

Moralización y elogio de la teología

La palabra «moralización» remite a un artículo del filósofo Emilio García Estébanez quien, después de un serio estudio, concluye: «el discurso teológico, el referente al problema de la teodicea desde luego, aunque no sólo éste, está necesitado de una moralización; se le echa a faltar, en efecto entereza epistémica y honradez moral»¹. Trataré de asumir esta crítica que puede ser muy saludable para el discurso teológico. Pero al mismo tiempo dejar claro: la peculiaridad de la teología como un camino de acceso a la verdad; la nueva sensibilidad de muchos teólogos actuales que, preocupados por el encuentro y nueva versión de la fe cristiana en el mundo moderno, no recurren a fundamentalismos; y que también están entrando ya en el discurso teológico los nuevos paradigmas científicos y culturales. La teología no sólo tiene derecho a la existencia, sino que hoy, cuando el olvido de Dios parece innegable, puede prestar buen servicio, no tanto para volver a la premodernidad, sino para que los justos anhelos de la modernidad no queden a medio camino. Eso quiero decir con el otro término del título evocando la conocida obra del humanista Erasmo de Rotterdam: «Elogio de la locura». Porque ciertamente la teología como la fe, cuyo centro es la cruz, debe tener una buena dosis de locura para ser razonable (1 Cor 1,3).

¹ *La ética del discurso y la moralización del discurso teológico*, «Estudios Filosóficos», 139 (1999) 459.

1. MORALIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA

Sensible al pensamiento postmoderno, el prof. Estébanez evoca un frecuente discurso teológico, más bien perteneciente al pasado aunque todavía hoy tenga cierta oficialidad. Lo critica y denuncia como racionalmente inviable. Acogiendo sus juicios certeros en lo que tienen de verdad, sugiero algunas implicaciones para la reflexión teológica.

a) Tres quiebras insoslayables

1ª «De la religión en la modernidad»

Gracias a las ciencias, tiene lugar la racionalización del mundo, todo puede ser dominado por cálculo y previsión; desaparecen los poderes ocultos, y la religión pierde su papel hegemónico en el suministro de dar sentido a la vida humana. Como por otra parte nadie cree hoy que los progresos científicos puedan ofrecernos un sentido global de vida, reina un politeísmo de valores y de dioses. En consecuencia la conducta ética no puede tener como base «un orden moral único y universal, ni puede constituirse una instancia superior, reconocida por todos, a la que acudir en caso de conflicto»².

2ª Del sentido soteriológico en dos ámbitos

— El terrible azote del mal y del sufrimiento

Las promesas de salvación y liberación hechas en la revelación judeo-cristiana chocan con los hechos de la historia: «la realidad del mal es tan extensa que no solamente se la ha considerado como una categoría intrínseca a la naturaleza sino incluso como la substancia misma de ésta...», el mal no es un desorden advenedizo, antes pertenece a la estructura y transcurso de la realidad bien ordenada; y es tan habitual que la experiencia del bien constituye un fenómeno excepcional. Con esto no cuadra la idea de una historia con sentido emancipador..., Dios en su

2 A.c., 416.

tarea de salvación avanza por la historia dejando el camino sembrado de calamidades»³; «la salvación consiste más bien en salvarse de esa historia de salvación..; a la vista de esto considerar que esta historia tiene un sentido liberador es bastante sonrojante si no cínico»⁴.

Y concretando ya en el ámbito social, «¿qué historia de la salvación es una en la que el número de males y pobres crece constantemente en contra de lo prometido?...; ante esta realidad sostener que los pobres son predilectos de Dios, el objeto de su solicitud más grande, no deja de ser una postura chocante, incluso cínica, si no supiéramos quiénes dicen esto y cual es el objetivo encomiable que persiguen»⁵; «cuando generaciones y generaciones de hombres nacen y mueren sin salir de su miseria, de sus enfermedades, de los atropellos que sufren, etc., toda esa literatura teológica sobre los pobres como objeto privilegiado de la solicitud divina o destinatarios primeros de la promesa escatológica es radicalmente mentirosa»⁶. Ante el problema del mal y la situación de miseria intolerable que hunde a los pobres, «la teología y el pensamiento religioso en general propone soluciones para, no obstante la terrible realidad y la dificultad de descubrir un sentido salvífico en la historia, afirmar éste y, desde luego, exculpar a Dios de toda responsabilidad en el mal; es en esta tarea donde la teología y el pensamiento religioso se muestran más hipócritas y mendaces»⁷.

— Disonancia entre virtud y salvación

«La teología cristiana mostró una gran preocupación por establecer una reciprocidad escrupulosa» entre obras de virtud y la salvación eterna; pero, según el evangelio, Dios «es bondadoso para con los ingratos y los malos»⁸.

3 A.c., 433.

4 A.c., 436.

5 A.c., 431.

6 A.c., 431 y 432.

7 A.c., 437.

8 A.c., 448 y 451.

3ª De la ontoteología

— Resumiendo la posición de la teología cristiana según Habermas, «las normas de conducta las toma la religión cristiana de la voluntad divina, manifestada directamente en la revelación, o a través del orden que ha impreso en la naturaleza». Tales normas dimanar de una voluntad racional, no arbitraria, y de «un plan establecido por Dios para la naturaleza de modo que por ambos capítulos poseen un contenido cognitivo racional: son además mandatos dictados por un Dios omnisciente y absolutamente justo y bondadoso, por lo que se les puede y debe prestar una obediencia confiada, seguros de que, siguiéndolas, se practica el bien verdadero»⁹.

— La creencia de que lo mejor es aceptar y cumplir lo que Dios quiere según manifiesta el orden natural interpretado por la Iglesia, es contradictorio históricamente, pues «las asunciones erróneas de la religión en el ámbito de las ciencias religiosas han sido flagrantes»¹⁰; «da la impresión de que (la Iglesia) es guiada hacia la verdad en contra de sus principios»¹¹. De ahí el peligro de fundamentalismo: ampararse en unos supuestos principios absolutos y en unas seguridades no sometidas a la fiscalización del entendimiento»; por ello «asegurarse contra los creyentes no está fuera de lugar»¹².

b) Implicaciones para el discurso teológico

—Tres puntos densos

En ellos podemos resumir la crítica: 1) uno relacionado con el pluralismo de la cultura moderna, que ha quebrado la ontoteología —la conducta ética puede tener como base «un orden moral único y universal»—, y consiguientemente la religión cristiana no puede pretender el monopolio ético de unas normas inspiradas en la revelación o en el orden natural

9 A.c., 451.

10 A.c., 452.

11 A.c., 453.

12 A.c., 456.

del que ella se considera intérprete autorizado; 2) el terrible y mudo azote del mal y del sufrimiento, que socialmente se concreta en la exclusión de los más débiles; 3) la relación entre las obras y la salvación eterna. Sobre estas cuestiones se pide a los teólogos «honradez moral», pues en el tratamiento de estos temas —«sentido soteriológico de la historia y fundamentación teológica de las normas morales»— «la frivolidad intelectual y la arbitrariedad han convertido a la teología en un mentidero, en un puro cotilleo, en un lugar en que toda ligereza y extravagancia tiene su asiento». Así termina el artículo de Emilio García Estébanez¹³.

—«Opción moral por la verdad»

Puede faltar esta opción en el modelo de teología que E. G. Estébanez tiene delante cuando escribe; pero este juicio no es válido para toda la teología católica conciliar y postconciliar; mucho menos para la teología que se ha elaborado por algunos teólogos españoles en los últimas décadas. Sin embargo ahora quiero destacar la necesidad de que todos los teólogos procedamos con «entereza epistémica, respetando las reglas de la lógica, y no suspendiendo el argumento si se avecina una conclusión indeseada, menos aún rematándolo con una frase famosa o un gemido de consternación»¹⁴. Una exigencia que viene asumiendo con toda seriedad una corriente renovada de la teología europea y española a la que ahora procedo, comentando los tres temas planteados.

1º Dónde comienza la ética

Puede haber todavía teólogos que se crean en absoluta posesión de la verdad, pretendan que la Iglesia tiene el monopolio ético, y que las éticas seculares no tienen consistencia y valor en sí mismas. Pero no va por ahí el pensamiento de la teología renovada según la orientación del Vaticano II en la GS. No podemos seguir afirmando que la ética parte de una ley natural y de un orden marcado a la creación de una vez para

13 A.c., 460.

14 A.c., 460.

siempre. ¿Podemos seguir todavía creyendo en «la razón universal humana», en que tanto confiaron los filósofos ilustrados y teístas de siglos pasados? La ineludible ideologización siempre brota en un terreno contaminado por el egoísmo personal y social, incluso la moral cristiana no se ve libre de esta perversión. En consecuencia no seamos ingenuos afirmando tajantemente cuál es la ley natural o el orden inmutable impreso en la creación.

Más que un orden intocable, el punto de partida de la ética es la indignación de hombres y mujeres ante un orden establecido que causa la muerte y el deterioro de lo «humano», aquello que hace felices a las personas y a los pueblos. Independientemente de la fe en Dios, hay como una reacción casi desesperada, renunciando a toda complicidad con el mal y la injusticia, sugiriendo que sí es posible buscar esa utopía de felicidad para todos. Ahí comienza la ética. La podemos llamar «secular» porque no necesita recibir ningún aval religioso. Según la fe cristiana, esa reacción contra el deterioro humano y el «no» a la complicidad con el mismo, ya tienen una consistencia teológica, pues todo ser humano es imagen del Creador, tiene su propia conciencia como santuario donde se encuentra a solas con Dios, y ha sido puesto en manos de su propia decisión. Con esta visión teológica procedió el Concilio, cuyos documentos defienden la autonomía de lo secular, la inviolabilidad de la conciencia personal y de la libertad concedida por el Creador a los seres humanos¹⁵.

Jesús de Nazaret no fue un maestro de normas éticas, sino un profeta con inspiración singular abierta y acogedora de todo lo humano que va emergiendo, buscado por todos los hombres y por todos los pueblos. Esa inspiración evangélica, desde la experiencia de Dios como Padre o amor gratuito que quiere la vida y felicidad para todos, amplía el horizonte de lo humano en toda su profundidad y en toda su universalidad. En toda su profundidad, porque todo ser humano es imagen de Dios, y en consecuencia «el profundo estupor ante la dignidad de todo hombre se llama evangelio»¹⁶. Y en toda su universalidad porque el Padre de la

15 GS, n^{os} 26, 16 y 17. Además de las valiosas aportaciones de Chenu sobre «la moral secular», son todavía iluminadoras las sugerencias de K. Rahner, *La espiritualidad antigua y actual*: ET VII (Madrid 1967).

16 Juan Pablo II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 10.

misericordia es «bondadoso para con los ingratos y los malos»¹⁷. En esta línea discurre la teología actual renovada, y la he seguido en una reflexión reciente sobre la deuda externa: «el clamor cada vez más generalizado para solucionar el problema de la deuda externa insoportable para los pobres, rompe el círculo cerrado de la economía; es un reclamo de gratuidad y trascendencia incomprensible para la racionalidad economicista»¹⁸.

Según esta visión, hay que abandonar la pretensión de poseer toda la verdad y vivir la pasión por la búsqueda de la verdad completa; y así el Vaticano II pasó del anatema al diálogo, de la imposición a la tolerancia. A pesar de las complicidades y ambigüedades en la conducta de la institución eclesial y de sus representantes jerárquicos antes y después del Concilio, la Iglesia en su doctrina oficial sigue adoptando ese talante de apertura, valoración y respeto hacia la verdad que va brotando en el dinamismo secular. No como imposición sino como una oferta creíble los cristianos pueden y deben ofrecer a los demás su experiencia evangélica: «la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas»¹⁹.

Uniendo la consistencia teológica de las éticas seculares, y el paso de absolutismo dogmático a la búsqueda de la verdad completa con los otros, hay dos rasgos de la moral evangélica que deben concretarse hoy si se quiere ser honrados con la realidad y sensibilidad del mundo moderno: 1) La moral debe ser autónoma y humanista; quiere decir que el sujeto de la misma es la persona capaz de discernir y tomar sus propias decisiones. Según la fe cristiana, Jesús de Nazaret fue totalmente libre porque Dios estaba en él; su libertad y su autonomía tuvieron fundamento y aval en su «teonomía»; así vino a decirlo el III concilio de Constantinopla (a. 681) cuando declaró la existencia de dos voluntades en Cristo, matizando que la voluntad divina perfecciona la voluntad

17 Lc 6,35. Referencia traída por E. G. Estébanez, a.c., 451.

18 Sobre la deuda externa. Reflexión teológica: en «Ciencia Tomista» 410 (1999) 632. Para el nuevo enfoque del proceso ético, es recomendable E. Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios* (Salamanca 1994).

19 VAT.II, Decl. *Dignitatis humanae*, 1. Juan Pablo II hace suya esta afirmación en su Carta Apost. *Tertio millennio adveniente*, 25.

humana. Ya es bien conocida la tradición agustiniano-tomista, la moral cristiana es prioritariamente indicativa porque se inspira en la ley nueva que es la gracia; 2) En la idea de que la verdad es compartida y que cada uno debe aportar su visión en la búsqueda de la verdad completa, merece atención la «teoría de la acción comunicativa» que, cada uno con su matiz propio, plantean Habermas y Apel: la ética irá emergiendo en un diálogo intersubjetivo, donde haya comunicación de razones y argumentos, en orden a conseguir un punto de vista aceptado por todos, un consenso que será de algún modo la expresión de la trascendencia humana²⁰. Las declaraciones de los derechos humanos responden a este procedimiento de consenso; más que deducciones de un orden natural conocido de antemano, son aspiraciones y apuestas comunes de futuro, tratando de superar malas experiencias del presente; así, por ejemplo, la Declaración de 1948 surgió de la reacción espontánea de los pueblos para evitar que de nuevo se produjeran los atropellos y crueldades cometidos en la segunda guerra mundial.

Antes de terminar este apartado, no podemos ignorar o pasar para por alto «el repertorio de los extravíos doctrinales y prácticos de la Iglesia en su larga historia»²¹. Negar esto va contra toda evidencia histórica; pero necesitamos discernir y distinguir para no caer en afirmaciones genéricas sobre la teología. En el Vaticano II estuvieron funcionando tres visiones de Iglesia: sociedad perfecta, pueblo de Dios, y signo profético al servicio del mundo. En el concilio no se logró integrar estos tres modelos, y de ahí el lío en el postconcilio. A partir de los 80 comenzó «un segundo período postconciliar», en el que se ha dado relieve al modelo de Iglesia «sociedad perfecta» con una teología de certezas y una moral preceptiva²². Pero

20 E. G. Estébanez expone ampliamente esa teoría remitiendo a la versión de la misma en A. Cortina (a.c., 418-421). Ya refiriéndose a la organización de la economía, J. A. Chaves, en un libro muy bien elaborado, habla de «la ética de lo posible», que según J. Conill en el prólogo de ese libro, es la única real. Reconociendo que por ese camino debe ir una ética para el mundo moderno, pienso que el tema necesita mayor precisión.

21 A.c., 453.

22 La Iglesia como sociedad perfecta y pueblo de Dios en la LG. La Iglesia como signo profético al servicio del mundo en la GS. Como apoyo y expresión de esta corriente eclesiológica, J. Ratzinger, *Informe sobre la fe* (Madrid, 1985) cuya orientación está plasmada en *Catecismo de la Iglesia Católica* (Madrid, 1992).

en el proceso de tres años que duró el concilio, la preocupación pastoral del diálogo con el mundo fue calando hasta quedar manifiesta en la const GS. A esa orientación responden otra visión de la Iglesia y otra teología que, si bien hoy no gozan de apoyo en la orientación del magisterio oficial, tienen también carta de ciudadanía dentro de la Iglesia y también debe contar cuando desde fuera se hagan juicios generales sobre la teología católica²³. Es verdad que algunas intervenciones del magisterio, que tienen como base una teología neoescolástica, responden a una corriente conservadora presente ya en el concilio. Pero el Vat II aceptó la subjetividad como un signo del Espíritu y valor irrenunciable; adoptó para la evangelización el camino del diálogo, y apuntó decididamente a la prevalencia de una moral indicativa. Esa orientación sigue siendo válida y está en vigor incluso aunque sean necesarios algunos correctivos²⁴.

2º El tema del mal y del sufrimiento

Siguiendo la exposición de E. G. Estébanez, me refiero al mal en general y concreto después en la opción cristiana por la causa de los pobres. Son dos cuestiones que han preocupado y han sido tratadas muy en serio por los teólogos en la segunda mitad del siglo XX. La opción por la causa de los pobres ha tenido relevancia singular en la teología latino americana de la liberación, mientras el misterio ha sido interrogante cuestionador en la teología europea²⁵.

23 Como réplica muy bien hecha a la pretensión de volver y quedarse con el modelo de Iglesia «sociedad perfecta» y con una teología de certezas, Card. F. Koenig, *Iglesia ¿adónde vas?* (Santander, 1986). Esa corriente ha sido bien presentada en *Panorama de la teología española. Cuando toda la vida y el pensamiento son inseparables*, J. Bosch ed., (Estella, 1999).

24 La Iglesia está en proceso de crecimiento, se está haciendo, y necesita continua reforma (LG, 8). En 1975 Pablo VI publicó una fina Exhort. *Evangelii nuntiandi*, donde afirma que «sólo el reino es absoluto», y en consecuencia es necesario relativizar las instituciones eclesiales y las mismas normas morales que por lo demás son necesarias (n. 8).

25 Hace buen recuento de publicaciones S. Del Cura, *El sufrimiento de Dios en el transcurso de la pregunta por el mal. Plateamientos teológicos actuales*: en «Revista Española de Teología» 51 (1990), 331-373.

— En general

Estoy de acuerdo en la crítica negativa sobre algunas pretendidas explicaciones teológicas al hecho terrible del mal y del sufrimiento; se les podría imputar lo que Voltaire imputaba a cierta filosofía: «el optimismo es desesperante; es una filosofía cruel bajo un nombre consolador»²⁶. Pero si el mal se da en el ámbito de la realidad humana, y la teología intenta pensar toda esa realidad desde Dios, el teólogo no puede menos de interrogarse por el mal y el sufrimiento; no puede cerrarse a hombres y mujeres que, destrozados por tantos males, continuamente llaman a la puerta. Sí, el mal como problema del hombre resulta ineludible para la filosofía; pero el creyente no puede menos de mirar ese problema desde Dios. La figura de Job maldiciendo el día de su nacimiento por tantos males que le destruyen, y la figura de Jesús quien poco antes de su martirio se pregunta por qué debe morir, justifican esa dimensión teológica del tema.

Un discurso teológico que trate de ser moralmente honrado tendrá que proceder:

- 1) Planteando con claridad el problema delante de Dios. No es cuestión de perder el tiempo en cuestiones sin solución como por ejemplo el origen del mal; quizás porque este mal rebasa las posibilidades humanas, en el Génesis se dice que no sólo queda al otro lado de Dios, sino también más allá de la simple posibilidad humana; eso viene a decir la presencia enigmática y simbólica de la Serpiente o Diablo, capaz de seducir a la primera pareja, pero sin embargo inferior al Creador. Hay que plantear el interrogante como lo hace cualquier creyente que lamenta el deterioro de las personas, de los pueblos y del entorno creacional: ¿dónde estás, Señor? ¿por qué guardas silencio?
- 2) Ante la dura realidad, muchos dicen que no pueden creer en una divinidad que al mismo tiempo sea omnipotente y buena. El viejo argumento de Epicuro aflora una y otra vez: si Dios puede evitar el mal y no quiere, es perverso; pero si quiere y no puede,

26 A.c., 432, nota 35.

tampoco es Dios omnipotente. En realidad, quienes dicen perder la fe por la existencia del mal, no arreglan el problema porque el mal sigue destrozándonos, pero en el fondo, con su actitud, están como pidiendo la existencia de una divinidad que nos libre de tantos males. Los creyentes cristianos en cambio proceden con otro discurso: experimentan la cercanía benevolente de Dios como una realidad indiscutible; y desde ahí se preguntan cómo justificar la existencia del mal.

- 3) Reaccionando contra quienes niegan la existencia de Dios ante los terribles males del mundo y de la humanidad, otros creyentes se afanan en exculpar a Dios de toda reponsabilidad, a veces «con maniobras mentales rebosantes de florituras fáciles y hue-ras». Bíblica y teológicamente no hay ninguna justificación racional última; el mal es absolutamente injustificable. Pero a Jesús de Nazaret le mataron porque introdujo a Dios en los procesos humanos de liberación, y en consecuencia, no podemos exculpar a Dios y dejarle fuera del mal y del sufrimiento que desfiguran a nuestra humanidad. El creyente no tiene ninguna solución al misterio del mal y se vuelve hacia Dios preguntándole por qué. Para manifestar su repugnancia y rechazo de lo que sucede como lo hizo Job o para seguir confiando como Jesús ante su martirio.
- 4) Los cristianos vemos concretado el enigma del mal en la cruz de Cristo.

En este sentido hay que revisar la frase de E. G. Estébanez que deja entrever una mentalidad religiosa bastante común incluso entre muchos cristianos: «la misma opción divina por sacrificar a su Hijo les resulta a muchos desproporcionada; se confiesan pecadores, desde luego, pero no tanto como para que el Hijo de Dios tuviera que encarnarse y pasar por los sufrimientos de la pasión y de la muerte de cruz; había modos más civilizados y humanos de sacar adelante al hombre»²⁷. Estas frases responden a la visión satisfacionista anselmiana. Si seguimos empleando la categoría sacrificio refiriéndonos al acontecimiento Jesucristo, hay que aceptar la novedad evangélica. Jesús con su muerte no ofreció ningún

27 A.c., 440.

sacrificio para aplacar a la divinidad ¿para qué quiere sacrificios el Dios de la misericordia? La vida de aquel hombre, incluyendo su martirio, discurrió toda ella apasionada por realizar en este mundo el proyecto de Dios, y en el servicio a esa causa fue también sacrificada. La existencia y la muerte de Jesús son ante todo epifanía del amor de Dios que caló a fondo y transformó la intimidad de aquel hombre, y motivó su entrega total hasta la muerte. Con su habitual profundidad Tomás de Aquino corrió la posición anselmiana dejando bien claro que la redención es obra de la misericordia divina; una misericordia que se manifiesta siempre mayor incorporando al hombre para que se comprometa libre y responsablemente en su propia salvación. En este sentido podemos decir que la redención es obra también de justicia; no conmutativa sino distributiva. La que da a cada uno lo que le corresponde, pues propio del ser humano es recibir ayuda y actuar con libertad²⁸.

Sin duda urge revisar el modelo sacrificial satisfaccionista en que una buena parte de la teología durante los últimos siglos ha venido interpretando la muerte de Jesucristo. Pero dicho esto, hay que dar un paso más. Porque la muerte de cruz, que para los judíos es un escándalo y para los filósofos griegos una locura, para los cristianos es el lugar donde se manifiesta «la sabiduría de Dios». Mejor dicho, el lugar donde se revela quién es Dios siempre mayor y escondido incluso en su misma cercanía. Tanto quienes hacen la defensa de Dios como quienes rechazan su existencia incompatible con el mal se refieren a la divinidad de la filosofía griega, una divinidad «en sí», omnipotente, inmutable y sin posibilidad de ser alcanzada por el sufrimiento humano. Pero esa divinidad nada tiene que ver con el «Dios para los hombres» de la revelación judeocristiana, ni con la divinidad de Jesucristo que «ha venido no a ser servido sino a servir». Según el concilio de Nicea, Jesucristo, verdadero Dios, sufrió. Luego la divinidad es capaz de lo humano. Desde esa fe Dios mismo está con nosotros, como Cordero que «quita el pecado del mundo» que combate con nosotros y desde dentro de nosotros el mal y el sufrimiento. Una percepción de la divinidad que choca inevitablemente con la divinidad de la filosofía griega. El problema fontal es de qué

Dios estamos hablando. La experiencia cristiana sobre la divinidad no admite demostración racional por ser gratuita, pero no por ello deja de ser menos real²⁹.

— En cuanto a la opción evangélica por la causa de los pobres

Es una cuestión que debe ser muy matizada pues se presta siempre a manipulación ideológica. Si bien no hay evangelio que no sea buena noticia para los pobres, no toda promesa de liberación para los pobres merece calificativo de evangélica. Y ciertamente va contra toda evidencia declarar sin más que los pobres son los sujetos de la historia cuando vemos que no pintan nada en las determinaciones sobre la marcha de la misma; otra cosa es decir que, según el evangelio, también ellos tienen derecho a ser sujetos responsables y activos en el proyecto de la historia y de la sociedad. También puede ser discutible afirmar sin precisiones que los pobres «son los predilectos de Dios» para quien no existe acepción de personas porque es bueno con justos y con pecadores. Otra ideologización del tema puede concluir que Dios quiere para los hombres la pobreza de recursos para sobrevivir en vez de la riqueza o abundancia de bienes.

En la revelación bíblica Dios se muestra «movidado a compasión» ante la opresión y pobreza que sufren los seres humanos; para comprometerse con ellos en su liberación interviene activamente. Así lo celebra el relato bíblico del Exodo. En la conciencia del pueblo donde se escribió la Biblia, Dios aparece como defensor de los pobres «viudas, huérfanos y extranjeros». Con Jesús de Nazaret se hace históricamente la intervención divina para liberar a la humanidad y lógicamente Lc 6,20 proclama: «felicidades los pobres, los que ahora sufrís. No porque sufren sino porque Dios interviene ya y van a ser liberados del sufrimiento.

Viendo la historia de la humanidad después de la venida de Cristo, esas promesas «muestran una enorme disonancia con la realidad de la miseria» ¿Por qué Dios no interviene de una vez y lo arregla? Aquí viene la versión de Mt 5,3: «dichosos los pobres de espíritu», los que se dispo-

29 Además de algunas referencias que trae E. G. Estébanez en su artículo, remito a A. GESCHE, *Dios para pensar I. El mal-el hombre* (Salamanca, 1995).

nen a vivir con espíritu de pobres, dejando que Dios Padre sea señor único en ellos, y compartiendo cuanto son y cuanto tienen con los demás. Si esto sucede y en la medida en que suceda, los pobres tendrán bienes suficientes para sobrevivir, los tristes quedarán consolados, y los que busquen encontrarán respuesta. La Iglesia será comunidad de hombres y mujeres alcanzados por los sentimientos de misericordia, que tratan de ser coherentes haciendo lo que dicen, y construyendo la paz o felicidad para todos. Esta es la pobreza que Dios quiere: libertad del ser humano ante las riquezas y solidaridad incondicional con los otros por amor.

Sin embargo esa voluntad divina se ha realizado históricamente tomando partido por los pobres, proclamando el derecho a su dignidad como personas; y el testimonio de Jesús resulta siempre saludable para la conducta de todos los cristianos. Por lo demás pobres y ricos no se dan en la estratosfera sino en un dinamismo social conflictivo donde hay dos causas: una justa, la de quienes no pueden sobrevivir; y otra injusta, la de quienes mantienen la lógica de dominación o no hacen nada para cambiarla. El amor a todos en esta situación de injusticia, sólo se concreta optando por la causa de los pobres y combatiendo la causa de los potentados arrogantes. Es verdad que, por mucho que se trabaje, parece que no hay solución pues el abismo entre ricos y pobres cada día es más profundo y lacerante. Pero la opción evangélica por la causa de los pobres y empobrecidos es resultado de una experiencia teológica, de participar los sentimientos de Dios misericordioso y descubrir la presencia de Dios en los pobres. No es fácil que esta sensibilidad entre y cunda entre los económicamente bien situados: «es difícil que un rico entre en el reino», en esa comunidad de seres humanos que continuamente tratan de ser libres ante la idolatría de la riqueza.

3º Relación fe-obras-salvación eterna

Un poco alborotadamente se mezclan aquí varias cuestiones: continuidad entre las obras de virtud en este mundo y la consecución de la salvación eterna; justificación por la fe o por las obras; significado de las indulgencias y del mérito. Son cuestiones que, si bien están muy relacionadas, deben tratarse por separado. De lo contrario se crea una confusión

que a nada conduce. Dejo a un lado el tema de las indulgencias y el significado del mérito tal como lo explica muy bien y originalmente Tomás de Aquino³⁰. Sólo hago breves sugerencias sobre la relación entre fe y las obras y sobre la continuidad de las obras con la salvación eterna.

La relación entre fe y obras necesita muchas puntualizaciones. «Obras» puede significar observancias religiosas y conducta práctica a favor del prójimo. Originariamente la reforma del s. XVI incluía el ataque a los dos significados: la práctica religiosa sin la fe es un rito vacío, y la persona humana con su sólo esfuerzo y con sus solas obras no puede alcanzar la salvación. Cualquier católico puede suscribir estas afirmaciones. La desviación llega cuando se polarizan de tal modo que niega otro lado de la verdad: la Iglesia se construye no sólo con la fe sino también con los sacramentos de la fe; la verdadera fe se traduce y manifiesta en obras. En el fondo está el pesimismo antropológico de Lutero: por la misericordia de Dios la persona humana es declarada justa sin que realmente lo sea. Esto se opone al realismo de la encarnación que Tomás de Aquino expresó con toda fuerza: el amor y la justicia de Dios son infundidos en el ser humano que se convierte y actúa como sujeto activo de amor.

Dicho esto, hay que reconocer sin embargo que, al menos en la tradición católica occidental, ha prosperado un larvado pelagianismo. Dando prioridad a la misericordia de Dios, algunos confían porque se sienten amados y acompañados, y no se preocupan obsesivamente de hacer buenas obra para ganarse el cielo. Pero no faltan quienes viven esta obsesión hasta volverse neurasténicos porque nunca logran por sus propias fuerzas estar a la altura de lo que anhelan; son como ejecutivos incansables por conseguir la salvación pero siempre insatisfechos y tristes; no les vendría mal una dosis de reforma para que otra vez la confianza les permita reconocer que Dios es quien hace todo en nosotros, aunque también con nosotros.

30 Sobre las indulgencias *I-II*, 114, 10; *Suppl.*, q. 25. En la q. 109 de la *I-II* Santo Tomás habla de la absoluta necesidad de la gracia para conocer la verdad y para querer y hacer el bien, para amar a Dios sobre todas las cosas y para merecer. Porque antes somos alcanzados y transformados por el amor de Dios, nuestras obras, fruto de ese amor, merecen, significan un crecimiento en nuestro camino de perfección.

Respecto a la continuidad entre las obras realizadas en este mundo y la salvación eterna, es innegable leyendo el evangelio. Pero no es continuidad de justicia conmutativa. Las parábolas del hijo pródigo y del dueño de la viña que paga jornal completo también a los que llegaron al fin de la jornada, rompe todos los consensos sociales, y sugiere la existencia de una «justicia nueva».

2. ELOGIO DE LA TEOLOGÍA

Con el auge del conocimiento racional y científico, la teología está en inferioridad de condiciones. No hace mucho mi buen amigo Ch. Duquoc daba una conferencia en una ciudad española sobre el papel de la teología, y algún filósofo agredió fundamentalmente poco menos que negando a los teólogos el derecho a decir una palabra. Personalmente tuve que soportar una vejación. Esa reacción visceral y fundamentalista es fruto de un racionalismo chato y miope; no es de recibo, aunque se comprende por la pretensión omnisciente que tuvo la teología en tiempos pasados; no hace falta por ello que pase del monopolio al expolio. Sólo a modo de sugerencias señalo tres aspectos para superar ese fanatismo agresivo.

— Necesidad de ampliar el horizonte de la racionalidad

Bienvenida sea la mayoría de edad que viene siendo reclamo del hombre moderno. La subida del individuo que tiene sentido crítico, piensa y decide por su cuenta, significa un paso gigantesco en el desarrollo de la humanidad, y no debemos ya volver a una mentalidad premoderna. Pero la felicidad que prometieron las ciencias en el XVII prescindiendo de otros conocimientos no ha llegado y el mismo progreso científico ha creado problemas que no encuentran solución en la ciencia; hay una zona de la realidad incontrolable y no domesticable por el conocimiento científico. El concepto «racionalidad» debe ser ampliado ¿No son también camino de acceso a la realidad y a la verdad de la misma el amor, el arte y la experiencia religiosa? Pensemos, por ejemplo en las consecuencias nefastas en

economía de la reducción economicista que imprime alguna corriente instalada en el racionalismo miope del siglo XIX. Se llama «neo liberalismo», aunque de «neo» no tiene nada y de «liberal» mucho menos. La reflexión teológica que brota en la experiencia religiosa y avanza en el interior de la fe, si bien se vale de las demás ciencias —en la utilización de las mismas se cifra su vigor científico— parte de un presupuesto no demostrable pero sí experimentado: hay un acceso a la realidad y a la verdad que no es racional entendido el término en los marcos del racionalismo cartesiano.

—Nuevos paradigmas en teología

Aunque permanece una cierta teología que sigue inmutable ante los cambios culturales de nuestro mundo, antes ya del concilio, y en la corriente más avanzada del mismo que sigue todavía en teólogos sensibles a la novedad conciliar los nuevos paradigmas culturales y de la ciencia van dejando huella. Sólo a modo de ejemplo indico algunos.

Siguiendo el antiguo paradigma científico, en cualquier sistema complejo se podía entender el conjunto a partir de las partes; en teología, la suma total de los dogmas constituía la verdad revelada. Según el nuevo paradigma científico, las partes sólo pueden ser entendidas a partir del conjunto; y análogamente ha cambiado el discurso teológico: la revelación se entiende como un proceso en que cada dogma debe ser interpretado como punto de llegada y punto de partida dentro de una realidad histórica como autorevelación de Dios.

En el ámbito de la ciencia se pensaba que había unas estructuras inmutables y unos mecanismos que suscitaban procesos; pero hoy más bien cada estructura es considerada como manifestación de un proceso subyacente. De modo análogo en teología: en el pasado se pensaba que la revelación consistía en un conjunto de verdades sobrenaturales inmutables que habían sido dictadas desde lo alto; pero vamos comprendiendo que la Biblia no es una «suma teológica» sino relatos humanos en que Dios mismo se va manifestando en la historia de los hombres.

Según el racionalismo cartesiano el conocimiento científico es capaz de lograr una idea «clara y distinta», una certeza absoluta y final; pero

hoy estamos viendo que la ciencia no puede ofrecer un conocimiento absoluto y definitivo de la realidad, sino sólo aproximaciones parciales a la misma. De modo análogo el discurso teológico se queda siempre en los alrededores del misterio; sus formulaciones no agotan nunca el contenido último de la fe.

He puesto tres ejemplos. Podría traer otros más. Sin embargo, esto es suficiente para evitar afirmaciones genéricas, a favor o en contra de la teología, sin dejar constancia del cambio epistemológico que, durante el siglo XX, está teniendo lugar en teología³¹.

—En el olvido de Dios

Corren malos tiempos para el teólogo que se cree en posesión de la verdad, en este ocultamiento o eclipse de Dios. Sin ir más lejos en nuestra sociedad española estamos viviendo una indiferencia religiosa masiva, y los hombres cada vez más viven como si Dios no existiera. La gran tentación es guardar silencio sobre Dios como afirmación de los seres humanos en una sociedad plagada de ídolos homicidas. Pero ¿de qué Dios hablar y cómo? Creo que es el gran interrogante de fondo en el artículo de E. G. Estébanez.

El año pasado escribí: «me ha tocado vivir una época en que la sociedad se olvida de Dios mientras un concilio ha mirado con amor a este mundo descubriendo en él las semillas del Verbo...; pero ya están despuntando las condiciones para que la humanidad pregunte otra vez por Dios. Espero y deseo que los teólogos del próximo siglo comprueben cómo también el mundo escucha la teología, cuando ellos hablan de Dios no rival y contrario al mundo sino verdad y afirmación del mundo»³². Para ello el teólogo tiene que asumir y tomar en serio ir con toda honradez hasta el fondo de problemas e interrogantes que presenta la sensibilidad moderna. Esa honestidad es el precio para una oferta creíble de la

31 Es lúcido en la presentación de estos nuevos paradigmas ya dentro del discurso teológico F. Capra y D. Staindl, *Pertenecer al universo. Encuentros entre ciencia y espiritualidad* (Madrid 1994).

32 *Para comprender mejor la fe. Una introducción a la teología* (Salamanca 1999) 166.

fe. Por eso hay que agradecer a filósofos como Estébanez ese juicio crítico que puede ser buen correctivo de superficialidad pietista en teología, y también aliciente para que los teólogos concretemos nuestra vocación de creyentes en continua búsqueda.

JESÚS ESPEJA

Facultad de Teología de San Esteban