

DIOS DIFERENTE

**VERDAD
E
IMAGEN**

DIOS DIFERENTE

Ensayo sobre la simbólica trinitaria

Título original: *Dieu différent*
Tradujo: Alfonso Ortiz García
© Les Éditions du Cerf, Paris 1977
© Ediciones Sígueme, 1978
Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN: 84-301-0755- X
Depósito legal: S. 449-1978
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Ortega, S. A.
Polígono El Montalvo - Salamanca, 1978

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
<i>Introducción</i>	11
1. La cuestión	18
2. Una crisis ejemplar	27
3. Jesús, el no-teólogo	39
4. Una herencia contradictoria	52
5. La figura trinitaria del Dios de Jesús	67
1. Las raíces bíblicas de la «simbólica trinitaria»	69
2. Diversidad de fórmulas e interpretación cristológica	71
3. El origen de los esquemas trinitarios	75
4. Función y significado de la «simbólica trinitaria»	78
5. La «simbólica trinitaria» y la realidad de Dios	93
6. Dejar a Dios en libertad	101
1. La ideología de la universalidad cristiana	101
2. El Dios de Jesús y las religiones	112
<i>Conclusión</i>	118

OXFORD

PROLOGO

He vacilado mucho tiempo a la hora de escoger un título para esta obra. «Un Dios cautivo» me gustaba bastante; me parecía que correspondía a la denuncia que suponen estas páginas. Habría traducido una impresión que anda hoy muy extendida por el mundo: Dios no es libre ni en nuestra sociedad ni en nuestra iglesia.

En nuestra sociedad ha sido y es todavía con frecuencia manipulado para causas interesadas, dudosas, violentas. Se lo han apropiado naciones o grupos. Lo han encadenado los prejuicios. Ha sido caricaturizado por ciertas imágenes. Se discute de él como si fuera un objeto de consumo o de repulsa; quienes lo exaltan tienen que recorrer muchas veces un camino análogo al de quienes lo rechazan. Su proceso se va desarrollando a lo largo de los días: la creación anda desequilibrada, la providencia es ineficaz, su amor es demasiado discreto. A sus defensores suele faltarles el acierto: creen que lo honran exacerbando el sentimiento de culpabilidad, describiéndolo sediento de justicia vengadora hasta llegar a exigir inmolaciones, lleno de resentimiento contra cualquier forma de felicidad humana.

Pero ¿no será Dios diferente de todo eso, él tan silencioso cuando se instruye su proceso?

Incluso nuestra iglesia ha ayudado a ese cautiverio de Dios. Recordemos las pretensiones de los catequistas, de los predicadores y de los teólogos. Dictan lo que él tiene que hacer, conocen su plan, imponen órdenes y mandamientos en su nombre, invocan su autoridad a tiempo y a destiempo, le hacen intervenir en asuntos sin importancia, lo muestran indiferente o despreocupado cuando se trata de la vida y de la felicidad.

Pero ¿no será Dios diferente de la imagen que trazan de él muchos discursos eclesiásticos?

Hace dos mil años surgió alguien que se atrevió a hablar libremente de él: Jesús. Los especialistas en religión lo trataron de blasfemo y fue ejecutado por haber osado comprometer a Dios en situaciones y decisiones indignas de su gloria.

Después de aquel asesinato nadie puede preguntarse sobre Dios, nadie puede negarle o confesarle en occidente sin recordar a aquel que atacó nuestras imaginaciones y nuestras prácticas religiosas.

La muerte de Jesús no fue la última palabra; él vive desde entonces por el Espíritu. Preguntarse sobre Dios es entrar en un movimiento en el centro del cual la figura de Jesús nos orienta hacia esas dos figuras misteriosas que, desde los tiempos de la iglesia primitiva, nombran los cristianos en su oración: el Padre y el Espíritu. Preguntarse sobre Dios no puede ser solamente describir cómo Jesús libera de los ídolos, sino también esforzarse por establecer cuál es la nueva figura de Dios que él evoca en la doble relación que suscita con aquel a quien llama Padre y con aquel que da a los que le confiesan como Cristo: el Espíritu.

El Dios de Jesús no está cautivo de nadie, es diferente. Su diferencia lo arranca del cautiverio de nuestras imágenes, de nuestros temores y de nuestros sentimientos piadosos. Por eso he preferido el título de «Dios diferente». Está de acuerdo con lo que esta obra desea poner de relieve: la originalidad del Dios de Jesús significada en la «simbólica trinitaria».

INTRODUCCION

El retorno a Jesús parecía que iba a borrar de la producción teológica la cuestión sobre Dios. Muchos cristianos deseosos de no reforzar los reflejos religiosos conservadores han orientado su búsqueda y su práctica hacia el reconocimiento de la originalidad de Jesús. No han tenido miedo de oponerlo a la forma todavía dominante de creer en Dios. Esperaban que esta operación de distanciamiento frente al catolicismo mayoritario y la ideología que lo impregna aseguraría las bases de una transformación radical que devolvería al cristianismo, en nuestra época, aquella fuerza subversiva que manifestó en el siglo I. Liberar a la fe de la doctrina común sobre Dios, de la creencia espontánea en su existencia y en su omnipotencia era abrir el cristianismo a la verdad de su origen.

Pero esta orientación no ha producido los frutos que esperaban sus promotores.

Por una parte, subestimaban la fuerza del vínculo cultural entre Jesús y Dios. Entiendo por «vínculo cultural» el hecho de que en nuestro mundo occidental, tanto para el creyente como para el no creyente, la relación entre Jesús y Dios pertenece a la evidencia común. Por eso una política que pretendiera oponerlos divertiría, chocaría o escandalizaría, pero no llegaría a convencer y en definitiva sería inútil.

Por otra parte, no tenían en cuenta la fuerza de la indiferencia contemporánea frente a las diversas formas de la creencia religio-

sa. Esta indiferencia robustece la convicción inquebrantable de que la causa de Dios y la de Jesús no pueden separarse y que el menor intento de oponerlos sería una estrategia poco honrada, con fines apologeticos.

A mi juicio, el fenómeno reciente de progreso de la increencia, o de instalación en la indiferencia, atestigua el carácter a la vez necesario y vano de la oposición entre Jesús y Dios. Necesario, porque la cuestión de Dios no puede plantearse en su originalidad cristiana más que en la medida en que Jesús no sea el testafarro de una convicción y de una doctrina de la que no es responsable. Y vano, porque subrayar la oposición entre Jesús y Dios, omitiendo cuál es la cuestión de Dios en el contexto de increencia que hace surgir esta estrategia teológica, es verse obligado a no ser entendido más que por círculos restringidos, ya plenamente en manos de la táctica escogida y que sólo piden verse confirmados en su opción. La increencia presente exige también seriedad: Jesús no debe jugar el papel de una figura mítica. Por eso conviene apreciar el peso de la indiferencia presente en la reflexión cristiana.

Los cristianos que hasta hace poco deseaban informarse sobre la increencia y sus motivaciones tenían que hacer un trabajo de erudición; tenían que leer unos autores poco familiares a su contexto social y a su iglesia. Lo excepcional era no creer. El no creyente era un extravagante, y a la mayor parte de los cristianos no les cabía en la cabeza que se negase la existencia de Dios sin razones de conducta inmoral.

Hoy la increencia es un fenómeno mayoritario en Francia. El creyente es ahora el extravagante. Confesar a Dios o a Jesucristo ya no es lo normal. La fe rompe con las evidencias sociales. Es una postura original, ya que no entra dentro de las convenciones reconocidas en la sociedad para poder sobrevivir o alcanzar sus objetivos. Desde hace unos diez años este fenómeno va en aumento, si hacemos caso de los sondeos: el despego frente al cristianismo marca a la sociedad francesa sobre todo en sus capas más jóvenes. Hablo de «despego» y no de «oposición»; es la indiferencia frente a Dios lo que califica a la actitud presente. Creer en él representa una especie de anacronismo.

Son diversas las motivaciones de esta indiferencia. De algunos sondeos aparecen las siguientes razones: «Nos apasiona crear la vida en la libertad y el amor»; «Dios y la iglesia nos ponen una

argolla, nos imponen un plan»; «Somos meros ejecutivos, y no hombres libres y creadores».

Si no me engaño, estas motivaciones, expresadas sin recurrir a la erudición por una población que no pertenece a la clase de los intelectuales, están emparentadas con las que adujeron los maestros de la filosofía de las luces en el siglo XVIII en su lucha contra la intolerancia católica, o con las que animaron desde dentro a las revoluciones que, desde 1789, han ido transformando las relaciones sociales con base jerárquica. Hay muchedumbres de individuos que no aceptan que su destino esté trazado independientemente de sus decisiones. Las religiones, y por tanto aquel a quien veneran, a pesar de todos los esfuerzos apologeticos o prácticos, son consideradas todavía como si fueran por excelencia el modelo ejemplar de una imposición venida desde fuera. Merleau-Ponty advertía que el catolicismo no se había atrevido jamás a aceptar plenamente las consecuencias de la encarnación¹. El Hijo fue adorado en el espíritu de la religión del Padre, es decir, en un sentido conservador. En definitiva, pensar en un Dios creador es pensar en un emperador del mundo. Los anhelos que estimulan la lucha de nuestros contemporáneos chocarían con una imposibilidad: el Dios omnipotente impone su voluntad, el hombre es un mero ejecutor.

Estas motivaciones de la indiferencia hunden sus raíces en algunas imágenes, se dirá. Traicionan el movimiento de la verdadera doctrina cristiana. Dios no niega la libertad de la creación. La suscita y la exige. Pero esta afirmación no es fácil de demostrar. Procede de la convicción, pero tiene que verificarse en el testimonio. Tiene que proporcionar sus títulos de credibilidad.

En este sentido fue como emprendí un estudio sobre Jesús. Creí que, si hay algún título de credibilidad para un cristiano que afirma la libertad y la creación, éste no puede manifestarse mejor

1. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 41948, 169 y 133: «No se mantiene la encarnación con todas sus consecuencias. Los primeros cristianos, después de la muerte de Cristo, se sintieron abandonados... Es que adoraban al Hijo en el espíritu de la religión del Padre. No habían comprendido todavía que Dios estaba con ellos para siempre. Pentecostés significa que la religión del Padre y la religión del Hijo tienen que cumplirse en la religión del Espíritu, que Dios no está ya en el cielo, que está en la sociedad y en la comunicación de los hombres, en todos los lugares en que los hombres se reúnen en su nombre».

que en la figura y en la acción de su fundador. Con esta finalidad escribí *Jesús, hombre libre*². Renuncié allí al método, ordinario en la reflexión cristiana, que consiste en partir de los postulados dogmáticos. No quise entonces apoyarme en las afirmaciones conciliares. Preferí, con todos los riesgos derivados de las incertidumbres de la exégesis, descubrir en la actitud y en la acción de Jesús el comportamiento que las animaba y las explicaba. Me di cuenta de que Jesús había sido libre frente a un gran número de constricciones religiosas, políticas, familiares, que le imponían su época y su ambiente y que esa libertad evidente que manifestaba formaba parte integrante de su profecía y de su invocación de Dios. Por consiguiente, cabía pensar que las exigencias de nuestros contemporáneos podían ser escuchadas, si se juzgaban verdaderas las orientaciones inscritas en la acción de Jesús.

Mi obra *Jesús, hombre libre*, está pidiendo una continuación. Las observaciones que me han presentado sobre ella me mueven a imaginar dos posibles prolongaciones: una estaría dedicada a desarrollar las consecuencias eclesiales de la figura de Jesús libre; la otra recogería con un nuevo impulso las cuestiones de sus relaciones con Dios.

El primer camino tendría en su favor el hecho de que es más concreto y más decisivo en la crisis actual de la iglesia católica. Su elaboración respondería a varias de las críticas que se han hecho sobre la tendencia idealista de mi obra. Efectivamente, presentar a Jesús como opuesto a los poderes religiosos de Israel, como el creador de un nuevo camino, supone, o bien separar a Jesús de los efectos históricos producidos por aquellos que se dicen sus discípulos, o bien militar por una transformación de la iglesia en correspondencia con el carácter creador de la acción de Jesús.

Esta crítica me parece justificada en la medida en que dicha obra hubiera querido ser una presentación del cristianismo en su realidad histórica. Pero no tenía esa finalidad. Y no hay nada en la hechura del libro que pueda llevar a imaginarse que tiene otra finalidad distinta de la de trazar un retrato de Jesús. Hecha esta restricción, la crítica está justificada si quiere subrayar que desde entonces ningún retrato de Jesús puede separarse, a no ser por

2. Ch. Duquoc, *Jesús, hombre libre*, Salamanca 1976.

abstracción metódica, de los efectos producidos en nuestra historia por la predicación evangélica.

No es evidente que haya que presentar a Jesús como un liberador histórico, aunque fuera un hombre libre en su tiempo, si se tiene en cuenta el sistema eclesial que se constituyó históricamente sobre la base de su práctica y de su enseñanza. La obra deja sin explicar la distancia que separa a la lucha de Jesús contra los poderes y la política de la organización heredera de esa lucha. No cabe duda de que Jesús tuvo, en su época y en su ambiente, una actitud innovadora: no se dejó llevar ni por las exigencias sociales, ni por el sistema coherente de la religión sinagoga, ni por el deseo nacionalista de sus partidarios, ni por las amenazas cada vez menos ocultas de sus adversarios; Jesús escogió un camino profético arriesgado, rehusó servir al poder y a la demagogia. Esta elección estaba motivada, no en razones libertarias o anarquistas, sino en una convicción que impregna los relatos evangélicos: Israel, tanto en su organización religiosa como en sus sueños mesiánicos, estaba equivocado sobre el Dios a quien tenía como garantía. Profeta de un Dios diferente del Dios comúnmente aceptado, Jesús adoptó un comportamiento que tenemos derecho a definir como libre; no le determinaron las exigencias sociales; fue creador.

Esta perspectiva me condujo a concebir que era fundamental la segunda prolongación posible de mi obra *Jesús, hombre libre*: la relación de Jesús con Dios. No niego por ello que estén justamente planteadas las cuestiones sobre la razón de las distancias entre el comportamiento de Jesús y la actitud histórica de la iglesia católica. Creo que estas distancias, si tienen múltiples explicaciones socio-políticas dignas de atención, encuentran también su razón de ser en la manera de obrar de Jesús y en las convicciones que animaban su acción. Por eso me parece que no puede pensarse en elaborar una teoría de la iglesia histórica sin haber aclarado previamente la razón última de la oposición de Jesús a la sinagoga: esa oposición se deriva de la forma con que se sitúa delante de Dios. En una palabra, la oposición tan marcada entre un Jesús históricamente libre y un Cristo no evidentemente liberador me parece que no podrá quedar en claro mientras permanezca en la obscuridad la motivación que impulsó a Jesús a un camino profético, tan inédito desde el punto de vista religioso, social y político.

La estrategia de los cristianos que ponen a Jesús frente a Dios está justificada hasta cierto punto, pero sólo hasta cierto punto. Es necesario y no puede abandonarse el combate contra las imágenes falsas o represivas, contra las justificaciones dudosas, contra las razones parciales que atribuyen a Dios un papel social y psicológico reaccionario. Pero este combate cesará por sí mismo si los que luchan por la liberación social y eclesial de Dios no producen otros motivos para su acción que el convencimiento de que Dios rechazó al Dios de los escribas y de los fariseos, rechazando de este modo toda imagen y doctrina de Dios. Esto es describir negativamente su relación con Dios. Este momento negativo puede ser interesante en un enfrentamiento polémico. Pero no basta. Entonces Jesús se convertiría en una figura mítica, para sustituir al Absoluto representado en nuestro lenguaje por el símbolo de Dios. Así pues, me parece necesario proponer un vínculo positivo entre Jesús y Dios, ya que a mi juicio es en virtud de este vínculo positivo como adquiere sentido la lucha que él emprendió contra las convicciones espontáneas o reflejas a propósito de Dios. La obra que aquí os presento no tiene más finalidad que la de exponer lo que constituye este vínculo positivo y las consecuencias que de ello se derivan para la fe en Dios.

Convendrá aclarar el recorrido que vamos a seguir.

El punto de partida de mi reflexión será doble: el primero es inmediatamente accesible, ya que se trata de la cuestión planteada por la presente crisis de la iglesia en el plano que nos ocupa: ¿qué pasa con Dios?; el segundo nos lo ofrece aquella que creo que fue una crisis ejemplar en la conciencia que tuvo la iglesia de la originalidad del Dios de Jesús: la crisis del siglo IV, que tiene cierta analogía con nuestras vacilaciones.

Las cuestiones que brotan de esta doble crisis obligan a examinar de nuevo la forma con que se situó Jesús respecto a Dios. Esa forma fue lo bastante original y creadora, y también lo bastante compleja, para engendrar en la iglesia cierta vacilación sobre la cuestión de Dios en su encuentro con las culturas contemporáneas y con las otras religiones. Esta herencia parece contradictoria, pero abre sin embargo un camino para una simbólica de Dios³

3. Entiendo por «simbólica de Dios» la forma con que los cristianos, sobre la base de la invocación de Jesús a Dios como a Padre suyo y del don del Espíritu en pentecostés, acostumbran desde los tiempos más antiguos

que, sin abolir las cuestiones planteadas, las sitúa de otra manera y abre a un diálogo original con las otras religiones. Esta simbólica deja a Dios en libertad y, por eso mismo, tiende a apartar a la iglesia de la tentación que la fascina: ser la manifestación del Absoluto determinando de forma irrevocable el campo de lo «religioso y lo sagrado», o en otras palabras, encadenar a Dios en las determinaciones que ella inventa para su propia identidad y supervivencia. El vínculo de Jesús con Dios supera esta tentación. Espero que podré convencer de ello al lector.

designar a su Dios a partir de tres símbolos fundamentales: el Padre, el Hijo, el Soplo (o Espíritu). Esta simbólica será objeto de un estudio concreto en este libro.

La cuestión

Jesús se ha convertido para algunos creyentes en símbolo y argumento de la lucha contra el Absoluto¹. Preocupados por comprobar las sospechas que las filosofías contemporáneas y las ciencias humanas hacen recaer sobre cualquier afirmación de Dios, estos cristianos se han dado cuenta de que su fe, en ciertas condiciones, escapaba de su crítica. La política que han empleado para demostrar que sus convicciones estaban bien fundadas suscitó hace poco cierto rumor entre los especialistas y alcanzó un éxito efímero de escándalo entre los no iniciados. Hablar de «ateísmo cristiano» o anunciar como evangélica «la muerte de Dios» chocó demasiado crudamente con las opiniones comunes y produjo solamente curiosidad o escándalo. Algunos artículos ligeros en periódicos o revistas de gran tirada ocultaron el verdadero alcance de los problemas planteados, reduciendo a lo ya conocido lo que in-

1. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris 1967, define así al Absoluto: «Lo que existe independientemente de toda condición y de toda relación con otra cosa». Esta definición resume muchas de las consideraciones reunidas en los diccionarios más especializados. Cf. A. Lalande, *Absolu*, en *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1962, 4ss; C. Bruaire, *Hegel*, en *Encyclopaedia universalis*, Paris 1968, 276.

Yo entiendo «Absoluto» en el sentido de que, no determinado por nada, puede conferir, en el lenguaje y en la práctica, a cualquier realidad, el peso de su independencia, de su vacío o de su arbitrariedad. Identificar a Dios con el Absoluto es atribuirle una función y un estatuto en la sociedad bajo esta definición concreta. De esta designación común es de donde surge la dificultad de los cristianos. ¿Son ellos los defensores incondicionales del Absoluto tal como puede funcionar psicológica y socialmente? ¿Es éste el nombre y la calidad del Dios de Jesús?

tentaba abrir un camino nuevo. Ciertas exageraciones y malentendidos contribuyeron por lo demás a que el movimiento que se había lanzado desapareciera pronto sin llegar a conmover a la masa de los fieles.

Algunos críticos se han divertido con esta desaparición tan rápida y han hablado displicentemente de las modas pasajeras en teología. Yo creo que su triunfo ha sido también demasiado rápido y que se han olvidado de valorar la cuestión planteada, que merecía más atención. Las diversas teologías contestatarias han recogido bajo distintas formas esta misma cuestión.

¿De qué se trata en realidad? De la reanudación, intempestiva quizás, pero seguramente angustiada, de un debate que el cristianismo histórico alimentó desde su origen. Es imposible ser al mismo tiempo discípulo de Jesús y compartir sin más ni más las ideas comunes sobre Dios o el Absoluto. En realidad, fuera de los momentos de crisis, la mayoría de los cristianos es poco consciente de este debate; se adhieren a Jesús y se preguntan poco por las modificaciones que esta adhesión provoca en las relaciones con el Absoluto. A nivel del discurso, comulgan con las ideas recibidas. Y entonces sobreviene una grave crisis: pretensión de una nueva religión monoteísta, encuentro de formas desconocidas hasta entonces de adoración del Absoluto, totalitarismo de las filosofías religiosas o ateas, abusos religiosos o ateos del estado; es preciso tener en cuenta la originalidad de Jesús en materia de religión. El sentimiento común se echa para atrás: no es de su competencia ayudar a superar una crisis, ya que prácticamente ha sido él el que la ha provocado bajo cuerda. Entonces hay que decidir: ¿transforma Jesús nuestras maneras de negar o de afirmar al Absoluto? Las crisis hacen salir a flote lo que estaba en juego en el cristianismo desde su origen, es decir, desde el proceso intentado contra Jesús, no porque pretendiera ser «hijo de Dios», sino porque hacía desempeñar a Dios un papel que desconcertaba a las opiniones entonces recibidas.

Los «teólogos contestatarios» han recogido por su cuenta el debate abierto por Jesús. Para ellos no se trata ya de apearse de sus pretensiones religiosas a los profesionales del sacerdocio, como los saduceos, o a los especialistas de la ley divina, como los fariseos. Se preguntan por la obstinación de las iglesias, de los discípulos de Jesús, en propagar y defender siempre que se presenta

la ocasión las opiniones comunes sobre Dios. Levantan acta de una doble contestación: la primera —que llaman «secularización»— designa el movimiento que, bajo el efecto de múltiples factores, quitó a las iglesias el poder político y el monopolio cultural. Este movimiento privó al cristianismo de su evidencia social y redujo a mera opinión la creencia en Dios. Desde entonces es posible ser hombre bien nacido, moralmente irreprochable y socialmente aceptado, sin reconocer la necesidad de las iglesias y la existencia de Dios². La segunda contestación se basa en la aceptación del análisis marxista de la lucha de clases. Algunos cristianos creen que las iglesias no son neutras ante el dominio minoritario que priva a la gran masa de hombres del acceso a los bienes económicos y culturales, impidiéndoles por tanto poder de decisión en cuanto a su modo de vivir y su futuro. Las iglesias no son neutras —opinan—, porque los ideales religiosos más elevados, el mismo Absoluto, han sido manipulados para que justifiquen de manera inmutable los privilegios de los poderosos y sirvan para apoyarlos en una ley natural y divina³.

Esta doble contestación acreditaría la empresa de los «teólogos de la muerte de Dios». Los más audaces y los más especulativos ven en el movimiento de «secularización» un producto de la manera bíblica de plantear la cuestión religiosa. No tienen miedo de reconocer en esa recesión política y cultural de las iglesias, en la ausencia social de Dios que de allí se deriva, una consecuencia de las orientaciones bíblicas. El Dios con que se alía Israel y en cuyo nombre Jesús combate a la religión sinagoga no tiene nada que ver con los dioses de las naciones y más tarde con el Dios de los filósofos. La recesión de las iglesias, la muerte cultural de Dios hacen que termine un malentendido milenarista: el cristianis-

2. El fenómeno de la «secularización» representa en un primer nivel una constatación socio-histórica: las instancias religiosas no desempeñan ya en la sociedad el papel dominante que poseían anteriormente en todos los órdenes, cultural, económico y político. En un segundo nivel, el nivel teológico, es un concepto que permite construir una comprensión histórica del cristianismo poniendo de manifiesto cómo va produciendo lentamente en la sociedad su proyecto original. La «secularización» occidental sería el efecto de ese proyecto y por tanto la condición de la manifestación de la verdad del cristianismo como fe y no ya como religión. Cf. Ch. Duquoc, *Ambiguïté des théologies de la sécularisation*, Gembloux 1972.

3. Cf. Lumière et Vie, 117-118 (1974), dedicado a los cristianos marxistas.

mo tiene que asumir en beneficio propio las religiones y las filosofías deístas. Fue así como perdió su originalidad. La coyuntura política y cultural nos permitiría hoy releer en su verdad primera el combate de Jesús contra el Absoluto.

Sin embargo, estas dos contestaciones no coinciden: si la «teología de la muerte de Dios» fue una moda efímera, es porque no tomó suficientemente en cuenta el carácter poco profético del camino que había escogido: «la secularización». Su operación de denuncia del carácter opresor del Absoluto pareció demasiado artificial por culpa de sus pretensiones: basar la recesión de las iglesias en el propio evangelio. Muchos tuvieron la impresión de que se trataba de una forma demasiado paradójica de apologética. Militar en favor del ateísmo afirmándose cristianos era algo que sólo podía comprenderse en unos cuantos círculos esotéricos.

Y no es eso todo: la «secularización» es un concepto teológico falso. Elevar el movimiento histórico de recesión de las iglesias en occidente al valor de una categoría universal oculta la historia real de la lucha por la autonomía política y cultural de los estados europeos. Es una ilusión de óptica reducir a un solo elemento explicativo, de orden religioso, toda una multitud de factores económicos, culturales y políticos, con el riesgo de considerar ejemplar el movimiento del occidente⁴.

La segunda forma de contestación se muestra menos idealista. El concepto de «secularización» tiene para ella muy poco atractivo. Al contrario, denuncia con energía el uso que han hecho las iglesias de los ideales religiosos o de las leyes divinas para justificar una ideología de dominación o de explotación. Esta denuncia no es de tipo moral, sino de orden social. Esto significa que lo que atrae la atención de estas contestaciones es el poder ideológico de una iglesia y el fundamento de ese poder (entiendo por poder ideológico la capacidad de un grupo para hacer pasar por evidentes y universales unos intereses minoritarios). Este poder ideológico pareció que estaba arraigado en el papel que las iglesias hacen representar a su Dios. Los cristianos seculares o marxizantes creen que ese papel está en contradicción con la lucha emprendida por

4. Las teologías sudamericanas de la liberación han reaccionado energicamente contra esta forma de dominación. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972.

Jesús. Por eso apelan a él para librar de ese papel al Dios que predicán las iglesias.

Con esto hemos llegado al corazón del debate. Lo han camuflado algunos intereses secundarios y ciertas disputas accesorias. Ni los «teólogos de la muerte de Dios» ni los cristianos marxizantes habrían tenido necesidad de Jesús para dedicarse al ateísmo o defender la lucha de clases. Concedo que era poco acertado utilizar a tiempo y a destiempo aquella célebre frase de Nietzsche: «Dios ha muerto». Reconozco que resulta irritante aplicar al cristianismo, de manera muchas veces simplista, el concepto de «lucha de clases» forjado para otros usos. Pero, sean cuales fueren las matizaciones que había que hacer, lo cierto es que sigue en pie la cuestión: reconocerse discípulo de Jesús ¿es aprobar necesariamente el papel que hacen representar a Dios las iglesias y la opinión común? ¿No hay en la forma de situarse el Nazareno respecto al Dios de Israel una oposición a nuestra forma espontánea de afirmarlo o negarlo? Estos cristianos denuncian con rigor que Dios sigue estando cautivo de nuestras imaginaciones y de nuestros intereses de clase, debido al carácter anodino que se le presta a Jesús en sus relaciones con él.

Los teólogos contestatarios del Absoluto, tanto si se dicen «de la muerte de Dios» como «marxizantes», tienen un rasgo en común: se niegan a decir sobre Dios nada que no tenga su origen en Jesús. Y hablo de Jesús, no de Cristo.

Todos los cristianos saben que Jesús de Nazaret es llamado Cristo. Por eso Jesús es reconocido en las iglesias con un nombre doble: Jesu-Cristo. Con frecuencia se ignora el sentido de la palabra «Cristo»: muchos consideran que se trata de un nombre propio. Lo ha llegado a ser por haberse olvidado su origen. «Cristo» designa un papel, una función; significa «Mesías», es decir, el hombre —escogido entre todos por Dios— que realizó su última voluntad sobre el mundo. Jesús de Nazaret fue reconocido Mesías por los apóstoles sobre la base de la experiencia pascual. Al llamarlo así, le atribuyeron un papel único y un rango inigualable. De esta manera, «Cristo», al aplicarse el único Jesús que ejerció esta función, se convirtió en su nombre personal. Por consiguiente, las iglesias confiesan a «Cristo» en virtud de la dignidad incomparable que le confiere la tarea que Dios le encargó. Es un nombre de «gloria», mientras que el de Jesús designa al carpintero de Nazaret, profeta ambulante y rechazado.

Entonces resulta comprensible la reticencia de los grupos contestatarios ante este nombre: como «Cristo» designa la elevación de Jesús a la función suprema, corre el peligro de ocultar el camino titubeante del Nazareno. Su vida terrena se ve hasta tal punto aureolada de la dignidad última que pierde consistencia, peso y fuerza. En la opinión común, «Cristo» se sitúa desde entonces espontáneamente de parte de Dios, sin que por otra parte se defina claramente su relación con él; la mayor parte se contentan con repetir las imágenes usuales, aunque su sentido les parezca obscuro.

La preferencia de las opiniones contestatarias por la figura del Nazareno se debe a este sencillo dato: la función de «Cristo», al introducir a Jesús en el orden divino, aparta de la atención cristiana todo lo que fue efectivamente su combate. No se comprende a «Cristo» a partir de lo que hizo y dijo el Nazareno. Se proyectan sobre el Nazareno ciertas ideas elaboradas desde fuera. Así es como Jesús se convierte en una ilustración de Dios, tal como tenemos interés en imaginarlo o tal como lo construyen las relaciones de producción⁵. Su historia singular no anuncia ya otro rostro de Dios. Su elevación a la función suprema le impide manifestar un Dios distinto del que producimos nosotros. Al calificarlo como «Cristo», convertimos a Cristo en prisionero; pasa a ser también él un conformista. Ser creyente es reaccionar contra la cautividad impuesta a Jesús por los grupos que se declaran discípulos suyos.

La cuestión que plantean los cristianos contestatarios afecta por una parte a las representaciones que creyentes y no creyentes se hacen de Dios, y por otra parte a la manera con que creyentes y no creyentes han eliminado las tomas de posición originales de Jesús respecto a Dios. Por tanto, no es posible descartar la cuestión a la ligera, sea cual fuere por otro lado la solución propuesta.

No es posible descartarla a la ligera: en la historia del cristianismo es una constante el haber vacilado sobre la condición del Absoluto. Los cristianos oscilan entre una figura de Dios acorde con las religiones y las filosofías y un rostro de Dios definido por Jesús. Se mueven entre dos interpretaciones: o bien rechazar al Dios de los filósofos a ejemplo de Pascal, sustituyéndolo por una realidad incomparable que sólo tiene como imagen a Jesús, o bien

5. A. Fierro, *Histoire de Dieu: Lumière et Vie* 128 (1976) 79. Número dedicado a «Intereses humanos e imágenes de Dios».

descartar como pueril y popular el rostro de Dios manifestado en Jesús para establecer un Dios de la razón o un Dios de la mística. Los cristianos contestatarios, unos por razones culturales y psicoanalíticas y otros por motivos revolucionarios, subrayan el carácter aberrante del dominio del Dios de la razón, que ha convertido a las iglesias en sostén de las ideologías de explotación. Exigen la vuelta a Jesús, fuera del cual es una esclavitud toda vinculación con Dios, si es que este nombre tiene algún sentido después de él.

Raras veces se ha percibido la oportunidad de la cuestión planteada por los teólogos de la «muerte de Dios». Se ha visto en sus teorías una sumisión a la opinión dominante; casi se les ha acusado de demagogia. No se captaba todo el alcance de la cuestión que planteaban; «muerte de Dios» o «ateísmo» son términos que tienen un uso consagrado y no podían liberarse del sentido que producen en nuestra sociedad. En consecuencia, la agresividad contra las formas tradicionales de la creencia ha fallado en su objetivo; para la mayor parte de esos teólogos no se trataba de proporcionar un apoyo cristiano a las grandes formas de ateísmo, sino de evitar la producción de Dios por el hombre, producción que es su alienación.

Si no ha sido comprendida esta cuestión, no ha sido solamente por un malentendido en su presentación o por una exageración de su publicidad. Los teólogos de la «muerte de Dios» han omitido o subestimado un dato fundamental del cristianismo: no se puede reconocer lo que fue realmente Jesús sin que se evoque lo positivo de su vínculo con Dios⁶. Fascinados por los excesos de los que pretenden conocer a Dios, han hecho de Jesús su detractor, y no su revelador. ¿Cómo hacer creer semejante cosa al lector de la Biblia, del nuevo testamento? Ese lector se extrañará, se reirá o se escandalizará de la libertad con que tratan la Escritura. Esos sentimientos no le incitarán a realizar el esfuerzo necesario para descubrir en el lenguaje violento y agresivo el origen evangélico de la cuestión.

Suscribo lo que escribe J.-P. Jossua en su *Journal théologique*:

Diré por mi parte que la frase más urgente, más ardiente, más olvidada, es: «Hombre, ¡Dios es tu verdadera vida!», según la segunda

6. W. Pannenberg, *Christologie et théologie*, en *Les Quatre Fleuves, le Christ, visage de Dieu*, Paris 1975, 85 ss.

parte tan pocas veces citada de aquel famoso dístico de Ireneo: «Gloria Dei vivens homo - vita autem hominis visio Dei»: la gloria de Dios es el hombre vivo - pero la vida del hombre es ver a Dios. No la única vida, ni la única felicidad, sino la verdadera vida, verdadera como ninguna otra puede llegar a serlo, por muy feliz y auténtica que sea.

Esto es lo que hay que gritar, esta segunda parte; pero no es posible gritarla y vivirla negando en teoría o en la práctica la primera. Eso sería condenarse, literalmente, a la insignificancia. El tema de la gloria que Dios encuentra en el hombre —tema en el que no podía soñar Kierkegaard por lo que él era, por causa de su tradición, y porque se oponía al protestantismo humanista, intelectual y mundano del siglo pasado— ha necesitado cien años el catolicismo para empezar a admitirlo. Cien años de luchas contra el sobrenaturalismo, el clericalismo, la represión sexual, la mentira «apolítica». Cien años para dar un contenido real a esta «vida», para colmarla de todas las experiencias y posibilidades de la criatura de Dios. Y esto está aún lejos de haber acabado; de ahí la irritación de algunos amigos míos cuando intento decirles que eso no es todo lo del evangelio. Cien años de repetición tímida, luego vigorosa, después obsesiva, y más tarde unilateral, de este tema, hasta el punto de sofocar, de hundir, de olvidar lo demás. Y ha llegado nuestra hora, aquella en que los cristianos más vivos han perdido a Dios, no se acuerdan de que Jesús vino a anunciarlo, sólo a él (y en consecuencia, sólo en consecuencia, la posibilidad del hombre), en un mundo en el que los más vivos de los hombres no ven siquiera de qué se les quiere hablar. De un Dios, ciertamente, de un Dios que no es un apriori metafísico o religioso impuesto a la fe, sino al que se descubre en la experiencia misma anunciada por Jesús⁷.

Los teólogos de la «muerte de Dios» rechazan la anterioridad del conocimiento de Dios a toda experiencia de Jesús. Pero esta negativa, en nombre de Jesús, debería haberse apoyado no sólo en una contestación del papel desempeñado por Dios en la sociedad o en la psicología, sino además en lo que Jesús manifiesta concretamente de la función de Dios. Proclamar que Jesús luchó contra Dios, que nos libra del carácter opresivo de Dios, resulta estimulante en el seno de la tradición cristiana. Pero hubiera sido más estimulante seguir adelante en la investigación. En efecto, o bien Jesús, héroe de la lucha contra Dios, liberador de toda forma trascendente de la opresión, en virtud de su distancia histórica que le confiere un privilegio inaudito, sustituye a Dios y desempeña el papel del Absoluto —y entonces no evitamos caer de nuevo en el error denunciado, o peor aún en la idolatría—; o bien Jesús es un héroe ateo y entra sin más ni más en el cor-

7. J.-P. Jossua, *Lectures en Echo. Journal théologique I*, Paris 1976, 88.

tejo de quienes lucharon para que el hombre tomara en sus manos las riendas de su destino, frente a la muerte, sin esperanza en un ser que se preocupe del porvenir de los hombres —y entonces hay que explicar cómo Jesús está en el origen de una tradición que se ha comprometido por un camino muy distinto.

Los teólogos de la «muerte de Dios» o los cristianos contestatarios se defenderán de estas acusaciones. Pero sus réplicas tendrán muy poco efecto si siguen apegados sólo al aspecto crítico de la cuestión. Hay una exigencia de investigación constructiva, que es la que a mi juicio daría su verdadero estatuto a la cuestión de la lucha contra el Absoluto. Si es verdad que Dios está preso en el cristianismo presente, en el sentido de que es utilizado para unos fines objetivamente destructores de la libertad de los hombres, no basta con denunciar esta servidumbre, sino que hay que señalar cuál es el Dios libre, o bien renunciar a toda figura de Dios.

Dicho esto, creo que es acertada la cuestión planteada por esos cristianos. No es una cuestión moderna, sino que atraviesa, bajo diversas formas, toda la historia cristiana. Es lo que intento mostrar evocando una crisis ejemplar, la del siglo IV: el debate entre la fe cristiana y la visión judía y helenista del Absoluto.

Una crisis ejemplar

El debate suscitado por los «teólogos contestatarios» acompaña a toda la historia del cristianismo. Una crisis actualmente olvidada por la gran mayoría de los creyentes ha dejado sus huellas sin embargo en nuestra liturgia actual: la recitación del símbolo de Nicea-Constantinopla (325 y 381). Este texto resulta difícil de comprender separado de los enfrentamientos que lo produjeron. No obstante, tuvo una importancia decisiva en la manera cristiana de confesar a Dios.

Las iglesias cristianas llevaban apenas dos siglos de existencia cuando la filosofía común del mundo de expresión griega planteó una serie de cuestiones inquietantes al cristianismo¹. Aquellas iglesias adoraban a Dios —y en esto no cabe más remedio que alabarlas—, pero aquel Dios se había buscado curiosamente un testigo judío, Jesús, rechazado por su pueblo, pero acreditado definitivamente por él el día de pascua. Ese Jesús, calificado desde entonces como Señor y Cristo, era venerado por los cristianos como Salvador único: era aquel en quien los hombres actuaban bajo el impulso del Espíritu de Dios. A ese Jesús los cristianos lo llamaban «Hijo de Dios» y aseguraban que, por el don de su Espíritu,

1. Pienso aquí en la obra del filósofo pagano Celso. Hacia el año 178 escribió un libro titulado *Discurso verdadero*, que conocemos por la refutación que hizo del mismo Orígenes, sesenta años más tarde, *Contre Celse*, París 1967-1969; texto griego y traducción francesa por M. Borret. En dicho libro Celso critica vigorosamente al cristianismo; subraya concretamente que para él la encarnación es absurda; en efecto, la venida de Dios al mundo supondría un cambio en Dios y todo pensador sabe que Dios es inmutable.

ellos vivían el sentido de su filiación y accedían de ese modo a aquel Dios a quien se atrevían a llamar Padre. Ninguno de ellos se preocupó durante mucho tiempo de precisar las relaciones que unían a aquel Dios llamado Padre con Jesús designado como Hijo suyo y con el Espíritu enviado a los creyentes². Los cristianos estaban convencidos de la razón de la fe judía en Yahvé, lo mismo que estaban persuadidos de la verdad de su práctica litúrgica; era precisamente en el Espíritu, en razón del Señor Jesús, como ellos tenían auténticamente acceso a Dios Padre. Este no era para ellos un Dios distinto de Yahvé, puesto que a pesar de las oposiciones que habían surgido con los judíos habían recibido como suyas las Escrituras hebreas³.

Algunos espíritus más conocedores de la filosofía habían percibido ciertos problemas ocultos bajo esa serenidad⁴. Pero, al parecer, sus intentos de reforma no habían llegado a la masa cristiana. Esta, minoritaria y frecuentemente perseguida, señalaba con seguridad su diferencia con todos los demás caminos de reconocimiento de Dios, místicos o filosóficos, apelando a Jesús el Resucitado, desde entonces Señor, es decir, administrador de este mundo, en lugar del Dios altísimo.

Sin embargo, a comienzos del siglo IV, los debates contra la forma helenizante y judía de concebir al Absoluto tomaron otra forma a la vez más popular, más polémica y más decisiva. Un tal Arrio, según se dice, se puso a defender el carácter único e incognoscible del Dios todopoderoso. Se extrañó de que los cristianos lo compararan con Cristo Jesús, encarnación de su Palabra, a quien convertían concretamente en un ser eterno, igual a aquel Dios incognoscible. El veía en esta exageración un peligro para la ver-

2. Evoco las antiguas «doxologías» o plegarias de alabanza que se estructuraban según el siguiente esquema: «dar gracias a Dios Padre por Jesucristo su Hijo en el Espíritu santo».

3. En el siglo II, un hombre buen conocedor de las Escrituras, Marción, quiso eliminar del nuevo testamento todas las formas judaizantes. Atacó al antiguo testamento y, con razón o sin ella, se le acusó de querer oponer radicalmente al Dios del antiguo testamento y al del nuevo. Por consiguiente, le costó trabajo a la iglesia salvaguardar su vínculo positivo con el antiguo testamento.

4. Los teólogos llamados «alejandrinos», sobre todo Clemente de Alejandría (140-220) y Orígenes (182-253), se esforzaron con gran atrevimiento y vigor en concebir el cristianismo a partir de la cultura griega. Habían tenido un ilustre precursor judío, Filón (20 a. C.-45 p. C.), que había emprendido ese mismo diálogo con el judaísmo.

dadera adoración de Dios. Juzgaba que una prudente veneración del Señor Jesús, dentro de la verdad estricta que mana del nuevo testamento, no exigía esta inflación verbal. No cabe duda de que Jesús no era de nuestro mundo, que no se le podía por tanto llamar simplemente hombre, pero de eso a querer igualarlo con el Dios altísimo había un abismo⁵.

La práctica litúrgica cristiana y la proclamación constante de que el Señor Jesús era el Salvador de la humanidad no exigían una interpretación tan nociva para un sentido auténtico de Dios. Era un exceso de lenguaje que conducía a convertir a Jesús en alguien igual a Dios. Aquello era impío y resultaba ridículo para los hombres griegos, religiosos o filósofos, y para los judíos helenizantes. Por tanto, una vez que había surgido el debate, era hora de acabar con todos esos malentendidos que calumniaban al Dios altísimo y distorsionaban el sentido del evangelio.

Evidentemente estoy simplificando las cosas. La discusión fue bastante más confusa. Se mezclaron en ella intereses políticos y culturales cuya fuerza difícilmente podemos sospechar ahora. Pero esta simplificación no es exagerada; pone de relieve el movimiento de oposición de la filosofía y de la mística helenistas y judías a la práctica litúrgica y a la simbólica cristianas. El sacerdote Arrio, que no tenía mucho de especulativo, no se perdió en sutilezas y captó enseguida que la manera cristiana comúnmente extendida de referirse a Dios atentaba contra la idea y la imagen

5. Arrio era un sacerdote de Alejandría cuando se puso a predicar su doctrina hacia el año 320. Los especialistas no están de acuerdo sobre la génesis de su pensamiento. Al parecer, sufrió la influencia de un teólogo-exegeta como Pablo de Samosata, condenado en el siglo III, de las teorías de Orígenes sobre la «trinidad», de la filosofía neoplatónica y sin duda del judaísmo helenista, para quienes «venir de Dios está marcado necesariamente —para el ser que ha salido de ese proceso— por una degradación respecto a aquel de quien procede. En el caso del Hijo que viene del Padre, afirmar que son iguales sería atentar contra la inmutabilidad y contra el carácter único de Dios.

A título de información, cito un texto de Arrio conservado por san Atanasio, *Oratio I contra Arianos*, 5: PG, 26, 21 a-b: «Dios no ha sido siempre Padre, sino que hubo un tiempo en que Dios era solo y no era todavía Padre. Fue luego cuando se hizo Padre. El Hijo no siempre ha existido, pues ya que todas las cosas han sido sacadas de la nada y todas son criaturas y obras, también el Verbo de Dios ha sido sacado de la nada, y hubo un tiempo en que no existía. Y no existía antes de nacer, sino que también él tuvo el comienzo de la creación...». Cf. E. Bouларand, *L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée I*, Paris 1972, 57.

del Absoluto, tal como las habían desarrollado magistralmente las filosofías más o menos religiosas nacidas del platonismo, en relación esta vez con el monoteísmo judío. Jesús perjudicaba esta imagen y esta idea, si era verdad que su vida y su muerte eran jueces de toda idea sobre el Absoluto. Poco a poco el problema se fue aclarando, aun cuando esta claridad proviniera de cuestiones adicionales. Fue necesario escoger: o bien prevalecía la idea del Absoluto —esto es, en el caso presente, la filosofía religiosa y mística de los griegos y de los judíos helenistas— y llegaba a decidir, en última instancia, de la calidad del vínculo entre Jesús y Dios, o bien la idea del Absoluto era relativa, y entonces Jesús, confesado como Cristo, Salvador y Señor, era quien tenía que definir la validez de las imágenes y de la idea del Absoluto.

El dilema no se planteó de forma tan clara. La atención se dirigió al carácter divino o no divino de Jesús el Cristo. Las negaciones de Arrio, o atribuidas a Arrio, chocaron a muchos cristianos. Les parecía, con razón o sin ella, que disminuían el papel de Cristo en la obra de liberación de los hombres. El ideal cristiano se presentaba entonces bajo la forma de «divinización»: «entrar en la vida de Dios, obrar según sus costumbres, compartir su inmortalidad». Según la opinión entonces mayoritaria, Jesús el Salvador, nacido del mundo de Dios, se hizo hombre para llevar a cabo esta tarea. Por eso los adversarios de Arrio argumentaron: si Jesús el Cristo no venía del mundo de Dios, si era solamente una criatura más digna que las demás, no podía cumplir con la tarea que se le había encomendado, y los creyentes habían sido engañados⁶. Por tanto, la respuesta fue de orden práctico; exigía sin embargo algunas precisiones sobre el vínculo que unía a Jesús con el Dios altísimo. El concilio de Nicea optó por una identidad de

6. La argumentación antiarriana de san Atanasio de Alejandría es una argumentación práctica. Cristo, para realizar en favor nuestro la promesa de la salvación, o sea, para hacernos semejantes a Dios como hijos, tiene que pertenecer de derecho a ese mundo divino adonde nos conduce. Por eso parecieron inadmisibles ciertas proposiciones como éstas: «La prueba de que Dios es invisible a todos está en que es invisible a los que son hijos por el Hijo y al propio Hijo»: Atanasio, *De Synodis* 15: PG, 26, 705 d-708 c; E. Boularand, *o.c.*, 58-59, y «el Padre es invisible, incluso al Hijo. El Verbo no puede ver ni conocer perfectamente a su propio Padre. Pero lo que conoce y lo que ve, lo sabe y lo ve en proporción con sus medidas, lo mismo que nosotros conocemos también según nuestra propia facultad»: Atanasio, *Oratio I contra Arianos* 6: PG, 26, 24 a; E. Boularand, *o.c.*, 58, nota 6.

ser, a pesar de una diferencia real. Es lo que proclaman todos los domingos los cristianos cuando repiten la fórmula conciliar: «Engendrado, no creado, de la misma naturaleza (sustancia, ser) que el Padre, por quien todo fue hecho».

Algunos especialistas han puesto peros a la traducción de la palabra griega *omoousios*; actualmente se la traduce por «de la misma naturaleza». No es exacto. Pero el sentido es claro: el Hijo Jesús no es un Dios distinto, es en su ser el único Dios.

Se ha conservado esta afirmación de Nicea, ciertamente fundamental, pero llena de malentendidos: Cristo es un único Dios con el Padre, distinto de él como Hijo. Digo que es una afirmación llena de malentendidos, porque podía realmente apartar la atención del problema suscitado: ¿Quién determina en definitiva al Absoluto para nosotros? ¿Acaso la práctica y la predicación del Nazareno? ¿O el pensamiento filosófico y religioso del Absoluto?

Permanecer atento a la definición del estatuto del Hijo Jesucristo en relación con el Padre podía conducir, y ha conducido de hecho, a olvidar la forma con que Jesús vivió humanamente, como Nazareno, esta relación. Paradójicamente la decisión del concilio de Nicea no dirimió el debate que había abierto Arrio. Introdujo unas discusiones filosóficas que apartaron del meollo real de la cuestión.

Sin embargo, este meollo de la cuestión estaba presente en la opción conciliar: aquel a quien se reconocía idéntico a Dios en su ser era precisamente Jesús el Nazareno. El símbolo recordaba que había «muerto bajo Poncio Pilato». Este recuerdo de sus raíces históricas, de su fin trágico, afectaba a todo el desarrollo sobre Dios con una originalidad sin comparación alguna en la filosofía religiosa helenista. Aquel era el punto fundamental del debate. Y no precisamente el que ha sido subrayado continuamente por la teología: la identidad de ser entre el Padre y el Hijo.

Si la discusión fue derivando hacia este punto, ha sido porque era delicado hacer aparecer el carácter decisivo de la práctica y de la predicación de Jesús en su relación con Dios sin aclarar previamente su estatuto en la problemática planteada por Arrio.

En efecto, Arrio, hizo su juego. No ya porque fuera una personalidad de gran envergadura, sino porque expresaba de forma popular a unas cuantas evidencias comúnmente compartidas. Estas evidencias estaban sacadas de los fondos filosófico-religiosos del

helenismo y del judaísmo helenizado. El cristianismo entró en competición con esos fondos. Los griegos religiosos o los judíos helenizados se imaginaban que la incorruptibilidad era el atributo divino por excelencia. La condición para acceder al mundo divino consistía en liberarse moral, ritual y especulativamente de nuestro mundo corruptible. Anunciar el cristianismo al mundo religioso helénico era proponer los medios para alcanzar un fin aparentemente idéntico, o al menos entendido como tal por los oyentes. Que el Salvador es el que diviniza a los creyentes equivalía a decir que los hace incorruptibles.

Esta evidencia religiosa común estaba arraigada en un sentimiento no menos compartido sobre la Divinidad. Me parece que es una equivocación acusar a la doctrina de Arrio de ser una concesión al paganismo politeísta. El Dios incorruptible, pensaba él, es realmente incognoscible en nuestro mundo tan alejado de Dios. Si ese Dios envía su Palabra, el Verbo, es porque es responsable de ésta al crearla o emitirla. Esa Palabra no es él mismo. El está por encima de ella en una luz inaccesible. Aunque esta Palabra está cerca de él en virtud de su origen, hay un abismo que los separa. Ella nos revela este abismo, nos da a conocer nuestra verdadera situación y nuestro verdadero origen. La subida hacia Dios se realiza mediante el conocimiento de esa ruptura primordial y mediante la abolición de las divisiones que son su consecuencia actual, abolición que los libra del mundo corruptible. Saber esto es ya estar salvado.

Cuando el cristianismo asentó su domicilio en la cultura helenista, marcada entonces por un gnosticismo (doctrina de la salvación por el conocimiento) filosófico-místico y por la reinterpretación helenista del judaísmo, no podía evitar verse en cierto modo transformado por ella. La crisis de comienzos del siglo IV señala el punto crítico de esta transformación: la ruptura entre Jesús y Dios, ya que Jesús no es el rostro humano de Dios por la sencilla razón de que Dios no puede tener un rostro humano.

¿De qué se trataba entonces en la afirmación del concilio de Nicea: el Hijo es «de la misma sustancia» que el Padre? No se trata de una especulación sobre el Ser del Absoluto, aunque esto fuera necesario debido a la exigencia impuesta por la cultura filosófico-religiosa común, sino que se trata ante todo de la unidad de acción y de manifestación entre Jesús de Nazaret y aquel a quien

invocaba como Padre. «Quien me ve, ve al Padre» La cuestión se refiere primordialmente a esa unidad activa, terrena, histórica, ya que es de Jesús de Nazaret de quien se habla, de aquel que fue crucificado bajo Poncio Pilato. Si se trata de una unidad de ser, eterna, entre Jesús y Dios, sobre la base de su filiación, esta cuestión es segunda en el texto conciliar: no puede revestir un sentido cristiano más que sobre el fundamento de la unidad histórica.

Así pues, el meollo está en lo siguiente: el Absoluto, tal como es concebido filosófica y religiosamente en la cultura helenista, ¿es el que determina a la figura de Jesús? ¿O es la práctica y la predicación de Jesús lo que juzga en última instancia? El concilio de Nicea quiso responder afirmativamente a la segunda parte de este dilema. Y lo hizo negándose a separar del rostro histórico de Jesús el vínculo de Cristo con Dios. Por tanto, el concilio de Nicea afirma esencialmente que no puede abandonarse en ningún caso, ni siquiera por razones misioneras, la unidad entre Dios y su rostro humano, Jesús. Esto significa que en definitiva todas nuestras producciones de Dios están sometidas a esta unidad histórica, y que esta unidad no está sometida a ningún juicio.

Si es justificada esta conclusión, nos acerca a la cuestión planteada por los cristianos contestatarios evocados en el primer capítulo. Tanto en su caso como en el de Nicea se trata de devolverle a Jesús de Nazaret su lugar privilegiado en la determinación de Dios. Para los cristianos contestatarios, el Dios que aceptan comúnmente las iglesias les parece que traiciona el camino abierto por Jesús; según ellos, las iglesias se han doblegado ante la opinión común sobre la divinidad, alentando de este modo las regreiones y las contradicciones que ella misma expresa y produce. Hay que emprender entonces una lucha dentro de las iglesias para devolverle al cristianismo su vitalidad original.

Cuando Nicea se enfrentó con el helenismo o el judaísmo helenizado a comienzos del siglo IV, los cristianos discípulos de Arrio intentaron arrastrar a la iglesia a una aprobación sin matizar de la opinión que reinaba sobre Dios. Jesús tenía que ceder de sus prerrogativas, serenamente aceptadas hasta entonces. Para evitar el peligro de una traición a su propio origen, la iglesia reaccionó vivamente y proclamó que no existe ruptura alguna entre Jesús y Dios: él es verdaderamente su rostro humano. No son las filosofías religiosas del Absoluto las que juzgan al cristianismo. Es más bien éste el que las relativiza.

Se trata entonces en ambos casos de conceder a Jesús su lugar privilegiado y de ser efectivamente sus discípulos. Pero la diferencia de situaciones culturales conduce a una gran diversidad de interpretación sobre el papel de Jesús.

Los cristianos contestatarios contemporáneos luchan contra Dios porque el papel que le hacen representar las iglesias les parece psicológica y políticamente nocivo. Su combate se explica por la tónica socio-cultural contemporánea. Si el ateísmo, especialmente el ateísmo de los movimientos revolucionarios, no se presentase como un combate de liberación, la lucha de esos cristianos sería inexplicable. El Absoluto (aunque este Absoluto tenga por otro lado como nombre el de Cristo) es sobreestimado según ellos por las iglesias, que infravaloran por el contrario a Jesús, pero esa sobreestimación no es un fenómeno de integración a la cultura dominante, como fue el caso del debate arriano de principios del siglo IV; eso sería un anacronismo, debido a una permanencia ideológica que no tiene ningún apoyo en la sociedad y la cultura de nuestros días. Esa permanencia tiene, por tanto, un sentido regresivo o conservador. Si el cristianismo desea volver a encontrar su dinamismo y su vigor, tiene que tomar en serio la crítica abierta por Jesús respecto a Dios. De esta forma, el retorno a Jesús se lleva a cabo en un mundo en el que Dios está ausente. Y paradójicamente es esa ausencia la que nos obliga a valorar a Jesús.

Es muy distinta la situación del siglo IV: Dios era apreciado por todos y las iglesias no disonaban en esta unanimidad. Esta valoración de Dios tiene sus consecuencias para el cristianismo: lo impulsa a identificar los papeles de Cristo y de Dios. Algunos cristianos se inquietan entonces por lo que creen una idolatría larvada, que traiciona al evangelio; hay que devolver a Dios su posición única, incomparable; de esta forma ponen en discusión el lugar eminente de Jesús. Este ataque dirigido contra Jesús despierta a la iglesia y le hace comprender que la veneración incondicionada del Absoluto encierra también peligros para el cristianismo.

Pero hay algo extraño en ambos casos, y es precisamente esa rareza lo que me permite comparar dos crisis tan lejanas en el tiempo. En efecto, tanto en un caso como en el otro, todo ocurre como si se olvidaran de precisar el vínculo original de Jesús con Dios. Para los cristianos contestatarios, Jesús critica a Dios y nos

libera de él; pero esos cristianos no dicen nada de su vínculo original con Dios, a no ser que digan curiosamente —como dijo uno de ellos— que Jesús no pudo liberarse del ambiente cultural judío y que en consecuencia tuvo que hablar de Dios. Pero esa no es una respuesta; estaríamos decidiendo entonces de lo que fue esencial para Jesús y de lo que abrió un nuevo porvenir. No basta con decir que Jesús juzga a Dios; hay que precisar lo positivo de ese juicio.

Pues bien, este mismo olvido se da en la disputa de Nicea. Se replica a Arrio: Jesús no es juzgado por Dios, sino que él es humanamente su rostro. Pero esta afirmación les sabe a poco y se apresuran a responder a las contradicciones planteadas por la lógica filosófica al dato cristiano de la unidad histórica entre Dios y Jesús de Nazaret. Y al obrar así, aceptan sin darse cuenta la idea dominante de Dios, con la que se esforzarán en poner de acuerdo con mayor o menor acierto la situación privilegiada de Jesús y luego, unos decenios más tarde (381), el papel que se le reconoce al Espíritu. Se olvidan de señalar en qué transforma el camino de Nazaret la manera de concebir a Dios y de relacionarnos con él. De este modo, en los dos casos citados, el ambiente cultural obliga a reconocer la preeminencia de Jesús y lleva a desconocer, debido a las disputas suscitadas, la originalidad de su relación con Dios. Todo ocurre como si Dios fuera ya conocido independientemente de Jesús, y esto en el mismo momento en que se afirma lo contrario. Esta constatación exige una explicación para la crisis que he designado como ejemplar, la de Nicea.

Dije anteriormente que en Nicea se abandonó el punto central de la interpretación de Dios por Jesús de Nazaret en beneficio de unas consideraciones especulativas sobre su condición divina. Una vez proclamado que había una unidad entre el rostro del Nazareno y Dios, se abandonaron las implicaciones de esta cuestión para estudiar el problema filosófico planteado por esta unidad histórica. En una palabra, se hizo derivar el problema hacia el estatuto del Verbo (en griego, *logos*) en el seno de Dios⁷.

7. El término *logos*, traducido generalmente en nuestras lenguas por «Verbo», está sacado en el caso de Jesucristo del prólogo al evangelio de Juan (Jn 1, 1). Sobre el concilio de Nicea puede leerse I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969; E. Bouларанд, o.c. II.

Para acreditar al cristianismo ante el mundo helenista, los cristianos habían desarrollado, a propósito de Jesús, un nombre que se le había dado una sola vez en el nuevo testamento: Logos, Palabra. Lo escogieron prefiriéndolo a otros símbolos. Aquel término tenía entonces el valor de un slogan, y además de su alcance intelectual considerable condensaba un poder simbólico de importancia. Decir que Jesús era el verdadero Logos era atraer hacia él toda la simbólica cósmica que pensaban los helenistas. Una vez realizada esta elección, era prácticamente imposible escapar de la problemática abierta por Arrio. Por tanto, había que decidirse sobre el estatuto del Logos respecto a Dios. Esta decisión equivalía a tomar en serio la cultura helenista de la que imprudentemente se había dejado entender que el Cristo «Logos» era su cumplimiento.

El movimiento vital del cristianismo desde su origen le impulsó a negar que era una secta judía; por eso se esforzó en despojarse con la cultura en la que actuaba. Esta política de apertura tuvo consecuencias importantes sobre la manera de construir la teología cristiana. Tras la réplica de Nicea sobre el lugar incomparable de Jesús en la relación con Dios, la teología tuvo que subrayar este privilegio en términos sacados de los intereses del mundo filosófico-religioso helenista. Para ello acudió resueltamente a una reflexión filosófica muy elaborada a propósito del estatuto del Logos y del Espíritu en el seno de la única divinidad. Y aceptó sin demasiados problemas la concepción helenista de la misma: su carácter incognoscible, impasible, inmutable. Todos los problemas radicaban en el cristianismo por ligar al eterno, al impasible, al inmutable, al incognoscible con el devenir tan discutible de un Judío en desacuerdo con su religión nativa y condenado por revolucionario. Los pensadores cristianos se encontraban espontáneamente de acuerdo con la mística y con la filosofía del helenismo. Y era entonces paradójicamente el cristianismo el que tenía que justificarse de no estar originalmente de acuerdo con él.

En el nivel abstracto en que se desarrolló la discusión resultaba relativamente fácil integrar al Dios, tal como lo definían los «griegos», un Verbo (logos) que se decía Hijo suyo y un Espíritu. Pero al obrar de esta manera, quedaba olvidado el punto central que había abierto la discusión: Jesús rechazando a un Dios que le privaba de su lugar privilegiado en el acceso a su vida.

Esta orientación abstracta de la reflexión cristiana —una orientación que al parecer era entonces inevitable— tuvo varias consecuencias.

La primera es sin duda la más grave. Fue la instauración de una ruptura entre la simbólica cristiana⁸ de la relación con Dios, presente en la liturgia, y los conceptos teológicos. Por una parte estaban las designaciones de un alcance afectivo considerable, como Padre e Hijo, que regulaban la actitud cristiana respecto a Dios; por otra, unos nombres filosóficos (sustancia, hipóstasis, relación), sin ningún poder simbólico, que justificaban a los ojos de los pensadores la legitimidad de la tri-diferenciación divina. La liturgia continuó a través de los siglos rigiéndose por la simbólica bíblica, con algunas transformaciones provocadas por las disputas teológicas. Por lo que se refiere a la teología, fue desarrollándose un sector esotérico, sin relación alguna con la fe común de los fieles, con unas finalidades al principio apologeticas frente al mundo helenista, más tarde también polémicas en la lucha contra los disidentes, y finalmente de mera repetición mecánica cuando desaparecieron las necesidades de la apologetica y los imperativos de la polémica. De aquí se derivó una teología escolar, que acabó olvidándose de las peripecias dramáticas para el cristianismo que habían presidido su nacimiento.

La segunda consecuencia no fue menos grave. Quedó olvidado el misterio trinitario. El cristiano de tipo medio, con los años suficientes para haber aprendido antaño el catecismo nacional, quizás se acuerde de las fórmulas incomprensibles que conciernen a este misterio. Estas fórmulas habían sido arrancadas de su contexto; quizás hubieran tenido un sentido plausible si se las hubiera recogido junto con aquellas cuestiones vitales a las que intentaban responder. Pero también esas cuestiones habían sido olvidadas. Este hiato entre la reflexión cristiana y la práctica simbólica o litúrgica condujo al fenómeno que ya hemos mencionado: el cristianismo que se interpreta comúnmente osciló entre una adoración de Dios y un privilegio concedido a cierto Jesús, proclamado desde entonces como Cristo. El misterio trinitario que tenía la finalidad de expresar la originalidad cristiana del pensa-

8. Entiendo por «simbólica cristiana» la utilización para designar a Dios de algunas imágenes como Padre, Hijo y Sopro (Espíritu).

miento de Jesús sobre Dios se quedó sin eficacia alguna para la reflexión y la práctica. Un testimonio de ello es precisamente ese enfrentamiento que se ha abierto de nuevo entre Jesús y Dios por parte de los cristianos contestatarios. Todo ocurre como si aquello que había querido significar el misterio trinitario careciera ahora de consistencia. El contexto cultural del ateísmo se opone al teísmo religioso o filosófico, pero sin tomar en cuenta la hipótesis trinitaria. Y al no tomarla en cuenta, elimina el carácter original de Jesús.

El concilio de Nicea arrastró consigo consecuencias muy parecidas, ya que la afirmación trinitaria se vio absorbida por una idea de Dios que era extraña al problema del debate abierto por Arrio.

Si el análisis que hemos presentado tiene alguna validez, habrá que aceptar la conclusión siguiente: el cristianismo no ha cesado de proclamar en la lectura del nuevo testamento y en la liturgia la reinterpretación del Absoluto por parte de Jesús. Pero los imperativos de la polémica filosófica han apartado constantemente a la teología de su tarea: meditar esa reinterpretación sin intentar poner de acuerdo la originalidad de Jesús con la idea dominante del Absoluto en cada época.

Si siento un alto aprecio de las cuestiones planteadas por los cristianos contestatarios, es porque resucitan el debate (continuamente abandonado) entre las producciones que los hombres hacen del Absoluto y la manera con que Jesús se sitúa respecto a Dios. Por consiguiente, hay que tratar ahora de esa relación de Jesús con Dios, ya que allí es donde está el origen de las crisis a propósito de Dios en las iglesias.

Jesús, el no-teólogo

La crisis contemporánea, lo mismo que la antigua crisis, nos invita a examinar de nuevo la forma con que Jesús se situó delante de Dios. Poco importa en definitiva que se le invoque para rechazar todo dominio de Dios, que se proclame que todo «Absoluto» fuera de la visión que él propone de Dios resulta destructor; todo eso importa poco en definitiva, si esos juicios se basan en ideologías proyectadas sobre los evangelios y no en una investigación seria de los testimonios neotestamentarios. Sea lo que fuere, un debate honrado y serio no puede eludir un estudio riguroso de la actitud de Jesús para con Dios.

Cuando se leen atentamente los evangelios, se impone enseguida la convicción de que Jesús no propone una doctrina sobre Dios. Entiendo por «doctrina» un sistema ordenado que procede por demostración. Los evangelios, en este sentido, no tienen nada en común con la Suma teológica de Tomás de Aquino, primera parte (siglo XIII), ni con la *Teodicea* de Leibniz (siglo XVIII)¹. Jesús no construye un discurso sobre Dios, con una doctrina que tenga mucho en común con las convicciones de Israel o con los presentimientos místicos de los filósofos griegos. Jesús no se presenta como un pensador, un filósofo, un teólogo. Desempeña el papel de profeta y consiguientemente se inserta en una tradición concreta, se relaciona con sus oyentes dentro de un horizonte común.

1. Los *Essais de théodicée* de Leibniz responden esencialmente a la cuestión planteada por la existencia del mal y de la imperfección en una creación que tiene un autor a la vez omnipotente y bueno. Esta cuestión fue suscitada por Bayle. Los *Essais* aparecieron en 1710: G.-W. Leibniz, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris 1969.

Jesús choca con sus detractores, pero no por haber inventado una nueva teoría. Si él dice que Dios es bueno, también lo dicen ellos; si piensa que es único, también ellos; si cree que habló a Abrahán, a Moisés, y a los profetas, ellos están de acuerdo; si no duda de que Israel es el pueblo de la alianza, ellos comparten esta misma convicción. Más aún, Jesús habla de Dios como de un Dios misericordioso, cercano a los humildes; los fariseos y saduceos no rechazan tampoco esta opinión. Si hubiera existido un discurso organizado, metódico, de los fariseos y de los escribas a propósito de Dios, las cualidades que ellos le habrían atribuido no habrían sido muy distintas de las que brillan por una u otra parte en los dichos o las parábolas de Jesús. Sería un error histórico oponer a Jesús y a sus detractores en el plano doctrinal. Jesús no presenta ninguna opción teológica, metódica y coherente, para sustituir a otra, no menos metódica y coherente, de sus adversarios. Por tanto, no tengo reparos en afirmar que Jesús, si recordamos los testimonios de los profetas, no propone ninguna doctrina original de Dios. Esta afirmación parecerá paradójica después de haber evocado las dos crisis, la de Nicea y la contemporánea, en las que se discute de una interpretación nueva o de una desposesión de Dios sobre la base del testimonio de Jesús. Paradójico o no, lo cierto es que los escritos evangélicos no toleran otro análisis: no proponen ninguna doctrina original sobre Dios si los comparamos con las tradiciones de Israel.

También me parece que está cerrado otro camino de interpretación: el que haría recaer todo el peso de la oposición farisaica a una pretensión divina de Jesús. Se dice comúnmente: Jesús fue condenado porque se llamó «Hijo de Dios». Reconozco que hay algunos pasajes del evangelio de Juan y hasta del proceso de Jesús en los sinópticos que dan cierta apariencia de verdad a esta opinión (Jn 8, 28.58; 10, 33-34; 13, 19; cf. Lc 22, 70).

Pero no es así. Los pasajes que se citan para justificar esta interpretación no se remontan directamente a la vida terrena de Jesús, sino que expresan lo que la comunidad cristiana reconoció en Jesús sobre la base de la experiencia pascual². El título de

2. El título de «hijo de Dios» se remonta al antiguo testamento: designaba la cercanía a Dios que suponían ciertas funciones como las de rey o mesías. Jesús no reivindicó ni el título de Hijo de Dios, ni la función de Mesías; pretendió que su acción estaba suscitada por el Espíritu y que por

«Hijo de Dios» no es un dato primero de su acción y de su predicación. Esto no significa que no se comportara respecto a Dios invocado como «padre» como un hijo, y no como un esclavo, un servidor o un devoto. Quiero decir que Jesús de Nazaret no chocó con sus adversarios por culpa de una pretensión que ellos habrían entendido de forma indebida. No fue proclamándose «Hijo de Dios» o «Dios» como Jesús desarmó a sus adversarios. Sería una equivocación plantear el problema del reconocimiento de Jesús bajo la forma del dilema siguiente: o bien es el Hijo de Dios y hay que aceptar entonces su enseñanza y su acción, o bien no es el Hijo de Dios y hay que rechazar su enseñanza y su acción. En el evangelio el debate no recae sobre la filiación divina o la divinidad de Jesús, sino sobre su acción.

A veces he podido experimentar cómo los creyentes se sentían turbados cuando se les decía que un estudio exegético riguroso obligaba a reconocer que Jesús no había declarado nunca claramente su identidad de «Hijo de Dios». Esta turbación provenía de la convicción de que, si Jesús no había dicho nada de su identidad, no era posible estar ciertos de ella. En realidad, es éste un extraño razonamiento: muchos hombres, en el curso de la historia, han pretendido tener una condición divina o una misión superior. Fueron unos iluminados, ya que no presentaron acciones más que humanas para autenticar sus pretensiones. Pero Jesús no pretende nada; actúa, pero actúa comprometiendo al Dios de Israel, ya que lo invoca en la oración y apela a la tradición profética judía. Lo más decisivo de todas las proclamaciones es que no hubiera pretendido nada y que sin pretender nada suscitara un debate sobre la manera de honrar al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob; precisamente el que no pretendió nada —Jesús de

tanto cumplía la voluntad de Dios. En este sentido es como puede decirse su Hijo. Sin embargo, el carácter inaudito de su significación en Pascua después de la acusación de blasfemo movió a la comunidad primitiva, bajo el impulso del Espíritu pentecostal, a significar con esta expresión el vínculo original y único que Jesús mantiene evidentemente desde entonces con Dios. Ese vínculo no fue creado por el acontecimiento pascual, sino que se reveló en él. Los cristianos se justificaron entonces de dar un sentido inédito hasta entonces a ciertas locuciones comunes con el judaísmo. Por eso no es extraño que las palabras pronunciadas por Jesús de Nazaret, y comprendidas por sus oyentes en un sentido conforme con sus tradiciones, revistieran después del acontecimiento pascual una significación real, insospechada hasta entonces.

Nazaret— es el que, en la resurrección, fue elevado a la gloria. Sobre esa base la iglesia primitiva confesó su identidad final.

Así pues, hay que eliminar como punto de partida de nuestra investigación sobre el Dios de Jesús una doctrina original del evangelio y una declaración de «filiación divina», sólo queda un camino para comprender la base de la oposición entre Jesús y sus adversarios: su acción.

Los adversarios de Jesús, escribas, fariseos y saduceos, nunca se habían imaginado que Dios no fuera bueno, que no fuera misericordioso, que no fuera libre. Si se piensa en las cualidades atribuidas a Dios, el debate no tiene objeto. Pero si se abandona la teoría para definir el papel que, por un lado, hacen los escribas y fariseos representar a Dios, y por otro el que le reconoce Jesús, la oposición es evidente. En el combate de Jesús, se trata de Dios, no de una doctrina sobre Dios. Esto exige considerar como base de toda interpretación de los dichos y de las parábolas de Jesús a su acción, ya que en ella es donde aparece un papel social distinto de Dios. El debate entre Jesús y sus opositores recae, a mi juicio, sobre la manera con que se mezcla a Dios en los asuntos humanos.

Tres ejemplos escogidos entre otros muchos posibles aclararán este debate. Citemos en primer lugar un pasaje de Marcos (3, 1-6):

Entró de nuevo en la sinagoga, y había allí un hombre que tenía la mano paralizada. Estaban al acecho a ver si le curaba en sábado para poder acusarle. Dice al hombre que tenía la mano paralizada: «Levántate ahí en medio». Y les pregunta: «¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?». Pero ellos callaban. Entonces, mirándoles con ira, apenado por la dureza de su cabeza, dice al hombre: «Extiende la mano». El la extendió y quedó restablecida su mano. En cuanto salieron los fariseos, se confabularon con los herodianos contra él para ver cómo eliminarle.

El quid de este pasaje no está en la curación, sino en una acción liberadora de Jesús en donde parece ser que lo primero es el honor de Dios: «curar en día de sábado». Si Jesús hubiera planteado la cuestión: «¿Está permitido curar o matar?» de una manera general, no hubiera sido posible vacilar en la respuesta: curar. El Dios que ellos honraban era un Dios bueno y liberador. A la cuestión planteada en general: «¿Está permitido curar o matar?», ese Dios no les permitía a los escribas, fariseos y herodianos ninguna otra respuesta. En este punto no es posible concebir ninguna

discrepancia entre Jesús y sus oyentes. En este nivel general Jesús y sus adversarios comulgaban en la misma teología. Pero Jesús —y esto se deriva de su acción profética— no plantea nunca una cuestión en general. Pongamos una comparación: preguntar a un partido político actual si milita en favor de las libertades o por su abolición es algo que carece de sentido; ningún movimiento político se declarará contrario a la libertad, todos desean promoverla. Ningún movimiento religioso de la época de Jesús se habría declarado en contra de la bondad, de la justicia, de la misericordia, de la acción liberadora de Dios; todos ellos la exaltaban. Por eso la cuestión en general habría carecido de sentido. El problema sigue siendo el del régimen concreto de esas cualidades generales. «¿Está permitido curar o matar el día del sábado?». Los adversarios de Jesús no responden porque se imaginan las implicaciones socio-religiosas que tendría una respuesta negativa o afirmativa. Y precisamente su duplicidad se demuestra en su negativa a responder; asocian de hecho su poder y sus intereses a la exaltación del honor de Dios mediante el respeto al sábado, símbolo de su ley. El honor de Dios no puede ser defendido en sí mismo —objeta Jesús—; «el sábado está hecho para el hombre». Defender el honor de Dios fuera del campo en donde se ejerce, en bien o en mal, para felicidad o para desgracia, es desconocerlo o despreciarlo. Estar de acuerdo sobre las cualidades de Dios no significa estar de acuerdo sobre el conocimiento real de Dios.

El segundo ejemplo podemos sacarlo del sermón de la montaña: «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial»... (Mt 5, 48). Este argumento es la clave de bóveda de la conducta del discípulo, conducta descrita de forma tan paradójica que parece imposible seguirla al pie de la letra, ya que en varios casos sería irrazonable y, en definitiva, inmoral. Ciertamente, los adversarios de Jesús están de acuerdo con él en afirmar que Dios es perfecto, pero también es cierto que no sacan de allí las mismas consecuencias. Que Dios es perfecto significa que la ley que él ha promulgado por medio de Moisés es perfecta, que el culto del templo es perfecto, que la organización social ligada a esa ley es perfecta, que la exclusión de los pecadores fuera de la sinagoga y la condenación de la mujer adúltera son perfectas. En una palabra, que el Dios a quien consideran perfecto se parece quizás mucho más a la imagen que de él se ha hecho el siervo que

esconde su talento para evitar el castigo que al símbolo que sostiene la acción de Jesús³. El profeta nazareno no discute sobre la perfección de Dios en sí, sino que juzga cuáles son los efectos que produce la perfección cuando es legalizada; y esos efectos están en contradicción con lo que Dios quiere precisamente realizar en la historia: su honor no es la perfección abstracta de la ley; lo honra más bien aquel que, abofeteado, no trata a su enemigo como ofensor; lo honra aquel que no arrastra ante el tribunal al deudor insolvente y no vacila en seguir haciéndole favores; lo honra aquel que atiende al pecador, que comprende a la mujer adúltera. La perfección de Dios no puede comprenderse fuera del efecto liberador que produce, y éste no corresponde a un sistema preestablecido. No se puede hablar de la perfección divina más que de forma circunstancial y sus efectos son subversivos en la sociedad. Proclamar que Dios es perfecto no tiene ningún sentido, si no se indica cuál es la función que tiene esa perfección.

Un tercer ejemplo explicará qué es lo que encierra el movimiento del conocimiento de Dios que aquí se dibuja. Podemos escoger una anécdota en los relatos de la pasión (Lc 23, 36-39). Se trata sin duda de una escena reconstruida en parte por la comunidad primitiva con vistas a manifestar el camino que siguió Jesús cuando fue condenado. Ordinariamente se titula este episodio «la escena de los ultrajes». Los evangelistas ponen en escena a los jefes del pueblo, a los adversarios de Jesús, burlándose de él porque, habiendo salvado del peligro a otros hombres, él es incapaz de actuar en su propio favor, y porque, habiendo confiado en Dios, Dios lo abandona. La finalidad de estos discursos es manifestar que, si Jesús se librase del peligro que le amenaza, se afirmarían como testigo verdadero de Dios.

Debería meditarse esta escena; es decisiva para señalar la manera con que Jesús se relaciona con Dios. Para sus adversarios su proceso es un juicio divino. Jesús ha insinuado que su manera de implicar a Dios en los asuntos humanos —que le condujo a una oposición vigorosa con los poderes dominantes— contaba con el aval de Dios. Los jueces del pueblo están convencidos, por el contrario, de que es un impostor. Solamente un acto de poder

3. Entiendo por «símbolo» que sostiene la acción de Jesús a la imagen de Dios como Padre, imagen —como veremos más adelante— inseparable del sentido liberador de esa acción.

que lo librase de sus manos les llevaría a reconocer su error. Dios no es como ellos piensan, sino que se muestra conforme con las opciones concretas de Jesús. Sin embargo, la muerte de Jesús parece darles la razón. La ley, tal como ellos la ponen en práctica en la organización social y religiosa, es ciertamente la voluntad de Dios. Y esa ley ha caído contra Jesús; la muerte de Jesús demuestra que Dios está de su lado. Se trata, por consiguiente, del Dios justo que actúa de tal manera que ha querido que sean respetadas sus órdenes.

El que Dios no intervenga y que Jesús muera en un acto de esperanza en su justicia, mientras que sus adversarios se jactan de haber juzgado según el sentido de Dios, demuestra hasta qué punto la teoría de las cualidades divinas puede servir de apoyo a implicaciones prácticas contradictorias. Porque la contradicción explota hasta su más alto grado en el hecho de que Jesús es considerado blasfemo, mientras que muere con su confianza puesta en Dios. El Dios de Jesús y el de sus adversarios no son los mismos; sin embargo, su diferencia no puede traducirse en unas cualidades, ya que ni Jesús ni los fariseos habrían considerado erróneo aquel texto del antiguo catecismo nacional, inspirado en el Vaticano I, que confesaba que Dios es bueno, perfecto, eterno, inmutable, todopoderoso... La verdad es que Jesús no parece haber tenido el menor interés en tales definiciones; al contrario, prestó la mayor atención a la función que se hacía representar a Dios en la sociedad. El resultado es claro: los fariseos y los saduceos creen que honran a Dios condenándolo a muerte, Jesús honra a Dios no invocando a la omnipotencia para convencerles de su error. Eso habría sido precisamente hacer desempeñar a Dios el papel que ellos aguardaban, un papel que Jesús no había dejado de combatir con su acción y su predicación. Mediante el papel que Dios representa en los asuntos humanos es como se le conoce de verdad. El conocimiento de Dios en sí mismo está, en definitiva, desprovisto de sentido.

La función que Dios representa socialmente es algo que él mismo nos permite efectivamente conocer. La tarea del profeta consiste en señalárnosla. Bien para combatirla, bien para establecerla. Si es así, el conocimiento de Dios invocado por Jesús no puede separarse de su acción: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). Las investigaciones exegéticas (exégesis = estudio

científico de los textos antiguos) contemporáneas han puesto de relieve la importancia de la figura histórica de Jesús. Por diversas razones, hasta hace poco su figura histórica interesaba muy poco a los teólogos y a los exegetas: a los primeros, sobre todo si eran católicos, porque las decisiones conciliares les bastaban para elaborar sus sabias cristologías; a los segundos, porque las incertidumbres de la historia les llevaban a supervalorar la fe de la comunidad en Cristo más que a entretenerse en estudiar lo que fueron la acción y la predicación de Jesús de Nazaret.

Varias razones científicas y ciertos intereses políticos han hecho sospechar del carácter artificial de esas opciones. Según los Hechos de los apóstoles (2, 22-24), es precisamente el Nazareno el que es reconocido como Cristo; y lo fue sobre la base de lo que hizo como profeta ambulante, ya que ninguna comunidad primitiva ocultó jamás su muerte trágica. Si nos negamos a tratar esta muerte como un caso general de la mortalidad humana —de lo que no se han privado numerosos teólogos y predicadores—, se impone que busquemos las causas terrenas e históricas de la condenación de Jesús. A partir de su proceso, se nos abre un campo histórico decisivo para que podamos comprender tanto su acción como la oposición que suscitó. Ciertos métodos sacados de las sociologías que tienen su origen en Marx nos permiten reconstruir con verosimilitud las formaciones sociales en cuyo seno fue desarrollándose Jesús. Su figura histórica adquiere un nuevo relieve y las oposiciones, que se reducían frecuentemente a meros debates doctrinales, se arraigan en intereses concretos que nos orientan hacia una interpretación muy cercana a lo que hoy se señala con el nombre de «lucha de clases».

Jesús combatió contra una «ideología», la que organizaba la religión de Israel en la época de la dominación saducea y farisea. Combatió contra ella, no porque juzgase erróneos los principios doctrinales de los fariseos, sino porque consideraba intolerables los efectos destructores de su religión. En este sentido el Dios de la religión oficial de la sinagoga no era el Dios de Jesús. La verdad es que Jesús no atacó la idea de Dios que esa religión transmitía, sino que se rebeló contra el carácter opresivo que el uso concreto de esa idea producía en Israel. La frase tanta veces citada: «El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27), significa que hay que juzgar al árbol por

sus frutos. Si el Dios proclamado y venerado no libera, ese Dios no puede identificarse con el de Abrahán, de Isaac y de Jacob. La raíz de la actitud profética de Jesús consiste en esta convicción. Fue esto lo que animó su acción.

Un episodio que nos refiere Lucas en el capítulo 13 de su evangelio nos indica este mismo movimiento. Una mujer que llevaba dieciocho años enferma fue curada un día de sábado por Jesús en la sinagoga. El jefe de la sinagoga, molesto por esta forma de obrar, interviene ante la muchedumbre: «Hay seis días en que se puede trabajar; venid, pues, esos días a curaros, y no en día de sábado». Replicó el Señor: «¡Hipócritas! ¿No desatáis del pesebre todos vosotros en sábado a vuestro buey o vuestro asno para llevarlos a abreviar? Y a ésta, que es hija de Abrahán, a la que ató Satanás hace ya dieciocho años, ¿no estaba bien desatarla de esta cadena en día de sábado?» (Lc 13, 15-16).

La argumentación de Jesús fuerza el sentido simbólico de la palabra «sábado»: es el día que anticipa la salvación o la libertad total. Por tanto, si hay un día en que hay que devolver a alguien la libertad, es precisamente ese día, ya que no hay nada que pueda honrar tanto a Dios como ese acto. La práctica del año sabático (cada siete años) se inscribía dentro de esta lógica. Las propiedades acaparadas y los esclavos eran devueltos a su libertad original.

Este episodio resume todo el movimiento trazado por el evangelio de Marcos. Según este evangelista, la buena nueva se extiende como un rastro de pólvora (Mc 1, 14.32-33.39). La gente se siente fascinada por la enseñanza directa de Jesús (Mc 1, 21-28), abundan las curaciones (Mc 1, 32-34.40-45; 2, 1-12), los pecadores son perdonados (Mc 2, 15-18) y Jesús comparte su mesa (Mc 2, 15). No se trata ya de ayunar (Mc 2, 18-22). Todo es nuevo, porque «el sábado ha sido instituido para el hombre» (Mc 2, 27).

Esta novedad suscita violentas reacciones. Se trata, como se ha indicado más arriba, de la vida o de la muerte (Mc 3, 1-6). Jesús plantea de este modo la cuestión: «¿Es lícito en sábado salvar una vida en vez de destruirla?» (Mc 3, 4). Una cuestión que parece tan extraña que su familia opina que ha perdido la cabeza (Mc 3, 21) y que los escribas, esto es, los sabios teólogos de aquella época, quedan convencidos de que Jesús actúa bajo la influencia del príncipe de los demonios (Mc 3, 22s).

Para Jesús es éste el pecado contra el Espíritu (3, 29): confundir el acto liberador de Dios con el acto esclavizador de Satanás. Y si es verdad que en el reino se le mide a cada uno con la medida que ha medido (Mc 4, 24), no hay lugar en él para quienes confunden la obra de tiranía de Satanás con la obra liberadora de Dios, de la que el sábado debería ser un símbolo activo, ya que es el día reservado para celebrar su honor. En adelante, la libertad de Dios queda encadenada.

No cabe duda de que la libertad de Dios no es algo que se acepte fácilmente y el evangelista Marcos acaba reconociéndolo: los gerasenos prefieren la buena salud de sus piaras de puercos a la curación de uno de los suyos (Mc 5, 1-21); los parientes de Jesús, sus rutinas (Mc 3, 31-35); los paisanos de Jesús, sus ideas estrechas (Mc 6, 1-6); los propios discípulos no ven la señal manifiesta del reino en la distribución de los panes (Mc 6, 52): se niegan a reconocer que el don multiplica los panes y que la posesión exclusiva los encarece. Los especialistas de la religión, fariseos y escribas, piden signos y Jesús se los niega (Mc 8, 11-12). Pero los paganos (Mc 7, 24-30), los sordos y los mudos (Mc 7, 31-37) los perciben y los anuncian. Para Jesús el honor de Dios hace explotar el sectarismo (Mc 9, 38-41), el orden legal (Mc 7, 1-23), la voluntad de poder (Mc 9, 33-37). Todos son igualmente invitados al reino: de él forman parte las mujeres (Mc 10, 1-12) y los niños (Mc 10, 13-16); los ricos, si renuncian a acaparar riquezas (Mc 10, 17-32), y el escriba al que alaba Jesús por haber unido el mandamiento del amor a Dios y el del amor al prójimo (Mc 12, 28-34) están también cerca del reino. Este movimiento impulsivo del evangelio acaba con la profanación del poder del templo: Jesús expulsa de él a los mercaderes (Mc 11, 15-19). De esta forma ataca en su propio corazón la utilización del honor de Dios para la explotación de los hombres. Fue esta acción, a juicio de los historiadores, la que le costó la vida.

Jesús demostró con su acción que el Dios a quien invoca como Padre no es un Dios que oprime, sino un Dios que libera. Ataca a la sinagoga porque ha encadenado a Dios. Jesús le devuelve la libertad.

El combate por la libertad de Dios apasiona a Jesús, no los debates doctrinales. La doctrina abstracta sobre Dios no justifica; puede servir de excusa. Eso es lo que Jesús reprocha a los escribas

y a los fariseos: encadenan a Dios a sus propios intereses y hacen de su acción liberadora una razón para oprimir a los demás. Jesús emprende el combate contra el carácter opresor de la religión, tal como lo establecen la autoridad y la ciencia de los responsables del judaísmo oficial. La buena nueva que entusiasma a las gentes, que cura a los enfermos, que libera a los posesos, que alegra a los pecadores, choca con una repulsa por parte de los que «conocen» a Dios. Para ellos el sábado es el día del honor de Dios, no el de la libertad de los hombres. Si los evangelistas han consagrado tantos episodios a estas oposiciones sobre el sábado, es porque Jesús considera fundamental poner en claro que a Dios se le honra en donde se hace libres a los hombres. Por consiguiente, si el día consagrado a Dios es aquel en que precisamente resulta imposible trabajar por la liberación del hombre, el Dios al que se honra de esa forma no es Dios. Eso es una blasfemia. Pero en contra de esto está la opinión de los adversarios de Jesús: despreciar el sábado hasta llegar a juzgarlo por el servicio efectivo que hace a los hombres es blasfemar contra el Dios de Moisés. Por consiguiente, las actuaciones de Jesús proceden de un espíritu que no es el de Dios, sino el de su enemigo Beelzebul, Satanás. Así pues, el debate no se refiere a la bondad o a la misericordia de Dios; Jesús y sus adversarios están de acuerdo en este punto. El debate se refiere a la función efectiva de Dios en el seno de una sociedad en donde existen relaciones de opresión y de explotación. Los adversarios de Jesús han captado perfectamente el carácter revolucionario de su acción. Y se esfuerzan en calumniarlo atribuyéndolo a una fuerza sobrenatural perversa. Pero Jesús acusa a esta operación de inversión de valores de ser un pecado contra el Espíritu (Mc 3, 29).

La acción profética de Jesús, que compromete a Dios de una forma subversiva en la sociedad judía de aquel tiempo, no habría suscitado seguramente una oposición tan firme si, por otra parte, Jesús no hubiera dado testimonio de mantener con ese Dios un vínculo original. Efectivamente, invoca como Padre a ese Dios, del que no predica ninguna definición ni doctrina, y le hace desempeñar como Padre una función que sus adversarios juzgarán inaceptable. La acción de Jesús, al implicar a Dios en la sociedad de una manera distinta de como lo hacen los responsables de la religión sinagoga, no puede a mi juicio separarse de esa designación de Dios como Padre. Esta acción reviste su sentido más pleno en la invocación.

La designación de Jesús como Padre por parte de Jesús les parece a muchos original del cristianismo. En realidad no es así. En otras religiones los creyentes nombran e invocan a Dios Padre, y los mismos judíos, a pesar de las reticencias debidas al significado biológico y sexual que evocaba esta palabra en los cultos paganos circundantes, no tuvieron reparos⁴ en utilizar este vocablo, al menos en la liturgia oficial del templo. Por tanto, lo original no es que Jesús invoque a Dios Padre, sino que lo invoque en una situación en la que no vacila en trasgredir las leyes de la religión sinagoga, a las que se consideraba tradicionalmente como representativas de la voluntad de Dios. Allí es donde radica su originalidad. Lo que hay de nuevo en el caso de Jesús es que invoca a Dios como Padre sobre el fundamento de una acción de liberación. La invocación a Dios por parte de Jesús no debe su significado a la imagen utilizada, sino a la acción en cuyo interior la utiliza Jesús. Esta acción fue juzgada diabólica por los jefes responsables de la ortodoxia religiosa. Jesús, por el contrario, pretende que está suscitada por el Espíritu (Mc 3, 20-31). Por consiguiente, es en la energía transformadora del Espíritu donde adquiere su sentido la invocación al Padre.

Jesús no enseñó ninguna doctrina sobre la paternidad de Dios, en el sentido de que fuera plenamente original respecto a la doctrina judía. Por medio de su acción designa a Dios como el que rompe toda opresión, incluso la opresión religiosa; y actuando él de este modo proféticamente, como destructor de toda opresión, es como se atreve a invocarlo como Padre. La imagen de la «paternidad» analizada independientemente de la acción que la sostiene y la concreta traicionaría el sentido que Jesús le confirió.

Recojamos los resultados de este análisis. En el capítulo consagrado al estudio de la crisis ejemplar del siglo IV vimos que la iglesia no disponía de una definición o de una doctrina de Dios que oponer a las que había producido el mundo helenista. Opuso entonces una acción contra las interpretaciones que dejaban al margen el lugar de Cristo: la de Jesús el Nazareno en el que Dios se había manifestado humanamente.

4. Cf. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento I. La predicación de Jesús*, Salamanca 1974, 83s. Aunque este autor es partidario de la originalidad de Jesús en este punto, reconoce el uso de esta imagen en el judaísmo.

Esta incapacidad de la iglesia en el siglo IV para presentar una definición o doctrina sobre Dios, y que parece haber sido su debilidad, constituye precisamente su originalidad. En efecto, Jesús no se distinguió de los maestros en religión de su época por una doctrina o por una definición personal de Dios. Podría deducirse de esto que compartía en estos puntos la opinión dominante de la tradición judía. Sin embargo, Jesús se distinguió irremediablemente de los maestros en religión porque implicaba a Dios en la sociedad y en la misma religión de una manera distinta. Era su acción, el comentario que hacía de ella y su invocación al Padre en medio de ella, lo que comprometía a Dios. Jesús lo comprometió de tal manera que puso en evidencia su poder liberador en donde se consideraba intocable la ley divina, aunque provocase efectos destructores o justificase las opresiones. Fue la función atribuida a Dios en el seno de la religión sinagoga y de la sociedad judía lo que convirtió en una veneración idólatra al honor auténtico que se debía a Dios. No se trataba de una definición o de una doctrina sobre Dios. Jesús pagó con su sangre la opción que había hecho por un Dios liberador. Y es preciso reconocer la lucidez de sus adversarios, que supieron comprender tan pronto sus consecuencias sociales y religiosas.

Sin embargo, queda en pie una cuestión: Jesús invoca como Padre a ese Dios del que no pretende dar ninguna definición ni doctrina, haciéndole desempeñar como Padre una función que parece subversiva (diabólica en su lenguaje) a los responsables de la religión oficial. Jesús confiesa que actúa según el Espíritu de Dios; sus adversarios opinan de manera contraria: para ellos esa acción es diabólica. ¿No existe en esta invocación al Padre sobre la base de una acción subversiva, y en esta sumisión al Espíritu como fuente de una energía transformadora el germen de una nueva doctrina sobre Dios? La actitud de Jesús respecto a Dios en la acción emprendida para dar origen a un reino de libertad, que tiene como su forma más evidente a esta invocación al Padre, ¿no implica acaso una doctrina sobre Dios, todavía latente, pero real? La iglesia primitiva se vio pronto enfrentada con esta cuestión y tuvo que cargar con una herencia aparentemente contradictoria: una doctrina sobre Dios sin vinculación necesaria con la acción de Jesús y una función social de Dios inscrita definitivamente en esa acción.

Una herencia contradictoria

Jesús no propone una nueva doctrina sobre Dios. Con su acción compromete a Dios, a quien invoca como Padre, en unas opciones concretas que consideran blasfemas los hombres piadosos del judaísmo. Es condenado a muerte por haber transgredido la ley divina y haberse opuesto al maridaje que se consideraba provechoso entre religión y política. Aparentemente sus adversarios tienen razón: Dios abandona a aquel que lo ha comprometido de esa forma. Su muerte significa para ellos la condenación de Dios.

Los apóstoles, y tras ellos la joven iglesia, reciben en el acontecimiento pascual la seguridad de que Dios se ha puesto del lado del profeta galileo arrancándolo de la muerte. Por eso desde entonces lo confiesan Señor y Mesías (Cristo) y no tardarán en reconocerle ciertas prerrogativas que corresponden únicamente a Dios según la ley judía. Desde entonces hay dos caminos que llevan a Dios: el antiguo testamento y el camino de Jesús. Efectivamente, la iglesia no rompe con la ley judía, recibe como propias sus Escrituras y, sobre la base de esta fe, no tiene miedo de entrar en diálogo o en discusión con las filosofías y las religiones que reconocen a un Dios único. Pero al propio tiempo no puede rechazar el otro camino, el de Jesús, que siendo de fe judía combatió contra sus efectos históricos perceptibles en su época.

Esta tensión entre una doble herencia judía, el antiguo testamento y el camino de Jesús, se complicará con una nueva tensión, la existente entre la herencia judía y la herencia griega, fuente de las filosofías teístas. La iglesia, en el curso de su historia, tendrá

que administrar esta pluralidad de inspiraciones que recibió desde su origen y que vuelven a activar los contactos con nuevas culturas.

La cuestión suscitada al comienzo de esta obra —la oposición llevada hasta la exclusión entre las figuras del Absoluto y Jesús— encuentra su origen en lo que estamos diciendo. Sin duda sería ingenuo creer que se ha descubierto en la doble tensión: Dios del antiguo testamento y Jesús, absolutos filosóficos o teísmos y Jesús, la explicación de las luchas o de las preocupaciones constantes en la iglesia a propósito de la figura de Dios. Sin embargo, es probable que la voluntad continuamente proclamada de mantener un vínculo entre el camino cristiano, la fe judía y las afirmaciones comúnmente aceptadas sobre el Absoluto, encuentre su origen y su fundamento en la herencia del antiguo testamento. La iglesia, al menos la iglesia católica, administra esta herencia en un sentido que le parece fiel: se niega por un lado a apartar del Dios del antiguo testamento toda reinterpretación por parte de Jesús, y por otro rechaza con no menor energía toda ruptura definitiva entre el Dios del antiguo testamento, el Absoluto evocado por las filosofías y Jesús. ¿Es posible administrar una herencia tan diversa sin sacrificar una parte del sentido de la acción de Jesús, precisamente aquella que concierne a la reinterpretación de Dios? ¿O bien es incapaz la hipótesis propuesta en el capítulo anterior de ser elaborada como doctrina coherente?

Jesús no propone una nueva doctrina sobre Dios. La iglesia recibe en herencia el antiguo testamento. Se ve obligada a situar a Jesús en relación con la Biblia judía, concretamente dentro del marco de su doctrina sobre Dios. Esta obligación crece ante el hecho de que la religión oficial judía rechaza a Jesús como blasfemo.

Una doble interpretación dirige las relaciones de la iglesia con el antiguo testamento. Según la primera, la iglesia entiende el antiguo testamento como si tuviera una doctrina completa sobre Dios. Si Jesús no propone nada nuevo a este respecto, es que hace suya esta doctrina. Nos revela algo distinto, pero dentro de lo que fue ya revelado. Jesús manifiesta que la gloria o el honor del Dios del antiguo testamento ha sido pisoteado por los hombres y que es inconcebible que las relaciones entre los hombres vuelvan a tener su salud original, cuando salieron de las manos del Crea-

dor, si no se lleva a cabo una reconciliación con el Dios que se aparta de ellos porque sus obras son malas. Jesús lleva a cabo esta reconciliación mediante el don de su vida en sacrificio. Les da un nuevo acceso al Dios del antiguo testamento, fuente de toda reconciliación.

Según la segunda interpretación, el antiguo testamento no es una doctrina sobre Dios. Da testimonio de unas acciones benéficas de Dios en favor de un pueblo al que ha escogido como aliado. Mediante esas acciones, muchas veces determinantes y desconcertantes para el porvenir del pueblo, es como Yahvé se anuncia como un Dios imposible de comparar con todos los demás dioses que invocan las naciones. Ese Dios es entonces el objeto de un esfuerzo práctico por nombrarlo. Para ello, Israel lo humaniza (es el caso de los antropomorfismos); y entonces lo describe combatiendo como un guerrero terrible o cariñoso como una madre. O bien aparta de él toda humanidad y acude entonces a símbolos sacados del mundo natural. Lo aleja hasta tal punto de nuestro mundo que no hay nada que pueda designarlo. Al fallar las imágenes y las ideas, es preciso ir acumulando las negaciones. En una palabra, Israel no acaba nunca de evocarlo a partir de las acciones que realiza en favor de su pueblo. Por eso mismo, el antiguo testamento no nos presenta una doctrina acabada sobre él; sigue abierta la libre soberanía de aquel a quien nadie puede ver. Sigue en pie su ternura infinita, ya que hablaba con Moisés lo mismo que habla un amigo con su amigo. De esta forma, entre las múltiples imágenes, símbolos y acciones que continuamente reconocen los creyentes para expresar la acción de su Dios, habrá una que se impondrá de manera misteriosa, ya que es la más concreta y la más humana: Jesús.

Estas dos formas de interpretación del antiguo testamento en la iglesia han producido efectos muy diferentes en la manera de concebir la relación de Jesús con las ideas comúnmente aceptadas sobre Dios. En las páginas siguientes voy a intentar dibujar un cuadro esquemático de los resultados casi contradictorios a los que ha llevado la elección de cada una de estas interpretaciones. Estos resultados justifican el sentimiento de que la iglesia, en el curso de su historia, parece estar administrando una herencia contradictoria.

Estudiemos en primer lugar los efectos de la primera interpretación sobre la relación de Jesús con Dios. En este caso, la doctrina sobre Dios está constituida en definitiva por la aportación del antiguo testamento. Sin embargo, los cristianos no pueden hacer abstracción de la figura del Nazareno. Por eso la gestión simultánea de la imagen veterotestamentaria de Dios y de la del Nazareno resulta bastante difícil. Según las épocas y los problemas, el papel dominante se le dará unas veces al Dios del antiguo testamento y otras a Jesús. En realidad, este intercambio de papeles dominantes favorece cierta tensión que ha revestido con frecuencia aspectos dramáticos hasta el punto de oponer irremediamente un Dios de amor, revelado por Jesús, a un Dios vengador manifestado en el antiguo testamento¹. Aun cuando estas opiniones extremas han llegado pocas veces a contradicciones insuperables, hay muchos que conservan todavía la idea de que el Dios del antiguo testamento abdicó de su política en favor de Jesús, escogiendo desde entonces la educación paciente y amorosa con preferencia al castigo violento que había utilizado antes.

Esta interpretación se basa en la opinión de que el antiguo testamento presenta una doctrina acabada. Y como se trata de una doctrina acabada, integra dentro de su propia estructura —con mayor o menor lógica y benevolencia— la originalidad del comportamiento de Jesús. Entonces no hay nada que se oponga a una distribución de los papeles: Dios seguirá siendo el justo vengador y Jesús intentará aplacarlo y pagará por nosotros. Las doctrinas sobre la redención permiten poner de acuerdo la acción de Jesús con la doctrina establecida de antemano..., con la condición de separar su muerte de su lucha verdadera².

De esta forma se puede constatar cómo han mantenido su persistencia ciertas doctrinas extrañas de la justicia y del castigo divinos en ciertas teologías antiguas o reeditadas y en la oratoria de algunos predicadores famosos. Incluso se ha podido constatar cierto desplazamiento de esta dominante de justicia y de castigo

1. Esta idea se encuentra ya desde la primitiva iglesia en un hombre como Marción (85-160). Se convirtió en un *leit-motiv* de la predicación y de la fe popular.

2. He estudiado las doctrinas de la «sustitución penal» (Jesús condenado en nuestro lugar, en vez de nosotros) en mi obra, *Cristología*, Salamanca 21974, 411 s.

en dirección a Cristo, en la medida que se le identificaba con Dios. Pienso concretamente en el Cristo de la Salette, implorado por la Virgen compasiva y misericordiosa para que no castigue a los hombres. Pienso también en el Cristo de la Capilla Sixtina, en el que lo primero que resplandece es el poder de la justicia y la fuerza del castigo³. En cuanto a la Virgen, está siempre a nuestro lado, implorando a Dios, convertida en símbolo de la misericordia; como conoce mejor a la humanidad, compadece más interiormente nuestros males.

Esta primera interpretación convierte al antiguo testamento, bien en una colección de historias en las que una figura inmutable del Dios justiciero y vengador, moralizante y severo, celoso guardián de su propia ley, se hace presente a través de unas acciones de retribución positiva o de castigo, o bien en una organización doctrinal constante propuesta bajo la forma de ilustración. Poco importa por otro lado que se trate de una colección de historias o de una ilustración doctrinal; el hecho es que desde entonces queda fijada la ortodoxia y que Jesús no hace ninguna innovación en ella. Ya lo hemos dicho: Jesús no proclamó ninguna nueva doctrina sobre Dios. Pero esta afirmación es susceptible de una interpretación distinta de la que esbozábamos en el capítulo anterior. Si se mantiene que la doctrina sobre Dios está ya acabada en el antiguo testamento, Jesús no puede evidentemente añadir ni quitar nada de ella. El viene a los hombres para restaurar una alianza que los pecados de Israel habían frustrado anteriormente. Restablece lo que hubo en los primeros tiempos, pero lo restablece respetando al pie de la letra las exigencias legítimas y severas del Dios bíblico: reparar el daño causado por el desprecio a su ley y, sobre la base de esa reparación (que engloba a los pecados futuros), abrir una nueva era, pero no una doctrina nueva.

La recepción del antiguo testamento por parte de la primitiva iglesia, a pesar de las violentas oposiciones debidas a la aparente imposibilidad de conciliar su doctrina sobre Dios con la actitud de Jesús, puede entenderse como la justificación práctica de esta orientación. De esta forma, la muerte de Jesús, en contra de lo

3. En un programa de televisión a propósito de su obra *L'intemporel*, Malraux hacía observar a propósito del juicio final de la Capilla Sixtina que allí parecía ignorarse el orden de la gracia.

que uno pudiera imaginarse, verifica las ideas recibidas del antiguo testamento en lo que se refiere a su doctrina sobre Dios y la política divina. Es precisamente la seriedad de esta muerte, en virtud de la justicia exigida y del castigo impuesto por el Dios inflexible del antiguo testamento, lo que sostiene la permanencia de las intuiciones vetero-testamentarias en el tiempo de la iglesia.

Por eso, a mi juicio, esta primera interpretación explica esa gestión tan laboriosa que atraviesa toda la historia de la iglesia y que la llevó a las crisis mencionadas. El Dios bíblico es concebido como una realidad en sí, de la que se nos ha dicho ya todo en los profetas antiguos y cuyas exigencias son perfectamente conocidas. Nosotros somos incapaces de responder a ellas. Pero Dios no puede fallar en sus proyectos ni renunciar a su justicia. Jesús asume esos proyectos asegurando la justicia de sus exigencias. La doctrina no recibe ningún cambio, pero la acción de Jesús, para que pueda estar de acuerdo con ella, tiene que ser interpretada dentro de un marco que le impone una significación aparentemente alejada del nuevo testamento. En realidad, no es ya la acción de Jesús ni su invocación al Padre las que gobiernan la interpretación del antiguo testamento, sino que es el antiguo testamento, tal como es leído a partir de las ideas aceptadas comúnmente, el que dirige la lectura del nuevo testamento.

Esta manera de proceder es perfectamente comprensible. Tiene su origen en la dificultad de asumir, con todas sus implicaciones, la novedad de la acción de Jesús. La iglesia antigua tenía un sistema de referencias que le permitían fijar unas cuantas observaciones sobre las relaciones entre Dios y los hombres. Este sistema de referencias estaba representado por la tradición del antiguo testamento, leída en función de las tradiciones del judaísmo.

El acontecimiento de Jesús se inscribe perfectamente en el sistema de referencia vetero-testamentario hasta el punto de que su acción les pareció a muchos profética y mesiánica. Pero apenas fue juzgada por blasfema en los círculos oficiales y competentes, y sobre todo cuando Jesús se vio separado del pueblo por su condenación, resultó manifiesto que su predicación y su acción no tenían ningún futuro. Sean cuales fueren las esperanzas de los discípulos y la fascinación suscitada por aquel profeta galileo, no había más remedio que rendirse ante la evidencia: su movimiento no tenía ningún porvenir, ya que carecía del apoyo de Dios. La

pascua confirmó que Dios estaba con aquel hombre. No obstante, la confirmación pascual sigue siendo incomprensible, y además incomunicable, si la acción y sobre todo la pasión de Jesús no pueden ser interpretadas a partir de un sistema de referencias reconocido por todos. La ruptura con el judaísmo no se consumó en un solo día. Los apóstoles seguían acudiendo asiduamente al templo y opusieron una resistencia muy dura a integrar en su comunidad a los paganos con los mismos derechos que los demás.

El mayor obstáculo para la integración con el sistema de referencias bíblico fue la muerte de Jesús. En este punto el nuevo testamento no presenta una unidad de comprensión, ya que la iglesia antigua intentó varias formulaciones imaginadas de esta muerte. Hay dos signos que atestiguan este proceso: por una parte, el olvido de aquello que es presentado como lógico y natural en los relatos, a saber el profeta tradicionalmente enfrentado a la contradicción y que muere como mártir; por otra parte, la imposición de un esquema de necesidad a la pasión de Jesús, vinculado más tarde a imágenes del sacrificio.

El primer signo es de interpretación bastante delicada: alude a la convicción que nació en Jesús de que tendría un final trágico, es decir, semejante al de los antiguos profetas. Que esta convicción de Jesús fue una de las formas más antiguas de las tradiciones sobre él es algo que parece seguro, por el hecho de que los autores del nuevo testamento lo utilizaron muy poco para dar cuenta de la necesidad de esa muerte y de su efecto provechoso. No cabe duda de que fue ese efecto provechoso en sí mismo, atestiguado por el acontecimiento pascual, el que obligó a buscar otras explicaciones o a inventar otras imágenes. La carrera poco afortunada de un profeta no respondía al carácter inaudito del acontecimiento pascual y a su promesa de liberación total. Se imponía descubrir en el antiguo testamento unos datos más en armonía con el carácter escandaloso de la muerte de Jesús y con la irrupción del mundo nuevo el día de pascua. La joven comunidad encontró más aptos para iluminar el sentido de esta muerte los cantos del Siervo de Yahvé en Isaías, sobre todo el cuarto (Is 52, 13-53, 12). Le parecieron una prefiguración del destino de Jesús y una explicación de la tragedia de su fracaso final.

El texto les orientaba ciertamente hacia una muerte en sacrificio; entendemos por esto una reparación ofrecida en razón de los

pecados. Es este, según creo, el segundo signo del esfuerzo que emprendieron para poner de acuerdo el acontecimiento de Jesús con el movimiento y la estructura del antiguo testamento: concebir su muerte como un sacrificio por los pecados. De esta forma quedaba restablecida la unidad del designio de Dios, pero a costa de acentuar unos aspectos ignorados por la predicación y la acción de Jesús. El sistema de referencias comúnmente aceptado no permitía ninguna otra operación, a no ser que se renunciara al antiguo testamento; pero esta renuncia no encontraba ningún fundamento en la acción de Jesús, que se inscribía en la línea de las acciones proféticas.

Fácilmente se capta cómo, desde el principio, el problema de las relaciones de Jesús con Dios se planteó de manera concreta. Al aceptar la comunidad primitiva todas las normas del antiguo testamento y al encontrarse ante un acontecimiento que había sido considerado escandaloso e incomprensible —la muerte de Jesús—, no pudo hacer otra cosa más que intentar unas cuantas reflexiones para hacerlo aceptable y presentarlo favorablemente a la mentalidad judía. Pero al obrar así dejaba de lado el carácter primordialmente histórico del antiguo testamento y de la acción de Jesús. Mantuvo firmemente el acontecimiento escandaloso contra los intentos que pretendían disimularlo, como hicieron los docetas que negaban la muerte de Jesús y cuya doctrina todavía encontró eco en el Corán⁴. Confesó que Jesús había muerto realmente bajo Poncio Pilato. Pero el procedimiento excogitado para explicar esa muerte gracias a una necesidad interna a las relaciones del hombre con Dios, tal como las formulaba el antiguo testamento, fue entonces cuando empezó a desarrollarse. Y desde entonces no ha dejado de influir esta concepción en la historia cristiana, hasta llegar a proporcionar a Calvino la teoría de la sustitución: Jesús sufrió por nosotros y en lugar nuestro el castigo que merecíamos y por el que teníamos que satisfacer a la justicia de Dios⁵. La figura de Dios que se revela en este proceso

4. Los docetas (del verbo griego *dokein*, parecer) pretendían que Jesús se había revestido de un cuerpo; por consiguiente, que no era verdaderamente hombre y que por tanto no había muerto. Esta negación de la muerte de Jesús en el Corán (le sustituyó otra persona en la cruz) proviene de la incapacidad de aceptar que Dios abandonara a un gran profeta: cf. *El Corán*, sura 4, n. 156, Madrid s. f., 68.

5. J. Calvin, *L'Institution chrétienne*, 1 / II, Genève 1955, c.XII, art. 3, 225 y c.XVI, art. 5, 262-263.

¿es realmente fiel a la figura del Dios a quien invoca Jesús sobre la base de su acción? ¿Cómo compaginar sin contradicción lo que se anuncia de Dios en el comportamiento de Jesús y lo que Dios impone a Jesús en virtud de la forma con que nosotros concebimos su justicia sobre la base de una doctrina establecida en el antiguo testamento?

Los cristianos se dieron cuenta del problema; desde entonces no han cesado de relacionar este proceso con una cualidad divina que consideraban superior a la justicia: el amor. De este modo, se decía, Dios ha amado al mundo hasta llegar a perdonar su pecado ofreciendo él mismo la reparación adecuada que su justicia no dejaba de exigir. Por consiguiente, el amor de Dios se pone de manifiesto, no ya en la abolición de las exigencias de la justicia, sino dándole la ocasión de poder satisfacerse a sí mismo en provecho de los hombres.

Las argumentaciones de este tipo no sacan sin embargo su validez de la acción y de la predicación de Jesús, que ciertamente no están centradas en la reparación como condición necesaria para la liberación de los hombres. Estas argumentaciones encuentran más bien su fundamento en un dato previo: la interpretación del antiguo testamento como criterio último de comprensión del acontecimiento del viernes santo. En definitiva no es el viernes santo, ligado a la acción antecedente de Jesús y a la necesidad histórica de su resultado (el proceso, si se tienen en cuenta las relaciones de fuerza), lo que ofrece una nueva base de interpretación del antiguo testamento, sino al contrario, es el antiguo testamento el que inserta dentro de su lógica este acontecimiento singular y escandaloso. Actuando de esta manera, la iglesia antigua concede un peso considerable a la inteligencia doctrinal de la antigua Biblia y prepara, en este terreno, las manipulaciones posibles del escándalo puesto por Jesús, en función de una filosofía del Absoluto.

Las iglesias cristianas, y especialmente la iglesia católica, no se encontraron al principio de su camino con filósofos profanos que se preguntaran por el sentido del universo y de la historia, por la causa de sus orígenes; tuvieron que vérselas con la tradición misma de donde se habían derivado, con las Escrituras del antiguo testamento, portadoras de una doctrina elaborada sobre Dios y comentada mil veces en los círculos judíos. No podían rechazar, a pesar de lo que susurraban algunos cristianos demasiado ardoro-

sos, el antiguo testamento como si se tratara de algo despreciable o perjudicial; no podían resignarse a excomulgar como a un dios malo a aquel a quien confesaban como el Dios de nuestros padres. Y no romper con el antiguo testamento significaba estar de acuerdo con él; y estar de acuerdo con él significaba hacer que la omnipotencia del Creador y su omnisciencia⁶ asumieran el acontecimiento tan marginal del profeta galileo. El encuentro con los filósofos del Absoluto se desarrollará dentro de un marco idéntico: será necesario arreglar debidamente las cosas con ellos, para no hacer más marginal todavía el camino cristiano. Y arreglarse con ellos suponía correr el riesgo de atribuir a la acción y a la predicación de Jesús ciertos intereses y ciertas ideas que estaban muy distantes de él. El vínculo con el antiguo testamento es la base del debate con las otras concepciones sobre Dios, filosóficas o religiosas.

Esta primera interpretación del antiguo testamento no puede entonces imponerse. Pero además he señalado una segunda interpretación del mismo, cuyas consecuencias se trata de poner ahora de manifiesto para la relación entre Dios y Jesús.

Esta segunda interpretación nos prohíbe que convirtamos el antiguo testamento en una colección de tipo doctrinal. Lo entiende más bien como un relato en el que la relación entre los dos compañeros de juego, Dios e Israel, se ve continuamente transformada por la situación. El eje de la relación entre estos dos compañeros nos lo da el movimiento de constitución de un pueblo sobre la base de un porvenir al que hay que dar existencia: para Abrahán se tratará de tener una descendencia y poseer una tierra; para Moisés, de una guerra de liberación y de una patria; para David, de la constitución de una dinastía que logre unificar las tribus y que, con su poder, asegure el liderato a Israel y a su Dios; para los profetas, de regresar a las prácticas de justicia social y de unas relaciones comunitarias en conformidad con el ideal que se imaginaban que había existido en el momento de la guerra de liberación; para los desterrados, del sueño de un pueblo libre y que asegurase su futuro mediante su fidelidad a la imagen pri-

6. Se entiende por «omnisciencia» una ciencia total, esto es, que no sufre limitación alguna, ni siquiera, por lo que respecta a nosotros, del futuro o de lo que no existe todavía.

mitiva; para los judíos en un terreno ocupado por los griegos y los romanos, de esperar a un enviado de Dios que cumpliera finalmente sus deseos y que fuera realmente el Prometido. En una palabra, se implica a Dios en una acción, y esa acción es la que exige la situación histórica del pueblo de la alianza. No se trata ya de una doctrina, sino de un movimiento, en el que un pueblo cree reconocer una elección y una vocación que proceden de aquel del que no tienen más experiencias que su palabra y sus testigos, sus grandes hazañas del pasado y sus promesas para el futuro.

Si se acepta esta perspectiva, las organizaciones doctrinales que designan las cualidades de Dios pasan a segundo término. Se le puede llamar omnipotente, omnisciente, inmutable...; en realidad esas cualidades aluden en primer lugar a la eficacia de su acción en favor del pueblo que es su compañero, a la perspicacia de sus decisiones en su favor, a la fidelidad de su comportamiento. Tampoco se trata de unas cualidades en oposición a la experiencia humana o en ruptura con todo lo que nosotros conocemos, sino de designaciones de las constantes de una acción en favor de un pueblo sobre la base de una elección. No se evoca al Absoluto en sí mismo, en la objetividad fría de su realidad independientemente de las opciones de su voluntad, sino la plenitud de una acción a la que nada se opone y cuya orientación está determinada, sean cuales fueren las circunstancias contrarias y las tentaciones de abandonarlo todo, por la preocupación del porvenir del pueblo. Yahvé, Dios de Israel, señala desde este punto de vista una fidelidad a su propósito y a su elección sin ninguna medida en común con la indecisión y la inconstancia del pueblo israelita. No se olvida de aquello que él mismo promovió y prosigue con tenacidad, con comprensión y ternura, aquello que hizo ratificar por el pueblo. Por consiguiente, es en la historia y en virtud de las grandes hazañas de esta historia donde se evoca a Dios a partir de unas cualidades poco comunes y poco compartidas, dado que la debilidad y la inconstancia son las reglas políticas que rigen entre nosotros.

Esta interpretación del antiguo testamento como un compromiso histórico de Dios en una elección decidida y gratuita en favor de un pueblo, orienta todo el discurso sobre Dios hacia un discurso descriptivo de las constantes de su comportamiento histórico. Y entonces quedan permitidas las variaciones más extremas,

ya que todas las gamas de la pasión, de la voluntad, del amor, que sirven para calificar a las relaciones humanas, pueden evocar igualmente todo lo que se trama entre Israel y su Dios, ligados en adelante en un mismo porvenir en virtud del pacto sellado. No cabe duda de que esta relación es desigual, ya que el pueblo con su conducta inestable, sus desdenes, sus intereses tornadizos, su olvidos, no puede gozar de las cualidades de permanencia en la lucha por la promesa que se le reconocen al compañero divino. Sin embargo, es en esa lucha donde hunden sus raíces las cualidades que se atribuyen a Dios. Solamente en esa lucha. Israel no sabe absolutamente nada de él a no ser la violencia con que obligó a Abrahán para que confiase enteramente en la promesa, la fuerza con que arrancó a Moisés de su vida cotidiana para que, irritado ante la explotación de sus compatriotas, emprendiera una tarea liberadora preñada de un porvenir decisivo y simbólico, los esfuerzos de David para unificar bajo un solo Dios y un solo culto a los que tenían que enfrentarse con los mismos enemigos, los gritos de los profetas para devolver a Israel al carácter heroico de sus orígenes, los sueños de los autores apocalípticos para dirigirlo hacia el porvenir en los tiempos sombríos de la persecución y de la dependencia política. Israel conoce de su Dios esa vigilancia permanente que surge contra cualquier esclavitud de su pueblo. Conoce de su Dios la libertad soberana con que lo trata y con la que somete a sus enemigos. Conoce de su Dios el carácter inexplicable de una elección, al mismo tiempo que la libertad que manifiesta respecto a él. Si Israel rompe el pacto, su Dios queda libre, pero no lo abandona; prosigue su camino a pesar de los pesares, sin impaciencia, casi sin rigorismo. Israel conoce de su Dios esa actuación permanente de su poder para que la alianza no sea una palabra vacía. Por eso Israel evoca a su Dios sobre la base de sus grandes hazañas, cuyo recuerdo celebra continuamente, pidiéndole que las renueve una vez más en cada ocasión nueva que se le va presentando. Israel no conoce nada de su Dios fuera de la acción histórica que él promueve; por eso lo designa con términos simbólicos, que van desde la imagen del guerrero a la del *carriño maternal*, según las orientaciones y peripecias de su historia.

Si se considera de este modo el antiguo testamento, vemos que no es un sistema de referencias doctrinales, acabado en sí mismo. Es el relato de una empresa cuyo término todavía está por venir.

Jesús, si hacemos caso de la estructura de los evangelios, se inscribe en este camino: actúa de manera original implicando al Dios del antiguo testamento en una nueva empresa, subversiva para todos los que pretenden apoyarse en la ley, pero fiel a un movimiento que no deja de renovarse. No es ya la doctrina del antiguo testamento la que juzga a Jesús. Ni se trata tampoco de integrar su acción en un marco o en una perspectiva establecida de antemano; es su acción la que pone en perspectiva a todas las acciones precedentes. Es el profeta asesinado como blasfemo el que, debidamente justificado, traza las coordenadas según las cuales es necesario en adelante leer el relato anterior de las grandes hazañas de Dios. Si es verdad que Dios es fiel, estable en su proyecto, entonces las acciones anteriores tienen que desarrollar su valor y su sentido en la acción última. Esta inversión llevada a cabo por Jesús evita que dejemos cerrado el antiguo testamento, que transformemos el relato en tratado doctrinal, la acción en teoría, la descripción en dogma. El relato vuelve a ponerse por encima de la ley que, desde hacía cuatro siglos⁷, se había convertido en la forma dominante de interpretación. Jesús vuelve a unir una vez más la acción y la invocación, pero las une de una forma original, ya que su profecía —mediante la gloria que recibe en la resurrección, verdadero comienzo de un mundo nuevo— pone fin a la sucesión sin fin de apelaciones al origen para proyectar a los hombres hacia el porvenir y fijar el paraíso en algún otro sitio que no sea un pasado ideal. Es la promesa la que ahora cobra nuevo vigor como renuncia a toda forma de apego al presente. La acción de Dios no se ha acabado todavía, sino que continúa hasta que el mundo haya madurado y se haya convertido en un reino de libertad que no es capaz de evocar ninguna descripción y que ningún grito puede sospechar a no ser que venga del Espíritu.

No existe ninguna oposición entre el antiguo y el nuevo testamento. Uno y otro son el testimonio de un movimiento único cuyo origen y final están fuera de nuestro alcance, pero cuya figura humana nos sigue siendo accesible: Jesús.

7. Después de volver del destierro, Israel, al no tener independencia política, se dedicó al estudio y a la práctica de la ley, convencido de que por medio de esa fidelidad escrupulosa aceleraba el día de la liberación.

Esta doble interpretación del antiguo testamento en la tradición eclesial explica la oscilación que ha existido entre dos maneras distintas de expresar la relación entre Dios y Jesús.

Conceder el privilegio a la primera interpretación, la de una doctrina sobre Dios independiente de Jesús, conduce a cerrar el paso a toda crítica de la idea comúnmente aceptada de Dios por parte de la actitud de Jesús y, para remediar las tensiones demasiado aparentes, a utilizar un lenguaje demasiado abstracto de conciliación. En realidad, la tradición eclesial no ha cedido nunca la primacía a esta forma de interpretación hasta el punto de excluir a la otra. Al contrario, en los momentos de crisis, ha denunciado el peligro para la fe cristiana de rezar, de actuar o de pensar como si la actitud de Jesús no tuviera ninguna influencia sobre nuestro conocimiento de Dios. La crisis arriana que hemos descrito anteriormente es un buen testimonio de esta preocupación. Por consiguiente, se le impuso un límite a la fuerza de esta primera presentación: Dios no puede ser distinto de como se nos manifiesta en Cristo.

Un texto sacado de la *Dogmática* de E. Brunner nos permitirá aclarar qué es lo que aquí entiendo por límite. Escribe dicho teólogo:

Hay obras de Dios que no son obras del Hijo. Hay una no-identidad entre Dios y el Hijo. Efectivamente, sólo Dios es el creador; el Hijo no es más que mediador en la creación... Desde toda la eternidad Dios da al Hijo la divinidad, y es igualmente en cuanto Padre como envía al Hijo a reconciliar al mundo. Este «subordinacionismo»⁸, que no queda abolido por el *omoousios*⁹, es inseparable del testimonio y del pensamiento de la Biblia. Dios se determina a sí mismo libremente en el Hijo, la amistad y el amor; tiene también en sí mismo la libertad, en la que no es recibido el Hijo, de definir su santidad por su cólera, de llevar la condenación. Esta libertad de Dios de actuar por la salvación o por la condenación..., por la vida o por la muerte, es el misterio no paternal de Dios... El misterio de Dios no se agota en el Hijo, porque el Padre es la fuente de toda la trinidad. Dios puede ser distinto del que se revela en Jesús, vida y luz. Puede ser el Dios oculto, que como tal no actúa por su palabra y por

8. El término «subordinacionismo» designa ciertas doctrinas trinitarias según las cuales existirían en Dios varios grados jerárquicos equivalentes a vínculos de «subordinación»: el Padre sería el único autónomo, ya que el Hijo y el Espíritu estarían subordinados a él.

9. *Omoousios* es el término griego empleado por el concilio de Nicea (año 325) para precisar la identidad del ser del Hijo con Dios: el Hijo es uno con el Padre en cuanto que es con él una realidad (sustancia) única.

su luz, sino en el silencio, en el desconocimiento, en las tinieblas. Tal es el «Deus nudus» (Dios puro) que no se revela bajo la forma del Hijo del hombre; tal es la terrible majestad que no puede soportar ninguna criatura¹⁰.

Por mi parte, no acabo de ver cómo puede compaginarse este texto con la frase de Jesús en el evangelio de Juan: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). En realidad, E. Brunner, a pesar de las referencias al misterio trinitario que servirían para justificar esa distancia entre el Hijo y Dios, hace intervenir un elemento que procede de un postulado no bíblico: la alteridad de Dios respecto a su manifestación en Jesús. A esto es precisamente a lo que conduce la lógica de la primera interpretación: Jesús no transforma nuestro conocimiento de Dios. Al contrario, es el conocimiento antecedente el que juzga de la relación de Jesús con Dios.

Como las consecuencias lógicas de esta interpretación no parecen hacer la debida justicia al papel auténtico de Jesús, ¿habrá que conceder la primacía a la segunda interpretación, que afirma que el antiguo y el nuevo testamento narran los compromisos históricos de Dios? La respuesta afirmativa me parece más seductora todavía por el hecho de que en ella el relato bíblico está esperando aún su conclusión: sigue estando abierto hasta que acabe la historia. Sin embargo, la oscilación de la tradición eclesial entre una doctrina sobre Dios recibida del antiguo testamento (primera interpretación) y un relato de los compromisos históricos de Dios cuyo modelo es la acción de Jesús, nos hace pensar que la eliminación de uno de los elementos resultaría perjudicial. Retirar del relato bíblico toda doctrina para quedarnos sólo con la acción, ¿no sería en definitiva desembocar por otro camino en la misma problemática de E. Brunner: Dios es distinto de como se manifiesta en Jesús? Al no conocer más que acciones que no nos permiten evocar su realidad, habría que separar a Jesús de Dios. La oscilación de la tradición entre ambas interpretaciones demuestra su voluntad de no separar a Jesús y a Dios, sino de concebirllos juntamente. Hacia esta solución es a donde se orienta la simbólica trinitaria.

10. E. Brunner, *La doctrine chrétienne de Dieu. Dogmatique I*; he modificado la traducción de F. Jaccard.

La figura trinitaria del Dios de Jesús

Desde los comienzos de la iglesia, los cristianos, basados en el ejemplo filial de Jesús y seguros del don de su Espíritu, han invocado a Dios como Padre. Por consiguiente, su oración se ha construido a partir de unas imágenes que definen una actitud ante Dios. Se dirigían a Dios Padre en virtud de una doble mediación que servía de apoyo a su atrevimiento: la de Jesús el Hijo y la del Espíritu. Las luchas doctrinales que la iglesia tuvo que sostener en los primeros siglos de su existencia para defender el sentido de esta práctica litúrgica la han obligado a expresar su convicción en un lenguaje alejado de la Biblia y de las formas concretas o populares. Sacando sus conceptos del lenguaje filosófico, la teología de la «figura trinitaria» de Dios se apartó de la sencillez aparente de la primera práctica litúrgica. A través de los siglos, bajo la presión de las controversias y de las necesidades escolares, basadas en la repetición de ideas y de fórmulas, se ha ido convirtiendo en un «saber» reservado a los «especialistas». En compensación, la piedad cristiana se ha ido apegando a una doble figura, la del Dios-Padre y la de Cristo, olvidándose prácticamente del Espíritu. La insistencia de la investigación teológica sobre la vida de Dios en sí mismo, independientemente de todo vínculo con la historia, condujo a la elaboración de unos conceptos abstractos y al olvido del papel de las «imágenes» en la estructuración de la actitud creyente. La teología derivó de las «imágenes» o de los símbolos (Padre, Hijo, Palabra, Espíritu o Soplo) hacia otras categorías (como las de producción, génesis o procesión, relación, sustancia,

nociones, orden, etc.) que no tienen, como es lógico, ningún atractivo religioso. Quizás esta derivación fue necesaria, pero hoy resulta perjudicial ya que aparta a la vida cristiana de aquello que, en principio, la estructura: la «simbólica» trinitaria.

El empleo de la palabra «símbolo» para designar las «imágenes» del Padre, del Hijo, de la Palabra, del Espíritu (o del Soplo), puede resultar sorprendente. El uso común opone casi instintivamente «símbolo» a «realidad». El «símbolo» es una imagen o un objeto que evoca «por asociación de ideas una cosa abstracta o ausente», se piensa de ordinario. Pero aquí lo empleamos en otro sentido: los «símbolos» Padre, Hijo o Espíritu no afirman ni niegan la realidad de estas diferencias en Dios mismo; significan que Dios es reconocido por nosotros en una práctica o en una actitud exigida por esos símbolos. De esta forma Dios es conocido como el Dios de Jesús siempre que su rostro paternal suscita una actitud filial en aquel que se deja llevar por su Soplo (Espíritu). Los «símbolos» expresan las implicaciones concretas de la relación de los hombres con Dios. Los creyentes designan a Dios a partir de las actitudes que postulan esos «símbolos»¹.

En este capítulo no vamos a repetir una vez más las orientaciones clásicas de la doctrina trinitaria; voy a intentar por el contrario establecer que no existe en el cristianismo ningún encuentro con Dios y ninguna doctrina sobre él fuera de la «simbólica» trinitaria. Por eso me esforzaré en manifestar su significación para la actitud creyente y para el conocimiento de Dios.

1. Para evitar toda ambigüedad, señalo desde ahora el vocabulario empleado en este capítulo. Lo «imaginario» se refiere al conjunto de creaciones provocadas por la afectividad y cuya lógica es en principio independiente de la intersubjetividad y de la inserción social. En cuanto a la imagen, designa una representación concreta cuyo horizonte puede ser lo «imaginario» (y en ese caso será llamada «fantasma») o lo «simbólico» (y entonces se le dará el nombre de «símbolo»). Lo simbólico se relaciona a su vez con lo «imaginario», del que toma su dinámica y su fuerza afectiva, y con la «realidad», de la que incorpora el poder o la distancia crítica. Esta realidad es la que significa el lenguaje, mediación de la intercomunicación. El «símbolo» asegura en principio una regulación afectiva y un conocimiento no ilusorio. De aquí se sigue una «ambigüedad», ligada al «principio de realidad», función del juicio, del estado de los conocimientos científicos, de la práctica y del ambiente cultural. El «principio de realidad» no tiene el mismo significado para E. Bloch y para S. Freud, ya que el primero se refiere a los análisis de Marx y el segundo a las ciencias exactas de su época.

Este objetivo es el que nos indica el camino a seguir: señalar las raíces escriturísticas de esta simbólica, para establecer a continuación su función y su significado en la práctica creyente y en el conocimiento de Dios.

1. Las raíces bíblicas de la «simbólica trinitaria»

La confesión actual de la fe en la iglesia está organizada «trinitariamente». Esta estructura trinitaria del «símbolo» ¿es acaso una desviación impuesta por la helenización a la orientación cristológica de la Escritura? ¿Es un desplazamiento del centro de gravedad de la fe? ¿O es simplemente un dato del nuevo testamento?

El «símbolo»² que se llama apostólico remonta según todas las probabilidades, en su hechura actual, al siglo IV o V. El esquema de este símbolo, por el contrario, y la mayor parte de los elementos incluidos en él son mucho más antiguos. Algunos de ellos están ya atestiguados por Ireneo. En su *Demostración de la predicación apostólica*, n. 6, leemos:

He aquí la regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y lo que da solidez a nuestra conducta:

Dios Padre, increado, que no está contenido, invisible, un solo Dios, el Creador del universo: éste es el primer artículo de nuestra fe.

Y como segundo artículo:

El Verbo de Dios, el Hijo de Dios, el Cristo Jesús Señor nuestro, que se apareció a los profetas según el género de sus profecías y según el estado de las economías del Padre; por quien fueron hechas todas las cosas; que, además, al final de los tiempos, para recapitular todas las cosas, se hizo hombre entre los hombres, visible y palpable, para destruir la muerte, hacer que apareciera la vida y realizar una comunión de Dios y del hombre.

Y como tercer capítulo:

El Espíritu santo por el que los profetas profetizaron y los padres aprendieron lo que concierne a Dios y los justos fueron conducidos por el camino de la justicia, y que al final de los tiempos fue derramado de una manera nueva sobre nuestra humanidad para renovar al hombre en toda la tierra con vistas a Dios³.

2. El término «símbolo» que se emplea en esta ocasión tiene un sentido técnico religioso; designa los formularios en los que la iglesia resume su fe. Sobre este punto se podrá consultar el libro tan sugestivo de O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris 1948.

3. Ireneo de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, en *Sources chrétiennes* LXII, Paris 1959, art. 6, 39-40.

Así se explica que en el nuevo testamento el término «fe» tenga a veces un sentido objetivo: designa lo que hay que creer. Este sentido objetivo corresponde a una línea de pensamiento que atraviesa todo el conjunto de las epístolas de Pablo. En 2 Tes 2, 15 el apóstol exhorta a mantener las *tradiciones* que ha enseñado. Estas, evidentemente, no son algún que otro elemento secundario, sino el evangelio mismo tal como lo anunció (cf. 1 Cor 15, 1). El nombre más común que se suele dar a este anuncio es el de *kerigma* (1 Cor 1, 21). La fe no es únicamente la actitud con que se acoge la predicación, sino igualmente el contenido de la misma (Col 2, 7; Ef 4, 5). Por consiguiente, el apóstol Pablo conoce un cuerpo de doctrina. El mismo confiesa que lo había recibido y que ha de trasmitirlo a los demás. La fe subjetiva o actitud creyente recibe su medida del contenido de la predicación.

Ciertamente, sería anacrónico imaginarse que este contenido tuviera ya una forma. No obstante, desde la época apostólica existe un *corpus* de la enseñanza de la fe. En este sentido está permitido hablar de un símbolo ya en la época de los apóstoles. No había todavía ningún formulario que resumiera esa enseñanza, como más tarde en el caso de Ireneo. Cada una de las formas existentes sirve para subrayar una enseñanza concreta. Algunos exegetas se han dedicado a averiguar cuáles eran esas fórmulas. Han intentado reconstruir lo que se presenta a nosotros de una forma sin organizar. Así por ejemplo, Ch. H. Dodd ha intentado fijar los elementos esenciales de ese *corpus*. Son los siguientes:

Jesús de Nazaret, de la raza de David, vino a la tierra. Hijo de Dios y Mesías, realizó algunos actos de poder, dio una ley nueva, llena de autoridad. Fue crucificado, murió, fue sepultado. Resucitó al tercer día, fue exaltado a la derecha de Dios. Habiendo vencido a los principados, volverá a juzgar a los vivos y a los muertos. Los que creen en la palabra de los apóstoles forman el Israel de Dios, herederos de las promesas del antiguo testamento, y en prenda de esa herencia reciben ya desde ahora el Espíritu santo. Los creyentes que se arrepienten de sus pecados obtienen el perdón de Dios y tendrán parte en la vida del siglo venidero ⁴.

4. Resumo aquí los resultados a los que llegó Ch. H. Dodd, *La prédication apostolique et ses développements*, Paris 1964.

Esta reconstrucción tan ingeniosa no logra dar cuenta de toda la riqueza de la enseñanza de la iglesia apostólica. El método utilizado tiene sobre todo un defecto: no conserva como pauta de lectura más que lo que corresponde a la predicación en los Hechos y en las epístolas de Pablo. Por eso mismo conduce a un cuadro unívoco de la enseñanza apostólica. La predicación no era más que una de tantas formas de expresión de la fe y, en la iglesia primitiva, debido a las razones misioneras que fácilmente se pueden imaginar, subrayaba casi exclusivamente la *perspectiva cristológica*. Pero ésta, lejos de eliminar lo que la iglesia conservaba de la herencia judía y de la lectura mantenida del antiguo testamento —la fe en Dios Padre, único Dios y Creador—, lo presuponía como aceptado por todos. Cuando la atención se dirige solamente a la predicación (*kerigma* en griego), no se pone de relieve ese aspecto del cristianismo y se queda en la sombra el vínculo original que existe entre la fe judía y la novedad evangélica.

Además, este método desconoce la «simbólica trinitaria» del cristianismo primitivo. En el nuevo testamento no existía una teología trinitaria. Sin embargo, la frecuencia con que se utilizó el esquema trinitario sugiere que el pensamiento trinitario estaba presente en la iglesia ya desde la época del nuevo testamento. Referirse únicamente a la predicación para fijar la doctrina del nuevo testamento es pasar en silencio este aspecto y condenarse a ver en la estructura trinitaria de los «símbolos» posteriores una desviación debida a la helenización ⁵.

2. Diversidad de fórmulas e interpretación cristológica

El *kerigma* no cubre todas las posibilidades de expresión de la doctrina; es un género literario particular cuyo contenido está limitado por el contexto de la fe judía. Existen otras expresiones condensadas de la doctrina, que podemos llamar «formularios de la fe». Estos formularios son variados, debido a su diversidad de

5. La perspectiva que se encuentra en el fondo de estas interpretaciones es la siguiente: el cristianismo, al pasar del mundo judío (judeo-cristiano) al mundo griego, habría sufrido una presión cultural tan considerable que habría manipulado sus representaciones de base a fin de darse a entender a sus nuevos oyentes. Este proceso recibe el nombre de «helenización».

origen: el bautismo las plegarias litúrgicas, las doxologías⁶, la catequesis, la polémica contra los paganos o contra los judíos, la predicación. Las diversas situaciones, condiciones y ocasiones en que tuvieron su origen definen también su estructura y su contenido. La fórmula condensada o confesión de fe tiene una orientación marcada por el uso al que va destinada: liturgia, catequesis, polémica. La situación de origen relativiza por consiguiente el alcance significativo de los formularios.

Estos formularios se presentan bajo una triple organización. Unos encierran únicamente un solo elemento, y su contenido es unas veces monoteísta y otras cristológico. Otros contienen dos elementos, uniendo entonces a Dios y a Jesús. Otros finalmente incorporan tres elementos: la paternidad de Dios, el acontecimiento de Cristo y el don del Espíritu. En este último caso tenemos ante la vista un esquema trinitario.

Algunos exegetas⁷ han pensado que la fórmula más sencilla, como la de «Jesús es Señor» (1 Cor 12, 13; Rom 10, 9), era también la más antigua, y que en consecuencia las otras, más complejas, se derivaban de ella. En realidad, no hay ninguna base que confirme la opinión del arcaísmo de la formulación simple y el carácter más tardío de los formularios complejos. Sería ir más allá de las posibilidades de la exégesis deducir de ello una orientación puramente cristológica del nuevo testamento y juzgar que es posterior y secundaria la «simbólica trinitaria». Lo cierto es que los formularios son contemporáneos unos de otros. Pretender que hubo un desarrollo lineal que iba de la fórmula más sencilla (cristológica) a la más compleja (trinitaria) es una afirmación que no está confirmada por el estudio crítico.

Al contrario, lo que aparece es la diversidad de la respuesta en virtud de una situación diferente. Así los formularios que encierran dos elementos conjugan las fórmulas monoteístas heredadas de la tradición vetero-testamentaria y las fórmulas cristológicas. Su finalidad es la de expresar la relación entre Dios Padre y Jesucristo. Son numerosos los motivos que han conducido a su elab-

6. La «doxología» es una plegaria a la gloria de Dios, o una plegaria de acción de gracias (del griego *doxa*: gloria).

7. Es ésta una de las tesis de O. Cullmann en su libro ya citado sobre las confesiones de fe. Cf. igualmente, H. Conzelmann, *Théologie du nouveau testament*, Genève 1969, 76-107.

boración. En 1 Cor 8, 6 el motivo es teológico, ya que el apóstol desea manifestar la inutilidad de la ofrenda de carnes a los ídolos: «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre..., y un solo Señor, Jesucristo»; los ídolos no son nada. Pero lo más ordinario parece ser que se trata de motivos polémicos: hay que afirmar contra el paganismo la unicidad de Dios. En esos casos, la fe judía, asumida por la fe cristiana, pasa a ser de implícita a explícita (cf. 1 Tim 2, 5 ss). Tampoco hay que descartar otros motivos; por ejemplo, la fórmula que aparece tan frecuentemente en los saludos de Pablo a sus corresponsales: «El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» puede tener un origen litúrgico. Sea cual fuere el valor de esta hipótesis, hay una cosa segura: la coordinación explícita en una fórmula literaria entre Dios Padre y Cristo es tan frecuente que se la puede considerar como una categoría original del pensamiento neotestamentario. Esta es sin duda la razón por la que se presenta en los contextos más diversos. Estos formularios no son «símbolos», esto es, resúmenes doctrinales de la Biblia, pero son por su estructura un buen testimonio de la codificación precoz de las ideas teológicas fundamentales que explicitarán luego los «credos» más tardíos.

Esta última observación se aplica todavía con mayor rigor a los formularios contruidos sobre tres elementos: coordinan a Dios Padre, a Cristo y al Espíritu. Estos formularios son raras veces confesiones trinitarias; en este sentido solamente se pueden citar Mt 18, 19 y 2 Cor 13, 13. El esquema trinitario, sin embargo, es muy frecuente, incluso en los contextos doctrinales y pastorales más diversos, aunque no tiene en ningún sitio la fijeza propia de un «símbolo de fe». No está doctrinalmente estereotipado. Proviene más bien de la estructura espontánea del pensamiento que de la formulación teológica explícita. Este esquema trinitario resulta tanto más significativo cuanto que su empleo no está forzado por ninguna imposición de tipo doctrinal. Se han contado en Pablo cuarenta utilizaciones de este esquema. Basta con citar algunos ejemplos para justificar la universalidad de su empleo. En 1 Cor 2, 7 ss se trata de un discurso sobre la sabiduría cristiana. En 2 Cor 12, 4-6, el apóstol habla de la unidad cristiana y de la diversidad de carismas; en Gál 4, 4-6, recuerda que la encarnación es la plenitud de los tiempos; en Rom 5, 1-5, se trata de la justificación por medio de la fe; en Ef 1, 3-15, el designio salvífi-

co de Dios se inscribe con toda naturalidad en un esquema trinitario. Hemos de concluir entonces con toda modestia que la manifestación trinitaria de Dios estaba tan profundamente arraigada en la mentalidad cristiana de la época apostólica que se puede decir sin exageración que era una categoría espontánea de la misma. Este esquema les ofrecía a los primeros cristianos un marco que podía aplicarse a cualquier situación en la que se percibía una acción divina. Este mismo esquema proporcionará más adelante la trama de los símbolos. La diversidad de los contextos en que se empleaba demuestra hasta qué punto el primer pensamiento cristiano ligaba estrechamente el anuncio de la salvación con la revelación trinitaria de Dios.

No cabe duda de que no se encuentra ningún «símbolo» fijo de la fe en el nuevo testamento. Sin embargo, la Escritura propone una doctrina que, desde el principio, tuvo tendencia a cristalizar en fórmulas estables. Estas, cada una con su complejidad propia, coexisten ya en la época del nuevo testamento. Nacidas en el seno de situaciones originales, son relativamente independientes unas de otras. Indican lo que tuvo que ser la «prehistoria» de nuestros «símbolos» y son un buen testimonio de la continuidad existente entre ellas y las fuentes neotestamentarias. Sin embargo, todavía queda por interpretar la coexistencia de unos formularios que encierran esta diversidad de elementos.

La interpretación cristológica no me parece convincente. Hace recaer en una anterioridad cronológica no demostrada un peso doctrinal exagerado. O. Cullmann⁸ deduce de aquí el carácter secundario de las doctrinas trinitarias. Los formularios de «simbólica trinitaria» revelarían la urgencia de una ampliación de la cristología, representativa de la fe original, en virtud de las exigencias misioneras del evangelio. De este modo los formularios que encerraban la paternidad de Dios y el acontecimiento de Cristo habrían nacido de ciertas necesidades de la apologética antipagana. En cuanto a los formularios que conjugan al Espíritu con el Padre y con Cristo, procederían de exigencias bautismales. Esta explicación es poco convincente, ya que deja en la sombra la necesidad de organizar, bajo una simbólica trinitaria, la fe cristiana en Dios ante los paganos o enfrentada con las exigencias bautisma-

8. O. Cullmann, *o.c.*, 39 ss.

les. La derivación literaria no explica la necesidad de esta simbólica. Por eso el origen de las fórmulas trinitarias tiene que buscarse en otra parte y no en una explicación formal que, en definitiva, prescinde del acontecimiento de la revelación, ese acto en el que Dios se hace presente en su Hijo Jesucristo.

3. *El origen de los esquemas trinitarios*

La yuxtaposición de Dios Padre y de Cristo en el seno de un formulario que pretende expresar su acción en favor de los hombres, la coordinación del Padre, del Hijo y del Espíritu en la obra de la salvación, parecen haber sido categorías del pensamiento cristiano mucho antes de la redacción por escrito del nuevo testamento. Efectivamente, estas fórmulas surgieron en el seno de contextos muy variados. Es una hipótesis gratuita suponer en cada uno de los casos la necesidad de un enfrentamiento con el paganismo. En realidad, el mayor número de fórmulas manifiesta por su nacimiento un trasfondo judío. Testimonio de ello es la fórmula: «¡Bendito sea Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo!», que debe su estructura a la bendición judía. Por lo que se refiere a la fórmula: «Dios que ha resucitado de los muertos a nuestro Señor Jesucristo», adapta al acontecimiento de la revelación cristiana un esquema judío. Si algunas de las fórmulas que encierran dos elementos han tomado su origen en un contexto judeo-cristiano, la afirmación de que provienen de una oposición al paganismo carece de fundamento; tienen sus raíces más hondamente en el nuevo testamento. En resumen, el estudio de los textos del nuevo testamento no invita a una reducción de los formularios «bipartitos y tripartitos» al solo formulario cristológico. Los formularios coexisten desde su origen. Su contemporaneidad está cargada de sentido: la fe en Jesucristo adquiere su significado auténtico en el interior de la fe en Dios Padre, de quien es el Hijo y a quien debe su resurrección. El acontecimiento Cristo queda desprovisto de sentido si no se inserta en un contexto más comprensivo. El formulario bipartito es la expresión estereotipada de este contexto más amplio. Lejos de ser accidental, es esencial para la revelación. Para elaborar este formulario no se requería la oposición consciente entre cristianismo y politeísmo. A los cristianos no les

faltaban razones para confesar su fe en Dios Padre. En efecto, esta es la doctrina central del judaísmo y, desde su origen, la iglesia tuvo el convencimiento de que ella no solamente era la heredera de las promesas hechas a Israel, sino también de su fe. Esta fe en Dios Padre es por otra parte uno de los temas de la predicación de Jesús. En cuanto a la fe en el Espíritu santo, se afirma ya en los comienzos mismos de la iglesia. El discurso de Pedro en pentecostés, que nos refieren los Hechos, demuestra que la fe en la resurrección de Jesús no podía separarse de la realización de las promesas mesiánicas: el don del Espíritu. Los cristianos de la iglesia primitiva tenían conciencia de estar bajo el movimiento del Espíritu; conocían la necesidad de este don, ya que según ellos nadie podía confesar el señorío de Jesús a no ser en el Espíritu. La fe en el Espíritu, lo mismo que la fe en Dios Padre, es original, y el acontecimiento Cristo adquiere su sentido en la relación con el Padre y con el Espíritu, o sea, en cuanto que sella la fe bíblica.

Contra esta interpretación se podría objetar: las confesiones de fe arcaicas no siguen el esquema trinitario, sino que resumen el *kerigma* cristológico. Es verdad, pero esta objeción no es convincente. Era natural que el *kerigma*, y por consiguiente su resumen, la confesión de fe, pusiera en evidencia el dato cristológico. Este subrayaba la originalidad del cristianismo respecto al judaísmo. Pero sin embargo se presupone el contexto doctrinal de este último. Este contexto —la fe en el Padre y la proclamación del don mesiánico— es el que sitúa el acontecimiento de Cristo en continuidad y en discontinuidad con la alianza del antiguo testamento. La espontaneidad con que el pensamiento cristiano primitivo se acomodó a los esquemas binarios y trinitarios es un buen testimonio de la presencia de este contexto bíblico. El acontecimiento de Cristo se expresa con vigor en el *kerigma*, ya que en Cristo se ha realizado la revelación plena y es Cristo el que da un sentido inesperado a la fe judía en Dios y a la esperanza mesiánica del Espíritu. El acontecimiento de Cristo, prescindiendo del contexto de la esperanza israelita, pierde su sentido. Los esquemas binarios y trinitarios se explican por la preocupación que sentían las comunidades cristianas primitivas de no introducir una ruptura en los designios de Dios que atestiguaba el antiguo testamento. La «simbólica trinitaria» no es un dato añadido al acontecimiento

de Cristo, sino que está implicada en ese acontecimiento una vez que éste está vinculado a la fe y a la esperanza del pueblo judío. Las necesidades de la catequesis y de la liturgia conducirán a una explicitación de las fórmulas primitivas. Los esquemas trinitarios, convertidos en confesiones de fe, demostraron que eran el medio más adecuado para transmitir el acontecimiento de Cristo, articulándolo al conjunto de los designios de Dios tal como se revelan en la Biblia. Por consiguiente, la «simbólica trinitaria» no se debe ni a una aportación extraña, ni a un empeño de defender la fe en Cristo. Pone en evidencia, por medio de fórmulas lapidarias, lo que constituye la estructura de la revelación: el Padre que se revela en la humanidad de Jesús y que nos concede el don mesiánico del Espíritu.

De esta forma la hechura trinitaria del «símbolo» actual de los apóstoles encuentra su razón de ser en el nuevo testamento. No es posible hablar de un desplazamiento del centro de gravedad de la fe cristiana. No cabe duda de que la formulación es más precisa, ya que en vez de renegar de la originalidad de Jesús, la pone de relieve.

En efecto, Jesús —como ya indiqué anteriormente— invoca bajo el impulso del Espíritu a Dios como Padre. La «simbólica» que organiza los esquemas trinitarios encuentra aquí su fundamento: Jesús, en la energía del Espíritu que lo conduce a la realización de unas acciones liberadoras, adopta una actitud filial respecto a Dios, con quien se relaciona como con su Padre. Sin embargo, sería cometer un error sobre el sentido de esta «simbólica» ver justificado en ella, para calificar a Dios, el empleo de símbolos o de imágenes cuyo valor fuera constante e independiente de sus funciones. El vínculo de los símbolos o de las imágenes con la acción de Jesús indica que su análisis abstracto, es decir, independiente de la acción liberadora llevada a cabo por aquel que se relaciona con Dios como Hijo, estaría privada de significado. Lo repito una vez más: lo original no es que Jesús haya invocado a Dios como Padre, sino que lo hizo en el seno de una acción liberadora. La «simbólica trinitaria» que organiza los esquemas trinitarios tiene como criterio de interpretación la acción de Jesús. La convicción que autentifica esa invocación al Padre es la de que Dios actúa rompiendo todas las opresiones, incluso la de la religión. Por eso el estudio de los símbolos o imágenes,

Padre, Hijo, Espíritu, que fijan la actitud de los creyentes respecto a Dios, exige que se tenga en cuenta ese vínculo entre acción e invocación.

4. Función y significado de la «simbólica trinitaria»

Los cristianos confiesan a su Dios por medio de imágenes: lo llaman Padre, Hijo, Espíritu (Soplo). Estas imágenes tienen su raíz en la afectividad y lo imaginario⁹. No se excluye que la relación con Dios esté marcada más bien por este origen que por lo que ellas evocan, la vida de Dios, ya que el poder de las imágenes no está necesariamente corregido y domesticado por el entendimiento; el arcaísmo de lo imaginario coexiste a veces con una cultura muy elaborada. Este peligro de distorsión entre lo imaginario y la reflexión es mayor aún por el hecho de que la teología se ha apartado del estudio de las «imágenes» para construir un modelo abstracto de la realidad divina. Pero las imágenes siguen siendo sin embargo elementos de nuestra relación concreta con Dios. Por eso es necesario integrar en la reflexión teológica el complejo de imágenes que impone al creyente la actitud que debe tomar. Consiguientemente, renunció a recorrer de nuevo el camino abierto por las teologías que nacieron de las grandes controversias doctrinales del siglo IV. Estas, bajo la presión de las objeciones griegas, tuvieron que acudir a un lenguaje filosófico concreto y elaborar unos modelos que les permitieran justificar a los ojos de la razón de entonces el carácter no-absurdo de la manera cristiana de significar a Dios. Al obrar de esa manera, abandonaron el arraigo bíblico de las imágenes y no se preocuparon del problema de su ambigüedad afectiva. Buscaron más bien la coherencia y la racionalidad de esas imágenes fuera de esa organización, construyendo especialmente unos modelos que les permitiesen concebir el fundamento de dicha organización en la vida del espíritu. La imagen del «Verbo» (*logos* en griego) prevaleció sobre la imagen del Hijo. Se creyó que era posible pasar de la imagen del Verbo a la de su «concepto» para llegar a construir una teoría, mientras que se pensó que no era posible hacer lo mismo con la del Hijo, que siguió siendo una «imagen».

9. Cf. *supra* nota 1 sobre la explicación del vocabulario.

Abandonar este camino tradicional no significa negar *a priori* su validez. Es llamar la atención sobre una prioridad distinta, impuesta por nuestra cultura más atenta a los efectos de comportamiento inducidos por las imágenes. Por eso sólo después de haber investigado las imágenes trinitarias será oportuno tratar de sus relaciones con la realidad de Dios.

Las imágenes tienen una fuerza propia. Esta fuerza es ambigua. Imponen ciertas actitudes, pero esta imposición no es necesariamente liberadora. Tienen funciones contradictorias según los órdenes en cuyo interior actúan. Para evitar toda confusión, utilizaré en este capítulo ciertas distinciones hoy ampliamente aceptadas.

Las imágenes se refieren a dos órdenes: a lo imaginario y a lo simbólico. Lo imaginario procede de una lógica diferente de la lógica racional enfrentada con la realidad. Entre otras cosas está caracterizado por una coalescencia (identidad) entre lo significante y lo significado¹⁰. En él dominan las imágenes. Arraigadas en el inconsciente, están bajo el dominio exclusivo de la afectividad. Llamaré «fantasmas» a las imágenes apartadas de la regulación intersubjetiva o no relativizadas por el enfrentamiento con la realidad.

Lo simbólico designa la ley o la estructura de la realidad interhumana. «Toda cultura —escribe Lévi-Strauss— puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos entre los cuales ocupan el primer lugar el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión»¹¹. Lo simbó-

10. Estos términos, «significante y significado», están sacados de la lingüística. Para F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1966, 99 y 144, «el signo lingüístico es una entidad física con dos caras», que él llama el concepto y la imagen acústica. Para evitar toda confusión, Saussure propone sustituir el concepto por «significado» y la imagen acústica por «significante», refiriéndose el signo al total. Estos términos se han traspuesto a otros terrenos; así por ejemplo, el «significante» sirve para designar todo soporte de un contenido posible de sentido (lo significado): la huella material, la imagen, la palabra, el gesto, etc. No se pueden separar estos dos términos, pero dentro de su unidad el polo dominante puede ser el «significante» (en el caso que nos ocupa: el fantasma centrado en el «sujeto» o preocupación fusional) o lo «significado» (atención a la palabra de otro, las instituciones sociales o culturales, en una palabra, el mundo interhumano). Esta diferencia de polo dominante revela una diferencia de orden (imaginario y simbólico).

11. C. Lévi-Strauss, *Introducción* a la obra de M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950.

lico tiene cierta relación con lo imaginario, dado que utiliza el mismo material de imágenes, pero no se constata ya esa coalescencia entre significante y significado que convierte a lo imaginario en un señuelo, sino que se reconoce en él, por el contrario, que todo vínculo entre la imagen (el significante) y la realidad (lo significado) pasa por un orden constituido de manera intersubjetiva, basado en la palabra y en la ley. Y precisamente porque el orden simbólico mantiene sus distancias de lo imaginario, es por lo que permite un enfrentamiento con lo real, del que es al mismo tiempo fruto. Llamaré «símbolos» a las imágenes integradas en este orden. Insisto en que hay que rechazar en esta perspectiva una significación unívoca de los símbolos. No es posible establecer un diccionario que valga para todas las ocasiones: el símbolo no tiene una vinculación fija con un significado. Su significación está en función de la estructura en la que está integrado.

Estas observaciones de vocabulario permitirán tratar con mayor claridad la cuestión tan compleja de la «imagen» paterna, primera imagen que se presenta apenas empiezan a evocarse las representaciones trinitarias de Dios. Esta imagen corre el peligro de provocar graves ilusiones si no se mide bien su función afectiva. La crítica psicoanalítica de la religión impresiona actualmente a muchos creyentes. Y les impresiona tanto más cuanto que les parece que afecta a las imágenes más constantes de la oración. ¿A qué Padre invocan? ¿Al que es un producto de su «imaginaria»? ¿O bien al Padre del que habla Jesús? ¿Es seguro que este último está libre de toda ambigüedad? ¿No sería posible descubrir un medio de saber con certeza a qué Padre invocan? Andan preocupados por lo que han oído decir: el Padre a quien revisten con todos los atributos del saber y del poder no sería más que la proyección de su «deseo» de no deber a ningún otro su propia existencia, en resumen, de no ser mortales¹². Y entonces la imagen paterna de Dios sería un «fantasma», que no llegaría en ningún caso a ser «símbolo». Veamos si tienen fundamento estos temores.

La perspectiva trinitaria se ordena en torno a una doble ima-

12. La dominante afectiva centrada en el «sujeto» lo ciega sobre las condiciones de su propia existencia. El «narcisismo» hace vivir como si el «sujeto» fuera ilimitado, ya que al proyectarse sobre su entorno, las cosas y los demás, sólo se descubre a sí mismo. Y entonces tampoco toma en consideración su límite radical que es la «muerte».

gen: la del Padre y del Hijo, y luego la del Sopro (Espíritu). La crítica de origen psicoanalítico se dirige contra la primera imagen, cuya dominante es el «fantasma¹³ paterno», dependiendo de ella la actitud filial. Esta crítica no recae sobre la imagen como tal o sobre su empleo, sino sobre su función, de la que se sospecha que está imperada por un arcaísmo afectivo. Por tanto, no se trata de «matar al Padre», como se dice a veces con ligereza, sino de liberarse de un «fantasma paterno» que constituye un obstáculo para una relación sana con aquel que es «padre» y que permite reconocer su valor «simbólico»¹⁴. La educación consistirá en parte en no poner ningún obstáculo al acercamiento al símbolo paterno, término ideal de la liberación respecto al «fantasma arcaico». Entonces el símbolo paterno deja de ser la proyección del «deseo» de ser todo, o de no ser mortal, o también de la negativa a asumir la propia condición humana; el símbolo no corresponde ya a la ilusión que el «yo» construye para ocultar su vacío, su fragilidad, su mortalidad en una palabra, su «fallo».

Esta breve descripción manifiesta cuán sospechosa resulta la «imagen paterna» de Dios, ya que por su hipótesis ofrece el refugio más adecuado para la persistencia del «fantasma arcaico»: por hipótesis «Dios» no está sometido a la fragilidad y al fallo como cualquier otro ser reconocido como «padre»; representa la figura absoluta del ideal, no está sometido a ninguna diferencia y a ninguna norma, ya que lo juzga todo. La sospecha que el psicoanálisis vierte sobre la «imagen paterna» de Dios proviene de la coincidencia entre la forma de esta «imagen», su función y el «deseo arcaico», que elimina la diferencia, el fallo y la muerte. Por consiguiente, la imagen desempeñaría un papel sustitutivo: evitaría al hombre enfrentarse con su propia realidad rodeándola de sueños. Sería y no podría menos de seguir siendo del orden de lo imaginario.

Esta sospecha que cae sobre la «imagen paterna divina» y su función demuestra que la relación con esta imagen está imperada por la forma con que el ser humano se sitúa respecto al «deseo»,

13. Puede leerse sobre este punto la obra de S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas II*, Madrid 1974; o también G. Rosolato, *Essais sur le symbolique*, Paris 1969, 36-121.

14. El «padre» al que se refiere el «fantasma» o el «símbolo» no es el «padre real o empírico»; a este último se le ve en función de unas instancias mediadoras imaginarias o simbólicas. En el caso del «símbolo», se trata entonces de una instancia que condiciona a la coexistencia social.

noción que intenta restablecer la situación de la primera satisfacción¹⁵. El ser humano no es un «ser natural», en el sentido de que posea por su mismo origen libertad, consistencia subjetiva y deseo personal. Tampoco es «conciencia pura» o «voluntad pura», en el sentido de que goce de un poder incondicionado sobre su comportamiento. La consecución de un estatuto de «normalidad o de equilibrio», conceptos que representan líneas de huida, no se realiza por medio de un inocente crecimiento natural. Este camino del cumplimiento supone negociaciones difíciles, experimentadas por el «yo» como una muerte. El ser humano accede a una relativa autonomía personal a través de la separación y la ruptura: separación de la madre, aceptación de que los otros (ante todos los hermanos o hermanas) compartan el afecto parental, renuncia al «fantasma paterno» sustitutivo del deseo de omnipotencia. Por tanto, el otro exige una ruptura, ya que el otro obliga a renunciar al «deseo» exorbitante. En una palabra, el que consiente perder la vida, la gana en realidad. El «fantasma paterno» es el escaparate construido para ahorrarse separaciones y rupturas, para seguir viviendo en el sueño original de no tener que enfrentarse ni asumir ninguna diferencia, reveladora del propio fallo.

Y entonces la objeción es evidente. La imagen paterna de Dios no podría escapar del orden imaginario; sería necesariamente un «fantasma». El Dios Padre sería el efecto de una astucia del deseo arcaico. Protector y todopoderoso, apartaría al hombre de la aventura de la vida, le dispensaría de tener que afrontar y aceptar su propia muerte.

¿Habrá que abandonar, para evitar esta conclusión, la designación de Dios como Padre? Así lo han sugerido algunos. Pero la verdad es que el silencio no libraría del «fantasma». Lo único que importa es la función. Si Dios fuera necesariamente Padre según el «fantasma», el abandono de la «imagen paterna» no transforma-

15. El «deseo» está siempre ligado a ciertas huellas en la memoria. En este sentido, es diferente de la necesidad que queda aplacada por su saciedad. El «deseo» encuentra «su cumplimiento en la reproducción alucinadora de las percepciones convertidas en signos de esa satisfacción». De esta forma, «la búsqueda del objeto en lo real está toda ella orientada por esta relación con los signos. El manejo de estos signos es lo que constituye lo correlativo del deseo y que se llama fantasma»: J. Laplanche - J. B. Pontalis, art. *Desir*, en *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris 1968, 121.

ría la actitud basada en una relación imaginaria. En el caso de Dios no puedo oponer el «padre empírico» al «padre imaginario»; por hipótesis, él no es un ser empírico. Por eso él es por definición el lugar de la proyección imaginaria. ¿Significa esto que Dios está prisionero de lo imaginario? ¿No puede aparecer según el orden simbólico? El paso de lo imaginario a la simbólica, del «fantasma» al «símbolo», representaría el éxodo o la salida del deseo arcaico de protección y de omnipotencia para entrar en un orden de relaciones en el que la palabra del otro y la ley como fundamento de las relaciones sociales son constitutivas de la construcción de la personalidad¹⁶. ¿Puede la imagen paterna de Dios ser el sujeto de esta transformación? ¿Puede superarse su ambigüedad original? Ciertamente que no, si la designación de Dios como Padre se inclina a evitar las heridas y las renunciaciones necesarias para acceder al «deseo personal», si intenta dispensar de la prueba de la muerte. El Dios al que se evoca de esa manera no es Dios, es el «yo deseante» proyectado al infinito, un sustituto del «deseo» que desea ocultar su fallo. Pero no ocurre nada de esto cuando Dios es llamado Padre sobre la base de construcción de sí mismo, por integración de las separaciones necesarias, por inserción en la intersubjetividad y por la orientación consiguiente hacia un porvenir. El Dios designado de este modo no es ya el «fantasma paterno», sino que expresa el reconocimiento de que yo recibo mi existencia de otro y que me integro en un orden intersubjetivo por la mediación de la palabra y de la ley¹⁷. En una palabra, aceptándome como humano en medio de los demás hombres es como nombre efectivamente a Dios Padre.

Reconocer que uno existe por otro, aceptar una palabra como constitutiva y una ley como estructurante es aceptar ser hijo, es

16. La «personalidad» accede a una dimensión no arcaica o infantil, el «yo» deja de estar centrado en sí mismo, en la medida en que el juego social significado por la palabra y la instancia de la ley como condición de coexistencia se integra dentro de las finalidades o de los intereses que se buscan.

17. La palabra designa la condición de todo intercambio social, y la ley la estructuración de ese intercambio. He aquí un ejemplo muy sencillo: el código de la circulación (ley) es la estructuración de la circulación de los vehículos, en cuanto que esa circulación es un intercambio social. Sin el código de la circulación el intercambio específico que es la circulación resulta imposible. Y sin la «palabra» como condición de todo intercambio no podría pensarse en una ley (aquí código) de la circulación.

no vivir ya bajo el imperialismo del fantasma, sino en el orden simbólico estructurado por la palabra y la ley. En realidad, la existencia filial en el mundo profano, es decir, el acceso a este orden simbólico, se adquiere más fácilmente que en el orden religioso. En efecto, los que desempeñan el papel de padres son seres mortales; su fragilidad y sus errores se integran en el principio de realidad necesario para pasar de la regulación fantasmática a la regulación simbólica. La imagen paterna de Dios plantea un problema más complejo, ya que por definición pertenece a Dios no ser mortal, no sufrir ningún fallo y ser el protector absoluto¹⁸. En este sentido, la imagen paterna de Dios parece estar perfectamente de acuerdo con el «fantasma», producción del deseo infantil de ser todo. Y entonces, ¿no se asiste en este caso concreto a la coalescencia o a la identidad entre el significante (imagen-fantasma) y el significado (Dios-Padre), que es la característica del orden imaginario? ¿Qué principio de realidad permitirá realizar una separación entre ambos, de manera que la «imagen paterna de Dios» se integre en el orden simbólico, ya que por hipótesis Dios no pertenece al orden empírico?

Esta objeción sería imposible de superar y los creyentes se verían condenados a la más grave ambigüedad si no interviniera un doble factor que desempeña el oficio de principio de realidad. El primer factor debe situarse en la maduración del creyente: el verdadero reconocimiento de Dios-Padre exige la aceptación del otro y la asunción de la propia fragilidad o del propio «fallo». No voy a entretenerme en este factor, que se deriva de un estudio de la experiencia cristiana. En cuanto al segundo factor, pertenece a la estructuración objetiva de la representación trinitaria de Dios. Esta encuentra la corrección de su lógica imaginaria posible en un principio de realidad: la actitud de Jesús-hombre.

La imagen del Padre no puede separarse de la organización «simbólica» en la que funciona. Esta organización simbólica trinitaria está dirigida por la figura del Hijo como hombre. Por eso el olvido de la figura de Jesús, en provecho de la del Padre, le

18. Al decir que Dios no adolece de ninguna deficiencia, no trato para nada la cuestión de saber si, en el cristianismo, al ser designado Dios como Amor, se ve afectado por sus criaturas. Si hay que hablar de un sufrimiento de Dios, ese sufrimiento no será en él efecto de ninguna deficiencia. Cf. F. Varillon, *La souffrance de Dieu*, Paris 1975, 108.

quita a esta «simbólica» su principio de realidad y corre el peligro de volver a sumergirla en lo imaginario. Dios sería entonces «nuestro» Dios, en el sentido de que sería producto «nuestro», proyección del «yo deseante».

Pero no hay por qué temer este falso sentido si la designación del Padre se lleva a cabo sobre la base de la acción de Jesús; en efecto, en él la invocación se inserta sobre la acción en favor de sus hermanos con vistas a obtener su libertad y sobre el enfrentamiento que fue vivido como abandono, como no-protección, ya que el Padre invocado no traspasa las leyes de nuestra condición para apoyar a su Hijo en una situación privilegiada (cf. Heb 5, 7-8). Jesús fue «uno» entre los demás, y así es como se convirtió en el primogénito de una muchedumbre de hermanos.

Se llega entonces al siguiente resultado: por una parte, en el orden profano, el paso del «fantasma» paterno al «símbolo» se lleva a cabo bajo el efecto de la multiplicidad de relaciones y de experiencias, entre las que se halla la del reconocimiento del «padre real». Poco a poco e insensiblemente el sujeto humano adquiere libertad respecto a ese «fantasma» y construye un deseo personal que no es ya la repetición del «deseo arcaico».

Por otra parte, en el caso de la imagen paterna divina, se lleva hasta el extremo el proceso ya bastante complejo de las relaciones humanas, ya que Dios no forma parte de las experiencias observables. Pero la «organización simbólica» trinitaria, por su fundamento sobre el «hijo-hombre» Jesús, rompe la fascinación del «fantasma paterno» y lo integra como imagen en un orden simbólico estructurado por una doble coordenada, la del hombre Jesús en su actitud filial y la del Espíritu.

La organización objetiva de la simbólica trinitaria no tiene ciertamente de suyo una virtud terapéutica. Los equilibrios objetivos no liberan de la tiranía del «fantasma paterno», pero indican sin embargo un dato de enorme importancia: no es reforzando por medio de la educación el dominio de ese «fantasma» como adquiere el creyente una actitud justa y sana respecto a Dios. Efectivamente, reforzar la tiranía del «fantasma» equivaldría a negar como principio de realidad la actitud histórica de Jesús, que invoca a Dios como Padre desde el seno de una acción liberadora. Exacerbar la fuerza del «fantasma» conduciría igualmente a infravalorar o a negar el tercer término de esta «simbólica», el Espí-

ritu. Pero no hemos de ser ingenuos; en la simbólica objetiva de la trinidad no existe ciertamente un lugar para el «fantasma», pero el paso del «fantasma» al nivel del orden simbólico no garantiza automáticamente que el creyente deje de vivir en el orden imaginario. El paso del «fantasma» al «símbolo» no es el resultado de un conocimiento intelectual. Es ante todo el fruto de una «conversión». Y es éste uno de los papeles que desempeña el tercer término del orden simbólico: el Espíritu.

La figura cristiana de Dios es trinitaria y rompe el círculo de la relación Padre-Hijo mediante otra imagen, la del Soplo o del Espíritu. «Soplo» es el significado de los vocablos hebreos (*ruah*) y griego (*pneuma*): «El viento (*pneuma*) sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va —dice Jesús en Jn 3, 8. Así es todo el que nace del Espíritu (*pneuma*)». El «soplo» es la imagen concreta a partir de la cual se significan los efectos de la acción del Espíritu. Una breve descripción de esta acción, según el nuevo testamento, nos permitirá distinguir la función del Espíritu en el paso de lo imaginario a lo simbólico, es decir, determinar su papel en la apertura del deseo humano al deseo de Dios.

El nuevo testamento presenta al Espíritu como energía, libertad, amor o comunión, memoria. Estas cuatro funciones nos servirán para fundamentar la operación del Espíritu santo en relación con el «deseo».

El Espíritu es la energía de Dios: es una fuerza (Hech 1, 8). Por eso el nuevo testamento le atribuye el comienzo de todas las cosas: vence la inercia para suscitar la existencia (creación) o resuscitar una nueva existencia; es el iniciador de los tiempos «escatológicos». Lucas refiere que Jesús, en su concepción, es el fruto del Espíritu (Lc 1, 35) y señala que la predicación de Jesús se realiza en el Espíritu (Lc 4, 14); el Espíritu lo resucita de entre los muertos (1 Tim 3, 16; Rom 1, 4); inaugura en pentecostés el tiempo de la iglesia (Hech 2, 32). Por consiguiente, el Espíritu origen de todos los comienzos y los autores del nuevo testamento califican a la esperanza de fruto del Espíritu (Gál 5, 5). Es la energía que exorciza el hechizo del pasado o del origen para proyectar hacia adelante, hacia un porvenir que tiene a la novedad como primera característica.

Esta función creadora del Espíritu no deja de tener una relación con la lógica imaginaria del «deseo». Este último encierra al ser humano en el origen, como si el «yo» tuviera que encontrar su identidad en la indiferenciación primera. La obsesión del origen es de orden repetitivo: reproducir lo que hubo en el comienzo, antes de la separación, cuando no había que padecer ninguna diferencia, cuando no había que afrontar ninguna alteridad. El «fantasma paterno» (esto es, la imagen paterna según el orden de lo imaginario) mantiene al individuo en esta repetición: el «deseo» se satisface ilusoriamente en ella al no reconocer su propia deficiencia. Es el Espíritu el que pone de manifiesto esa deficiencia.

Todo comienzo es separación, abandono, ruptura de la repetición, por una parte; mientras que por otra es impulso hacia lo que no es todavía, éxodo hacia una tierra prometida. El Espíritu creador actúa como aquel que separa. Y separando es como establece las condiciones de la promesa. El origen no es el lugar de nuestra identidad o de nuestra realización. El hombre se encuentra a sí mismo tomando sus distancias frente al origen soñado. La promesa, con la que el nuevo testamento relaciona al Espíritu, anticipa lo que todavía no es, aquello hacia lo cual hay que ponerse en marcha. Abandonando su país de origen es como Abrahán vislumbra la tierra prometida (Gén 12, 1-4). La entrada al paraíso está prohibida por la espada flamígera del querubín (Gén 3, 23). No existe el retorno al paraíso; el paraíso está más adelante. Así pues, la función del Espíritu, en la perspectiva que aquí se dibuja, consiste en desterrar de la patria original e imaginaria para arrojar al hombre a un porvenir insospechado. En el acto de la promesa revela la inexistencia del «deseo arcaico», con la condición de que la promesa no sea su sutil repetición. Por eso el Espíritu no lleva a cabo su función creadora más que cuando es fuente de libertad. Precisamente uno de los temas principales de la teología paulina es que el Espíritu es fuente de libertad. En 2 Cor 3, 17 san Pablo expresa con energía sus sentimientos: «El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad».

En esta presentación de la teología de la libertad se subraya generalmente la oposición entre el Espíritu y la ley. El Espíritu libera de la esclavitud de la ley, ya que para aquel que vive según el Espíritu ha dejado de existir la ley, puesto que la ley está desde entonces inscrita en su corazón. Esta consideración del proble-

ma no está exenta de cierta ambigüedad. La oposición radical entre la ley y el Espíritu puede hacer el juego a la anarquía, y de hecho ha dado pábulo a varias polémicas en el curso de la historia cristiana con tendencia frecuentemente «libertaria», pero dudo mucho de que haga plena justicia al pensamiento de Pablo.

Concebir la libertad como liberación respecto a cualquier ley es concebirla según el orden de lo imaginario. En efecto, o bien el Espíritu interioriza hasta tal punto la ley que no existe ya ninguna distancia entre ella y el «deseo», y esta interiorización es para el «deseo» una manera de camuflar su fallo mediante la exaltación de uno mismo, o bien el Espíritu libera de toda ley, y entonces sólo sigue en pie lo imaginario. En realidad, para Pablo, el Espíritu ni interioriza la ley, ni libera de ella, sino que la relativiza situándola en un orden diferente: la ley es destructora si existe en sí misma o para sí misma («el hombre está hecho para el sábado»), pero la ley es reconstructora si existe como palabra que establece el reconocimiento del otro («el sábado está hecho para el hombre»). La ley se presenta como un «entredicho», esto es, como una palabra que abre el diálogo social, ya que el entredicho es lo que le permite al otro hacerse oír. La ley no es un absoluto, sino que tiene por función hacer posible la coexistencia, significando la finitud del «deseo» o su límite. El entredicho manifiesta que existe una realidad distinta de su propio deseo: designa indirectamente su deficiencia. El Espíritu como fuente de libertad abre al reconocimiento del otro, esto es, sitúa a la ley en un orden dialógico o social. Desabsolutiza a la ley, no la suprime; la aparta del «deseo» que la destruye o la idolatra. En el acto por el que favorece el reconocimiento de Dios como Padre, designa a los demás como hermanos, siendo la ley la palabra que establece esta fraternidad.

Por eso el nuevo testamento no tiene reparos en decir que los frutos del Espíritu son la comunión, el gozo, el amor (Gál 5, 22). El relato de pentecostés lo manifiesta simbólicamente: el don del Espíritu no suprime la diversidad de lenguas, sino que cada uno escucha la palabra en su propia lengua. El Espíritu es fuente de comunión, no abolición de las diferencias; lo que hace es más bien llevarlas a su plenitud. Por eso tampoco favorece una teología de la unidad, eliminando todas las diferencias en favor de la identidad. Si es verdad que «no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre,

ni hombre ni mujer» (Gál 3, 28), no es ciertamente en el sentido de que el Espíritu cree una identidad cristiana destructora de todas las diferencias, sino en el sentido de que el Espíritu establece la diferencia como riqueza y no como fuente de conflictos que haya que eliminar mediante una reducción a la identidad. Al suscitar la diferencia, el Espíritu establece la comunicación y abre a la comunión. El amor que le tiene a él como fuente no es fusión, no pretende reducir el deseo del otro a su propio deseo, rechaza la identidad.

Pablo ordenó a los fanáticos de la glosolalia (lenguaje espontáneo ininteligible a los demás) que se callaran en las asambleas si no había en ellas nadie capaz de interpretar o de traducir lo que decían (1 Cor 14, 1-20). El lenguaje que procede del Espíritu sirve para establecer la comunión, no para encerrar al hombre dentro de sí mismo. Al suscitar la diferencia como fundamento de la comunicación, el Espíritu es «caridad y amor». Es igualmente fuente de gozo. Vivir según el régimen imaginario del «fantasma paterno» es no poder aceptar ni al mundo ni a los otros como reflejos de la gloria de Dios, es decir, en su realidad. Se siente al mundo y a los demás como amenaza, ya que tienden efectivamente a poner de manifiesto el vacío del «deseo» implicado en el fantasma. De este modo, continuamente frustrado, el hombre encerrado en el «deseo arcaico» experimenta la tristeza. El Espíritu es fuente de gozo, ya que instituye a los demás y al mundo en su realidad. Inclinado al «deseo» a reconocer su fallo, le concede que los deje vivir en su libertad y su belleza, en sus limitaciones y su infelicidad. El Espíritu, al abrir el «deseo» a la realidad, sitúa verdaderamente al hombre ante Jesús; en efecto, nadie puede decir: «Jesús es Señor», más que en él (1 Cor 12, 3).

Por consiguiente, el Espíritu es memoria. El evangelio de Juan nos indica esta función: «El Espíritu santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14, 26).

El Espíritu hace recordar la objetividad histórica de Jesús. Si nos hace conformes al Hijo (Rom 8, 14), no es según el orden imaginario, sino según la realidad. Jesús fue hijo en la aceptación de una misión profética que lo llevó a una lucha y a una oposición que acabaron con su vida. No tuvo miedo de enfrentarse con la realidad de la muerte; no le pidió a su Padre un milagro para

escapar de las consecuencias de su propia opción. El Espíritu recuerda la realidad histórica de Jesús. No es una proyección del deseo, sino más bien su ruptura. Jesús es la piedra sobre la que se basa toda interpretación. Por eso no existen verdaderas invocaciones al Dios Padre independientemente de esa memoria, norma de nuestra filiación. Jesús no hizo una presa de su «divinidad» (Flp 2, 6), sino que aceptó la fragilidad de su existencia y su misma muerte, aceptándose del Otro, sin imponerle la lógica de su «deseo». El Espíritu que es memoria de Jesús conforma al creyente con esta actitud filial.

Si está justificada esta descripción de las funciones del Espíritu, es preciso reconocer que su movimiento no refuerza la lógica de lo imaginario, encerrando en el narcisismo y la nostalgia el origen indiferenciado, sustituyendo al yo basado en la intersujektividad por un yo ideal construido según el fantasma del «Padre omnipotente». Transforma el «deseo» convidando a la realidad del otro, a la gestión histórica de Jesús y finalmente a la verdad de Dios. Y realiza esta transformación por la mediación de la palabra y de la ley que establecen la comunicación social. Nos hace conformes con el Hijo, concediéndonos aceptar a los demás como hermanos. En una palabra, rompe la lógica inherente a la imagen dual Padre-Hijo, abriendo con su soplo a la realidad fraternal y divina, separando del deseo arcaico todo lo que éste oculta de promesa de felicidad, por la mediación de esta realidad. Es el agente del paso de lo imaginario a lo simbólico. De esta manera sella el movimiento inscrito en la figura trinitaria de Dios. El creyente reconoce e invoca a Dios en la medida en que, actuando de manera filial sobre la base del reconocimiento de sus hermanos, acepta su propia deficiencia y recibe la promesa de felicidad como distinta de la que está implicada en la lógica del «deseo». La figura trinitaria de Dios ya no es entonces del orden de lo imaginario, sino simbólico.

El esbozo que acabamos de trazar del paso de «lo imaginario a lo simbólico» no es más que un plano. Por su abstracción corre el peligro de inducir a error sobre su verdadero alcance. Se trata de manifestar cuál es el movimiento de conversión impreso por la «figura trinitaria» del Dios cristiano. Este movimiento, si está de acuerdo con la lógica implícita de las relaciones entre las imágenes (Padre, Hijo, Soplo) que fundamenta un orden simbólico,

no conduce por otra parte a reforzar el carácter fantasmático, y por tanto definitivamente narcisista e infantilizante, de la primera de ella: la imagen paterna. Mediante un proceso de «conversión», orienta, en el reconocimiento del otro, hacia una aprensión diferenciada de sí y de Dios. Este movimiento de «conversión» puede parecer ascético, casi estoico, y corre el riesgo de hacer pensar que las imágenes evangélicas de la «paternidad» de Dios ceden el paso a una verdad severa sobre la condición humana, verdad poco en armonía con la buena nueva proclamada por Jesús; obligaría incluso a preguntar qué es lo que puede significar en adelante la confianza en Dios, fundamento de la oración filial.

Opinar de esta manera sería engañarse sobre el significado de esa «conversión» implicada en la lógica de la «simbólica trinitaria». Sería igualmente olvidar que trazar un plano o señalar una estructura no significa ni mucho menos negar o relativizar lo que es carne y sangre, vida relacional. No se trata de restringir la confianza ni de privar a la plegaria de su fuerza y de su fervor original, sino más bien de asentar bien su fundamento y su alcance.

Poner la fe en Dios, tal como se presenta en la figura trinitaria, no es poner la fe en un «Yo ideal» y en su identidad soñada, sino en Aquél de quien tengo la convicción de que su acción no tiene la finalidad de encerrarme en la ilusión, sino al contrario, hacerme llegar a mi propia verdad y a la suya. El fundamento de la «conversión» es precisamente la acción de Dios, significada por el don del Espíritu, éste me lleva adonde espontáneamente no querría ir, pero donde efectivamente se construye una felicidad libre y compartible. De esta forma, su acción que puede parecer ascética por la provocación a descubrir mi propia deficiencia es, en su orientación, lo que da la paz. La pedagogía de Dios, implicada en la «simbólica trinitaria», tiene cierto parecido con una pedagogía de la «libertad». También tiene en cuenta las «frustraciones»; no porque pretenda una economía de sueños de felicidad y de libertad, sino porque busca elaborar su condición de posibilidad.

En efecto, sería engañarse sobre la crítica del «deseo arcaico» y sobre el paso de «lo imaginario a lo simbólico» considerar la vida humana solamente bajo el horizonte de una razón mezquina o con una grandeza estoica ante la muerte. El «deseo arcaico» no ha sido eliminado, lo imaginario no ha sido abandonado; tanto el uno como el otro habitan en lo simbólico y el «sueño» pertenece a la

intersubjetividad social. Un mundo sin sueños, sin proyectos fantásticos, sin locuras utópicas o mesiánicas sería un mundo trivial, sin poesía y sin estética. No se trata de abolir el dinamismo de «felicidad» inherente al «deseo»; sería un error mortal desterrar lo imaginario de nuestra realidad humana. La «conversión» no la suprime, sino que la establece en otro orden. La felicidad infantil es buena si es la felicidad del niño, pero es destructora si es la felicidad del adulto; no es que el adulto no se sienta afectado por la felicidad del niño, sino que se relaciona con ella de otra manera. Por eso los sueños de felicidad, de transformación de las sociedades, encuentran su régimen dinámico cuando lo imaginario de donde proceden no los encierra en un proceso de regresión, sino que por su inserción en otro orden, llamado aquí simbólico, produce sus efectos de distanciamiento de la «realidad» empírica trivial, no para satisfacerse ilusoriamente en el narcisismo, sino para establecer un juego social de reconocimiento¹⁹.

La conversión del deseo que exige la simbólica trinitaria no hace el menor daño a las imágenes evangélicas de proximidad, a la buena noticia del Dios que viene, al anuncio de su pasión por los oprimidos y de su misericordia para con los pecadores. No ha quedado abolido nada de su presencia constante en su Espíritu ni de su promesa. No hay nada que se oponga a nuestra entrega confiada en manos de Aquél a quien en Jesús llamamos Padre. Y esto es más cierto todavía por el hecho de que «el principio de realidad» sigue siendo la acción de Jesús. No hay nada que descalifique a la plegaria, aunque se trate aparentemente de la más particular e interesada. Si Dios se ha hecho humano en Jesús, no ha sido

19. No conozco ninguna crítica mejor de la postura pesimista de Freud que la de E. Bloch. Cf. *El principio esperanza* I, Madrid 1977, 96 ss. Esta crítica está en la base de este párrafo. La fascinación de la felicidad está arraigada en el «deseo», pero esa «felicidad» no puede vivirse según las satisfacciones primarias: la fusión con la madre está ya perdida para siempre. En adelante ha de ser el producto que resulta del establecimiento de otras relaciones, con los padres, con el ambiente social, político... La fascinación de la felicidad que está incluida en el primer deseo y que alberga siempre el ser humano no funciona como un modelo, sino que promueve una dinámica. En el establecimiento de relaciones no fusionales, reflejas, domeñadas y negociadas según diversas finalidades e intereses (no ocurre lo mismo con la amistad, con el matrimonio, con el combate político, con la coexistencia civil) es donde surge la felicidad, a la vez como lo más necesario y como lo más gratuito.

para fundar una moral estoica o una religión sin vínculo alguno con las preocupaciones de cada día. Pero la simbólica trinitaria traza, en referencia con la figura histórica de Jesús, un eje, el de nuestra liberación. Esta no consiste en la satisfacción ilusoria, de la que la omnipotencia divina sería la garantía automática, sino que orienta hacia una felicidad de tal categoría que, al estar implicados en ella los otros y Dios mismo, no existe ninguna inmediatez que pueda asegurar otra igual. Se nos ha dado el Espíritu para que naciera y se robusteciera este gusto en nosotros. Y cuanto más crezca, más de acuerdo estará el rostro paternal, filial y «espiritual» de Dios con la comunión indescriptible que es su propia vida.

5. La «simbólica trinitaria» y la realidad de Dios

Los teólogos de la antigüedad cristiana han reflexionado mucho sobre las cuestiones suscitadas en su época por la «figura trinitaria» de su Dios. Ninguno de ellos pretendió negar nunca que las tres imágenes del Padre, del Hijo y del Espíritu orientasen la oración cristiana. Las divisiones comenzaron desde que fue necesario interpretarlas bajo la presión de las críticas interiores o exteriores. Esta manera de aproximarse a Dios o de rezarle les pareció a algunos que destruía la fe compartida con el mundo judío. A otros les pareció que infravaloraba los caminos más reflexivos o más ascéticos del monoteísmo filosófico y a veces místico de los pensadores griegos. Estos teólogos antiguos sufrieron por consiguiente una presión cultural considerable procedente de dos horizontes distintos, la Biblia y la filosofía griega. En esta situación, la comunidad cristiana no pudo cruzarse de brazos insistiendo en la originalidad de su oración y de su liturgia. Tuvo que defenderla; y defenderla era elaborar una interpretación de las imágenes que utilizaban espontáneamente los creyentes en sus relaciones con Dios.

No es ésta la ocasión para escribir la historia de esta interpretación, que ya ha sido expuesta en otros lugares²⁰. Sin embargo,

20. Cf. M. Simon - A. Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, Paris 1968; J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'église*, Paris 1968.

creo conveniente recordar, para una elaboración ulterior, dos interpretaciones extremas que, incluso en la actualidad, han tenido una gran importancia para fijar nuestro juicio de creyentes.

La primera interpretación se presentó muy pronto en la iglesia y recibe el nombre de «modalismo». Si la teoría resulta compleja, su núcleo es relativamente sencillo. Se entiende por «modalismo» la interpretación según la cual la «figura trinitaria» de Dios no tiene realidad más que respecto a nosotros. Nuestra estructura antropológica o religiosa nos obliga a nombrar a Dios de este modo; las imágenes del Padre, del Hijo y del Espíritu son relativas a nuestra psicología o a nuestra historia. No designan a Dios, sino nuestras relaciones con Dios. Para aclarar la cosa digamos que no se puede hablar de la encarnación del Hijo de Dios más que de manera metafórica, ya que Dios, según esta interpretación, no tiene Hijo. Si se admite que Jesús es verdadero Dios, esto no significa ni mucho menos que exista un Hijo en Dios; se quiere simplemente indicar que la actitud del Dios hecho hombre, Jesús, es una actitud filial respecto al Absoluto. Las diferencias postuladas por la serie de imágenes trinitarias existen en nuestra psicología o en nuestra historia, pero no indican nada de la vida interna de Dios. Hablar de una «figura trinitaria» de Dios, o de una «simbólica trinitaria», no es necesariamente confesar a un Dios que vive en sí mismo según lo que se significa de él por medio de esas imágenes; es mantener que nuestra relación con Dios pasa por la mediación de esa simbólica. El «modalismo» es una interpretación que no cesa de tentar a la teología cristiana.

La segunda interpretación no es menos significativa; fue llamada «subordinacionismo». Se trata de una palabra bárbara, pero la realidad que designa es también muy simple, a pesar de la complejidad de las teorías. Las imágenes del Padre, del Hijo y del Espíritu no designan nuestras relaciones con Dios, como en el caso del «modalismo», sino que se refieren a tres realidades. Estas, sin embargo, no deben concebirse en un mismo orden, ya que las imágenes imponen efectivamente una derivación (el término clásico latino que corresponde al griego es «procesión») o una génesis. Consiguientemente hay que desterrar la igualdad de las figuras, que introducen más bien una jerarquía. En este sentido, la realidad designada por el vocablo Padre no puede compararse con las otras dos que han salido de él, el Hijo y el Espíritu santo.

La comunidad cristiana se opuso vigorosamente a estas dos interpretaciones; se negó a reducir todo el alcance de su práctica litúrgica a una necesidad histórica o antropológica y en consecuencia, por una parte, rechazó el «modalismo», mientras que por otra vio en el modelo jerárquico de la vida divina un atentado contra la unidad de Dios, esto es, descubrió en el «subordinacionismo» un politeísmo latente. Por tanto, la comunidad cristiana optó por una relación verídica entre la «figura trinitaria» y la realidad de Dios, aunque negándose a atentar contra el monoteísmo que había recibido de las Escrituras del judaísmo²¹.

No existe, a mi juicio, ninguna razón para poner en duda actualmente esta opción antigua de la comunidad cristiana, significada en el «símbolo niceno-constantinopolitano»²². Quiero decir que no hay a nuestra disposición ningún medio objetivo, exegético o científico, para debilitar la fe de la iglesia en una «revelación» de la vida interna de Dios en la «simbólica trinitaria». Confesar que Dios es Padre, Hijo y Espíritu no es únicamente reconocer una lógica de las imágenes que regulan nuestras relaciones con Dios, sino mantener además que esta lógica tiene un fundamento en Dios mismo, que es una manifestación de su vida.

Aceptar esta opción no es verse obligado a recorrer de nuevo el camino abierto por las telogías antiguas o medievales. Los cristianos de aquellas épocas tuvieron que responder a unos desafíos distintos de los que hoy nos han tocado a nosotros. La «figura trinitaria» que designaba la realidad de Dios iba a los ojos de muchos en contra del monoteísmo religioso o filosófico. Por eso les correspondió a los teólogos disipar los malentendidos y proponer ciertos modelos que ofreciesen una explicación no artificial de lo que se confesaba en la plegaria. Estos modelos, los de la vida de la inteligencia y de la afectividad, especialmente en san Agustín, tienen una validez relativa a la cultura dentro de la cual fueron contruidos. Nosotros no tenemos ya la audacia de aquellos teólogos. Ahora nos parece que está fuera de nuestro alcance construir

21. El texto más importante en este punto es el símbolo de Nicea en el año 325. Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969.

22. Aceptar hoy una opción tan antigua como la de Nicea-Constantinopla no significa repetir materialmente, lo cual sería absurdo, sino reconocer que el alcance de esta opción no es extraño al que, en unas situaciones inéditas, obliga a la iglesia a expresar su testimonio de Jesús como Cristo.

modelos que nos llevarían a una reconstrucción tan precisa de figuras diferentes en Dios. Podemos evocar simbólicamente esa vida, pero no podemos formularla conceptualmente.

Esta incapacidad no es necesariamente una debilidad. En realidad, los modelos que se propusieron en otras épocas no han preservado a la comunidad de olvidar prácticamente la «simbólica trinitaria», porque, como se reconoce actualmente²³, los cristianos han vivido bajo una dualidad de polos de interés: por una parte el Padre y por otra Jesucristo. Los modelos construidos, muy abstractos por otro lado, estaban sin duda demasiado alejados de la capacidad común de los creyentes para tener un efecto sobre el comportamiento general de los mismos. La consecuencia es muy sencilla: el misterio de Dios fue vivido como si su «figura trinitaria» no tuviera ningún sentido real. Todos los modelos que invitaban a pensar en una génesis de las diferencias en Dios, simbolizadas por las imágenes del Padre, del Hijo y del Espíritu, y conceptualizadas en nociones como las de relación o de «persona», tenían como horizonte la *unidad*. Las diferencias introducidas en el Absoluto divino constituían un escándalo para la razón y obligaban a descubrir ciertos modelos que las pudieran someter al dominio del Uno. Pues bien, la «simbólica trinitaria» rechaza la preponderancia del uno y exige que las diferencias sean la mediación según la cual tiene que concebirse la vida del Dios único. Este es el punto que tenemos que subrayar para concluir este capítulo.

La «simbólica trinitaria» expresa que la realidad de Dios integra ciertas diferencias, evocadas por las imágenes del Padre, del Hijo y del Espíritu, y tradicionalmente interpretadas en términos de «personas»²⁴. La tradición cristiana quiere significar de esta manera que las tres «figuras» divinas no tienen respecto a nosotros papeles intercambiables, ya que en definitiva su manera de ser es irreductible: el Hijo no es el Espíritu santo ni puede llegar a

23. K. Rahner ha expresado muy bien este punto en *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación* II/1, Madrid 1969, 360 s.

24. Nuestro término «persona» no traduce exactamente lo que significaban los términos griego y latino. Estos indicaban ante todo una realidad del orden del ser, mientras que ahora la palabra designa una autonomía psicológica y jurídica. Las diferencias de significación son lo bastante importante para que un teólogo tan avisado como K. Barth haya creído que había que sustituirla por «modo de ser». Temía que la insistencia contemporánea en la autonomía de la persona llevara a imaginarse «tres dioses».

serlo. La teología cristiana ha llamado a esta característica «incomunicabilidad». Este término no niega la comunicación ni la comunión, sino que postula solamente que la manera de ser del Hijo es inalienable por el mismo título que las del Padre y del Espíritu.

Las imágenes utilizadas para significar las «figuras» divinas subrayan por tanto la diferencia que hay entre ellas. En efecto, no indican la triple repetición de un contenido idéntico, sino que evocan un orden relacional. Quiero decir lo siguiente: su diferencia es la condición de su comunión o de su comunicación. Este orden relacional está expresado en un movimiento de «derivación»: el Hijo procede del Padre, y lo mismo sucede con el Espíritu. Se trata de acentuar la diferenciación señalando el carácter irreductible de la situación respectiva de las «figuras».

La teología tradicional se ha esforzado en concebir juntamente, a partir de los modelos escogidos, la unidad de las tres figuras (en términos clásicos, su identidad de ser, de esencia o de sustancia) en sus derivaciones (en términos clásicos: procesiones, del verbo proceder, provenir de...). El interés de esta reflexión reside en su voluntad de dialogar con ciertas opiniones filosóficas según las cuales lo primero es la identidad o la unidad. Pero este interés está limitado, ya que —muchas veces sin darse cuenta de ello— trata a las diferencias como si fueran meramente toleradas. La dificultad proviene del pensamiento dominante según el cual Dios no debe ni puede ser concebido más que por medio del concepto de identidad. Por eso hay que advertir con mucha atención que las diferencias no son la repetición de lo mismo; en ese caso los cristianos confesarían una pluralidad de dioses. Las diferencias significan una manera propia de cada «figura» de existir el único Dios. Las diferencias son su vida. Su vida es «comunión».

El Absoluto, en la perspectiva que ha abierto el nuevo testamento no se concibe según un esquema narcisista. Su vida no está en relación consigo mismo, en una pura contemplación de sí mismo. Su vida es «éxtasis», ya que cada «figura» divina no existe más que en su relación con las otras «figuras», y es esa relación la que los constituye diferentes.

La «simbólica trinitaria» en cuanto pensamiento del Absoluto abre a un nuevo juicio sobre nuestra existencia y el mundo. Para una filosofía clásica del «teísmo», toda diferencia supone algo despreciable. En efecto, es concebida como límite, como signo de una

deficiencia. Así por ejemplo, la diferencia «hombre-mujer» implica que ninguno de los dos sexos realiza la humanidad. Varias escuelas filosóficas o místicas buscan la perfección como abolición de la diferencia que es el único medio, según piensa, de exorcizar la diferencia que es el único medio, según piensan, de exorcizar la un trazado que elimina todas las diferencias; la lógica del Absoluto es la de la identidad, condición y expresión de su perfección. Entonces la perfección se describe como «suficiencia en sí mismo», esto es, como no-necesidad del otro para su propia realización. Dios sería esa suficiencia, ya que sería identidad consigo mismo, pura contemplación de sí, colmado por esta suficiencia. Esta concepción de Dios ha justificado a veces ideológicamente ciertos comportamientos desdeñosos de toda diferencia y ha llevado a mantener o erigir ciertas jerarquías y desigualdades, ya que la igualdad no es la repetición del mismo, sino el sostén reflejo del derecho a la diferencia. Esta es, a mi juicio, la ideología de la identidad que engendra la desigualdad; resulta imposible soportarse como diferente o aceptar la diferencia. Dios, tal como está significado en la «simbólica trinitaria», no puede desempeñar el papel de sostén de una ideología de la identidad o de la unidad, si se respeta la lógica implicada en la trinidad de sus figuras.

Veo otra consecuencia en la manera neo-testamentaria de significar a Dios. La «simbólica trinitaria» no solamente rechaza la imagen de la contemplación narcisista como ideal de la perfección, sino que condena con el mismo vigor el «frente a frente» que se basta a sí mismo; sugiere entonces una vida o una comunión diferenciada y abierta. El Espíritu rompe la suficiencia posible del «frente a frente» de las dos primeras figuras. La tradición cristiana le ha reconocido una función creadora y dinámica; en este sentido es aquél que suscita otras diferencias. Es la apertura de la comunión divina a lo que no es divino. Es la habitación de Dios en donde Dios está en cierto modo «fuera de sí mismo». Por eso es llamado «amor». Es el «éxtasis» de Dios hacia su «otro»: la criatura.

La tercera figura de la «simbólica trinitaria» excluye la posibilidad de una interpretación «narcisista» de la relación de las primeras figuras: Dios es el abierto, es comunicación, es fuente de vida y de entrega de cuanto posee. Dios es aquel que suscita «diferencias», no porque tenga alguna deficiencia, sino porque es «co-

munió». Y entonces el movimiento de la encarnación y el don del Espíritu, en una palabra, el compromiso de Dios con nuestra historia, no son exteriores a él, como si él no se viera de ninguna manera afectado por aquellos a los que se dirige.

El Dios Uno, comúnmente aceptado por las filosofías teístas, ocupado en la contemplación de su perfección, es un Dios fascinante. Todos aspiran a la beatitud que es la suya, descrita de esta forma por Aristóteles:

El acto de contemplación es la beatitud perfecta y soberana. Por consiguiente, si ese estado de gozo que nosotros no poseemos más que en determinados momentos, Dios lo tiene siempre, eso es admirable; y si lo tiene en un grado mayor, es más admirable todavía. Pues bien, eso es precisamente lo que sucede. Y también la vida pertenece a Dios, ya que el acto de la inteligencia es vida y Dios es ese mismo acto. Y el acto subsistente en sí mismo de Dios es una vida perfecta y eterna...²⁵.

El Dios que ha sido descrito de esta forma tan entusiástica y que marca tan profundamente al pensamiento occidental es un Dios vuelto hacia sí mismo; el exceso de su felicidad atrae a él a todos los seres, pero él no se vuelve hacia ningún ser.

El Dios que designa la «simbólica trinitaria» sigue un movimiento diferente. Si él atrae a su comunión y no a la contemplación de nosotros mismos, imagen en nuestra condición frágil de su vida y de su felicidad, es que sale de sí, que viene hacia la criatura. «Vino a su casa», escribe Juan (1, 11). Por eso su Espíritu ha sido llamado «don».

En adelante sería una enorme imprudencia trasladar al Dios significado por la «simbólica trinitaria» ciertas cualidades inventadas para designar el ideal de perfección representado por el Dios «metafísico», especialmente por ese Dios que goza de los atributos de inmutabilidad (no-cambio) y de impassibilidad (no-pasión). Esas cualidades convienen evidentemente a una perfección imaginada como contemplación de sí mismo y como autosuficiencia que se goza en sí misma. Pero resultan problemáticas una vez que Dios es una vida diferenciada en la comunión y cuyo movimiento, simbolizado por la actividad creadora del Espíritu, tiende a suscitar otras diferencias, a comprometerle en su devenir y a verse

25. Aristóteles, *La métaphysique* II, Paris 1970, 682-683 (libro, art. 7).

afectado por él. En este sentido, la encarnación, afirmación ejemplar de la «pasión» de Dios por sus criaturas, obliga a romper con la idea dominante de Dios, tal como nos la presenta la imagen de la beatífica contemplación de sí mismo.

Estas observaciones demasiado sucintas nos harán ver de todas formas la enorme dificultad de toda teología cristiana. En efecto, esta teología tiene que rechazar dos tentaciones: por una parte, se ve urgida continuamente por las filosofías de la identidad y en el deseo de darles gusto podría llegar a eliminar la originalidad neotestamentaria sobre la vida diferenciada de Dios; por otra parte, corre el riesgo de verse tan absorbida por la apertura de Dios a la criatura y a su compromiso en nuestra historia que haga de nuestro devenir el devenir mismo de Dios, olvidándose de la diferencia cualitativa infinita que nos separa de él y haciendo del cristianismo una propedéutica al ateísmo.

Pero no basta con rechazar esta doble tentación; tenemos que esforzarnos además en descubrir los efectos concretos de la «simbólica trinitaria», interpretada en la forma con que los cristianos se refieren a las demás religiones y en la manera con que la iglesia atestigua en su historia lo que proclama en su fe: la vida de Dios es comunión basada y expresada en ciertas «diferencias» irreducibles a una unidad superior. Estos puntos constituirán el objeto del siguiente capítulo.

Dejar a Dios en libertad

El Dios de Jesús es el que evoca la simbólica trinitaria. Esta organiza y orienta la actitud del creyente en su camino hacia Dios. Sería una equivocación limitar los efectos de la simbólica trinitaria a la estructuración de la fe personal. La simbólica trinitaria expresa la convicción de la comunidad cristiana sobre la vida de Dios; consiguientemente, por hipótesis, tiene que calificar y orientar su sensibilidad, sus esperanzas y sus opciones. Confesar que Dios integra ciertas diferencias en su propia vida es algo que rompe con las ideas comunes que corren sobre el Absoluto. Por tanto, habrá que analizar los efectos sociales y eclesiales de esta convicción.

No cabe duda de que sería ingenuo imaginarse un vínculo deductivo claro entre la fe de la iglesia en el Dios trinitario y su forma de referirse a sí misma y a su entorno cultural, social y político. Las convicciones no disponen de un poder directo sobre los comportamientos sociales. Sólo un estudio histórico, que no se limitara al terreno doctrinal, podría asegurar la originalidad del comportamiento eclesial. Pero no es posible emprender este estudio en el marco de esta obra. No obstante, recogeré dos puntos que me parecen adecuados para iluminar esta cuestión: la ideología de la universalidad cristiana y la relación con las demás religiones.

1. La ideología de la universalidad cristiana

El título de este párrafo es demasiado serio y puede asustar al lector. Sin embargo, se trata de una cuestión muy sencilla: la iglesia, en virtud de su fundador, se ha concebido como el grupo

portador de la verdad absoluta y ha actuado históricamente en el sentido de esta persuasión. Por consiguiente, ha organizado su acción, doctrinal, política y social, bajo el ángulo de una ideología unitaria. Esta orientación difícilmente puede compaginarse con la práctica de Jesús y se muestra poco acorde con la simbólica trinitaria. En consecuencia, la práctica de Jesús y la simbólica trinitaria se presentan en la convicción de la iglesia como esperanzas o como utopías contradichas por la necesidad del grupo cristiano de imponer su fe y su moral como inmediatamente universales. De esta forma asistimos, en el curso de la historia reciente, a un extraño intercambio: el cristianismo, que en su origen rompió con la ideología unitaria del judaísmo y del imperio romano, ha absolutizado sus orígenes particulares y sus opciones concretas. Y entonces se ha hecho «intolerante». La religión natural, o el deísmo, fue propuesta en el siglo XVIII como una doctrina liberadora, porque permitía que hubiera diferencias.

Este cambio tan radical de sus efectos sociales —el cristianismo original rompiendo la ideología unitaria del judaísmo, el deísmo del siglo XVIII combatiendo por relativizar las prácticas cristianas— me parece que tiene que aclarar la situación paradójica del cristianismo: vivir de una práctica de Jesús y de una simbólica de Dios que produzcan la crisis de su ideología espontáneamente universalista de grupo religioso. Quiero decir lo siguiente: la iglesia —y esto mismo subraya su carácter provisional, pues no se trata del reino de Dios— vive bajo el dominio de una ideología unitaria que está en contradicción con el testimonio que nos da la Escritura de la práctica de Jesús y del alcance de la simbólica trinitaria. Por eso me parece que la crisis actual de Dios es un efecto de la crisis abierta por el propio cristianismo. La iglesia se deja dominar por la idea común de Dios, mientras que su fe es una crítica de esa idea. La crisis contemporánea ilustra muy bien esta situación. Voy a describir aquí sus líneas generales, que nos permitirán establecer cómo la ideología unitaria está en contradicción con la perspectiva cristiana.

Dios, tal como se le anuncia de ordinario y como se le admite comúnmente, organiza desde fuera, por medio de unos imperativos morales, religiosos y a veces políticos, la existencia de los hombres. Se percibe a Dios como un principio heterónomo, es decir, a la vez como no implicado en nuestra historia y sin embargo como

dominándola y dirigiéndola. Efectivamente, por medio de sus mandatarios, las iglesias, Dios impone dogmas, precisa las normas morales, sostiene un orden objetivo al que los hombres tienen que someterse, ya que fuera de esa sumisión no queda ningún porvenir para ellos: están «perdidos». Dios no ha creado el universo según un modelo liberal. Ha planificado de antemano el curso de su historia y su acabamiento. Fuera del camino que él dicta no hay ningún otro camino.

Este orden objetivo se ha expresado largos siglos en occidente a través de las iglesias, especialmente la iglesia católica. Prácticamente, las iglesias tenían en sus manos el saber, orientaban el poder político o influían en él, definían las relaciones sociales y la moral familiar, estructuraban la vida cotidiana mediante sus imperativos legales. Dios justificaba por su sabiduría y fundamentaba por su autoridad trascendente toda esta red ideológica y práctica que sostenía todas las opciones o decisiones que se creían sanas. Es indudable que la «cristiandad» no ha tenido nunca más que una existencia ideal; las costumbres no han respondido nunca a las leyes cristianas. Sin embargo, ha existido vigorosamente en el poder efectivo de la iglesia y en las instancias de legitimación que ella misma controlaba.

De esta forma, antes de que acabara el siglo XVIII, a nadie se le habría ocurrido producir un sistema científico o racional del mundo sin integrar en él a Dios como clave de bóveda. Parecía igualmente escandaloso imaginarse un sentido ético sin Dios; acordémonos de las disputas sobre el ateísmo virtuoso, tesis sostenida por Bayle¹. Kant, que aparta a Dios del sistema de la razón, lo vuelve a introducir como postulado ético para resolver la cuestión de qué es lo que yo puedo esperar. Dios garantiza la efectividad de la ecuación entre virtud y felicidad. Pero Kant transformó la problemática, ya que las razones de saber y de obrar encuentran su fundamento último en nuestra libertad. Y en adelante siguen un régimen autónomo.

La «modernidad» designa ese movimiento por el que los hombres de occidente vuelven a hacerse con las razones de saber, de ordenar, de obrar y de esperar desterradas en la objetividad de

1. P. Bayle (1647-1706), *Pensées diverses sur la comète*, Paris, 1911-1912.

Dios. Este movimiento no ha nacido de una teoría o de una ideología establecida de antemano, de un programa de secularización planificado, sino que procede del avance tecnológico y científico. La experiencia razonada, dominada y finalmente cuantificada se demuestra más eficaz para la transformación del ambiente circundante, para la explotación de las riquezas naturales, para el retroceso de las plagas y epidemias, para el cambio de las relaciones sociales, que las instancias religiosas, los preceptos morales o las invocaciones a Dios. Se produce insensiblemente un desplazamiento en las instancias de legitimación: la investigación razonada de las posibilidades de manipulación del ambiente por parte de los hombres va sustituyendo a la reverencia ante la autoridad reveladora eclesial. Poco a poco se va estableciendo la convicción de que es lo científicamente fundado y lo técnicamente posible lo que constituye la última instancia de legitimación.

Los cambios que se han realizado a nivel del saber han repercutido en la apreciación del poder, que ha quedado desposeído de su aureola sagrada. La reivindicación de democracia está de acuerdo con el ejercicio compartido de la razón en la ciencia y con la movilidad de las relaciones sociales provocada por la industrialización que atropella a las antiguas jerarquías.

Dios va perdiendo poco a poco su función de inteligibilidad del sistema del mundo y de legitimación de las relaciones sociales. Puede ser que en alguna que otra parte asegure el fundamento último del conjunto, pero su acción creadora o reguladora no produce ninguna heteronomía, ya que la estructura del sistema es transparente a la razón. Dios se convierte en una hipótesis realmente inútil tanto en el conocimiento como en el dominio del mundo.

El movimiento que aquí hemos descrito es el de la *Aufklärung* o de Ilustración². Representa el esfuerzo consciente de recuperación en el seno de la historia de las normas y de las leyes que se habían traspuesto en una objetividad imperativa a la divinidad. Poco importa en este caso que se niegue a Dios o que se le declare fuera del alcance de toda captación racional. Dios es en todo rigor aceptable si deja de ser un elemento necesario para la com-

2. Puede leerse con provecho sobre este tema E. Cassirer, *La philosophie des lumières*, Paris 1966; P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1968.

prensión del sistema del mundo, en una palabra, si se convierte en una opinión o también si asegura la autonomía de ese sistema contra el imperialismo de las religiones positivas. La autonomía de los hombres de ciencias, en moral, en política, se afirma sobre el fundamento de la ausencia de Dios. Se le deja al gusto de cada uno interpretar esa ausencia como señal de su inexistencia o como forma distinta de una presencia. Sea lo que fuere, el movimiento que nació de la Ilustración no ha dejado de producir sus efectos sociales y culturales. En resumen, la crisis presente de la idea común de Dios proviene en gran parte de la convicción nueva entre los hombres de que son capaces de organizar su destino y de hacerse con su porvenir independientemente de todo imperativo o de toda norma externa. Hoy resulta ya trivial describir esta crisis. No lo es tanto señalar la postura ambigua del cristianismo respecto a la misma. El cristianismo le ha servido de pedestal. Tampoco aquí puede tratarse de una deducción *a priori*. Es necesario establecerlo históricamente.

El movimiento de emancipación socio-política, favorecido por los progresos de la técnica y de la ciencia, se ha visto integrado dentro de un doble registro de interpretación del cristianismo. El primer registro corresponde al período de la Ilustración (siglo XVIII): se rechazó entonces al cristianismo en provecho de un deísmo afuncional (un Dios ocioso) o de un ateísmo pasional, pretendiendo ambas opiniones asegurar el ejercicio autónomo de la libertad.

El segundo registro se abre con Hegel; este filósofo implicó al cristianismo en el movimiento de la historia, haciendo que la muerte de Dios en Jesús se convirtiera en el símbolo de que Dios quedó afectado por la historia.

Esta oscilación entre dos interpretaciones del cristianismo, repulsa o connivencia, es un buen testimonio de su postura ambigua respecto a la idea común de Dios, apoyo del sistema del mundo y señor de la historia.

Para el primer registro de interpretación, el deísmo es una liberación respecto al cristianismo, de quien se cree que ejerce una función social reaccionaria. Gracias a su poder político y sacral, a sus dogmas y a su moral, el cristianismo ejercía en la sociedad una función que lo condenaba a presentarse como el adversario de toda emancipación. Luchar en favor del saber o de la libertad

era combatir contra el dominio de la iglesia y para algunos —como el barón de Holbach o el marqués de Sade³, ateos pasionales— era rechazar la autoridad que la justificaba, Dios.

Si la ofensiva recayó sobre la particularidad o la positividad del cristianismo, su regionalismo disfrazado abusivamente de universalismo, es porque su pretensión divina confería a ciertas leyes singulares, nacidas de su origen judío, una validez planetaria. Los nuevos descubrimientos en geografía y en historia de las civilizaciones no occidentales humillaban esta pretensión. El recurso a un Dios de la razón (deísmo) o más radicalmente la repulsa atea del Dios cristiano daban un fundamento racional al combate por la emancipación respecto a las formas históricas indebidamente elevadas a la dignidad de normas o de imperativos. La Biblia se convirtió en un libro particular; sus opiniones sobre el sistema del mundo dejaron de tener autoridad. El recurso al empleo universal de la razón implantó la condición necesaria para arrancar del dominio de la ideología cristiana eclesiástica la definición del saber, la regulación del poder y la determinación del obrar. Fue precisamente la pretensión del regionalismo cristiano a tener una validez universal, ese regionalismo que pretendía ser el revelador del único Dios objetivo, regulador del saber, del poder y del obrar, lo que desencadenó una reacción vigorosa en provecho de un Dios de la razón.

Este Dios aseguró por su identidad práctica con las leyes de nuestra razón la autonomía efectiva de nuestro saber, de nuestro poder y de nuestro obrar. La Ilustración emprendió el combate contra la intolerancia; este combate se llevó a cabo en nombre de la razón en contra de la inflación del valor concedido a unos acontecimientos históricos singulares, convertidos hasta tal punto en normativos que detenían todo progreso. Nadie ignoraba entonces cómo las religiones positivas, históricas, habían sido con su intolerancia fuente de enormes calamidades. Poco importaba entonces el Dios de Jesús; prácticamente se identificaba con un Dios objetivo, es decir, con el Dios común, que servía desgraciadamente de garantía a ciertos acontecimientos históricos, a una positividad le-

3. P. H. D. d'Holbach (1723-1789), *Le christianisme dévoilé*, Paris 1957; sobre el marqués de Sade (1740-1814), cf. J. Natanson, *La mort de Dieu, essai sur l'athéisme moderne*, Paris 1975, 70-82.

gal, cultural y moral, a una autoridad universal, que justificaba de este modo el apego de la sociedad a una etapa arcaica de su desarrollo. Si la razón y la libertad caminan de mutuo acuerdo, es una obligación oponerse a toda confiscación de la libertad por medio de la universalización de un momento de la historia. Y no se trata de una obligación teórica, sino práctica, ya que hay una institución, la iglesia, que eterniza en un dominio efectivo del saber, del poder y del obrar un momento histórico considerado como divino.

Si está justificada esta crítica de la Ilustración, la reconciliación entre el cristianismo y la «modernidad» pasa a través del proceso de la objetividad o de la idea común de Dios. El retorno tardío a la figura histórica de Jesús en el protestantismo liberal del siglo XIX, con la finalidad de relativizar los dogmas, fue uno de los elementos del combate emprendido para instaurar la connivencia nativa entre el cristianismo y la libertad, de la que en otros tiempos la reforma se había erigido en defensora.

El segundo registro de interpretación está marcado por el retorno al cristianismo original. Este fue y sigue siendo en su perspectiva inicial la fuente del movimiento de emancipación y la crítica de la idea común de Dios. Hegel fue quien inició este movimiento por el que el cristianismo se presenta como un elemento integrado a la «modernidad». Este movimiento presupone el primer momento: la repulsa de una objetividad de Dios determinada por una figura particular. Hegel se propuso reconciliar la particularidad o el regionalismo del cristianismo con lo universal. Para ello tomó en serio los símbolos neotestamentarios de la implicación de Dios en la historia. De este modo, en virtud del símbolo del viernes santo, la muerte de Dios, Dios se ve afectado por la historia y entonces ningún momento de la historia es eternizable. Se trata de concebir en la unidad, y no ya en el dualismo de la Ilustración, la vida divina y el movimiento histórico: Dios está dentro de la historia y la historia está en Dios. Jesús es el símbolo concreto de esa unidad dialéctica. No se trata ya de una objetividad de Dios que pueda quedar separada de su subjetividad histórica. La idea común de Dios, que se encierra en el deísmo de la Ilustración, es absolutamente vulgar.

La interpretación de Hegel obtuvo una gran audiencia. El cristianismo se convirtió en una anticipación simbólica y práctica de la «modernidad». La Ilustración había rechazado al cristianismo

poniéndolo en una trascendencia alienante, separándolo de la historia por haber sacralizado un momento de esa historia. Hegel lo restituyó a la historia, revistiéndolo de sus símbolos, justificando de esta forma por el cristianismo el movimiento que desembocaría en la ausencia de Dios y abriendo un espacio para la autonomía de los hombres. En adelante está ya bien asentado el principio: el cristianismo es la subversión del deísmo o de la objetividad de Dios.

Ernst Bloch⁴ es, a mi juicio, el autor que mejor ha puesto de relieve este carácter subversivo del cristianismo bíblico. Bloch, como buen marxista y siguiendo las huellas de Marx y Engels, se muestra muy atento al carácter contestatario del cristianismo. Este, heredero del profetismo de Israel, es según él esencialmente un mesianismo, orienta hacia un «todavía no» designado simbólicamente en figuras de sueño: el reino de Dios o la ciudad de hermanos. A partir del éxodo, fue este mesianismo el que estructuró el profetismo en Israel, dando una voz y una energía a los que se encuentran ahora desterrados, despojados, explotados, a quienes se sienten movidos por el hambre que padecen y por las privaciones actuales a vivir en tensión esperanzada hacia el porvenir utópico. Jesús asumió esta perspectiva, con profunda originalidad.

En efecto, Jesús se separó del judaísmo sinagoga. El judaísmo bíblico estaba atravesado por otra corriente distinta de la del mesianismo profético: la corriente sacerdotal. Esta última, por razones de intereses sociales sobre todo, no tenía para nada en consideración la irrupción del «todavía no», que servía de base a la utopía de los explotados y encontraba su mejor expresión en los profetas. Al contrario, tenía interés en fijar el impulso mesiánico de la alianza en la ley y en el culto, en alejar a Dios de la historia recluyéndolo en una objetividad inmutable, acabada, cerrando de esta forma todo camino a la esperanza mediante la implantación de una perfección fuera del mundo y fuera de la historia. Apagaba de este modo el impulso del movimiento mesiánico, poniendo en el pasado el paraíso y señalando en el presente la falta y su castigo.

4. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* III, Frankfurt 1967, 1.392 s. La traducción castellana de esta obra está en curso de aparición; ha aparecido ya el primer volumen, *El principio esperanza*, Madrid 1977; Id., *Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968.

Este judaísmo sacerdotal es el que rechazó Jesús. Jesús destruye las representaciones divinas de la ley y del culto y las reduce a tradiciones humanas. Emprende de nuevo el movimiento mesiánico con prudencia, sin imponerle el riesgo de quedar destruido por el exceso prematuro de una revolución armada, como la que se imaginaban los zelotes en sus ansias por acelerar el establecimiento del reino. Inventa un camino inédito, identificándose con el Hijo del hombre y con su entrada en el reino destrona al Dios objetivo y común, atestiguando de ese modo que la esperanza no está cristalizada en un Ser acabado, sino que se construye en el mundo. En adelante es la «escatología»⁵ la que representa lo «posible real». La energía revolucionaria inscrita en el mesianismo vuelve a penetrar en la historia. Ya no se verá apartada de su objetivo por la veneración a la ley, por el ejercicio del culto o por la ilusión mística. Aun cuando esta energía, por voluntad de Pablo y por la situación histórica, quedó vinculada a la organización eclesial, que confiscó su aspecto revolucionario en provecho de una nueva elaboración sacerdotal y de una nueva objetividad de Dios mediante la manipulación de la divinización filial de Jesús, no ha dejado sin embargo de alimentar los movimientos contestatarios proféticos y mesiánicos hasta el momento en que la infraestructura técnico-científica y el desarrollo de las fuerzas de producción han ofrecido una posibilidad real a la utopía. Sin la energía mesiánica vinculada a la historia, las condiciones de posibilidad reales seguirían siendo únicamente condiciones de posibilidad, sin que lograra llevarse a cabo la transformación de la sociedad.

La objetividad de Dios o su idea común (el deísmo) es por consiguiente el enemigo mayor del mesianismo, ya que elimina efectivamente la energía del «todavía no» implantando la perfección ya presente, el acabamiento siempre contemporáneo. Pero Jesús lleva hasta el extremo de su tensión el movimiento mesiánico; al identificarse con el Hijo del hombre, destrona a Dios y restituye a los hombres su historia. Jesús sigue siendo para siempre el héroe ejemplar que introdujo la utopía de la religión en el movimiento de la historia con vistas a una escatología en el seno de la historia. Ernst Bloch no tiene reparos en ver en él al nuevo Prometeo.

5. La palabra «escatología» designa la parte de la teología consagrada a las realidades últimas. Viene del griego *eschaton*: lo que es último.

La Ilustración tenía toda la razón cuando quería desposeer a las iglesias de su dominación. Su estrategia no estaba dirigida por el mesianismo evangélico, sino por la objetividad eclesiástica de Dios, que privaba de todo sentido a nuestra historia y rechazaba toda libertad creadora. Sin embargo, la Ilustración estaba equivocada, bajo su forma deísta, al no ver en el cristianismo más que su aspecto «sacerdotal». A partir de él, la inserción del cristianismo en la historia, realizada en primer lugar por Hegel y prolongada hasta su punto más elevado de efervescencia por Bloch, le quita toda su función y todo su interés a la objetividad de Dios o a su idea común. Esta última debe su existencia a la incapacidad de los hombres por tomar en sus manos su destino.

La crisis contemporánea de Dios, si se capta la dialéctica que nos ha conducido a ella, no puede reducirse a un mero proceso de emancipación; tiene su origen por una parte en el propio cristianismo, esto es, en la práctica de Jesús, del que es una interpretación la simbólica trinitaria. Esta crisis está impregnada de una cuestión: «¿Es posible emprender una historia de la libertad tomando como base el reconocimiento de Dios?».

La respuesta a esta cuestión, a mi juicio, está ya dada en la práctica de Jesús. Recordemos lo que se dijo anteriormente a propósito de la invocación de Jesús a Dios Padre. Entonces escribíamos: no tiene nada de original el hecho de que Jesús invoque a Dios como Padre. Pero lo que tiene sentido es que lo invoque en el corazón de una acción liberadora, ya que esto demuestra que su Dios actúa como destructor de la opresión.

La práctica de Jesús se nos narra en la Escritura. Esta práctica no puede aislarse de la práctica de las iglesias o de los cristianos. El movimiento de repulsa del «cristianismo» por parte de la Ilustración se llevó a cabo sobre el deseo de separar al Dios de la razón del Dios de Jesús. Paradójicamente, fue entonces el Dios de la razón el que relativizó la sacralización del regionalismo cristiano. Pero la absolutización del «regionalismo» cristiano llevó a su vez a que ese «Dios común» se adueñara de la particularidad de Jesús. Esa conquista orientó prácticamente al «cristianismo» hacia la elaboración de una ideología unitaria: el Dios de Jesús pasó a ser entonces un Dios común que otorgaba a todas las leyes eclesiásticas (cuya particularidad regional resulta evidente en virtud de su mismo origen) un valor absoluto y por consiguiente una

validez universal. Quedó eliminada cualquier otra forma de existencia, tanto moral como religiosa. Ser humano era ser cristiano y serlo en última instancia según la forma romana. La conjunción entre el regionalismo cristiano y la idea común de Dios quitó todo su sentido a la práctica de Jesús, fuente de la simbólica trinitaria. Sin una vuelta a ese Dios que suscita las diferencias, es decir, sin la separación entre el cristianismo y una ideología unitaria basada en la idea común de Dios, la iglesia no cesará nunca de soñar que la particularidad de su origen, de sus leyes y de su historia ha sido elevada por decisión divina al rango de norma y de universal. Ya no queda entonces ningún espacio libre para otra manera de ser que no sea la perdición. La confesión de la fe en el Dios trinitario como Dios de Jesús será considerada «utópica», mientras que en realidad la ideología unitaria, como forma de expresión de la unidad divina, seguirá siendo el ideal teórico y práctico de la iglesia. La crisis abierta por Jesús en la idea dominante de Dios no será ya tenida en cuenta para nada y la simbólica trinitaria no producirá ningún efecto social o eclesial. Y entonces sigue en curso la discusión entre estas dos alternativas:

a) o bien los cristianos, dentro del marco de la problemática abierta por el vínculo de Jesús con Dios, conceden la primacía a la invocación hasta tal punto que objetivan a Dios y lo separan de toda acción liberadora (este proceso fue el que condujo a la crisis de la Ilustración, cuyas consecuencias todavía tenemos que soportar: se denuncia al Dios de Jesús como el culpable de toda oposición a la emancipación);

b) o bien los cristianos conceden la primacía a la acción liberadora hasta el punto de calificar a la invocación de Dios Padre de momento cultural ya caducado, que no tiene ninguna importancia para nuestra historia y nuestras prácticas (es el camino que han escogido los teólogos de la «muerte de Dios»).

Sigo pensando que este dilema es falso, que debe todo su valor a la incapacidad en que nos encontramos de poner de acuerdo a la «política» eclesial con la orientación inscrita en la simbólica trinitaria que nació de la práctica de Jesús. Voy a intentar demostrarlo en uno de sus puntos: la relación entre el cristianismo y las demás formas de religión.

2. El Dios de Jesús y las religiones

Descarto inmediatamente una posible interpretación del título de este párrafo: estudiar la relación del cristianismo con las religiones en general. El cristianismo, es decir, en el caso presente las iglesias históricas, ha mantenido relaciones de buena vecindad, de indiferencia o de lucha a muerte con las religiones históricas y particulares. Las religiones en general no existen; existen estructuras religiosas, tradiciones que tienen un origen, una historia, unos escritos o unas prácticas que es posible señalar. Cuando llega la hora de entablar un debate concreto, es necesario evitar las generalidades del concepto de «religión». Comprendo muy bien la tentación de reducir a una estructura y a una orientación idéntica las expresiones múltiples y notablemente diversificadas de aproximación a lo sagrado o a lo divino. Los pensadores cristianos han realizado un esfuerzo considerable para establecer que el cristianismo era la única religión verdadera y que en consecuencia era la que había de juzgar a todas las demás. Este esfuerzo suponía, con razón o sin ella, que se había construido previamente el concepto de la religión en general y que solamente el cristianismo correspondía a ese concepto. Pero esta forma de proceder es evidente que resulta muy sospechosa: ¿no habrá sido producido por el propio cristianismo ese concepto normativo de religión? ¿No será una petición de principio definir la verdadera religión a partir del cristianismo e imponer ese concepto como norma de todas las religiones? Sus diferencias con el cristianismo quedan reducidas entonces a ser negaciones o desviaciones de la verdadera religión. De esas religiones históricas no subsiste legítimamente más que aquello que anuncia en ella al cristianismo, es decir, lo que no las diferencia de él. Quedan apesadas por las mallas de la identidad. Todos los creyentes, a pesar de ser musulmanes, budistas, hinduistas, shintoístas, animistas, etc., son ya cristianos, puesto que lo que constituye su valor no es que pertenezcan a una religión histórica determinada, sino que viven objetivamente el cristianismo en el seno de esa religión no cristiana.

Este camino me parece equivocado e injusto. Equivocado, porque utiliza únicamente la lógica de la identidad, creyendo que cualquier diferencia es indigna de la relación con Dios. E injusto, porque considera las discrepancias de las religiones respecto al

cristianismo como el signo de su falta de validez o de su inautenticidad. Como no se toman en cuenta sus diferencias, tampoco son esas religiones consideradas en sí mismas, sino que se ven reducidas a la identidad cristiana.

Me parece que es posible intentar otro camino: reconocer la diferencia como fundamento para una posible relación. En esta problemática no se intenta ya separar las diferencias para introducir una religión histórica dentro de la órbita cristiana a base de subrayar en ella unos valores idénticos. Eso sería una operación más bien abstracta: la identidad de los valores es el residuo de la abolición ilegítima o arbitraria de las diferencias. A mi juicio, es la diferencia lo que impera, y no la identidad. Organizar una «marcha común» de las religiones suprimiendo hábilmente las diferencias que las hacen originales, es una forma bonita de romper la relación real e histórica que hay entre ellas para sustituirla por un acuerdo imaginario. La lógica del camino no clásico debería estar regida al contrario por el siguiente principio: dejar que sigan en pie las diferencias hasta sus últimas consecuencias, ya que quizás de ese dejar que sigan puede brotar la verdad de una unidad o de una oposición.

En otras palabras, la discusión sobre las relaciones del cristianismo con las religiones en general carece totalmente de interés. El concepto de religión, sacado del cristianismo, anula la posibilidad de un debate verídico. El cristianismo, como verdadera religión, excluye a las demás, y las discusiones particulares tienen exclusivamente un valor táctico o pastoral. Decidido a descubrir esos valores primordiales que son ya cristianos, se les descubre efectivamente, pero desposeyendo entonces a las religiones históricas de su identidad, es decir, de su derecho a ser diferentes. La discusión sobre la relación del cristianismo con las religiones en general tiene un valor universal solamente en el caso de la hipótesis negativa: como el cristianismo es la única religión verdadera, excluye de derecho a todas las demás. Este convencimiento tomará una forma imperialista si se dispone del poder, y revestirá una forma táctica si las relaciones de fuerza no son favorables al cristianismo.

Si la hipótesis es positiva, es decir, si se deja que existan las diferencias religiosas, no podrá tratarse ya de un debate sobre la relación del cristianismo con las religiones en general, sino de

discusiones circunstanciadas: el cristianismo y tal tradición religiosa en particular. Evidentemente, el estilo de este ensayo descarta todo estudio serio en este sentido. Bastará, para su proyecto, con subrayar su necesidad y su importancia. Esta negativa no es un recurso fácil para eludir un problema difícil. En efecto, el debate con cada una de las religiones en particular presupone una legitimidad cristiana, es decir, la inscripción en el cristianismo de la aceptación positiva de las diferencias religiosas. La cuestión entonces es la siguiente: ¿cómo comprender que el cristianismo puede dejar subsistir una exterioridad positiva en su relación con Dios en Jesús? O en otras palabras: ¿cómo puede el cristianismo concebir su propia identidad si las diferencias religiosas son para él positivas?

Esta cuestión es distinta de la cuestión clásica de cómo las demás religiones se relacionan con el cristianismo, religión única y verdadera. Las respuestas a aquella cuestión estaban exigidas por este planteamiento: o bien se insistía en el aspecto de sinceridad subjetiva de los creyentes de dichas religiones, independientemente de un estudio objetivo de las mismas, o bien se subrayaban los valores encerrados en ella y que el cristianismo ponía de manifiesto. De todas formas se llegaba a un anonimato cristiano y, en esta calificación, no es ya el sustantivo lo que importa, sino el adjetivo. Estas respuestas, incluso modeladas por una preocupación de coexistencia fraternal, tomaban la forma de una anexión.

No ocurre aparentemente lo mismo en la cuestión planteada más tarde, ya que la diferencia de las demás religiones es *a priori* significativa para el cristianismo. Y digo «aparentemente», ya que se puede en efecto reconocer que esta opinión abre una posibilidad política nueva de las iglesias frente a las religiones, pero objetar asimismo que se trata de una política oportunista, en el sentido de que se subleva contra la práctica antecedente más que secular, sin eliminar realmente lo que constituye su fuente. Mientras que esta nueva práctica no se encuentre teóricamente fundamentada, nada asegura que no vuelva a caer en el imperialismo cristiano. La cuestión clásica ha quedado verdaderamente transformada y la nueva política deja de ser oportunista, si se señala en el interior del propio cristianismo un nuevo fundamento para las relaciones del mismo con las religiones históricas.

Y, a mi juicio, este nuevo fundamento no sólo existe, sino que es doble: la particularidad histórica del cristianismo por una parte y la simbólica trinitaria por otra.

El cristianismo está ligado a una particularidad histórica imposible de superar. Está limitado en su expresión y en su alcance. Su paradoja consiste en pretender llegar a la vida de Dios en el corazón de esa particularidad y de esa limitación. La fe pascual, la convicción de que Jesús está vivo, de que es el Resucitado, no suprimen los orígenes judíos, mediterráneos, del cristianismo.

Los hechos son demasiado evidentes para que exijan una larga exposición. Jesús es un judío del siglo I, que depende de la tradición veterotestamentaria, que evoluciona en un universo social, político, cultural y religioso marcado por la historia judía, por sus costumbres y por el dominio cada vez más imponente de la cultura grecorromana. Lo que he llamado «particularidad del cristianismo» representa todo ese conjunto de elementos que señala su nacimiento. Por este origen se explican ciertas prácticas eclesiales contemporáneas como la eucaristía con el pan y el vino, la exclusión de las mujeres del ministerio sacerdotal, la preponderancia de la iglesia de Roma y la teología latina. El movimiento cristiano histórico tuvo la tendencia inherente a absolutizar esta particularidad. Su origen adquirió entonces una fuerza «mítica»: se trataba de repetir su particularidad, ya que fue precisamente ella el sostén de la «revelación» divina.

Es comprensible esta tendencia. Durante muchos siglos no se presentó ninguna exterioridad cultural que pudiera hacerle verdaderamente la competencia. Fue necesario esperar a los tiempos modernos para que otros mundos pusieran en cuestión la convicción espontánea de que la cultura se identificaba con la cultura greco-cristiana. Esta separación nos invita a pensar que, al revelarse en Jesús, Dios no absolutizó ninguna particularidad; al contrario, significa que no es absoluta ninguna particularidad histórica y que, en virtud de esa relatividad, es posible alcanzar a Dios en nuestra historia real. El «Resucitado» se hace «ausente», el fundador desaparece, a fin de que su particularidad histórica no sea ningún ídolo. Se hace distante para que nuestra historia siga siendo historia. De esta forma, la particularidad original del cristianismo exige que se deje subsistir las diferencias, que no nos empeñemos en abolirlas, como si la manifestación de Dios en Jesús hubiera clausurado la historia «religiosa».

Esta particularidad histórica guarda cierta relación con el segundo elemento que establece ese juego de diferencias: la simbólica trinitaria. El Dios de Jesús, como he intentado explicar, no está en consonancia con una ideología unitaria. La simbólica, nacida de la práctica de Jesús, lo presenta como integrador de diferencias; la unidad de ese Dios no es la superación o la abolición de esas diferencias, sino que éstas son más bien la condición de esa unidad. En consecuencia, la actividad creadora de Dios simbolizada por el Soplo, el Espíritu, suscita también diferencias. Lleva a cabo una obra de siembra más que un proyecto de identidad.

Estos dos datos, la particularidad histórica de Jesús y la simbólica trinitaria de Dios nos mueven a concebir de otra manera la relación del cristianismo con las religiones. En el marco histórico que evocábamos anteriormente, el cristianismo es la verdadera religión, la norma y el juez de todas las demás religiones, ya que el calificativo de «verdadera» que le corresponde es lo que determina todas las relaciones de la religión cristiana en su exterioridad. Pues bien, lo «verdadero» es en este caso la absolutización de un origen y de un comportamiento particulares; es prácticamente la negación de las distancias con Dios, que tacha de desviaciones a todas las diferencias. En la perspectiva que aquí se mantiene pierde su carácter esa noción de «verdadera religión», ya que Jesús se niega a divinizar o a absolutizar una práctica particular y señala precisamente a Dios como «el abierto». Y entonces el cristianismo parece que es la religión que inscribe los vínculos con Dios en la particularidad, ya que Dios es significado como «abierto», puesto que establece su unidad sobre las diferencias. La relación del cristianismo con las demás religiones encuentra su razón de ser en su originalidad, en su diferencia propia; no es el resultado de su capacidad para sintetizar en un discurso verdadero la realidad divina y su fuerza creadora. Ciertos aspectos «verdaderos» de la relación con Dios no entran en la determinación que le corresponde. Hay diferencias en la relación del hombre con Dios que el cristianismo, por su particularidad, no ha «tematizado» ni practicado, y que no puede tampoco tematizar ni practicar. Pero su particularidad no absolutizada y su convicción de que Dios es «el abierto» le obligan a vivir lo que él no puede practicar ni tematizar como riqueza exterior posible y no como negación. Sólo la voluntad de dominio por la mediación de un discurso verdadero totalitario

podría oponerse a esta interpretación de los dos datos que hemos presentado como fundamento de la relación con las religiones: particularidad histórica y simbólica trinitaria.

No he expuesto en estas páginas nada más que la condición *a priori* de toda relación positiva del cristianismo con las demás religiones. He hablado del cristianismo, no de las otras religiones. La perspectiva que hemos abierto orienta hacia una exigencia: la del estudio de las posibilidades históricas concretas de un encuentro entre las religiones que no sea una «lucha a muerte». La respuesta no puede ser teórica; ha de ser necesariamente práctica. El ecumenismo nació el día en que la «lucha a muerte», ilustrada por las guerras de religión, pareció teóricamente absurda por ser prácticamente desastrosa. En el marco de las relaciones con las demás religiones sería de desear que una práctica efectiva de encuentros amistosos diera carne y sangre a una teoría que, con algunos matices, va más allá de las prácticas ecuménicas. Hoy son pocos los que se atreverían a negar que estas prácticas resultan beneficiosas para las diferentes confesiones y para la conciencia que el cristianismo ha tomado de su originalidad.

Dejar a Dios en libertad: esa podría ser la conclusión de este capítulo. Como cristianos, afirmamos que «el Espíritu sopla donde quiere». Pero, llenos de pánico ante las consecuencias imprevisibles de esta convicción, intentamos legalizar, planificar, señalar la acción del Espíritu. Lo llamamos «creador» y resulta que lo mandamos de pensionista a que resida en la iglesia católica. Creemos que es «libre» y resulta que fijamos límites a su iniciativa. La simbólica trinitaria nos manifiesta a Dios como «abierto». La iglesia no tiene la finalidad de imponer como algo universal y divino su legalidad, su estructura y su historia particulares, sino atestiguar con su práctica el movimiento siempre nuevo de Aquél a quien confiesa como su Dios.

E. Bloch, como lema de su obra *Ateísmo en el cristianismo*¹ escribe: «Pensar es transgredir. Lo mejor de la religión es que crea herejes. Sólo un ateo puede ser buen cristiano y un cristiano buen ateo».

Estas afirmaciones paradójicas demuestran hasta qué punto la afirmación de Dios se concibe bajo el registro de la cerrazón. Bloch asume el dinamismo transformador del cristianismo, simbolizado por la práctica de Jesús. Acusa a las iglesias de haber roto ese dinamismo aferrándose a todo cuanto sirve para cerrarle el porvenir: el Dios creador. De esta forma se designa a Dios como Aquél que cierra, y no como Aquél que abre. Pensar es romper esa cerrazón. Ser ateo es no resignarse a la fatalidad de las leyes de la naturaleza o de la historia, entrar en la esperanza cristiana llevándola hasta su conclusión lógica: eliminar a Dios.

E. Bloch tiene razón si nosotros encerramos a Dios dentro de la lógica de la identidad. No cabe duda de que aquí radica nuestra tentación: nos imaginamos la unicidad de Dios (monoteísmo) como un instrumento ideológico. Dios es la realidad en la que quedan abolidas todas las diferencias, la que hace ilusoria nuestra historia, la que imprime con su proyecto una fatalidad. Es la unidad que hace inútiles todas las siembras. Es la ley que deja al margen todas las transgresiones. Puesto que Dios es el término de una conclusión lógica después del recorrido desencantado de todas las contingencias creadas, es también la cerrazón de toda la historia, es lo que se opone a cualquier diferencia, lo que excluye toda disidencia. Entonces, fundamentar la esperanza en el «todavía no»

(E. Bloch), o lo que es lo mismo, aquello que en el corazón de la historia humana señala la apertura de todas las puertas, no puede menos de conducir a una repulsa de ese Dios de lo idéntico, de la repetición de lo «mismo».

Pero ese Dios no es el Dios de Jesús. Es el Dios imaginario, racionalizado por nuestras lógicas. Es el Dios de nuestra impaciencia, el Dios de nuestra irritación frente a las diferencias. Es el Dios que sustituye a nuestra voluntad de dominio. Es el refugio de nuestra voluntad de reproducir, es la coartada de nuestra incapacidad de crear.

El Dios de Jesús es un Dios disidente: ni nuestra lógica, ni nuestras leyes, ni nuestras estructuras, ni nuestras mismas iglesias pueden encerrarlo. Todos nuestros esfuerzos tienden a domesticarlo, designándolo como el símbolo de una unidad verbal. Entendemos aquellas palabras de san Pablo: «Ya no hay ni griegos ni judíos...» como si Cristo hubiera acabado con los griegos y con los judíos. Pero lo que hace Cristo es confirmarlos en sus diferencias. Lo que ha abolido ha sido la «lucha a muerte» por la unidad.

Al final de esta obra sería conveniente preguntarse por la indiferencia respecto a la «simbólica trinitaria» en las iglesias. En el siglo pasado y a comienzos de este siglo las teologías se han organizado a partir solamente de la figura de Dios Padre. Los tiempos han cambiado: el predominio actual de la cristología orienta hacia un pensamiento que no se interesa ya más que por la figura de Jesús hasta el punto de que se permanece indiferente ante Dios o se borran las distancias frente a aquél que es el que asegura la apertura de nuestra historia. Quizás haya llegado la hora de manifestar que el «misterio trinitario» no es un objeto de especulación, sino que la simbólica que brotó del nuevo testamento, demasiadas veces olvidada, engendra una estructura, una conducta y una política eclesiales que no tienen nada que ver con la ideología unitaria nacida de un monoteísmo alejado de la práctica de Jesús y concebida según las leyes de la identidad. Jesús ha abierto una crisis en la idea común de Dios. Quizás estemos empezando ahora a sospechar todas sus consecuencias.

1. E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968, 15.