

Estudio

Agustiniano

*Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid*



ENERO-ABRIL 2023

Núm. 58 Fasc. 1



Estudio Agustiniano

Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid

Núm. 58 Fasc. 1 Enero – Abril 2023



ARTÍCULOS

GERD THEISSEN, <i>Johannes der Täufer - eine entscheidende Wende vor Jesus?</i>	5
RAMÓN SALA GONZÁLEZ, <i>Releyendo la Gaudium et Spes con el Padre Arrupe</i>	27
LUIS RESINES LLORENTE, <i>Algunos de los más notables credos</i>	61
FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ PÉREZ, <i>La ruptura entre el orden inmanente y el orden trascendente según Charles Taylor. Propuestas para un tiempo de síntesis en clave hegeliana</i>	115
BENITO ENRIQUE GARCÍA GUERRERO, <i>Para comprender el hecho religioso</i>	155
RECENSIONES	197

ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Agustiniiana
Paseo de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@gmail.com

SUSCRIPCIÓN 2023

España:	55 €
Extranjero:	75 €
Nº suelto:	20 €
IVA no incluido	

DL M 3837 - 2023
ISSN 0425-340 X
ISSN-e 2792-260X

© Valladolid 2023

CON LICENCIA ECLESIASTICA

DIRECTOR
Javier Antolín Sánchez

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús Cano Peláez
José Vidal González Olea
Augustine Th. Puthanveetil

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
(Prof. emérito Univ. Deusto)
José Luis Alonso Ponga
(Prof. Univ. Valladolid)
Marceliano Arranz Rodrigo
(Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca)
José Silvio Botero
(Prof. Accademia Alfonsiana, Roma)
Martin Ebner
(Prof. Univ. Bonn)
Enrique A. Eguiarte Bendímez
(Director Rev. Mayéutica – Augustinus)
Virgilio P. Elizondo
(Prof. Univ. Notre Dame, USA)
José Román Flecha Andrés
(Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca)
Giuseppe Caruso
(Prof. Patristicum Augustinianum, Roma)
Peter G. Pandimakil
(Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA)
Fernando Rivas Rebaque
(Prof. Univ. Pontificia Comillas)
Gonzalo Tejerina Arias
(Prof. Univ. Pontificia de Salamanca)
Luis A. Vera
(Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA)

Colaboraciones

<i>Estudio Agustiniiano</i> admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Normas para los autores:

http://www.agustinosvalladolid.es/investigacion/estudioagustiniano.html

Los artículos de *EstAgus* se encuentran disponibles en acceso abierto vols. 1-57

[http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/
estudiofondos.html](http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html)

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

Johannes der Täufer - eine entscheidende Wende vor Jesus?¹

Dr. Gerd Theißen*
Prof. Emeritus, Universität Heidelberg
Alemania

Recibido: 26 noviembre 2022 / Aceptado: 30 diciembre 2022

Abstract: The importance of the Baptist for contemporary theology is often underestimated. While psychoanalytic criticism of religion explains religious rites as compulsory repetition, the Baptist replaced repetitive ablutions with a one-off baptism. While religion sometimes fuels fanaticism against other groups, his repentance sermon aims to fight not enemies but one-self. While historical criticism blurs Jesus in the fog, we can see traces of the history in traditions of the

Baptist. The Baptist offers also a solution for the theological criticism that sharply distinguishes between God and man: If God can turn stones into his children, he has also the authority to give a human being a divine status.

Keywords: John the Baptist, baptism, religious rites, compulsory repetition, religious fanaticism, repentance, historical criticism, divine and human status.

¿Es Juan el Bautista un punto de inflexión decisivo antes de Jesús?

Resumen: A menudo se subestima la importancia del Bautista para la teología contemporánea. Mientras que la crítica

psicoanalítica de la religión explica los ritos religiosos como una repetición obligatoria, el Bautista sustituyó las ablucio-

¹ Der Text basiert auf einem Vortrag in der Evangelischen Erwachsenenbildung Heidelbergs. In einem Oberseminar von Petra von Gemünden habe ich ihn diskutieren können und dabei wertvolle Anregungen vor allem von Prof. Takashi Onuki, Tokyo, erhalten (vgl. Anmerkung 10).

nes repetitivas por un bautismo único. Mientras que la religión alimenta a veces el fanatismo contra otros grupos, su sermón del arrepentimiento no pretende luchar contra los enemigos, sino contra uno mismo. Mientras que la crítica histórica difumina a Jesús en la niebla, podemos ver huellas de la historia en las tradiciones del Bautista. El Bautista ofrece también una solución para la crítica teológica que distingue tajantemente entre Dios y el hombre: Si Dios puede convertir a las pie-

dras en sus hijos, también tiene autoridad para dar a un ser humano un estatus divino.

Palabras clave: Juan Bautista, bautismo, ritos religiosos, repetición obligatoria, fanatismo religioso, arrepentimiento, criticismo histórico, status humano y divino.

Die Geschichte des Judentums um die Zeitenwende ist eine Kette von Reformbewegungen. Aus einer von ihnen entstand das Christentum. Den Anstoß dazu gab Jesus. In dieser Kette der Reformbewegungen ist er von außen betrachtet nur ein Glied. Vor ihm wirkte Johannes der Täufer, dessen Bedeutung oft unterschätzt wird, obwohl ein Jesuswort überliefert ist, das sagt, es habe unter den Menschen keinen größeren gegeben als den Täufer (Mt 11,11). Dessen Kritik im damaligen Judentum macht eine Wende sichtbar, die Jesus fortgeführt hat. Unsere Deutung seiner Kritik fassen wir in vier Thesen zusammen, bei denen wir auch moderne Religionskritik anwenden.

Die erste These geht von dem Ritual aus, das Johannes erfand und bis heute praktiziert wird: die Taufe. *Psychologische Religionskritik* sagt, dass religiöse Riten Ausdruck von Wiederholungszwang sind². Doch die Taufe des Johannes scheint dieser religionskritischen These zu widersprechen. Denn sie ersetzte sich wiederholende Reinigungsriten durch einen einmaligen Ritus. Sie war nicht Ausdruck eines Wiederholungszwangs, sondern eher dessen Ende. Das schließt nicht aus, dass religiöse Rituale bei manchen Menschen zu Zwangshandlungen werden. Aber die Frage ist berechtigt: Hat die Taufe nicht von solchen Wiederholungszwängen befreit?

² S. FREUD, *Zwangshandlungen und Religion* [1907], in: ders.: *Zwang, Paranoia und Perversion*, Studienausgabe VII, Frankfurt a.M. ²1978, 129–139.

Die zweite These ist: Der Täufer hat in einer Kette von Erneuerungsbewegungen eine Wende bewirkt, indem er nach außen gewandte Aggression nach innen wandte. Gegen die römische Herrschaft gewandte Aggression drohte in seiner Zeit, in Fanatismus umzuschlagen. Aber der Täufer verwandelte sie in Motivation zur Erneuerung der Menschen. *Soziologische Religionskritik* sagt mit Recht, dass Religion zu Fanatismus verführen kann³. Die Umkehrpredigt des Täufers aber zielte vielleicht auf Überwindung eines aggressiven Fanatismus. Unsere Frage ist: Hat seine Umkehrpredigt den Impuls, andere Menschen zu überwinden, in Motivation verwandelt, sich selbst zu überwinden?

Eine dritte These ist, dass wir die Ursachen, die zur Hinrichtung des Täufers führten, durch historische Kritik der Quellen besser erkennen können. *Historische Religionskritik* lässt den Täufer (ebenso wie Jesus) manchmal in einem Nebel von Mythen und Legenden verschwinden. Manche Theologen lieben ihn paradoxerweise. Denn dann ist es umso beeindruckender, wenn die Sonne der Offenbarung ihn durchdringt und nur sie wissen, wo das geschieht. Wir vertreten dagegen die historische These, dass zufällig erhaltene Überlieferungen über den Täufer und seine Zeit Auswirkungen geschichtlicher Ereignisse sind – nicht als protokollarische Dokumente, sondern “wirkungsaufenthaltliche” Zeugnisse. Unsere Frage ist also: Lassen sich diese Quellen als Auswirkung der Geschichte des Täufers erklären, auch wenn sie Brechungen, Verschiebungen und Veränderungen enthalten?

Am Ende werfen wir die zentrale Frage einer *theologischen Religionskritik* auf, also einer Kritik, die in der Bibel selbst ihren Ursprung hat: Jede Verwischung der Grenze zwischen Gott und Mensch ist abzulehnen. Die Evangelien aber sagen, der Täufer sei mehr als ein Prophet gewesen (Mt 11,9). Wird er dabei nicht schon im Neuen Testament durch ein Jesuswort über menschliche Grenzen hinausgehoben? Wird dadurch verständlich, dass der Täufer später von Anhängern als Messias verehrt wurde? Was aber bedeutet das für ein Grundproblem neutestamentlicher Theologie: Bezeugt das Neue Testament nicht eine noch weiter gehende Überwindung der Grenze zwischen Gottheit und Menschheit als Offenbarung?

³ Vgl. die differenzierte Auseinandersetzung mit solchen Thesen in: A. ANGENENDT, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2009.

Wir behandeln am Beispiel des Täufers also vier Themen von allgemeiner Bedeutung: die Bedeutung des Taufrituals, die Intention der Umkehrpredigt, die Ursachen seine Hinrichtung und die Grenze zwischen Gott und Mensch.

ERSTER TEIL: DAS TAUFRITUAL

S. Freud hat religiöse Rituale am Beispiel des Abendmahls als kollektive Zwangshandlungen gedeutet⁴. Die gleichförmige Wiederholung des Rituals erinnerte ihn an neurotische Zwangshandlungen. Wenn sich z.B. jemand zwanghaft immer wieder seine Hände waschen muss, tut er es heimlich. Religiöse Riten sind dagegen öffentlich und finden Zustimmung. S. Freud meinte daher, religiöse Riten seien Ausdruck einer kollektiven Zwangsneurose, ersparten aber dem Einzelnen die individuelle Zwangsneurose⁵.

Die Taufe hat S. Freud nicht behandelt. Sie passt nicht in seine Theorie. Denn sie wird nicht wiederholt, sondern gilt ein für alle mal. Ja, noch mehr: Der Täufer erfand diesen einmaligen Ritus in einer Situation, in der sich wiederholte Waschriten vermehrt hatten. In der Gemeinde in Qumran wurden täglich Waschriten vollzogen⁶. Josephus lebte eine Zeit lang bei einem Eremiten, der jeden Tag im Jordan eine Taufe vollzog (Jos. Vita 11)⁷. Wegen täglicher Waschungen wurde eine Gruppe "Hemerobaptis-

⁴ S. FREUD, Totem und Tabu [1912/13], in: ders.: Die Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Studienausgabe IX, Frankfurt a.M. 1974, 287–444. Zu seiner Religionsstheorie vgl. S. HEINE, Grundlagen der Religionspsychologie, Göttingen 2005, 145–183.

⁵ S. FREUD, Zwangshandlungen und Religion [1907], s.Anm. 1.

⁶ Josephus berichtet von täglichen Waschungen der Essener: „Nach dieser Reinigung begeben sie sich gemeinsam in ein besonderes Gebäude, zu dem keiner von den Andersgesinnten Zutritt hat; sie selbst betreten als Reine wie einen heiligen Bezirk den Speisesaal“ (Jos Bell 2,129). Die Qumranschriften bezeugen regelmäßige Waschungen (CD X,10-13; XI,22). In Qumran fand man Becken, die wahrscheinlich der rituellen Reinigung dienen. Diese umstrittene Deutung ist mit dem archäologischen Befund vereinbar. So F. ROHRHIRSCH, Wissenschaftstheorie und Qumran. Die Geltungsbegründung von Aussagen in der Biblischen Archäologie am Beispiel von Chirbet Qumran und En Feschcha, NTOA 32, Fribourg/Göttingen 1996, 160-185. Die Waschungen in Qumran setzen eine Umkehr voraus. Zugelassen ist nur, wer seine Umkehr schon unter Beweis gestellt hat (vgl. 1 QS V, 13f; VI, 14-17.22). Weil diese Waschungen nicht eine einmalige Umkehr vollzogen, wurden sie nicht einmalig vollzogen, sondern immer wieder.

⁷ Es kam zu einer richtigen Taufbewegung im Judentum. Vgl. J. THOMAS, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie, Gembloux 1935.

ten” genannt, die “sich täglich Taufenden”. Von ihnen berichtet Hegesipp im 2. Jh. n.Chr. (vgl. Eus. h.e.IV, 22,7). Solch eine Zunahme von Reinigungsriten bringt Angst vor Beschmutzung zum Ausdruck – also vor dem, was nicht jüdisch ist und unrein macht⁸. Aber es gibt keinen Grund, die Vermehrung von solchen Waschungen deswegen abzuwerten. Sie bewahrten nicht nur jüdische Identität gegenüber der übermächtigen hellenistisch-römischen Kultur, ihre Zunahme war zugleich Zeichen einer Individualisierung der Religion. Opfer im Tempel konnten nur Priester vollziehen, Reinheitsrituale aber jeder Einzelne. Die Taufbewegung setzt also eine Individualisierung der Religion voraus. Jeder musste selbst entscheiden, ob er sich taufen lassen will oder nicht, mag seine Entscheidung auch in eine soziale Bewegung eingebettet sein. Die neue Botschaft des Täufers war: Eine einzige Waschung ist genug. Entscheidend ist, dass sie mit einer Erneuerung des Lebens, mit einer Umkehr, verbunden ist. Die Einführung der einmaligen Taufe war auf jeden Fall eine Entlastung von sich wiederholenden Waschungen⁹.

Beim Abendmahl kann man eine parallele Entwicklung beobachten. Zentrale religiöse Riten waren in der ganzen vorchristlichen Antike die sich ständig wiederholenden Opfer. Der Hebräerbrief aber verkündigt, dass Christus diese Opfer durch seine Selbsthingabe ein für alle Mal über-

⁸ Vgl. Aristeasbrief § 142: “Damit wir nun nicht besudelt und durch schlechten Umgang verdorben werden, umgab er (sc. Gott) uns von allen Seiten mit Reinheitsgeboten in Bezug auf Speisen und Getränke und Berühren, Hören und Sehen”.

⁹ Dagegen, dass die Taufe alle bisherigen Waschrten ersetzte, könnte man einwenden, dass sie nicht die Teilnahme an ihnen ausschließt. Als einmalige Statusverleihung wäre sie vereinbar mit wiederholten Reinigungsriten. Für deren Abwertung spricht aber: (1) Die Taufe war mit einer Naherwartung verbunden, die keine Zeit für weitere Reinigungsriten ließ. (2) Das Jesuswort über die innere Reinheit in Mk 7,15 entwertet alle Waschrten (Vgl. G.THEISSEN, Das Reinheitslogion Mk 7,15 und die Trennung von Juden und Christen (1998), in: Jesus als historische Gestalt, Beiträge zur Jesusforschung, FRLANT 202, Göttingen 2003, 73–89). (3) Von Jesus sind bei seiner Reise nach Jerusalem keine Reinigungsriten überliefert, die eigentlich für eine Teilnahme am Fest erforderlich waren (Num 19,20). (4) Im JohEv gilt: “Wer gewaschen ist, bedarf nichts, als dass ihm die Füße gewaschen werden; denn er ist ganz rein.“ (13,10). Die Jünger sind rein durch das Wort Jesu (15,3). (5) Im Fragment eines unbekanntenen Evangeliums wirft ein pharisäischer Oberpriester Jesus vor: “Wer hat dir gestattet, diesen Reinheitsbezirk zu betreten und diese heiligen Geräte zu besehen, ohne dass du dich badetest oder gar ohne dass deine Jünger die Füße wuschen ...?” (vgl. T.NICKLAS, Das Fragment Oxyrhynchus V 840, in: Ch.Markschies / J.Schröter, Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 2012, 357-359).

wunden hat (Hebr 9,11-10,19). Wenn psychoanalytische Ritualkritik Riten als Zwangshandlungen deutet, müsste sie konsequenterweise urteilen: Durch die Entstehung von Taufe und Abendmahl wurden im Urchristentum sich möglicherweise zwanghaft wiederholende Riten überwunden. Das schließt nicht aus, dass auch diese neuen Riten später zwanghaft wurden. Später reichte die Taufe nicht mehr aus, man brauchte sich wiederholende Besprengungen mit Weihwasser. Später reichte die Wirkung des einmaligen Opfers Christi nicht mehr aus; es musste in jeder Messe nicht nur vergegenwärtigt werden, sondern sich wiederholen. Aber auch sich wiederholende Riten sind nicht unbedingt Zwangshandlungen. Selbstverständlich gewordene Riten entlasten den Einzelnen von Entscheidungsdruck. Man muss z.B. nicht immer wieder neu entscheiden, soll man sich (oder seine Kinder) taufen lassen. Solange es ein anerkannter Brauch war, verstand sich das von selbst¹⁰.

Taufe und Abendmahl waren ein Fortschritt. Einschränkend muss man jedoch feststellen: Die einmalige Taufe war nach modernen Maßstäben nicht nur ein Fortschritt. Warum? Wiederholte Waschungen konnte jeder selbst vollziehen, die einmalige Taufe nur der Täufer. Hier war der Getaufte abhängig von einem anderen. Dazu muss man wissen: Wahrscheinlich bestand die Taufe nicht bzw. nicht nur darin, dass der Täufling im Jordanwassern sich untertauchte. Das konnte er ohne Hilfe durch den Täufer machen. Er wurde vielmehr dabei vom Täufer besprengt und mit

¹⁰ Beim Weiterleben von Reinigungsriten im Urchristentum ist zu unterscheiden zwischen der Wiederholung der einmaligen Wassertaufe, wie sie im Judentum von den Elchaisiten im Ostjordanland praktiziert wurde (Hippolyt Ref IX, 15,2), und der einmaligen zweiten Umkehr, die im Heidenchristentum vom Hirten des Hermas in Rom angeboten wurde (Herm mand 31, IV,3,1-7). In der westlichen Tradition entwickelte sich daraus die wiederholte Buße ohne Reinigungsritual. Für die Reinheit galt der Grundsatz: "Den Reinen ist alles rein" (Tit 1,15). Anders verlief die Entwicklung im Judentum: Jüdische Gruppen hielten an der Einmaligkeit der Taufe fest, praktizierten aber auch wiederholte Reinigungen mit Wasser z.B. bei den Ebionäern nach sexuellen Kontakten (Epiphanius, Panarion XXX 2,5), bei den Elchaisiten nach Kontakten mit tollkühnen Hunden (Hippolyt Ref IX,5). Die Pseudoklementinen kennen die einmalige Taufe, aber daneben tägliche Waschungen, denen sich Petrus und seine Begleiter unterziehen (Homilien VIII 2,5; X 1,1f; 26,2; XI 1,1f), die aber deutlich von der Taufe unterschieden werden (vgl. die Tauflehre in den Homilien XI 25-30). Vgl. J. Wehnert, Pseudoklementinische Homilien. Einführung und Übersetzung, Göttingen 2010). Prof. Takashi Onuki, Tokyo, danke ich für Hinweise auf dieses Fortleben von wiederholten Reinigungsriten.

Wasser übergossen. Deswegen konnte später im Urchristentum die Taufe im fließenden Wasser durch eine Besprengung ersetzt werden, wenn kein fließendes Wasser in der Nähe war wie in der *Didache* 7,1-4¹¹. Die Taufbecken aus späterer Zeit waren alle zu klein, um in ihnen unterzutauchen, aber man konnte in ihnen mit Wasser übergossen werden¹². Innerhalb der jüdischen Ritualsprache enthielt solch eine Besprengung durch einen anderen eine wichtige Botschaft: Sie vermittelte einen höheren Status, reinigte also nicht nur symbolisch vom Schmutz der Vergangenheit. Vielmehr wurden Leviten und Priester durch Waschungen und Besprengungen mit Wasser in ihre Ämter eingesetzt¹³. Auch der Täufer betonte Gottes Macht, selbst Steine zu Kindern Abrahams machen zu können (Mt 3,9) und ihnen so einen neuen Status zu verleihen. Die Getauften wurden also durch die Taufe nicht nur von vergangenen Sünden befreit, sondern in ihrem Status als Kinder Gottes erneuert. Wenn deshalb auch die Taufe Jesu so geschildert wird, dass er in der Taufe den Status als Sohn Gottes erhält, indem die Himmelsstimme ihm sagt: „Du bist mein geliebter Sohn!“ (Mk 1,11), so mag die Öffnung des Himmels ein mythologisches Motiv sein, aber die dadurch dargestellte Statuserhöhung entspricht der damaligen Ritualsprache. Hier wirkt ein historisches Ereignis nach: Jesus ist tatsächlich von Johannes dem Täufer getauft worden. Das machte später Schwierigkeiten. War der Täufer ihm nicht überlegen? Das musste im Urchristentum bestritten werden. Deswegen offenbart im *JohEv* der Täufer nur seine

¹¹ Eigentlich soll man in fließendem (d.h. lebendigem) Wasser taufen. *Didache* 7,2f bestimmt jedoch: „Wenn dir aber lebendiges Wasser nicht zur Verfügung steht, taufe in anderem Wasser! Wenn du es aber nicht in kaltem kannst, dann in warmem! Wenn dir aber beides nicht zur Verfügung steht, gieße dreimal Wasser auf den Kopf im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Hier werden vier Formen der Taufe unterschieden (1) in fließendem Wasser, (2) in stehendem, aber noch immer frischem und kühlem Wasser, (3) in abgestandenem und inzwischen warm gewordenen Wasser und (4) zum Besprengen reichendem Wasser. Vgl. K. NIEDERWIMMER, *Die Didache, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1*, Göttingen 1989, 161-163.

¹² Vgl. E. STOMMEL, ‘Begraben mit Christus’ (Röm 6,4) und der Taufritus, *RQ* 49 (1954) 1-20; ders., *Christliche Taufriten und antike Badesitten*, *JAC* 2 (1958) 5-14.

¹³ Mose erhält den Auftrag: „Du sollst Aaron und seine Söhne vor die Tür der Stiftshütte treten lassen und sie mit Wasser waschen“ (Ex 29,4). Danach werden sie mit einem neuen Gewand gekleidet und gesalbt (Ex 29,5-9). Auch die Levitenweihe vermittelt durch Besprengung Befreiung von Sünden: „Du sollst Wasser zur Entsündigung auf sie sprengen“ (Num 8,7).

Würde, ohne ihn zu taufen (Joh 1,29-34), und nach dem LkEv war er schon inhaftiert, als Jesus getauft wurde (vgl. Lk 3,20 und 21f)¹⁴. Gerade deshalb ist sicher: Jesus wurde durch Johannes getauft, hat sich zur Umkehr verpflichtet, aber eingepägt hat sich vor allem: Er hat durch die Taufe einen neuen Status als Sohn Gottes erhalten.

Die Taufe setzte die Bereitschaft zur Umkehr voraus. Diese Umkehr war das Entscheidende. Daher muss man fragen: Warum war dann überhaupt noch eine Taufe mit Wasser nötig? Die Antwort ist: Der Täufer erwartete als baldiges Ende der Welt das Gericht Gottes. Er sagte: Die Axt ist schon an die Wurzel der Bäume gelegt (Mt 3,10). Die Getauften hatten also keine Zeit mehr, ihre Umkehr durch Taten zu beweisen. Die Taufe diente in dieser Situation als symbolische Ersatzhandlung, um den Ernst der Umkehr öffentlich zu demonstrieren. Gott akzeptiert sie, bevor die ersten Taten beweisen konnten: Dieser Mensch ist wirklich umgekehrt. Man kann daher nicht sagen: Johannes predigte das Gesetz, Jesus die Gnade¹⁵. Denn schon bei Johannes ist Gottes Handeln reine Gnade. Er akzeptiert eine innere Entscheidung zur Umkehr so, als sei diese Umkehr schon geschehen. Worin aber bestand die geforderte Umkehr?

ZWEITER TEIL: DIE UMKEHR

Die vom Täufer ins Leben gerufene Bewegung setzt vorhergehende Erneuerungsbewegungen fort. Seit der Übernahme der Herrschaft durch die griechischen Seleukiden um 200 v. Chr. entstanden sie immer wieder, um die Identität des Judentums angesichts der expansiven hellenistischen Kultur zu bewahren, die sich auch dank militärischer Macht ausbreitete. Aus solchen Umkehrbewegungen gingen die damaligen klassischen "Re-

¹⁵ Dieser Kontrast findet sich auch in sehr guten Darstellungen wie J. BECKER, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, Neukirchen-Vluyn 1972.

¹⁴ Die Verlegenheit, die die Taufe Jesu schuf, zeigt sich auch an weiteren Stellen: (1) In Mt 3,13-17- lehnt es der Täufer ab, Jesus zu taufen. Jesus lässt sich nur taufen, "damit alle Gerechtigkeit erfüllt wird" (3,15). Er übernimmt die Taufe also als Gerechter, nicht als Sünder. (2) Im Ebionäerevangelium (Frgm. 3) hört der Täufer die Himmelsstimme, kniet vor Jesus nieder und bittet, von ihm getauft zu werden. (3) Im Nazaräerevangelium (Frgm. 2) wird Jesus von seiner Mutter und seinen Brüdern aufgefordert, sich zur Vergebung der Sünden taufen zu lassen. Jesus dementiert, dass er eine Taufe zur Vergebung seiner Sünden angestrebt habe.

ligionsparteien” im Judentum, die Essener, Pharisäer, vielleicht auch die Sadduzäer hervor. Den Makkabäern gelang es parallel dazu, mit militärischen Erfolgen einen unabhängigen jüdischen Staat zu gründen, der von 141-63 v.Chr. existierte. Nachdem die Römer ihn erobert hatten, ließen sie ihn durch Klientelkönige regieren, am erfolgreichsten durch den aus Idumäa stammenden Herodes I. (37-4 v.Chr.)¹⁶. Als Herodes I. 4 v.Chr. starb, gab es erneut Umkehrbewegungen und Aufstände. Nach Josephus waren sie in Judäa und Peräa durch die messianische Sehnsucht nach einem eigenen König motiviert, in Galiläa vor allem durch die Überzeugung, dass Gott allein regieren soll. Quintilius Varus, der später im Teutoburger Wald von Germanen besiegt wurde, hat diese Aufstände mit Gewalt niedergeschlagen. Er setzte sich mit vielen Kreuzigungen von Juden durch (Ant 17,295)¹⁷. Danach wurde das Land unter drei Söhne des Herodes aufgeteilt: Judäa und Samarien als der größte Teil fiel an den Herodessohn Archelaos.

Schon 10 Jahre danach kam es erneut zu Unruhen, als die Römer in Judäa und Samarien den Herodessohn Archelaos absetzten und direkt die Herrschaft übernahmen. Das hatte zur Folge, dass sie in Judäa selbst die Steuern einzogen, die bisher von einem Klientelfürsten als Tribut aus dessen Einkünften gezahlt worden waren. Damals propagierte ein Judas aus Galiläa zusammen mit einem Pharisäer eine religiöse Pflicht zur Steuerverweigerung. Gott allein gehöre das Land, ihm allein sei man zu Steuern pflichtig (Ant 18,4f). Dieser Aufruf zur Steuerverweigerung war de facto eine Kriegserklärung. Judas Galilaios fand ein gewaltsames Ende¹⁸.

¹⁶ Die Zeitdauer der Regierungszeit des Herodes I. hängt davon ab, ob man von seiner Ernennung durch den römischen Senat 40 v.Chr. oder von seinem Regierungsantritt in Palästina 37 v.Chr. an rechnet.

¹⁷ Simon, ein ehemaliger Sklave des Herodes, wurde als König proklamiert (Ant 17,273f). Josephus führt seinen “Erfolg” auf die Sehnsucht des Volkes nach einem “einheimischen König” zurück (Ant 17,277). Athronges, ein Hirte, stilisierte sich als neuer David und behandelte seine Brüder als Satrapen und Feldherrn (Ant 17,278-284). In Galiläa trat damals Judas, Sohn eines Hezekias, auf. Ihm wird zwar in Ant 17,272 ein Streben nach dem Königtum unterstellt, aber Josephus sagt von ihm auch, er habe alle bekämpft, die nach der Herrschaft griffen (Bell 2,56). Wahrscheinlich vertrat er die radikaltheokratische Ablehnung jeder Herrschaft außer der Herrschaft Gottes.

¹⁸ Judas Galilaios, der nicht unbedingt mit dem 10 Jahre vorher in Galiläa tätigen Judas identisch ist, rief zusammen mit einem Pharisäer Zadduk zur Steuerverweigerung

Mit ihm waren zwei militante Aufstandsbewegungen gescheitert, von denen die letzte sich weniger durch messianische Hoffnungen, als durch theokratische Überzeugungen legitimiert hatte. Sie wollte die "Herrschaft Gottes" durchsetzen.

Danach trat ca. 20 Jahre später mit einer weiteren Erneuerungsbe-
wegung eine Wende durch Johannes den Täufer ein. Auch der Täufer
wurde mit messianischen Hoffnungen konfrontiert, dass er als Messias
Heiden und Römer besiegen sollte; doch lenkte er solche Erwartungen
auf einen nach ihm kommenden Stärkeren um, auf den alle hoffen sollten
(Lk 3,15f)¹⁹. Er propagierte keinen Aufruhr gegen die Römer, sondern
verwandelte Aggressionsbereitschaft gegen sie in einen Ruf zur Umkehr.
Anders gesagt, er verlangte: Die Juden sollten nicht die Römer besiegen,
sondern sich selbst! Seine Umkehrpredigt war nach innen gelenkte Ag-
gression, forderte Selbstkritik statt Kritik an den Römern.

Lk überliefert einige Inhalte seiner ethischen Botschaft: Zöllner (also
auch Steuereintreiber) sollen ihr Amt nicht missbrauchen, Soldaten mit
ihrem Sold zufrieden sein (Lk 3,10-14). Damit signalisierte er, dass er die
römische Herrschaft grundsätzlich akzeptierte, sofern sie sich an Regeln
hält. Das ist eine Abkehr von den vorhergehenden militanten Erneue-
rungsbe-
wegungen. Zugleich appellierte er an die soziale Solidarität aller
Juden: "Wer zwei Hemden hat, der gebe dem, der keines hat; und wer zu
essen hat, tue ebenso" (Lk 3,11). Er setzte damit den finanziellen Über-
griffen durch Zolleintreiber und Soldaten die Vision einer solidarischen
Gesellschaft entgegen. Da die ethische Predigt des Täufers nur im LkEv
überliefert ist, sind wir freilich nicht ganz sicher, ob sie ein Echo seiner
historischen Verkündigung ist.

Der jüdische Historiker Josephus bestätigt jedoch im Prinzip diese
humane Tendenz des Täufers. Er sagt über die Ethik des Täufers, dass

auf. Josephus nennt seine Lehre die "vierte Philosophie" der Juden und macht sie für den
jüdischen Aufstand 66–74 n.Chr. verantwortlich (Bell 2,118; Ant 18,4f.23-25). Nach Apg
5,37 kam dieser Judas gewaltsam ums Leben.

¹⁹ "Als aber das Volk voll Erwartung war und alle dachten in ihren Herzen von Jo-
hannes, ob er vielleicht der Christus wäre, antwortete Johannes und sprach zu allen: Ich
taufe euch mit Wasser; es kommt aber einer, der ist stärker als ich ..." (Lk 3,15f). Nach Joh
1.20 fragt die Menge Johannes, wer er sei. Er aber schwörte: "Ich bin nicht der Christus".

“er ein Mann von guter Gesinnung war und die Juden dazu aufforderte, (zunächst) Tugend zu üben und *Gerechtigkeit* gegeneinander und *Frömmigkeit* gegenüber Gott zu praktizieren und (dann) zur Taufe zu kommen.“ (Jos Ant 18, 117).

Damit stellt Josephus den Täufer als einen hellenistischen Philosophen dar, der die Tugend (die *aretē*) lehrt, die er in den beiden wichtigsten Tugenden der *Gerechtigkeit* (*dikaïosynē*) untereinander und der *Frömmigkeit* (*eusebeia*) gegenüber Gott zusammenfasste. Das entspricht einem damals verbreiteten Kanon der zwei Tugenden²⁰. Meist nimmt man an, Josephus habe die Botschaft des Täufers an Erwartungen seiner gebildeten Leser angepasst und dabei dem Täufer frei erfunden in den Mund gelegt. Zweifel daran sind berechtigt, wenn man entdeckt, dass im Neuen Testament eben diese beiden Grundtugenden dem Täufer nebenbei persönlich zugeschrieben werden. Er wird in Mk 6,20 als “gerecht” und als “heilig” charakterisiert. Das entspricht der “Gerechtigkeit” und der “Frömmigkeit”. Das sind Erinnerungsspuren jener beiden Grundtugenden, die er nach Josephus lehrte. Josephus schreibt sie insgesamt dem Judentum zu, besonders aber einigen jüdischen Königen²¹. Nun fasste Jesus als Schüler des Täufers bekanntlich ebenfalls seine Ethik in zwei Forderungen zusammen, als Liebe zu Gott und zum Nächsten (Mk 12,28-31parr). Formal vergleichbar ist, dass einmal die Beziehung zu Gott und dann die Beziehung zum Mitmenschen angesprochen werden. Daher nehme ich an, dass Jesus dazu von seinem Lehrer, dem Täufer, angeregt wurde. Eine Bestätigung dafür ist die Tatsache, dass der christliche “Philosoph” Justin, der aus Palästina stammt, in der Mitte des 2. Jh. den Kanon der zwei Tugenden mit dem Doppelgebot der Liebe identifiziert. Justin schreibt, Christus habe gesagt,

²⁰ A. DIHLE, Der Kanon der zwei Tugenden, Köln 1968.

²¹ Nach Josephus entsprechen die jüdischen Sitten der Frömmigkeit und Gerechtigkeit (Ant 16,42). Er lobt jüdische Könige, die fromm und gerecht waren: Salomo (7,356.374), (8,314), Josaphat (8,394; 9,16), Jotham (9,236), Hezekia (9,260), Josia (10,50), Antipater (14,283). Bei David und Salomo erweitert er diesen Kanon der beiden Grundtugenden zur Trias Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit (Ant 6.160; 7,338). Vgl. CH. PARK, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth. Eine sozio-redaktionelle Untersuchung zu ihrem Bild bei Josephus und Lukas, Diss. theol. Heidelberg 1997, 20.

“dass alle Forderungen der Gerechtigkeit (*dikaiosyn*) und Frömmigkeit (*eusebeia*) mit der Beachtung zweier Gebote erfüllt werden. Dieselben lauten aber: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Kraft und den Nächsten wie dich selbst”. (Dial 93,2).

Nicht ausgeschlossen ist, dass schon hinter dem Kanon der beiden Tugenden beim Täufer das Doppelgebot der Liebe steckt. Denn in Lk 10,27f fasst ein Schriftgelehrter von sich aus die wichtigsten ethischen Forderungen im Doppelgebot der Liebe zusammen. Und die *Didache* zitiert dieses Doppelgebot Anfang des 2. Jh., ohne es explizit auf Jesus zurückzuführen. War es also auch unabhängig von Jesus bekannt?²²

Gleichgültig, ob der Täufer eine Vorstufe zum Doppelgebot der Liebe formuliert oder beide Gebote selbst ins Zentrum gestellt hat – alles spricht dafür, dass seine Umkehrbewegung Aggressivität gegen Fremde in Motivation zur inneren Erneuerung verwandelt hat, die vor allem zu sozialem Handeln verpflichtet. Der Täufer ist ein Beispiel dafür, dass Religion in Konflikten nicht nur Aggression zum Fanatismus steigern, sondern überwinden kann²³. Jesus ist darin sein Schüler. Beide wurden aber selbst Opfer von Aggression, denn beide wurden von Machthabern hingerichtet, der Täufer von einem jüdischen Fürsten, Jesus von einem römischen Beamten.

²² Vgl. G. THEISSEN, Das Doppelgebot der Liebe. Jüdische Ethik bei Jesus, in: Jesus als historische Gestalt, Beiträge zur Jesusforschung, FRLANT 202, Göttingen 2003, 57–72.

²³ Man könnte einwenden, dass sich der Täufer mit dem wiederkommenden Elia identifiziert hat. War Elia als Kämpfer gegen die Baalspriester nicht selbst ein Beispiel eines religiös motivierten Fanatismus gegen die Fremden? In 1Makk 2,58, wird er wegen seines Eifers als Vorbild hingestellt. Jedoch ist gerade Elia ein Beispiel dafür, wie sich eine Gestalt der Vergangenheit in seiner Rezeption im späteren Judentum und Urchristentum verwandelt hat. Der vergangene Elia mochte ein gewalttätiger Kämpfer gegen den Baalkult gewesen sein (1 Kg 18), aber der wiederkommende Elia versöhnt das Volk (Mal 3,3f). Bei Paulus ist er aber auch in der Erinnerung in Röm 11,2f kein Fanatiker mehr, der die Baalspriester bekämpft, sondern nur noch ein Opfer, der verfolgt wird. Im Jakobusbrief gilt er in 5,17f als ein „schwacher Mensch“, der um Regen betet. In 1Klem 17,1 wird er als Vorbild für ein Leben in Demut (vgl. 16,17) angeführt. Das sind außerhalb der Evangelien die einzigen Erwähnungen des Elia im NT und in den Apostolischen Vätern.

DRITTER TEIL: DIE URSACHEN SEINES TODES

Je menschlicher der Täufer wirkt, umso erklärungsbedürftiger wird, warum Herodes Antipas einen so humanen Lehrer hinrichten ließ. Die Evangelien sehen den Grund dafür darin, dass der Täufer dessen Ehe mit Herodias kritisiert hat (Mk 6,17-20), Josephus darin, dass Herodes Antipas einen Aufstand befürchtete (Ant 18,116-119). Eine "Heirat" und eine "Rebellion" sind etwas sehr Verschiedenes. Aufgabe historischer Rekonstruktion ist es, die "Heirats- und Rebellionsvariante" zusammenzubringen.

Die "Heiratsvariante" sagt: Herodes hatte sich in eine Herodias verliebt, diese war bereit, ihren bisherigen Ehepartner, einen Bruder des Herodes Antipas, zu verlassen, um ihn zu heiraten. Damit verstießen beide gegen das Gesetz, das erst nach dem Tod eines Partners eine Ehe mit dessen Bruder erlaubte. Johannes der Täufer hat diesen Gesetzesbruch öffentlich kritisiert. Seine Hinrichtung wird in den Evangelien in legendarischer Form als Ausdruck einer Hofintrige erzählt, die von Herodias mit Hilfe einer namentlich nicht charakterisierten Tochter aus erster Ehe betrieben wurde²⁴. Dass sie Salome hieß, erfahren wir nicht aus dem Neuen Testament.

Die "Rebellionsvariante" findet sich im Abschnitt über die Hinrichtung des Täufers bei Josephus. Josephus erklärt die Niederlage des Hero-

²⁴ Vgl. G. THEISSEN, Geschichten und Geschichte. Die Geschichte vom Tod Johannes des Täufers, in: K. Nagorni/ M. Oeming (Hg.), Geschichten vom Tod, der Liebe und dem Leben. Neue Zugänge zur Bibel, Herrenalber Forum 39, Herrenalb 2003, 26–57. Josephus meint, Herodias habe bewusst die väterlichen Traditionen erschüttern wollen (Ant 18,136)! In Wirklichkeit folgte sie nur moderneren Traditionen. Nach griechisch-römischem Recht war ihr Handeln legitim, sie verletzte aber jüdisches Recht. Damit traf sie einen sensiblen Punkt. Die Herodäer wichen auch sonst von jüdischen Traditionen ab: Herodes Antipas ließ seine neue Hauptstadt Tiberias 19 v.Chr. auf einem Friedhof bauen (Ant 18,38). Das war ein Sakrileg. Ferner hat er in seinem neuen Palast in Tiberias Tierbilder aufstellen lassen. Das erregte als Verstoß gegen das Bilderverbot Unmut im Volk. Am Anfang des jüdischen Kriegs wetteiferten zwei Gruppen darum, die Tierbilder zu zerstören (Jos Vita 65-67). Eine solche Anhäufung von Verletzungen einheimischer Rechtstraditionen konnte Protest hervorrufen. Dessen Sprecher wurde Johannes der Täufer. Es ging wahrscheinlich nicht nur um eine Einzelfrage, also nicht nur um die Ehe des Antipas. Aber diese Frage wurde zum Test darauf, wie weit sich die eigene Oberschicht von den jüdischen Traditionen entfernen durfte.

des Antipas im Krieg gegen die Nabatäer damit, dass Gott ihn für die Hinrichtung des Täufers bestraft habe:

Einige der Juden aber glaubten, das Heer des Herodes sei von Gott vernichtet worden. Damit bestrafte er Herodes ... und nahm Rache für Johannes, den sogenannten Täufer. Denn den hatte Herodes getötet, obwohl er ein Mann von guter Gesinnung war. Der Täufer hatte die Juden zu ethischem Verhalten (d.h. zur Tugend) aufgefordert, nämlich dazu, untereinander Gerechtigkeit und gegenüber Gott Frömmigkeit zu üben. Danach sollten sie zur Taufe zu kommen. ... Weil aber die anderen zusammenströmten und weil sie vom Hören der Worte sehr erregt wurden, fürchtete Herodes, der große Einfluss des Johannes auf die Menschen könnte zu einem Aufstand führen Er hielt es darum für besser, bevor ein Umsturz geschah, den Täufer aus dem Weg zu räumen, als nach einem Umsturz in eine schwierige Lage zu geraten und (sein Zögern) hinterher zu bereuen. Auf diesen Verdacht des Herodes hin wurde [Johannes] gefesselt nach Machärus ... geschickt und dort hingerichtet. Bei den Juden aber herrschte die Ansicht, dass als Rache für den Täufer der Untergang über das Heer kam, weil Gott Herodes Schaden zufügen wollte. (Ant 18,116-119).

Aus anderen Mitteilungen des Josephus kann man den Zusammenhang zwischen der Ehe- und der Aufstandsvariante zur Erklärung der Hinrichtung des Täufers rekonstruieren.

Herodias hatte zur Bedingung gemacht, dass sich Antipas von seiner ersten Frau, einer Nabatäerprinzessin, trennt. Sie wollte nicht in einen Harem eintreten. Die Nabatäerprinzessin aber kam ihrer Verstoßung zuvor und kehrte zu ihrem Vater, dem König Aretas, zurück. Nach Josephus war dies der Anfang der Feindschaft zwischen Aretas und seinem ehemaligen Schwiegersohn (Ant 18,113). Da das alles vor der Hinrichtung des Täufers geschah, müsste es zwischen 27-30 n.Chr. geschehen sein, wenn man 30 n.Chr. als Todesjahr Jesu annimmt. Es dauerte danach aber noch einige Jahre, bis diese Feindschaft zu einem Krieg zwischen den Nabatäern und Herodes Antipas führte. Das ist verständlich. Denn Aretas begann seinen Krieg gegen Antipas erst nach dem Tod von dessen Bruder Philippus im Jahr 34 n.Chr., der die Gebiete nördlich von Galiläa regierte. Erst jetzt konnte er damit rechnen, dass Antipas nicht von seinem Bruder

unterstützt wird. Herodes Antipas erlitt in diesem Krieg 35/36 n.Chr. eine schwere Niederlage. Verständlich ist, warum das Volk die Niederlage des Landesfürsten gegen den Nabatäerkönig als Strafe Gottes für die Hinrichtung Johans des Täufers hielt. Hätte Antipas auf den Täufer gehört, wäre es nicht zur Flucht der Nabatäerprinzessin zu ihrem Vater und zu diesem Krieg gekommen²⁵.

Aber damit ist noch nicht erklärt, warum Josephus "andere", die damals zu den Anhängern des Täufers stießen, für den von Herodes Antipas befürchteten Aufstand verantwortlich macht. Eine Erklärung dafür ist: Im Land kursierte damals die geheime apokryphe Schrift von der "Himmelfahrt des Moses". In ihr wurde damals unter dem Eindruck der kurzen Herrschaft des Archelaos von 10 Jahren die Weissagung eingefügt, dass die Söhne des Herodes kürzer als ihr Vater regieren werden (AssMos

²⁵ Eine andere Sicht vertritt mit scharfsinnigen Argumenten J.TROMP, John the Baptist according to Flavius Josephus, and his Incorporation in the Christian Tradition, in: A. Houtman et alii (ed.), *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity*, Leiden 2008, 135-149. Der Täufer habe erst nach Jesu Tod gewirkt, die Jesusüberlieferung aber habe ihn zum Vorläufer Jesu herabgestuft. Josephus berichtet nämlich von der Heirat des Antipas mit Herodias in Ant 18,110 erst nach dem Tod des Philippus (34 n.Chr.). Aber er erklärt damit die länger zurückliegenden Ursachen des nabatäischen Krieges (35/36 n.Chr.). Denn er betont etwas später ausdrücklich, dass die Heirat des Antipas mit Herodias und die Rückkehr seiner ersten Frau zu ihrem nabatäischen Vater nur der „Anfang“ der Feindschaft war (Ant 18,113). Der Nabatäerkönig Aretas begann den Krieg gegen Antipas erst nach dem Tod des Philippus 34 n.Chr., nachdem er damit rechnen konnte, dass Antipas keine Unterstützung durch seinen Bruder Philippus erhalten konnte. Die Distanz von ca. einem Jahrzehnt zwischen der Kritik des Täufers an der Eheschließung des Antipas und seiner Niederlage als Strafe Gottes entspricht etwa der Spanne zwischen der Weissagung eines Jesus, Sohn des Ananias, gegen den Jerusalemer Tempel und dessen Zerstörung acht Jahre später (Jos Bell 6,301-309). Dass die die Eheschließung der Herodias mit Herodes Antipas lange vor dem Tod des Philippus geschehen ist, geht aber auch unabhängig davon daraus hervor, dass Josephus sie nach der Geburt ihrer Tochter Salome aus ihrer ersten Ehe datiert (Ant 18,136). Diese Salome heiratete aber später den Philippus. Die Heirat des Antipas mit Herodias muss also längere Zeit vor dem Tod des Philippus geschehen sein, wenn die damals noch junge Tochter der Herodias erst nach der Heirat der Herodias mit Antipas den Philippus geheiratet hat. Die neutestamentlichen Aussagen sind ohnehin eindeutig: Q und das MkEv bezeugen, dass der Täufer vor Jesus auftrat. Das berechtigte Motiv in der Analyse von J. Tromp ist, dass der Täufer in der neutestamentlichen Überlieferung tendenziell Jesus untergeordnet wird.

6,6f)²⁶. Aufgrund dieser Weissagung erwarteten einige Juden spätestens ab Mitte der zwanziger Jahre das Ende der Herrschaft aller Herodessöhne und danach auch das Ende der Welt, denn in der Himmelfahrt des Moses heißt es nach dieser Weissagung: “Von da ab werden die Zeiten ihrem Ende zugehen” (AssMos 7,1). Der Täufer trat nun genau in der Zeit auf, als die Herrschaftsdauer der Herodessöhne die ihres Vaters überbot – nämlich in der Zeit zwischen 26-30 n.Chr. Genau in dieser Endzeitstimmung drohte der Täufer dem Herodes Antipas wegen seiner Ehe mit dem Zorngericht Gottes und wandte sich mit seiner Gerichtsbotschaft an alle Juden. Die “anderen”, die sich seinen Anhängern anschlossen und auf seine Botschaft hörten, fanden diese Botschaft wahrscheinlich auch deshalb überzeugend, weil er das Ende der Welt verkündigte. Noch vor diesem Ende musste die Herrschaft des Herodes Antipas zu Ende gehen. Antipas wurde also von mehreren Seiten bedrängt: durch Kritik eines Propheten im eigenen Land und durch die neue entstandene Feindschaft mit dem nabatäischen Nachbarn im Süden. Er befürchtete mit Recht Unruhen und Aufstände und machte die Predigt des Täufers dafür verantwortlich.

Anhand dieser Rekonstruktionen kann man m.E. zeigen, dass unsere neutestamentlichen Überlieferungen zwar keine Dokumente aus historischen Archiven, wohl aber “wirkungsauthentisch” sind, d.h. sie wären ohne das Wirken des Täufers oder Jesu nicht entstanden. Wir erkennen in ihnen konkrete Erinnerungsspuren dieser Personen. Dabei reicht es nicht Erinnerungsbilder nachzuzeichnen, man muss sie vielmehr kritisch auswerten. Dann können wir durch den Nebel von Legenden und Mythen der Geschichte näher kommen. Aber Theologie ist noch anspruchsvoller: Sie will sich nicht nur der Geschichte nähern, sondern durch historische Überlieferungen Gott selbst, will also nicht nur Spuren von Menschen, sondern Spuren Gottes in der Geschichte entdecken. Erkennt man aber in ihr nicht immer nur das Handeln von Menschen? Ist es nicht sogar eine theologische Pflicht, Mensch und Gott zu unterscheiden?

²⁶ Vgl. G.THEISSEN, *Jésus et Jean Baptiste – rupture ou continuité?* in: A. Dettwiler (éd.), *Jésus de Nazareth, Études contemporaines*, Genève 2017, 65-86. Bei Herodes I. ist nicht sicher, ab wann seine Regierungszeit gerechnet wird: Begann sie mit seiner Einsetzung als König über Judäa durch den römischen Senat 43 v.Chr., mit seiner von Anknunft in Jerusalem 40 v.Chr. oder erst ca. 37, als er das ganze Land kontrollierte.

VIERTER TEIL: JOHANNES DER TÄUFER EIN PROPHET ODER MEHR ALS DAS?

Einige Anhänger des Täufers haben ihn nach seinem Tod als Offenbarer des Lichts verehrt. Wir erschließen das aus zwei Texten, einmal indirekt aus dem JohEv, das im Prolog sagt, nicht der Täufer sei das Licht gewesen, sondern Jesus (Joh 1,8; vgl. 5,35),²⁷ dann aber auch direkt durch die Pseudoklementinen, die den Glauben an die Messianität des Täufers bezeugen: Einige Anhänger des Täufers hielten ihn danach für den Messias (PsClem Rec 1,60,1). Diese postmortale Verehrung des Täufers ist ein Rätsel. Wie konnte es dazu kommen, dass der Täufer trotz seines Scheiterns nach seinem Tod für den entscheidenden Offenbarer gehalten wurde? Ein Anfang zu dieser Erhöhung des Täufers ist schon in Jesusworten erkennbar. Denn Jesus sagt über ihn: Er war mehr als ein Prophet! Jesus sagt das zu der Menschenmenge, die zum Täufer in die Wüste hinausgeströmt war. Das Wort könnte in eine frühe Zeit des Wirkens Jesu zurückgehen, als der Täufer noch nicht inhaftiert war, auch wenn das nicht sicher ist. Denn dieses Wort folgt im MtEv einer Perikope, in der der Täufer schon gefangen ist und aus dem Gefängnis Boten an Jesus gesandt hatte. Die Stelle Mt 11,7-10, die in der Logienquelle überliefert ist (vgl. Lk 7,24-35), lautet:

Als sie (sc. die Boten des Täufers) fortgingen, fing Jesus an,
zu dem Volk von Johannes zu reden:
Was seid ihr hinausgegangen in die WÜSTE zu sehen?
Wolltet ihr ein ROHR sehen,
das im Winde hin und her weht?
Oder was seid ihr hinausgegangen zu sehen?
Wolltet ihr einen Menschen in weichen Kleidern sehen?
Siehe, die weiche Kleider tragen, sind in den Häusern der Könige.
Oder was seid ihr hinausgegangen zu sehen?
Wolltet ihr einen Propheten sehen?
Ja, ich sage euch:
ER IST MEHR ALS EIN PROPHET²⁸.

²⁷ Joh 5,35 wird noch einmal betont: "Er (sc. der Täufer) war ein brennendes und scheinendes Licht; ihr aber wolltet eine kleine Weile fröhlich sein in seinem Licht".

²⁸ Es folgt noch ein Schriftzitat: "Dieser ist's von dem geschrieben steht: 'Siehe, ich

Jesus beantwortet diese Frage: “Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen?” zuerst mit einer rhetorischen Frage: “Wollt ihr ein Schilfrohr sehen, das der Wind hin und her weht?” Dann mit einer weiteren Frage und Antwort: “Wollt ihr einen Menschen in weichen Kleidern sehen? Siehe, die weiche Kleider tragen, sind in den Häusern der Könige”. Hier wird die Askese des Täufers mit dem Luxus in den Palästen des Herodes Antipas kontrastiert. Was aber soll das Schilfrohr in der ersten Antwort? Eine Münze des Herodes Antipas löst dieses Rätsel. Auf einer seiner Münzprägungen befindet sich eine Pflanze, die man als Schilfrohr deuten kann. Sie befindet sich dort, wo sonst der Kopf des Herrschers zu sehen war. Wegen des Bilderverbots konnte ein jüdischer Fürst, der die Gebote ernst nahm, aber seinen Kopf dort nicht abbilden lassen. Herodes Antipas wählte stattdessen eine Pflanze, wahrscheinlich ein Schilfrohr, weil er die Münze im Jahr der Gründung seiner Hauptstadt Tiberias am Ufer des Sees Genezareth geprägt hatte. Was aber haben die Menschen in Galiläa gedacht? Wenn dort, wo sonst der Kopf des Fürsten zu erwarten wäre, ein Bild zu sehen war, das man als Schilfrohr deuten konnte – dann liegt der Spott nahe: Herodes Antipas ist ein Schilfrohr, das im Winde schwankt. Johannes der Täufer konnte mit ihm als ein Prophet mit strengen Grundsätzen kontrastiert werden. Jesus spielt m.E. auf diese Münzbilder an. Wenn meine Deutung richtig ist, dann setzt dieses Wort Jesu eine große Nähe zu den Ereignissen voraus²⁹. Denn die Bronzemünzen

sende meinen Boten vor dir her, der deinen Weg vor dir bereiten soll” (Mt 11,10 = Ex 23,20; Mt 3,1). Dieses Schriftzitat findet sich auch in Mk 1,2 unabhängig von dieser Perikope. Es fehlt in der Parallele des Thomasevangeliums 78: “Jesus spricht: ‚Weshalb seid ihr hinausgegangen aufs Land? Um ein Schilfrohr zu sehen, das durch den Wind bewegt wird, und um einen Menschen zu sehen, der weiche Kleidung trägt (wie eure) Könige und eure Vornehmen? Diese sind es, die weiche Kleidung tragen, und sie werden die Wahrheit nicht erkennen können”. Das sekundär angefügte Schriftzitat in Mt 11,10 macht den Täufer zum Vorläufer Jesu. Ursprünglich ist die Pointe: Der Täufer ist mehr als ein Prophet!

²⁹ Vgl. G.THEISSEN, Das “schwankende Rohr” in Mt 11,7 und die Gründungsmünzen von Tiberias, ZDPV 101 (1985) 43–55 = Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, NTOA 8, Fribourg/Göttingen 1989, 25–44. Dieser Deutung stimmte zu M.H. JENSEN, Herod Antipas in Galiläa – Freund oder Feind des historischen Jesus, in: C. Claußen / J. Frey (Hg.), Jesus und die Archäologie Galiläas, BThS 87, Neukirchen 2008, 39–73, dort 64–70. Vgl. auch die englische Fassung des Aufsatzes: „Herod Antipas in Galilee. Friend or Foe of the Historical Jesus, JSHJ 5 (2007) 7–32. Die Deutung der Pflanze auf der Münze ist umstritten. Vgl. W.WIRGIN, A Note on the,

des Herodes Antipas kursierten nur in seinem eigenen Land und dessen Nachbarschaft³⁰. Außerhalb dieses Gebietes konnte niemand die Anspielung Jesu auf Antipas das Schilfrohr verstehen. Dieses Wort Jesu ist eine "wirkungsauthentische" Erinnerungsspur Jesu. In ihm wird der Täufer am Ende über alle Propheten hinausgehoben. Das war ein erster Schritt, der verständlich macht, warum er von seinen Anhängern und Jüngern später als Offenbarer und Messias verehrt wurde.

Ist das aber nicht eine Überschreitung der Grenze zwischen Gott und Mensch? Wir können diese Frage nur kurz ansprechen. Sicher ist: Bei Jesus ist das Problem noch viel größer. Denn Jesus wird zum Sohn Gottes. Aber gerade die Überlieferung von Jesu Taufe macht deutlich: Diese Grenze darf kein Mensch überschreiten, nur Gott selbst kann sie überschreiten. Nur Gott selbst kann Jesus zu seinem Sohn ernennen. Allein die Himmelsstimme von oben hat die Macht dazu. Jesus selbst macht in zwei seiner Worte darüber hinaus deutlich, dass er den Titel Sohn Gottes nicht exklusiv auf sich bezieht. Alle Menschen können Söhne oder Töchter Gottes werden, wenn sie Frieden stiften und die Feinde lieben (Mt 5,9; 5,43-48). Ein Wort Jesu über den Täufer begrenzt sogar ausdrücklich dessen Sonderstellung auf diese vergehende Welt: "Wahrlich, ich sage euch: Unter allen, die von einer Frau geboren sind, ist keiner aufgetreten, der größer ist als Johannes der Täufer; der aber der Kleinste ist im Himmelreich, ist größer als er". (Mt 11,11). Die Gottesherrschaft selbst relativiert also noch einmal alle Unterschiede, obwohl es auch in ihm Unterschiede geben wird, wenn man sagen kann, dass es auch dort einen "Kleinsten" gibt. Entscheidend ist für Jesus: Gott allein bestimmt über den Status der Menschen³¹.

Reed' of Tiberias, IEJ 18 (1969) 248-249; F.W. BURNETT / G.A. Philips, Palm Re(a)ding and the Big Bang: Origins and Development of the Jesus Tradition, RStR 18, 1992, 296-299. Entscheidend ist aber m.E. nicht, ob die abgebildete Pflanze als Schilfrohr oder Palmzweig intendiert war, sondern ob sie als Schilfrohr deutbar war. Wer Herodes Antipas verspotten wollte, konnte sie als Schilfrohr deuten, selbst wenn Herodes Antipas an eine andere Pflanze gedacht haben sollte. Herodes Antipas hat auf jeden Fall bei späteren Münzprägungen das Pflanzenbild anders gestalten lassen. Er könnte damit auf Spott reagiert haben.

³⁰ D. SYON, Small Chance in Hellenistic-Roman Galilee. The Evidence from Numismatic Site Funds as a Tool for Historical Reconstruction, Numismatic Studies and Research vol. XI, Jerusalem 2015, vgl. dort die Karte S. 179.

³¹ Vgl. G. THEISSEN, Considerations concerning the gulf between faith and history in

Abschließend sei als Ergebnis für unsere Sicht von Jesus betont: Schon beim Täufer setzt eine entscheidende Wende ein. Jesus verdankte dem Täufer wichtige Impulse, führte aber seine Botschaft eigenständig weiter. Er ließ sich von ihm taufen, übernahm wahrscheinlich mehr von seiner Verkündigung, als wir heute erkennen können, neben Vorstufen zum doppelten Liebesgebot sicher auch die Vegetationsmetaphern von Saat und Ernte, Baum und Frucht. Er entwickelte sie weiter, um mit ihnen die Gnadenpredigt der Gerichtspredigt vorzuordnen. Denn der unfruchtbare Baum erhält bei Jesus eine Chance (Lk 13,6-9). Er übernahm vom Täufer auch die Erwartung, dass nach ihm eine Heilsgestalt kommen wird, um politisch brisante Erwartungen auf diese Gestalt umzulenken. Aber er distanzierte sich im Gegensatz zum Täufer nicht von dieser Gestalt als einem "Stärkeren", sondern stellte sich mit ihr als "Menschensohn" auf eine Stufe. Denn Jesus sprach auch von sich selbst als "dem Menschensohn". Nicht zuletzt hat Jesus die unmittelbare Naherwartung des Täufers korrigiert und dabei eine "Parusieenttäuschung" bewältigt. Denn nach dem Tod des Täufers war das von ihm angekündigte unmittelbar bevorstehende Weltende nicht eingetreten. Jesus hat die Weiterexistenz der Welt aber positiv neu gedeutet: Gott gibt den Menschen noch einmal eine Frist zur Umkehr. Er hat Geduld mit Gerechten und Ungerechten. Über beide lässt er seine Sonne leuchten. Beiden schickt er seinen Regen (Mt 5,43-45). Die Bewältigung dieser "Parusieenttäuschung" schlägt sich auch darin nieder, dass sich Jesus zwar hat taufen lassen, aber selbst nicht taufte³². Das wäre nur konsequent, wenn unsere Deutung richtig ist, dass die Taufe mit Wasser eine symbolische Ersatzhandlung für die Früchte der Umkehr ist, die der getaufte Mensch angesichts des unmittelbar bevorstehenden Weltendes nicht mehr bringen kann. Wenn Jesus mit einer längeren Zeit rechnet (vgl. Lk 13,6-9), dann wird die symbolische Ersatzhandlung der Wassertaufe überflüssig. Dann konnte jeder seine Umkehr noch durch

the research on the historical Jesus, RCatT 36/1 (2011) 167–188 = Die Verkündigung von Jesus. Vom historischen Jesus zum Kerygma, in: Resonanztheologie, Beiträge zur polyphonen Bibelhermeneutik, Bd 2: Gott – Christus – Geist BVB 43, Münster 2020, 325-340.

³² Nicht ausgeschlossen ist, dass er am Anfang seiner Tätigkeit, als er noch neben dem Täufer wirkte, getauft hat. Vgl. die Aussage in Joh 3,22, die in Joh 4,1 aber zurückgenommen und auf die Taufe seiner Jünger bezogen wird, d.h. wohl auf die Taufpraxis der entstehenden Kirche nach Ostern. Sicher ist nur, dass Jesus in der Zeit seines selbständigen Auftretens nach der Inhaftierung und Hinrichtung des Täufers nicht mehr getauft hat.

sein Verhalten bezeugen. Weil Jesus selbst wohl eine erste Parusieenttäuschung überwinden musste, waren spätere urchristliche Parusieenttäuschungen kaum ein Problem: Denn Jesus selbst hatte schon die Grundlage für eine Bewältigung der nicht eingetroffenen Endzeiterwartungen gelegt³³.

³³ G.THEISSEN / A. MERZ, Gerichtsverzögerung und Heilsverkündigung bei Johannes dem Täufer und Jesus, in: G. Theissen, Jesus als historische Gestalt, Beiträge zur Jesusforschung, FRLANT 202, Göttingen 2003, 229–253.

Releyendo la *Gaudium et Spes* con el Padre Arrupe

DR. RAMÓN SALA GONZÁLEZ, OSA
Estudio teológico Agustiniano de Valladolid
ORCID: 0000-0002-7292-8866
rssala@gmail.com

Recibido: 18 noviembre 2022 / Aceptado: 16 enero 2023

Resumen: El P. Arrupe participó como Superior de los Jesuitas en el cuarto período del Vaticano II (1965). Entonces se discutieron y aprobaron los últimos documentos conciliares, entre ellos la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS). Este artículo repasa la recepción

de GS en el pensamiento y escritos del P. Arrupe, después de evocar su fugaz paso por el Concilio.

Palabras clave: Vaticano II – *Gaudium et Spes* – P. Arrupe – Postconcilio

Rereading *Gaudium et Spes* with Father Arrupe

Abstract: Fr. Arrupe took part in the fourth season of the Second Vatican Council (1965) as General Superior of the Jesuits. At that time the Council's last documents were discussed and approved, among them the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* (GS). This paper reviews the reception of GS in

the thinking and writings of Fr. Arrupe, after a remembrance of his fleeting presence at the Council.

Key Words: Vatican II – *Gaudium et Spes* – Fr. Arrupe – Post-councilar Period

La imagen de Pedro Arrupe apareció en la portada de la revista *Time* el 21 de abril de 1973. Enmarcaba un inquietante titular: “Los Jesuitas. Problemática vanguardia del catolicismo”. Los estudiosos del P. Arrupe (1907-1991) coinciden en considerarlo no solo una de las grandes personalidades del s. XX, sino también una extraordinaria figura de la Iglesia del Concilio y del Postconcilio: “líder del sueño conciliar” (J. -Y. Calvez), “profeta de la renovación conciliar” (P. H. Kolvenbach), “protagonista del *aggiornamento* eclesial” (S. Madrigal). El P. Arrupe intervino en el último debate sobre la cuarta Constitución del Vaticano II, asimiló su novedad y después se convirtió en uno de sus mejores portavoces al frente de la Compañía y de la Unión de Superiores Religiosos.

La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual está continuamente presente –aunque a veces sin citarla expresamente– en los discursos y escritos del P. Arrupe. Este artículo comienza evocando sus palabras en el Vaticano II. Después muestra cómo el general de la Compañía de Jesús hace propia la opción hermenéutica de GS. Por último, analiza el eco que tienen en él algunos temas mayores del documento conciliar (ateísmo, diálogo fe-cultura y promoción de la justicia).

1. UN MISIONERO EN EL AULA CONCILIAR

1.1. ANTECEDENTES DE SU IRRUPCIÓN EN EL VATICANO II

Siendo el primer superior de la nueva provincia de los jesuitas en Japón –a la que dirigía desde 1958–, Pedro Arrupe había sido designado miembro de la comisión preparatoria de la 31ª Congregación General de la Compañía (CG 31) a petición del Vicario General John L. Swein. La comisión se reunió en Roma entre marzo y mayo de 1965. Su objetivo prioritario era proceder a la elección de un nuevo Preósito General (28º), que sucediera al belga Jean-Baptiste Janssens, fallecido el 5 de octubre de 1964. Además, en el programa de la Congregación, que estaba previsto iniciar inmediatamente antes del último período de sesiones del Vaticano II, se incluían muchos asuntos de gran calado para el futuro de la Compañía.

La CG 31 se desarrolló en dos sesiones: una anterior a la reanudación del Vaticano II (mayo-julio 1965) y otra una vez terminado el Concilio (septiembre-noviembre 1966). Los trabajos se inauguraron el 7 de mayo de 1965 con la audiencia del Papa Pablo VI en la sala del Consistorio. En

su discurso, el Pontífice confió a los jesuitas la misión de hacer frente al ateísmo. Un encargo que marcaba la agenda de la Congregación y orientaba, en particular, el servicio personal del elegido para regir los destinos de la Compañía de Jesús. En efecto, apenas dos días después de su elección¹, ante sus 226 compañeros congregados en representación de las 89 provincias y viceprovincias de la Compañía, el P. Arrupe en su primer discurso como General aceptaba el reto usando la jerga propia de la milicia: “la guerra que ahora se maquina contra la misma noción de Dios es mucho más fuerte que cuando vivía San Ignacio. Lo que significa que, si no queremos perder posiciones, es necesario que seamos ahora más ignacianos que el mismo San Ignacio...”². Después de entrevistarse en audiencia privada con Pablo VI, toda la Compañía se hizo eco de la tarea asignada por el Papa a los jesuitas. Primero con el decreto sobre la “*Misión de la Compañía acerca del ateísmo*”, promulgado al término de la primera sesión de la CG 31 (15 de julio)³ y, después, con una carta del 31 de julio, dirigida a toda la Compañía –tras una nueva audiencia papal junto a sus asistentes– en la que daba cuenta, además, de la marcha de los trabajos de la Congregación⁴.

Después de la fiesta de san Ignacio, el P. Arrupe comenzó en Villa Cavalletti (Roma) su primera tanda de Ejercicios Espirituales como Prepósito General de la Compañía. Sus notas manuscritas de esos diez días, transcritas y comentadas por su asistente general, Ignacio Iglesias, además de presentar en germen las líneas maestras de su servicio como general, contienen una excepcional radiografía de las inquietudes y disposiciones con las que él se iba a incorporar en breve a las discusiones conciliares. Ante todo, la vocación misionera de la Iglesia, en la que él se autorretrata y con la que identifica también el motor de la Compañía, concebida como

¹ El P. Arrupe fue elegido en la tercera votación. La experiencia acumulada en 27 años como misionero encajaban perfectamente en el perfil del general que había esbozado el P. Maurice Giuliani, asistente de Francia, en una exhortación espiritual dirigida a los participantes antes de la elección.

² Discurso del P. General (24 de mayo de 1965) en *Congregación General XXXI, Documentos*, Zaragoza 1966, 17-19.

³ Cf. *Congregación General XXXI. Documentos*, 31-35.

⁴ Refiere tres recomendaciones de Pablo VI a los jesuitas: 1) permanecer fieles al propio carisma institucional; 2) adaptarlo armónicamente para vivir y trabajar en el mundo de hoy; y 3) fidelidad a la Iglesia y a la Sede Apostólica (cuarto voto).

dinamismo permanente que proviene de Dios y que después tiene que traducirse en estrategias y acciones concretas. Dentro de esa misión eclesial en el mundo actual sitúa él el mandato pontificio de afrontar el ateísmo (la “batalla”), un reto “de mayor profundidad y trascendencia que el peligro de la Reforma en el s. XVI” (folio 35)⁵. Para ello considera imprescindible poner en marcha un proceso sociológico de conocimiento de la realidad mundial (“*Survey*”). En estos apuntes aparece también de forma incipiente la denuncia de los desequilibrios de nuestro mundo y una propuesta de acción mundial sobre las estructuras sociales. Como resume Iglesias, “Varios de los aspectos que [el P. Arrupe] en este texto anota como fruto de su experiencia espiritual, concretamente relativos al ateísmo y a las misiones, acabarán llegando al Aula conciliar, como signos de su obediencia responsable”⁶.

1.2. INTERVENCIÓN EN EL DEBATE SOBRE EL ESQUEMA XIII

Para la cuarta y última etapa del Vaticano II, el recién elegido General de la Compañía de Jesús recibió el nombramiento pontificio de miembro de la Comisión de Religiosos. Al empezar este nuevo período (14 de septiembre de 1965) los Padres conciliares tenían por delante la ardua y decisiva tarea del desenlace del Concilio. Quedaba todavía mucho que hacer para lograr llevar a buen puerto los trabajos del Vaticano II. Los esquemas de la Constitución sobre la Revelación (DV) y de la declaración sobre la libertad religiosa (DH) estaban ya bastante avanzados y se preparaba la discusión de los decretos sobre las misiones (AG), los sacerdotes (PO) y la vida religiosa (PC), además del novedoso esquema sobre la Iglesia en el mundo actual. En todas esas cuestiones, el misionero Arrupe, apenas elegido superior general de una influyente congregación apostólica como la Compañía de Jesús, tenía mucho que aportar. Persona inteligente, amable, sencilla y piadosa, que hablaba siete idiomas, enseguida estrechó relaciones cordiales con todos e incluso contrajo una sólida amistad con un buen número de Padres conciliares en los pocos meses de su participación en el Vaticano II.

El famoso “Esquema XIII” (sobre la Iglesia en el mundo actual) había sido introducido en el debate conciliar en el tercer período de se-

⁵ P. ARRUPPE, *Aquí me tienes, Señor. Apuntes de sus Ejercicios Espirituales (1965)*, Bilbao 2006, 78.

⁶ *Ib.*, 35.

siones (1964). Entonces era un documento de solo cuatro capítulos acompañado por cinco *Adnexa* (sobre la persona en sociedad, el matrimonio y la familia, la promoción de la cultura, la vida económica y social y la comunidad internacional y la paz). El primer esquema de la futura *Gaudium et Spes* sometido a discusión durante el cuarto período del Vaticano II⁷, fruto del trabajo del llamado “grupo de Ariccia”, había tenido tres redacciones previas antes de entrar nuevamente en el Aula conciliar el 21 de septiembre de 1965. El documento fue presentado por el card. Gabriel M. Garrone. Por decisión de la Comisión de Coordinación del Concilio tenía ya el carácter de “Constitución Pastoral”. Estaba compuesto a partir de la integración de los *Adnexa*, que no habían llegado a ser discutidos en el Aula, dentro del texto del nuevo esquema y reelaborado con las aportaciones de los Padres durante la anterior etapa conciliar⁸.

El P. Arrupe tomó la palabra por primera vez en el Concilio el 27 de septiembre durante la discusión del esquema de la cuarta constitución del Vaticano II. En un ambiente de gran expectación centró su intervención en los tres números del cap. 1 de la primera parte (“La vocación de la persona humana”) que trataban sobre el fenómeno del ateísmo (cf. GS 19-21) en sus múltiples formas⁹. Comenzó con un elogio del conjunto del documento “por intentar ofrecer soluciones a los problemas actuales”, para lamentar inmediatamente el enfoque, a su juicio, demasiado “intelectual” del tema del ateísmo en GS 19. Según él, la nueva sociedad atea “prácticamente” no solo combate “contra la ciudad de Dios desde fuera –como aquella ciudad en sentido agustiniano–, sino que penetra dentro de los muros de la ciudad de Dios”¹⁰. Después de recordar que los católicos representan solamente un pequeño porcentaje de la población mundial, citando la encíclica *Mater et Magistra* (1961), el P. Arrupe afirmaba

⁷ Schema Constitutionis pastoralis de *Ecclesia in mundo huius temporis* (*Acta Synodalia* IV, I, 435-516).

⁸ Constaba de un total de 103 números con una exposición introductoria, dos partes: “*De Ecclesia et conditione hominis*” (cuatro caps.) y “*De quibusdam problematibus urgentioribus*” (cinco caps.) y la conclusión.

⁹ *Acta Synodalia* IV, II, 481-484. Traducción en P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao-Santander 1982, 125-128.

¹⁰ Sobre este tema agustiniano y GS, cf. S. MADRIGAL, “Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II” en G. URIBARRI, ed., *Teología y nueva evangelización*, Bilbao 2005, 56-57.

que las necesarias respuestas teóricas al grave problema del ateísmo resultan hoy manifiestamente insuficientes, subrayando su complejidad, su fuerza y alcance. Apoyándose en la gran encíclica social de san Juan XXIII –*Pacem in Terris* (1963)– insistía en la dificultad de actuar pastoralmente ante el ateísmo práctico sin incidir en la reforma de las estructuras sociales. En su alocución apelaba a la necesidad apremiante de diseñar un plan de acción conjunto de la Iglesia en esta línea, bajo la autoridad del Papa: “Esto es urgente. No podemos demorarnos más. Es tiempo de actuar”. Y el P. Arrupe terminaba su intervención esbozando en cuatro puntos los pasos a seguir, que ofrecía a la consideración de los presentes: 1) una exploración rigurosa de la situación actual del mundo; 2) la determinación de las líneas fundamentales para una acción a escala mundial; 3) la implicación de todo el Pueblo de Dios, unido bajo la guía de sus pastores, en los diversos campos de actuación; y 4) la apertura y colaboración con los creyentes de otras tradiciones religiosas en una tarea común.

1.3. REACCIONES CONTRAPUESTAS

El esperado estreno del “Papa negro” en el Vaticano II no pasó inadvertido. En relación con el ateísmo, el P. Arrupe había abogado por una revisión a fondo de los métodos pastorales de la Iglesia¹¹. Aquella intervención dejó ecos dispares tanto en la prensa, como en los padres conciliares. Ciertamente la gran mayoría de los obispos la acogió favorablemente. Sin embargo, encontró la hostilidad de la minoría refractaria a los cambios (como Mons. Marcel Lefebvre). El semanario alemán *Der Spiegel* publicó un artículo muy crítico con el tono de cruzada contra el ateísmo de algunas de las expresiones usadas por el sucesor de san Ignacio con vistas a la construcción de una “sociedad cristiana”¹². En el otro extremo, los medios más tradicionalistas echaban de menos una referencia explícita contra el comunismo ateo. El sacerdote y periodista José Luis Martín Descalzo, cronista del periódico bilbaíno *La Gaceta del Norte*, reflejaba así las opiniones encontradas que circulaban entonces por los pasillos del Vaticano sobre las palabras del general de los jesuitas: “su mentalidad

¹¹ “La Iglesia tiene la verdad, los principios, los argumentos. Pero, ¿trasmite todo esto al mundo de modo verdaderamente eficaz? Este es el problema” (P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, 125).

¹² Cf. P. M. LAMET, *Arrupe, una explosión en la Iglesia*, Madrid 1989, 278.

huele a moderna, su lenguaje a antiguo; su espíritu parece abierto al s. XX y ciertas de sus maneras de ser huelen descaradamente a s. XVI”¹³.

Sobre esta primera intervención del P. Arrupe, ni siquiera hubo unanimidad entre los propios miembros de la Compañía. Muy negativas fueron, por ejemplo, las declaraciones a la prensa del norteamericano P. MacCool o las del provincial holandés Jan Terpstra, que consideraba que su General había maltratado a los ateos. Por su parte, el perito conciliar Jean-Yves Calvez, uno de sus asistentes generales, que había tomado parte en las reuniones de Ariccia en el proceso de elaboración del esquema de la Constitución pastoral, reconoce que “Arrupe no estuvo acertado y a algunos les hizo la impresión de que habló en plan conquistador, de cruzada”¹⁴. Más matizada, en cambio, fue la posición sobre la intervención del P. Arrupe de otro destacado jesuita francés, también perito del Vaticano II, el teólogo Henri de Lubac. A propósito consigna en su diario: “No ha sido bien comprendida: sea materialmente, porque la dicción era demasiado rápida y la pronunciación defectuosa; sea por el fondo, que era, sin embargo, bastante rico y oportuno”¹⁵.

Haciendo un balance, a partir del puñado de testimonios directos referidos, creo que se puede decir que Pedro Arrupe logró interpelar al auditorio. En su fugaz paso por las sesiones conciliares se sumó al talante optimista (¿utópico?) y al impulso renovador que quiso dar a la Iglesia san Juan XXIII y dejó en el Concilio buenas muestras de su extraordinaria cordialidad y de su vocación misionera. Más allá de los distintos juicios e interpretaciones que se puedan hacer de su intervención sobre la Constitución Pastoral, también en este particular es verdad lo que se ha dicho de él con toda razón: el impacto de su carismática credibilidad¹⁶, que tras-

¹³ J. L. MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio (4ª etapa)*, Madrid 1966, 188.

¹⁴ J.-Y. CALVEZ, *El Padre Arrupe. Profeta en la Iglesia del Concilio*, Bilbao 1998, 17.

¹⁵ “Se resume su pensamiento también de forma simplista; algunos critican lo que juzgan ser un papalismo excesivo; no oigo por ninguna parte el eco de lo que ha dicho de más original y de más positivo” (*Carnets du Concile II*, Paris 2007, 417-419, citado por S. MADRIGAL, “Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II”: *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016) 151).

¹⁶ CÉ M. MAIER, *Pedro Arrupe, testigo y profeta* (Servidores y Testigos 111), Santander 2007. Su primer biógrafo refiere la siguiente anécdota de su etapa como misionero en Japón: «Un anciano japonés participó durante medio año de las catequesis de Arrupe en la iglesia de la Paz de Hiroshima. Un día Arrupe le preguntó si lo entendía todo bien. El anciano no le respondió. Era sordo. Cuando luego Arrupe logró dialogar con él, el buen anciano le

cendía los contenidos de sus palabras y escritos, es la principal riqueza que aportó al Vaticano II y al Postconcilio.

2. EL P. ARRUPE Y LA METODOLOGÍA DE LA CONSTITUCIÓN PASTORAL

2.1. DISCERNIR LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Uno de los aspectos más novedosos de la GS es, sin duda, su opción metodológica. Es el primer documento del magisterio conciliar de la Iglesia que sigue un procedimiento inductivo. Introducido por los textos de la Acción Católica, promovida por el card. Joseph Cardijn, lo había estrenado ya san Juan XXIII en la encíclica *Mater et Magistra* (1961), el documento pontificio más citado por la Constitución Pastoral. Consiste en partir del análisis de la situación concreta, enjuiciarla a la luz de la revelación y, finalmente, ofrecer propuestas de acción. “Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: ver, juzgar y actuar” (MM 236). En efecto, la exposición doctrinal de GS (primera parte) y la atención de la Iglesia a “*Algunos problemas más urgentes*” (segunda parte) se hacen partiendo de una presentación de “*La condición del hombre en el mundo de hoy*”.

La expresión “*signa temporum*” (GS 4a) admite una doble interpretación que causó dificultades a los Padres conciliares. Para el NT, únicamente lo son los signos reveladores de la presencia y los planes de Dios. En cambio, en sentido moderno son todos los rasgos –positivos o negativos– característicos de una época. Sorprendentemente la Constitución Pastoral acogió el sentido más amplio de la expresión¹⁷, aunque recurra después a circunloquios

dijo: “Durante todo el tiempo le he estado mirando a sus ojos. No mienten. Lo que usted cree, lo creo yo también”» (P. M. LAMET, *Arrupe, una explosión en la Iglesia*, 184; cf. “Pedro Arrupe, testigo del s. XX, profeta del s. XXI” en *Arrupe y Gárate: dos modelos*, Bilbao 2008, 40). No es casual que una exquisita breve biografía del P. Arrupe comience así: “Pedro Arrupe fue un hombre de mirada penetrante y una gran fotogenia. Los que le conocieron hablan de sus ojos y de su mirar incisivo, que interpelaba, pero no intimidaba” (A. A. PÉREZ GÓMEZ, *La mirada de Arrupe*, Bilbao 2019, 9).

¹⁷ La *Relatio* de los secretarios de la subcomisión “*signa temporum*” aclara su significado en estos términos: “Fenómenos que, a causa de su generalización y gran frecuencia,

para evitar usarla en su literalidad (cf. GS 11a; 44b). También los otros documentos conciliares comprenden los signos de los tiempos así: como “signos del mundo actual” (cf. PO 9b; AA 14c; UR 4a).

Ya hemos señalado como en su intervención inicial en el Aula conciliar, el P. Arrupe manifestó claramente la necesidad de que un estudio riguroso del fenómeno del ateísmo precediera a las orientaciones de la Iglesia frente al mismo:

Hágase por los mejores especialistas y por hombres verdaderamente entendidos en la materia una investigación concreta, técnica y exacta de la situación actual del mundo para que no nos inspiremos en el mero oportunismo del momento presente, perdiendo así muchas fuerzas y teniendo que cambiar repetidamente nuestros planes¹⁸.

Fiel al propósito de escrutar los signos de los tiempos, la “Exposición preliminar” de GS analiza algunos rasgos característicos del mundo moderno (cf. GS 4-10). Lejos de descubrir nada nuevo, solo pretenden manifestar públicamente que el mundo que la Iglesia toma en consideración no es otro que es el mundo actual, con sus luces y sombras¹⁹. Quizás los signos que definen de forma más inequívoca al mundo contemporáneo sean la secularidad y la concepción dinámica de la realidad. La visión del P. Arrupe se asemejaba mucho a la de la Constitución Pastoral, por ejemplo, respecto a los “profundos y rápidos cambios”, que “se extienden progresivamente a todo el universo” (GS 4b), a un mundo “gravísimamente dividido por fuerzas antagónicas” (GS 4d), a la “transformación de las condiciones de vida” (GS 5a) o a las “contradicciones y desequilibrios” (GS 8a; 10a) constatables. También compartía el diagnóstico socio-religioso de la situación descrita (cf. GS 7) y su reconocimiento de la autonomía de las realidades terrenas (GS 36b), que ha supuesto una gran transformación

caracterizan una época, y a través de los cuales se expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad presente”. Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Iglesia en el corazón del mundo*, Madrid 2005, 55-58.

¹⁸ *Acta Synodalia* IV, II, 483.

¹⁹ GS 9d: “De este modo, el mundo actual se muestra al mismo tiempo poderoso y débil, capaz de realizar lo mejor y lo peor, pues tiene ante sí el camino hacia la libertad o la esclavitud, el progreso o el retroceso, la fraternidad o el odio”. Los textos de la Constitución Pastoral son citados según la edición bilingüe: *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid 1993, 298-499.

tanto para la sociedad, como para la Iglesia. El P. Arrupe nunca se apartó de esa visión de conjunto sobre nuestro mundo de GS²⁰. Pero, de una manera muy especial, él detectó las exigencias de muchos que reclaman con insistencia los bienes de que “se consideran privados por la injusticia o por un reparto no equitativo” (GS 9b):

El grito que por todas partes se deja oír a favor de la justicia es un signo de los tiempos: a partir de situaciones sumamente dispares, millones de hombres y mujeres de todos los continentes y razas, la reclaman²¹.

Sin embargo, su mirada siempre se elevaba por encima de los signos más sombríos de los desórdenes mencionados con una confianza radical en la posibilidad de superar esas situaciones. Él percibía también en el mundo contemporáneo un renacimiento positivo, muy esperanzador. En una conferencia sobre la acción misionera (1968)²² decía el General de los jesuitas:

Mientras la Iglesia se renueva y está abriéndose al diálogo, el mundo está viviendo por su lado el mismo proceso de renovación y apertura... El mundo moderno que nos ha visto nacer y en el que tenemos la fortuna de vivir, está en ebullición, en movimiento. Ha tomado conciencia de que las estructuras que hasta ahora han articulado el desarrollo de la vida, no son idóneas.

En palabras de Yves -M. Congar, la llamada a discernir los signos de los tiempos significa para la Iglesia “que la historia o la experiencia humana es para ella ‘un lugar teológico’, una fuente de la que debe sacar elementos para su conocimiento y para la palabra que ha de pronunciar”²³. En efecto, el sentido moderno de la expresión *signa temporum*, adoptado

²⁰ J.-Y. CALVEZ, *El Padre Arrupe. Profeta en la Iglesia del Concilio*, 34-36. Sin embargo, también reconocía el sentido joánico de “mundo” llamándolo “concupiscencia de lo social” (P. ARRUPE, *Hombres y mujeres para los demás* (Eides 76), Barcelona 2015, 16).

²¹ P. ARRUPE, “Arrraigados y cimentados en la caridad”. Conferencia de clausura del mes ignaciano (6 de febrero de 1981) en *La Iglesia de hoy y del futuro*, 727.

²² *Id.*, “Fe cristiana y acción misionera hoy”. Conferencia a los directores de las OMP (Roma, 2 de abril de 1968) en *La Iglesia de hoy y del futuro*, 177-198.

²³ Y. -M. CONGAR, “Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II” en Y. CONGAR – M. PEUCHMAURD, dirs., *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución Pastoral “Gaudium et Spes”* III, Madrid 1970, 35.

por GS, no se agota en el puro análisis sociológico. A ese discernimiento debe seguir la integración de esos signos en la historia de la salvación como manifestaciones de la voluntad de Dios o del pecado humano. Para ello, deben ser sometidos a la luz del Evangelio y de la tradición de la Iglesia. El P. Arrupe, reelegido sucesivamente por cinco períodos (1967-1979) presidente de la Unión de Superiores Generales y nombrado por Pablo VI miembro de la Sagrada Congregación para los Religiosos (1968-1973), recordaba a menudo la responsabilidad de la vida consagrada en relación con los signos de los tiempos²⁴.

2.2. CRISTO RECAPITULADOR (cf. GS 39C)

“Nuestro tiempo –decía el P. Arrupe– busca a Dios, sobre todo, con interrogaciones. No hay que lamentarlo, pues la grandeza del hombre está en su especial capacidad de hacer preguntas”²⁵. A propósito de “los interrogantes más profundos del hombre”, el último párrafo de “Exposición preliminar” de la Constitución Pastoral afirma que el Concilio se dirige a todos “bajo la luz de Cristo” para responder a los principales problemas de nuestro tiempo (GS 10b). Efectivamente cada uno de los cuatro caps. de la primera parte del documento (dignidad de la persona, comunidad humana, actividad en el mundo y misión de la Iglesia) termina con una referencia cristológica (cf. GS 22; 32; 39; 45). Cristo ilumina la temática tratada porque, para la Iglesia, todas las realidades cambiantes de nuestro mundo “tienen su fundamento último en Cristo, que es El mismo, ayer, hoy y por los siglos” (GS 10b; cf. Hb 13,8).

Se ha observado muy acertadamente que la cristología de GS –como la de san Ireneo de Lyon– es una “cristología de recapitulación” (“*Rekapitulations-Christologie*”)²⁶. El Verbo de Dios, mediador en la obra de la

²⁴ “Los religiosos están en disposición de ayudar positivamente a las iglesias en su deber permanente de escrutar los signos de los tiempos, e interpretarlos a la luz del evangelio” (citado por J. Y. CALVEZ, *El Padre Arrupe. Profeta en la Iglesia del Concilio*, 211).

²⁵ “No está uno por encima de san Pablo, san Agustín o cualquier otro de los buscadores inquietos por haber aprendido a manejar las máquinas del s. XX. No hay experiencia de Dios que elimine la incomodidad de nuestra condición de ser preguntones, inquietos, insatisfechos con la imagen que nos hacemos de la realidad” (P. ARRUPE, “Experiencia de Dios en la vida religiosa”. Conferencia en la Semana Nacional de los Institutos Religiosos de España (Madrid, 12-16 abril 1977) en *La Iglesia de hoy y del futuro*, 676).

²⁶ T. GERTLER, *Jesus Christus -Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Men-*

creación, con su encarnación redentora ha realizado ya su destino último. Con la Resurrección de Cristo ha aparecido ya la realidad última y se han inaugurado los “*nuevos cielos y la nueva tierra*” (2Pe 3,13; cf. Ap 21,1). Es decir, en virtud del misterio pascual el mundo y la historia humana están destinados a ser transformados, según el plan divino, para alcanzar su consumación (cf. GS 2b). Por eso, Cristo es también el Mediador en quien serán recapituladas todas las cosas. No es de extrañar que Ef 1,10 sea el versículo de la Biblia más veces citado por la Constitución Pastoral (cf. GS 38a; 45b; 57d; 58d).

Del 19 al 21 de octubre de 1965, durante los debates del último período conciliar, la *Sala Stampa* del Vaticano II organizó una serie de conferencias sobre diversos aspectos del Concilio. Al P. Arrupe le encomendaron la del día 20 sobre el tema “Cultura y misión”. Como resaltaba al día siguiente la crónica de *L’Osservatore Romano* era “la primera vez que el Superior de una Orden se presenta ante la asamblea de periodistas acreditados en el Concilio”. En esta alocución pública, el P. Arrupe subrayó la centralidad de “Cristo recapitulador” con vistas a la reunificación del hombre y del mundo:

Cristo es, en efecto, según todas las dimensiones íntimas e históricas, espirituales y cósmicas, divinas y humanas, quien integra divinamente al hombre y al mundo. Es el único “en quien se fundamenta todo”. Es el Único que puede hacer que todo en el hombre “tenga consistencia”, sin que la unidad del hombre explote bajo la presión de los contenidos universales a los que debe abrirse por la cultura, es decir, sin dislocarse. Integrando al mundo en el poder de Dios y en la fidelidad total a toda la humanidad, Cristo muerto y resucitado es la recapitulación lograda... Solo las energías increadas de la Resurrección, más allá de las posibilidades históricas del hombre, pueden realizar en Cristo los proyectos culturales de nuestra humanidad. Despertando en todo ser humano una sed insaciable de totalidad, la cultura es una de las formas ocultas de la sed experimentada por aquél que recapitula todas las cosas. No que Cristo quiera, pueda o deba nunca dispensar al hombre de todo su esfuerzo de integración humana; pero, [la] síntesis humano-divina, anunciada proféticamente, históricamente revelada y esperada escatológicamente, Cristo

schein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie in ersten Teil der Pastoral-Konstitution “Gaudium et Spes” des zweiten vaticanischen Konzils, Leipzig 1986, 93-115.

Recapitulador permite al hombre apasionado por la cultura no romperse en su esfuerzo cotidiano hacia la totalidad²⁷.

En estas palabras es fácilmente reconocible la alusión a la cosmovisión antropológica y religiosa de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), a quien el P. Arrupe quería y leía asiduamente. Con anterioridad, en otra conferencia de prensa al día siguiente de su elección como General de la Compañía, cuando la obra del paleontólogo y teólogo francés estaba todavía en entredicho tras el *monitum* del Santo Oficio, se había pronunciado ya en su favor. Además de admirar a su tocayo –compañero y misionero como él– por su profunda espiritualidad y sus conocimientos, Teilhard representaba para el P. Arrupe el ejemplo del científico comprometido con su fe y “*Le Christ cosmique*” un modelo fecundo para el urgente diálogo entre teología y ciencia. El sabio jesuita francés fue un precursor de la apertura de la Iglesia al mundo que caracteriza la enseñanza conciliar y su cristología evolutiva inspira en particular la teología de GS. El P. Arrupe tuvo oportunidad de rendirle homenaje con ocasión de la celebración de su centenario²⁸, poco antes del ataque cerebral que sufrió en 1981.

La Constitución Pastoral subraya con insistencia que la esperanza escatológica no solo no ahorra la tarea de transformar el mundo, sino que la motiva e impone como una obligación ineludible (cf. GS 21c; 34c; 43a; 57a). Esta idea está ya sugerida en LG 35a y responde implícitamente a la objeción marxista que considera la religión intrínsecamente alienante porque disuade de la liberación socioeconómica (cf. GS 20b). En este contexto, GS 39 (“Tierra nueva y cielo nuevo”), número con el que se cierra el cap. 3 de la primera parte, trata de establecer una síntesis entre las dimensiones histórica y escatológica de la salvación²⁹. Afirma que la tierra y la humanidad tendrán un

²⁷ P. ARRUPE, “Cultura y misión”. Conferencia en la Oficina de Prensa del Concilio Vaticano II (20 de octubre de 1965) en *Aquí me tienes, Señor*, Anexo 8, 161-162.

²⁸ *Carta al Centro Sèvres de París* (13 de junio de 1981), citada por J.-Y. CALVEZ, *El Padre Arrupe. Profeta en la Iglesia del Concilio*, 124-125.

²⁹ La novedad y complejidad de esta temática se advierte todavía en la labor de artesanía con que, en la redacción final de GS 39 se entrecruzan, integrándose y corrigiéndose mutuamente, sus afirmaciones: “ignoramos/nos enseña”, “pasa/permaneciendo”, “hay que distinguir cuidadosamente/interesa mucho”, “presente/se consumará”. Cf. R. SALA, *La salvación humana a la luz del misterio trinitario en la Gaudium et Spes*, Ex. Diss. PUG, Valladolid 1999, 124-133.

cumplimiento definitivo en el que toda la creación será transformada. El párrafo final (GS 39c) comienza enumerando los valores de la dignidad humana, la comunión fraterna y la libertad como bienes representativos de “todos estos frutos buenos de la naturaleza y de nuestra diligencia”. Se trata de los bienes relacionados con la actividad humana en tanto que transforman al hombre mismo. Coinciden básicamente con los apuntados precedentemente en GS 35a. Seguidamente el texto señala que, mediante el esfuerzo humano individual y colectivo, esos valores humanos deben extenderse universalmente. Tienen como agente difusor en la historia al Espíritu Santo que los orienta hacia su consumación. En consecuencia –prosigue el texto conciliar–, “los encontraremos después de nuevo, limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal”.

Sorprende comprobar que GS 39c reproduce casi literalmente un párrafo del decreto sobre la “*Misión de la compañía acerca del ateísmo*”, promulgado por el neo-electo Prepósito General de la Compañía al finalizar la primera sesión de la CG 31 (15 de julio de 1965):

Hay que esforzarse por que la fe informe toda la vida concreta del hombre y por que resulte claro que la vida cristiana no aparta de la edificación del mundo, más aún, que los valores humanos cultivados sin soberbia y el mismo universo, limpios de la corrupción del pecado, iluminados y transfigurados, pueden encontrarse en el “reino eterno y universal” que Cristo entregará al Padre en la consumación del mundo³⁰.

Naturalmente, esta misma fundamentación teológica de la actividad humana en el mundo estaba ya muy claramente presente en los escritos de Teilhard³¹. Por otra parte, el P. Arrupe va a encontrar también en la cristología de este autor una motivación extra para impulsar la renovación de la tradicional devoción jesuítica al Corazón de Jesús, entonces en notable retroceso, tal como le había pedido expresamente san Pablo VI³². Destacaba como un rasgo fundamental de la personalidad y de la obra del jesuita francés “su amor ar-

³⁰ Decreto “Misión de la Compañía acerca del ateísmo” n. 7: *Congregación General 31. Documentos*, 33.

³¹ Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, Madrid 1972, 30.

³² Cf. P. ARRUPÉ, *Carta a la Compañía de Jesús comunicando las “Litterae Pontificiae” sobre el culto al Sagrado Corazón de Jesús* (17 de junio de 1965) en *Aquí me tienes, Señor*, Anexo 3, 129-130.

diente hacia Cristo, que ocupaba el centro de su pasión por un mundo transformado, culminado y logrado por el cristianismo”. Por su parte, como señala GS 38, el P. Arrupe creía que Cristo recapitula en sí mismo (cf. Ef 1,10) la historia del mundo, que nos revela el amor de Dios (cf. 1Jn 4,8) y nos enseña que el mandamiento nuevo es “la ley fundamental de la perfección humana y, por tanto, de la transformación del mundo” (GS 38a)³³. Comentando la contemplación de Cristo en la cruz de los *Ejercicios Espirituales*, como san Ignacio, él invitaba a “discurrir por lo que se ofreciere” (EE 53), porque Cristo, sufriendo la muerte por nosotros y constituido Señor por su resurrección, obra ya en el corazón del hombre por su Espíritu para instaurar la fraternidad universal.

2.3. “MISIÓN DE LA IGLESIA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO”

Parfraseando el texto de las *Confesiones* de san Agustín –inmediatamente antes de la narración del episodio de su conversión–, que refleja su resolución de vencer las resistencias para pasar a la acción (cf. *Conf.* 8,12,28), el P. Arrupe concluía su última intervención en el Concilio con estas palabras; “Terminaré con San Agustín: “Y esto ¿cuándo?... Si alguna vez ¿por qué no ahora? Y si ahora no, ¿por qué alguna vez?”³⁴. Ya en los apuntes de sus ejercicios espirituales antes de su participación en el Vaticano II, el nuevo General de los jesuitas había dejado constancia de su firme determinación de servir, urgente y eficazmente (“elán apostólico”)³⁵, al frente de la Compañía a la misión de la Iglesia en el mundo actual.

El título del último capítulo de la primera parte de GS (cap. 4: “Misión de la Iglesia en el mundo actual”) es casi idéntico al del conjunto de la Constitución Pastoral; únicamente va precedido por la palabra “*munere*” (tarea). GS se plantea la relación de la Iglesia con el mundo como

³³ Cf. P. ARRUPE, “Arraigados y cimentados en la caridad” en *La Iglesia de hoy y del futuro*, 762-764.

³⁴ *Id.*, “El misionero en la situación actual del mundo”. Intervención en el Vaticano II (12 de octubre de 1965) en *La Iglesia de hoy y del futuro*, 165.

³⁵ “Absolutamente necesario es hoy ese elan –entusiasmo, dinamismo... optimista–; la obra que tenemos que realizar es demasiado grande y difícil (complicada, obstaculizada, de estudio profundo y realizaciones delicadas, rápidas, etc.) para que nos podamos permitir el ver las cosas con indiferencia o con una calma lenta” (*Id.*, *Aquí me tienes, Señor*, 92).

un servicio (cf. GS 3b)³⁶. En su introducción se explica que la Iglesia no sirve al mundo desde fuera, sino encarnada *en* él: actúa en el mundo “como fermento y alma de la sociedad humana” (GS 40b). A continuación, los siguientes números del cap. 4 desarrollan las aportaciones de la Iglesia al mundo en correspondencia con los temas de cada uno de los capítulos anteriores: persona, comunidad y actividad humanas. La “ayuda que la Iglesia procura prestar a cada hombre” es, ante todo, darle a conocer a Cristo y promover el respeto de su dignidad (cf. GS 41); respecto a la comunidad humana, se explica que la misión de la Iglesia, como la de Cristo, es de orden religioso –anunciar y hacer presente el Reino– y que tal misión comporta responsabilidades políticas, económicas y sociales (cf. GS 42); por último, en cuanto a la ayuda de la Iglesia al dinamismo humano, consiste en ofrecerse a la sociedad con vocación de servicio porque el divorcio entre la fe y la vida es “uno de los errores más graves de nuestro tiempo” (GS 43a).

El P. Arrupe se identificaba personalmente como misionero y se esforzó siempre por optar, decidir y actuar como un enviado, pensando no solo en los jesuitas, sino en toda la Iglesia³⁷. Con frecuencia, él usaba el término “misión” en su sentido más tradicional, pero lo entendía en el sentido más amplio que le da GS: “debemos cambiar el concepto antiguo”, escribe en los apuntes de sus Ejercicios. Era plenamente consciente de que el encargo corresponde a todo el Pueblo de Dios (prelados, sacerdotes, religiosos y fieles)³⁸. Ante todo, habla de la misión, no reducida a una tarea concreta, aunque haya de desembocar en ella, sino concebida y vivida como el dinamismo evangelizador permanente que brota de Dios, por el que el ser humano se deja libremente envolver y que, mediante un proceso de mediaciones, traduce la voluntad de Dios en acciones concre-

³⁶ San Pablo VI reconocía en el *Discurso de clausura del Vaticano II* que “La Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad” (n. 13: *Acta Synodalia* IV, VII, 661-662).

³⁷ Comentando el “autorretrato” que presentan los Apuntes de sus Ejercicios Espirituales (1965), I. Iglesias escribe: “Su horizonte personal es la misión. Sus antenas están permanentemente abiertas a Aquel que le envía, al mundo al que va enviado (ahora de verdad el “universo mundo”), a la Iglesia (y al Papa), dadores de la misión, y a la Compañía... Antes de y por encima de profeta o líder espiritual, como se le etiqueta, Arrupe es misionero cien por cien, en el sentido más puro del término” (P. ARRUPÉ, *Aquí me tienes, Señor*, 19 y 32).

³⁸ Cf. P. ARRUPÉ, “El misionero en la situación actual del mundo”. Intervención en el Vaticano II (12 de octubre de 1965) en *La Iglesia de hoy y del futuro*, 161-165.

tas. En efecto, esta concepción de la misión le llevó a proponer con audacia, en su intervención sobre GS ante los Padres conciliares, la necesidad de “una acción mundial”, adjetivada entonces por algunos como ingenua. En la conferencia “Fe cristiana y acción misionera” (1968), el P. Arrupe manifiesta su satisfacción por la confirmación hecha por el Concilio Vaticano II del deber de misionar y de su alcance universal³⁹. Y advertía de la responsabilidad de todos en esa tarea (cf. AG 36) porque “el espíritu misionero y el espíritu cristiano son la misma cosa” según el magisterio pontificio (Pío XII y Juan XXIII) y la enseñanza conciliar.

Como la Constitución Pastoral, el P. Arrupe contemplaba las relaciones entre la Iglesia y el mundo en clave de reciprocidad: la Iglesia no solo ofrece al mundo, sino que también recibe de él (cf. GS 44).

Al mismo tiempo que ayuda al desarrollo de las culturas, la Iglesia recibe de esas mismas culturas muy grandes enseñanzas: la Iglesia aprende del hombre y del mundo a ser ella misma.

Es movida a reflexionar más profundamente sobre el contenido del mensaje evangélico, que debe predicar y hacer entender, contribuyendo en esto al desarrollo de la conciencia humana a través de la historia. Cada cultura le plantea una cuestión, lo que es para ella ocasión de descubrir sus propias riquezas. Los ejemplos abundan: la cultura grecorromana...; el humanismo de los siglos XII y XIII de occidente...; la noción de “tolerancia” y de “libertad religiosa”, etc...

¿Cómo puede presentar el Evangelio sin referencia a culturas pasadas, que le han permitido ya conocerse y expresarse?... cada cultura aporta a la Iglesia su propia riqueza... La Iglesia acoge todos los valores culturales de nuestra generación, pero es necesariamente lenta en hacerlos plenamente suyos porque, guardiana de la integridad del misterio de Cristo, debe velar para no perder nada de lo que el mundo le aporta, ni dejar que se deteriore lo que sabe necesario a su vida⁴⁰.

Con ese prudente discernimiento crítico, la Iglesia reconoce agradecida que “quienes promueven la comunidad humana en el orden de la familia, de la cultura, de la vida económico y social, y de la política, tanto

³⁹ “Un motivo de optimismo mirando al próximo futuro, consiste en la apertura y universalidad con que actualmente se presenta el apostolado misionero, gracias al Concilio y a los recientes documentos de la Iglesia docente” (*Id.*, Conferencia a los directores de las OMP (Roma, 2 de abril de 1968) en *La Iglesia de hoy y del futuro*, 194).

⁴⁰ *Id.*, “Cultura y misión” nn. 4 y 7 en *Aquí me tienes, Señor*, Anexo 8, 164 y 166-167.

nacional como internacional, aportan, según el designio de Dios, también una gran ayuda a la comunidad eclesial, en la medida en que ésta depende de las realidades externas” (GS 44c). Aplicando “los principios y las luces que manan de Cristo” (GS 46b) a la problemática concreta del mundo actual en sus diversos ámbitos (familiar, cultural, socioeconómico, político e internacional), toda la segunda parte de la Constitución pastoral se presenta como un “programa de praxis”⁴¹. Los escritos del P. Arrupe abordan todas esas cuestiones urgentes de la misión de la Iglesia en el mundo actual, pero prestan una atención particular al ya aludido fenómeno del ateísmo, a los valores de la cultura (cap. 2) y a la promoción de la justicia y la paz (caps. 3, 4 y 5). Se ofrecen a continuación, de forma sintética, algunas de sus reflexiones y propuestas de acción en aplicación de la enseñanza de la Constitución Pastoral.

3. TRES TEMAS DE GS EN LA LECTURA DEL P. ARRUPE

3.1. ATEÍSMO Y DIÁLOGO CON LOS NO CREYENTES

a) *El problema del ateísmo*

Como ya se ha recordado, san Pablo VI había encomendado expresamente a la Compañía de Jesús la misión de hacer frente al ateísmo contemporáneo, en la etapa final del Vaticano II. También se ha mencionado que la intervención de Arrupe en el Aula conciliar durante el debate sobre la Constitución Pastoral versó precisamente sobre este tema (GS 19-21). Allí constató la insuficiencia de intentar buscar una solución puramente teórica al “grave problema del ateísmo” porque “no es un problema exclusiva o primariamente filosófico”. “Más que defender, debemos crear; más que exponer, debemos mover; más que contemplar la verdad, debemos llevarla a efecto”⁴².

El P. Arrupe constataba la extensión del fenómeno del ateísmo y la secularización del mundo en un discurso ante la asamblea anual de los ca-

⁴¹ Y. CONGAR, “El papel de la Iglesia en el mundo de hoy (1ª parte, capítulo IV)” en Y. CONGAR – M. PEUCHMAURD, eds., *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral ‘Gaudium et spes’* II, Madrid 1970, 375.

⁴² *Acta Synodalia* IV, II, 482. Traducción en P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, 126.

tólicos alemanes (Tréveris 1970)⁴³. Un ateísmo militante en los países del telón de acero del Este de Europa, pero muy presente también en el mundo occidental. Es más, un ateísmo práctico que estaba irrumpiendo cada vez con más fuerza en África y Asia. Descubría asimismo una crisis de fe, “una de las más graves de toda la historia de la Iglesia”, provocada por las preguntas que el Vaticano II se había atrevido a formular en GS. Según él, ciertas respuestas teológicas “ateas” estaban despojando de su carácter místico a los contenidos básicos de la fe⁴⁴. Sin embargo, para Arrupe, a menudo, la principal causa del ateísmo hunde sus raíces en razones económicas y sociales: “Para centenares de millones de católicos, en este mundo de hoy, la auténtica crisis de fe no es el materialismo práctico, ni una reflexión teológica mal asimilada, sino la miseria brutal...”.

En el inmediato postconcilio, la secularización era una novedad y nunca se había hablado tanto de la gran diversidad de posturas que configuraban el ateísmo. Algunas décadas después, la percepción de la situación iba a evolucionar. El ateísmo formal daba paso a posiciones agnósticas o de indiferencia religiosa. En la CG 31 el P. Arrupe había interpelado a los jesuitas para profundizar en el pensamiento y la mentalidad de los increyentes⁴⁵. Llama la atención la insistencia con que él vinculaba la increencia contemporánea a la injusticia social. Ya la Constitución Pastoral había apuntado a la protesta contra el mal en el mundo como una de las causas del ateísmo (cf. GS 19b). En esta línea la CG 32 (1975) lo reiteraba en los siguientes términos: “el predominio de la injusticia en el mundo en el que la supervivencia de la raza humana depende del amor mutuo... es uno de los principales obstáculos para creer en un Dios que es justicia porque es amor” (decreto 2, nº 7). Para Arrupe, hay un nexo claro entre el ateísmo y el escándalo de la miseria y la injusticia social.

⁴³ Cf. “El futuro de la Iglesia”, *Conferencia en el Katholikentag* (Tréveris, 10 de septiembre de 1970) en P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, 36-38.

⁴⁴ Probablemente estaba aludiendo a algunas corrientes teológicas secularistas del momento como la llamada “teología de la muerte de Dios”.

⁴⁵ “Todos los miembros de la Compañía, cualquiera que sea el trabajo al que se dediquen... cultiven un conocimiento más profundo del ateísmo y de la indiferencia hacia la religión. Investiguen sus diversas formas” (Decreto 2, nº 9).

b) *Increencia e indiferencia*

A lo largo de su mandato, el Prepósito General de los jesuitas tomó esta misión especial ante el reto del ateísmo, recibida del Pontífice y del Concilio, con sumo interés. En una circular interna titulada “*Nuestra responsabilidad frente a la increencia*” (1979), después de presentar la fe, a la vez, como un don gratuito y una misión confiada (n. 2), el P. Arrupe indicaba la pluralidad de formas de increencia y la necesidad de abordarlas de un modo adecuado para entrar en diálogo con los no creyentes:

Hay un ateísmo de estado, hay doctrinas filosóficas ateas con matices varias, o escepticismo no menos elaborado, pero con mayor frecuencia se tratará de simple no-creencia o indiferencia. Pero la indiferencia supone, al menos implícitamente, este juicio: Dios no importa nada, no significa nada, ni tiene referencia alguna con la vida concreta; en consecuencia, el tema de Dios ni se plantea siquiera⁴⁶.

En este mismo documento, se advertía de la existencia de increencia también en el seno del mismo cristianismo (respecto a la Iglesia y su credibilidad e incluso a Cristo) y de la “relación estrecha entre los problemas de los increyentes propiamente dichos y las dificultades de fe que tienen con frecuencia los mismos creyentes”. El P. Arrupe sostiene con realismo que interesarse por la increencia en el mundo de hoy implica también a los propios creyentes “incluidos los sacerdotes y religiosos, que experimentan las dificultades de fe características de la época actual” (n. 11). Por eso, según el General de los jesuitas, ante el fenómeno del ateísmo se impone el compromiso de profundizar en nuestra fe, vivir en la oración y dar testimonio del compromiso por la justicia. En el diálogo con los increyentes el trato delicado y amistoso no está reñido con el compromiso religioso y apostólico. No se puede renunciar al anuncio explícito de Jesucristo (cf. GS 21e): “aun manifestando el mayor respeto, y sabiendo también el valor primordial del testimonio, debemos guardarnos de una actitud apostólica pasiva” (n. 21).

Según Jean -Y. Calvez, consejero del General de los jesuitas durante 14 años, como fruto de su compromiso misionero, el P. Arrupe fue un incansable promotor del diálogo con los no creyentes (cf. GS 21f). Él con-

⁴⁶ *Carta a la Compañía 25 de noviembre de 1979*, n. 8: *Acta Romana SI* (1979), 868.

tribuyó de una forma directa a comenzar a superar la barrera social, que se interpone todavía hoy, entre creyentes y no creyentes⁴⁷.

3.2. EVANGELIZACIÓN DE LAS CULTURAS E INCULTURACIÓN

a) *Fe y culturas*

La Constitución pastoral dedica las dos secciones del cap. 2 de su segunda parte (nn. 53-62) al tema de la cultura. Teniendo en cuenta que todas las otras cuestiones abordadas por GS (vida matrimonial y familiar, economía, política, relaciones internacionales y paz) son aspectos particulares de la cultura de cada pueblo, quizás este capítulo bien podía haber encabezado esta segunda parte del documento⁴⁸. El P. Arrupe no solo va a conceder a esta temática conciliar la máxima importancia para el mundo actual, sino que va a ser un pionero en la introducción del término “inculturación” en el vocabulario eclesial⁴⁹.

El Vaticano II se interesa por un doble sentido de la noción de “cultura” (cf. GS 53). En su sentido más clásico o general, se usa en singular (“la cultura”) y trata del acceso de todas las personas a la educación y de la promoción de los bienes culturales (cap 2, sec. 3). Es cultura el patrimonio de conocimientos de todo tipo que custodia una minoría “cultura” dentro de la sociedad. En su acepción más moderna o antropológica hay que usar el plural (“culturas”), que hace referencia a “estilos de vida común diversos y escalas de valor diferentes” (GS 53c) a nivel de costumbres, lenguajes, comportamientos, creencias y prácticas religiosas, etc. (cap. 2, secs. 1 y 2). Es decir, lo cultural son las formas compartidas de interpretar el mundo que predominan en los grupos humanos. Sin obviar, ni mucho menos, el valor del apostolado de la Iglesia en el campo académico (colegios, universidades), para el P. Arrupe el tema de las culturas está indisolublemente unido al tema de la misión de la Iglesia en el mundo. Sus reflexiones sobre la problemática cultural se van a centrar en dos cuestiones principales. Inicialmente se preocupa, sobre todo, por la crisis religiosa

⁴⁷ Cf. J.-Y. CALVEZ, *El Padre Arrupe. Profeta en la Iglesia del Concilio*, 160-163.

⁴⁸ Cf. C. SÁNCHEZ, “La cultura en la Constitución *Gaudium et spes*” en *Comentarios a la Constitución Gaudium et spes*, Madrid 1968, 473.

⁴⁹ Cf. J.-Y. CALVEZ, *El Padre Arrupe. Profeta en la Iglesia del Concilio*, 105-115; I. IGLESIAS, “Padre Arrupe: la inculturación, clave de la ‘nueva’ evangelización”: *Sal Terrae* 95 (2007) 753-765.

de la cultura. Después se va a ocupar decisivamente de los procesos de inculturación del Evangelio, contribuyendo en primera persona al desarrollo de las orientaciones de la Constitución Pastoral.

Todavía durante el Concilio Vaticano II, en la ya citada conferencia sobre “Cultura y misión”⁵⁰, el P. Arrupe comenzó presentando la cultura como “despliegue armonioso de todo el hombre y de todo hombre”, para describir después, con tonos sombríos, un proceso de “desintegración de la cultura”⁵¹. Según él, en la tarea cultural de reunificar al ser humano, volviendo a integrar sus saberes fragmentados, la contribución del cristianismo se antoja “central y salvífica”: “solo la catolicidad dinámica de Cristo puede permitir devolver a la cultura, más allá de sus mitos y angustias, la ambición de integración que, humanamente hablando, le corresponde”. En eso consiste hoy la misión, en su sentido más amplio, como señala el P. Arrupe: “de esta certeza y de esa esperanza nacen en el momento actual la misión y el esfuerzo de la Iglesia por acercarse al hombre y al mundo actual”. GS 61 se hace eco de este mismo convencimiento de la necesidad de refundar la universalidad cultural.

Para el General de la Compañía la relación entre la Iglesia y la cultura humana es “un hecho” y “una verdad”. Ante todo, un hecho, porque “la proclamación del evangelio no puede prescindir de la cultura de aquellos a quienes se dirige”. Es también una verdad humana y evangélica a la vez. Una oportunidad. El ser humano a quien la Iglesia anuncia la salvación no es un individuo aislado, sino el miembro de una comunidad de hermanos.

Porque la Iglesia ama al hombre en la totalidad de su ser (y no solamente en una parte del mismo, llamada espiritual), ama también con el mismo amor a las diversas culturas por medio de las cuales el ser humano vive a la espera de Dios. Es necesario decirlo con fuerza: la Iglesia

⁵⁰ P. ARRUPE, “Cultura y misión”. Conferencia en la Oficina de Prensa del Concilio Vaticano II (20 de octubre de 1965) en *Aquí me tienes, Señor*, Anexo 8, 159-167.

⁵¹ “La humanidad, comprometida hoy en el conocimiento científico del mundo y de sí misma, se ha alejado al mismo tiempo de Dios... El hombre ha perdido la referencia a su Centro y ha empezado a dudar de que ese Centro haya existido realmente o de que haya para el hombre otra cosa que el hombre mismo. De aquí que los universos nacidos de su cultura –filosóficos, científicos o simplemente prácticos– le han parecido como otros tantos absolutos a los que consagrarse... Al final descorazonador de un tal proceso, la cultura aparece como la brillante exploración de la nada...” (*Ib.*, 160-161).

no puede salvar a los hombres, sino es salvándoles *en* y *con* el medio vivo que forma su cultura⁵².

GS 58 recogerá también esta misma pedagogía para la evangelización: “la Iglesia, enviada a todos los pueblos... no está ligada exclusiva o indisolublemente a ninguna raza o nación... Adhiriéndose a su propia tradición y consciente al mismo tiempo de su misión universal, puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura”. Este texto no hace sino aplicar lo ya indicado en LG 13 en relación a la nota de la catolicidad de la Iglesia y reiterar lo expresado en la primera parte de la Constitución Pastoral al referirse a la misión de la Iglesia en el mundo (cf. 42d; 44b). Por otra parte, como señala de nuevo GS 58, el intercambio enriquece tanto a las culturas, como a la misma Iglesia. Al mismo tiempo que promueve el desarrollo de las culturas, “la Iglesia recibe de estas mismas culturas muy grandes enseñanzas: la Iglesia aprende del hombre y del mundo a ser ella misma”, sostiene el P. Arrupe. Se trata de otra novedosa aportación presente también en el magisterio conciliar (cf. GS 44).

b) *Inculturación de la fe*

Cada cultura no solo aporta a la Iglesia sus valores, sino que también le ayuda a redescubrir las propias riquezas, porque tiene su modo particular de comprender y acoger el mensaje cristiano. El P. Arrupe ilustra esto con una serie de ejemplos. Es evidente en el caso de las misiones del oriente (China, Filipinas, Japón), pero incluso dentro de la cultura occidental, dice él, “la presentación del mensaje cristiano ha resultado coloreada por cada generación”. El encuentro intercultural es también para la Iglesia ocasión de discernimiento y purificación: “le ofrece la ocasión de deshacerse de formas y expresiones que hubiera tenido la tentación de creer definitivas y necesarias”. Para anunciar el evangelio ninguna cultura es superior a otra⁵³.

⁵² En su conferencia, el P. Arrupe evocaba a continuación las instrucciones en este mismo sentido que ya en 1659 daba la Santa Sede a los vicarios apostólicos enviados a las misiones de China: “No intentéis forzar a estos pueblos a cambiar las tradiciones y las costumbres. ¿Puede haber cosa más absurda que introducir en China a Francia o a España o a Italia o a cualquier otra nación europea? No introduzcáis a estas naciones, introducid, ante todo la fe, que no menosprecia ni hiere las costumbres y tradiciones de los pueblos...” (*Ib.*, 163).

⁵³ “Es evidente que ciertas culturas pueden ayudar durante un tiempo a presentar el Evangelio, pero finalmente cada cultura debe ser capaz de asimilar todo el mensaje cristiano y de expresarlo según su modo de pensar” (*Ib.* 165).

Sobre la cuestión de la inculturación –señala J. -Y. Calvez–, al P. Arrupe le sirvió de estímulo el innovador pronunciamiento del Vaticano II sobre las culturas en la Constitución Pastoral y también en el decreto *Ad Gentes*⁵⁴. Él trató expresamente de la necesidad de la inculturación en el Sínodo sobre la Evangelización (1974) y en el siguiente sobre la Catequesis (1977) en los que participó en calidad de presidente de la USM. Su intervención en aquel último tuvo como tema precisamente: “*Catequesis e inculturación*”⁵⁵. Entonces afirmó que uno de los principales obstáculos para la evangelización es la falta de inculturación y que la misma labor catequética es, a la vez, el resultado de una inculturación e instrumento para una inculturación permanente y dinámica. Considera que lejos de ser una simple actitud de simpatía o una estrategia para hacer más atractiva la doctrina cristiana, la inculturación supone “la penetración de la fe en los niveles más profundos de la vida del hombre, llegando a afectar su modo de pensar, sentir y actuar como resultado de la acción animadora del Espíritu”. Para el misionero Arrupe la inculturación no supone solamente acoger la lengua y costumbres locales, sino también, en la medida de lo posible, compartir las condiciones de vida de cada población.

Quizás la expresión más elaborada de su pensamiento sobre el tema se encuentra en su “*Carta sobre la inculturación*” (14 de mayo de 1978)⁵⁶, redactada por encargo de la CG 32 (1974). Curiosamente ahí, como hace también GS 54-56, describe el significado de la inculturación desde una perspectiva más temporal que espacial o geográfica: “es la experiencia de una iglesia local que, discerniendo el pasado, construye el futuro en el presente”. El P. Arrupe subrayaba cuatro rasgos distintivos de la inculturación: 1) su extensión universal, 2) su influjo activo y transformador, 3) su contribución a la asimilación de los valores compartidos y 4) su carácter integrador. En efecto, la tarea de inculturación no se circunscribe solamente a las iglesias jóvenes, sino que también se requiere hoy una continua “reinculturación de la fe” en los países de vieja cristiandad. La inculturación nunca es pura adaptación pasiva del Evangelio, sino que exige la innovadora acción de la experiencia cristiana en las distintas culturas. Los procesos de inculturación ayudan a asimilar los valores univer-

⁵⁴ J. -Y. CALVEZ, *El P. Arrupe. Profeta en la Iglesia del Concilio*, 114.

⁵⁵ Cf. P. ARRUPPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, 241-245.

⁵⁶ Cf. *Id.*, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander 1981, 94-102.

sales comunes, que ninguna cultura particular puede agotar. Finalmente, invitan a entrar en una auténtica “comunidad de culturas”, en cuanto que todas están llamadas a formar el variado tejido del único Pueblo de Dios. Después, dirigiéndose en particular a los jesuitas, el General de la Compañía enumeraba una serie de actitudes necesarias en los agentes de la inculturación: docilidad al Espíritu Santo (“verdadera causa agente”), oración, “indiferencia espiritual”, discernimiento, humilde apertura, paciencia, caridad... Y, sobre todo, el *sensus ecclesiae* “que impide proceder altaneramente sin contar con la jerarquía, o medrosamente en actitud pasiva, sin creatividad”. Junto a esa inculturación “externa”, en su carta, el P. Arrupe insistía también en lo indispensable de una interna o “personal” para poder llevar adelante con fruto la misión. Es decir, que la inculturación requiere una profunda experiencia personal más allá de las convicciones teóricas⁵⁷. Por otra parte, este documento también ponía en guardia contra las miopes visiones nacionalistas o regionalistas que pueden manipular los procesos de inculturación (cf. GS 59e).

3.3. PROMOCIÓN DE LA JUSTICIA Y LA PAZ

a) *Fe y justicia*

En GS 76 –sobre la comunidad política y la Iglesia– se usa por primera y única vez en toda la Constitución pastoral la expresión “doctrina social”, común para designar el magisterio de la Iglesia en las cuestiones temporales. Además, establece un importante principio fundamental sobre el compromiso político de la Iglesia: aunque su misión no es política, tiene que dar su juicio también en materia política “cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas”. Por otro lado, el último párrafo de ese mismo n. 76, introduce ya el tema del último capítulo (“el fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos”), señalando que la misión de la Iglesia en el mundo contribuye a la causa de la paz. La fraternidad universal y las exigencias prácticas del amor social constituyen respectivamente los temas de dos importantes

⁵⁷ “Para los llamados a vivir en otra cultura, será el integrarse en un país nuevo, en una nueva lengua, en una nueva vida. Para los que se quedan en el propio país, será experimentar los nuevos modos del mundo actual que cambia...”. Es realmente sorprendente la rabiosa actualidad de la reflexión que hace Arrupe, en particular, sobre la inculturación en el mundo juvenil (cf. *Id.*, 100-101).

textos del cap. 5 de la Constitución pastoral. GS 88a afirma “que el mismo Cristo parece elevar su voz en los pobres para provocar la caridad de sus discípulos” (cf. LG 8c). Por su parte, GS 93a señala que, en la práctica de la justicia social, los cristianos no solo son responsables ante sus semejantes y ante la sociedad, sino también ante Dios mismo. Además, la Constitución Pastoral sugiere los dos principios que inspirarán la creación de la “Pontificia Comisión para la Justicia y la Paz” (cf. GS 90c)⁵⁸.

Ya en su primera intervención en el Vaticano II, durante el debate sobre la Constitución Pastoral, citando la encíclica *Pacem in Terris* (1963), el P. Arrupe reclamaba la urgencia de reformar las estructuras sociales para “imbuir de valores cristianos la misma vida social, económica, política”⁵⁹. El General de la Compañía había participado activamente en el Sínodo sobre “la justicia en el mundo” (1971) y la recién estrenada Pontificia Comisión para la Justicia y la Paz le encargó escribir un texto breve para dar a conocer el compromiso cristiano por la justicia. El documento fue ampliamente difundido en traducciones a las principales lenguas modernas con el título: “*El testimonio de la justicia*” (1973)⁶⁰. Inspirado directamente en las orientaciones conciliares, el P. Arrupe concibe el compromiso con la justicia como parte integrante de la evangelización.

Advertía el General de los jesuitas lo paradójico de la persistencia de violaciones de los derechos humanos en el mundo, mientras se ha extendido la conciencia de la dignidad de la persona y de la necesidad de la paz. También defendía el espíritu profético de los testigos del evangelio “que condenamos como falsos profetas, únicamente porque nos dicen cosas que no queremos oír”. El compromiso por la justicia requiere un serio discernimiento eclesial:

La Iglesia está llamada a tomar partido en favor de los pobres. ¿Significa esto tomar partido en todos y cada uno de los conflictos a favor de

⁵⁸ PABLO VI, Motu Proprio *Catholicam Christi Ecclesiam*: AAS 59 (1967) 27. Cf. *Populorum Progressio* 5; *Octogesima Adveniens* 52. Será elevada a “Consejo Pontificio” en 1976.

⁵⁹ *Acta Synodalia* IV, II, 483. Traducción en P. ARRUPÉ, *La Iglesia de hoy y del futuro*, 127.

⁶⁰ La versión castellana en *Ib.*, 311-346. Cf. J. -Y. CALVEZ, *El P. Arrupe. Profeta en la Iglesia del Concilio*, 141-153. Ese mismo año pronunció también sobre el tema su controvertido discurso a la Asociación de Exalumnos (cf. P. ARRUPÉ, *Hombres y mujeres para los demás* (EIDES 76), Barcelona 2015).

los pobres? Si es así, ¿cómo puede ser compatible esto con la otra función fundamental de la Iglesia que es la de la reconciliación? Si no, ¿qué sentido tiene?⁶¹.

En este mismo documento, el P. Arrupe hace notar que, en el pasado, la acción por la justicia se concebía, sobre todo, en términos de desarrollo económico y social, mientras, en la actualidad –sin minimizar la continua necesidad de esa promoción– se privilegia el compromiso por la justicia en términos de liberación, “liberación que afecta a las estructuras, y que requiere, evidentemente, cierta forma de compromiso político”. Citando la *Octogesima Adveniens* (1971), invitaba a los cristianos a tomar en serio la política porque es buena en sí misma, aunque “la lucha por obtener el poder político o su ejercicio puede provocar conflictos”. En tal caso, continúa el P. Arrupe, el testimonio cristiano consiste en promover la justicia únicamente por medios pacíficos (manifestaciones públicas, marchas de protesta, huelgas...). En definitiva, la Iglesia no tiene un mandato directo para actuar en política, pero eso no quiere decir que deba limitarse a “planear en la esfera de los principios abstractos”⁶².

En el Sínodo sobre la evangelización (1974) la intervención del General de los jesuitas trató de las relaciones entre evangelización y promoción humana⁶³. El P. Arrupe rechazaba las concepciones que disocian la fe cristiana y la promoción humana. También, las visiones unilaterales que reducen la evangelización a pura promoción humana. Para él, parafraseando los adverbios del dogma calcedonense (cf. DH 302), ambas tareas no pueden identificarse o confundirse, pero tampoco separarse como aspectos independientes, como señalará también *Evangelii nuntiandi* (1975). Según S. Madrigal, en este planteamiento –que apela directamente a la *Gaudium et Spes*– radica básicamente la reformulación del fin de la Compañía de Jesús en la CG 32 (1974-75) desde “la defensa y propagación de la fe” hacia “el servicio de la fe y la

⁶¹ P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, 320-321.

⁶² *Ib.*, 334-337. Cuestionado sobre el activismo político de miembros de la Compañía, decía el P. Arrupe: “Si se entienden por política los derechos humanos y las encíclicas [sic] *Gaudium et Spes* y *Mater et Magistra*, la Compañía participará en ella. Pero la Compañía no se meterá en políticas partidistas, porque nuestra política es el Evangelio” (Entrevista en *el País*, 16 de abril de 1977).

⁶³ Cf. *Id.*, “Evangelización y promoción humana” en *La Iglesia de hoy y del futuro*, 229-233.

promoción de la justicia”. El P. Arrupe consideraba que había sido la decisión más importante de su generalato⁶⁴. En efecto, aquellas dos dimensiones se asociaban íntimamente, incluyendo la última como “parte integrante” de la primera (Decreto 4). A pesar de múltiples incomprensiones y conflictos, él hizo propia y llevó adelante la opción de los jesuitas por la justicia, en total fidelidad a los orígenes de la Compañía⁶⁵.

El P. Arrupe disertó sobre la relación entre la justicia y la caridad en una conferencia en el Congreso eucarístico de Filadelfia (1976)⁶⁶. Refiriéndose a la comunidad cristiana como comunidad eucarística, defendía la primacía absoluta del amor (cf. GS 38). Porque observaba que hay personas muy comprometidas en favor de la justicia, pero que, sin embargo, discriminan en la atención a las personas y grupos, en función de su capacidad y disposición a abrazar eficazmente dichas causas.

Sin él [el amor] todos nuestros esfuerzos por dar de comer a los que tienen hambre y edificar un mundo mejor son vanos. Con él, no hay poder o institución sobre la tierra que pueda resistirnos. El amor es la única fuerza capaz de hacer al hombre auténticamente libre. Es la única condición previa indispensable para establecer un nuevo orden mundial. Todo esto era, como nos ha recordado el concilio Vaticano II, el núcleo mismo de la enseñanza de Cristo⁶⁷.

Volvió sobre esta cuestión el P. Arrupe en Roma con la conferencia “Arraigados y cimentados en la caridad” (1981), impartida en el Centro

⁶⁴ Cf. S. MADRIGAL, “El Vaticano II nos ha ayudado a entender mejor a San Ignacio”: *Sal Terrae* 95 (2007) 747-750.

⁶⁵ Poco antes de su trombosis, el P. Arrupe evocó el alcance de aquella histórica decisión de la CG 32, calificada de “conversión a lo social” de la Compañía (J. -Y. Calvez), en una conferencia en la Universidad Católica de Manila en su último viaje como General (1981). “La nueva fórmula [*el servicio de la fe y la promoción de la justicia*] no es, en modo alguno, reductiva, desviacionista o disyuntiva; más bien explicita elementos contenidos en germen en la antigua formulación, gracias a una referencia más expresa a las necesidades presentes de la Iglesia y de la humanidad, a cuyo servicio estamos comprometidos por vocación” (citado por I. CAMACHO, “La opción por fe-justicia como clave de la evangelización en la Compañía de Jesús y el generalato del P. Arrupe: *Manresa* 62 (1990) 246).

⁶⁶ Cf. P. ARRUPPE, “Hambre de pan y de Evangelio” en *La Iglesia de hoy y del futuro*, 402-403.

⁶⁷ *Ib.*, 403.

Ignaciano de Espiritualidad⁶⁸. Tras interpretar la promoción de la justicia como uno de los signos de los tiempos –“los pueblos hambrientos interpelan a los pueblos opulentos” (GS 9b)–, advertía con energía que “jamás ha sido tan evidente como hoy, que cuanto han previsto las leyes es insuficiente para responder al hambre y sed de justicia”. Es decir, denunciaba la separación entre el derecho y la moral –o sea “el divorcio entre lo legal y lo justo”–, para proclamar que un objetivo primario del progreso social “auténticamente humano” debe ser acortar esa distancia. “Y eso no podrá lograrse –añade él– mientras el derecho y la justicia no estén *informados* por la caridad”. Desenmascaraba después el P. Arrupe la falsa justicia de las tiranías y la falsa caridad de los paternalismos. Según él, mientras la justicia es limitada, porque termina donde concluye el derecho, en cambio, el amor no tiene fronteras... La caridad es una justicia superior: “la justicia está llamada a realizar obras determinadas y precisas, cuya ejecución puede ser controlada... Solo hay una virtud que exija al hombre todo su ser, que implique al hombre en su totalidad: el amor”. Por la caridad uno se da a sí mismo y se expresa en actos concretos de otras virtudes. Cuando da a cada uno lo suyo aparece como justicia; cuando da de lo propio, como beneficencia. En definitiva, para P. Arrupe “la justicia de Cristo fue ir más allá de la ley, impulsada por la caridad”⁶⁹.

El debate sobre la justicia y la caridad suscitó la cuestión de la legitimidad del análisis marxista de la realidad como método teológico. La posición del General de la Compañía sobre esta problemática está delineada en la carta oficial que dirigió a los provinciales jesuitas de América Latina (1980)⁷⁰. El P. Arrupe no solo advierte las perniciosas consecuencias de asumir la lucha de clases, sino que juzga “demasiado simplista” y contradictoria la respuesta marxista a la injusticia y la opresión. Pero agudamente –por otro lado–, se opone también con firmeza a quienes condenan “como *marxismo o comunismo* el compromiso por la justicia y por la

⁶⁸ *Id.*, “Arraigados y cimentados en la caridad” en *La Iglesia de hoy y del futuro*, 727-765.

⁶⁹ *Ib.*, 754-756. “La lectura que el Concilio hace del Evangelio confirma que no se ama si no se hace justicia y que la justicia se degrada y se convierte en injusticia si, a su vez, no se practica con amor” (P. H. KOLVENBACH, “P. Pedro Arrupe. Profeta de la renovación conciliar”, 109).

⁷⁰ P. ARRUPE, “El análisis marxista” en *La Iglesia de hoy y del futuro*, 151-158.

causa de los pobres”. Dice él que son formas de encubrir la injusticia disfrazadas de anticomunismo.

b) *Misionero de la paz*

El constante empeño de P. Arrupe en defensa de la paz mundial no es el de un analista teórico, sino el del testigo directo de la barbarie. Evidentemente deriva de su propia vivencia personal del bombardeo nuclear de Hiroshima al final de la Segunda Guerra Mundial (6 de agosto de 1945)⁷¹. Para Arrupe, como afirma la Constitución pastoral, la paz es obra de la justicia (Is 32,17; GS 78a). En consecuencia, no es suficiente evitar la guerra (cap. 5, sec. 1), sino que es necesario construir la armonía entre los pueblos (cap. 5, sec. 2). Hay que tratar la cuestión con una “mentalidad totalmente nueva” (GS 80b). En este sentido, ya san Juan XXIII consideraba absolutamente injustificable el recurso a la guerra en las circunstancias del mundo actual⁷². No es difícil ver que los redactores de GS 80d tenían en mente, sobre todo, el horror de las bombas atómicas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki veinte años atrás cuando señalan: “Toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de amplias regiones con sus habitantes, es un crimen contra Dios y contra el hombre mismo que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones”. Sin llegar a condenar expresamente la existencia de arsenales nucleares –como pedían algunos padres conciliares–, la Constitución Pastoral sí condena las guerras de destrucción masiva (“total”), sean cuales fueren los medios empleados –nucleares, químicos o biológicos– y la carrera de armamentos. Esta última –dice el Concilio– representa “una plaga gravísima de la humanidad y perjudica a los pobres de modo intolerable” (GS 81c).

⁷¹ En una conferencia con ocasión del centenario del nacimiento del P. Arrupe (Universidad de Deusto, 13 de noviembre de 2007), el General Kolvenbach se refirió a su estremecimiento al pronunciar las palabras “*Domine vobiscum*” en la misa que celebró al día siguiente del cataclismo de Hiroshima ante los cadáveres todavía insepultos de muchas víctimas.

⁷² “En nuestra época que se jacta de poseer la energía atómica, resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado” (*Pacem in Terris* 127). La concepción de “guerra justa” ya no es invocable, como recuerdan también los últimos pontífices.

Hablando de la opción del P. Arrupe por la justicia, observa Jon Sobrino que fue decisiva su capacidad para reconocer en tiempos de paz la crueldad injusta que había vivido en Hiroshima en tiempos de guerra. El Vaticano II, sobre todo los textos de la Constitución Pastoral, y después los documentos de la Asamblea de Medellín (1968) le ayudaron a comprender que las raíces de la pobreza son históricas y estructurales, y que para erradicarlas es preciso apostar por la justicia. Fue precisamente en torno a la opción por la justicia donde se le planteó al General Arrupe el problema de la legitimidad moral del recurso a la violencia. Para él, la violencia en sí misma nunca es evangélica y hay que evitarla a toda costa. Por eso, siempre se opuso, no solamente a que, en los procesos revolucionarios de liberación, los religiosos tomaran parte activa en la lucha armada, sino también –con prudencia, pero con autoridad– a la afiliación política de los jesuitas. El teólogo centroamericano recuerda también estas palabras del P. Arrupe, apenas una semana después del asesinato de Rutilio Grande en El Salvador (1977): “Estos son los jesuitas que necesita hoy el mundo y la Iglesia. Hombres movidos por el amor de Cristo, que sirvan a sus hermanos sin distinción de raza o de clase. Hombres que sepan identificarse con los que sufren y vivir con ellos hasta dar la vida en su ayuda...”⁷³.

GS 84b reclama a los organismos internacionales la atención a las emergencias humanitarias provocadas por las injusticias y los conflictos bélicos, entre ellas, la necesidad de “socorrer en sus sufrimientos a los prófugos dispersos por todo el mundo”. Habiendo sido él mismo un exiliado, tras la disolución de la Compañía en España por obra de la II República (1931), seguramente el legado material más personal del P. Arrupe a la humanidad fue la creación en 1980 del “Servicio Jesuita a Refugiados” (JRS)⁷⁴.

CONCLUSIÓN

Según la Constitución pastoral, Cristo es la Luz que ilumina el misterio del ser humano y de la historia (cf. GS 10b; 22af). Esta misma convicción animó la vida y la misión del P. Arrupe: “Si queremos estar abiertos al mundo, debemos hacerlo como Cristo, de tal manera que nuestro testi-

⁷³ J. SOBRINO, “El Padre Arrupe. Recuerdos y reflexiones”: *Revista Latinoamericana de Teología* 72 (2007) 238-242.

⁷⁴ Cf. J. SAGASTAGOITIA, “Arrupe y los refugiados”: *Sal Terrae* 95 (2007) 883-886.

monio brote, como el suyo, de su vida y de su doctrina”⁷⁵. La verdad es que él supo discernir desde Cristo muchos de los problemas de la misión de la Iglesia en el mundo, que se siguen suscitando hoy. En este sentido, fue un sabio intérprete de los “signos de los tiempos”. Además, asumió como empeño personal y de todos los jesuitas, para la nueva evangelización, el diálogo con la increencia, la inculturación de la fe y la promoción de la justicia y la paz en el mundo.

Apenas terminado el Vaticano II, una de las primeras iniciativas del P. Arrupe fue comprometer a la Compañía en el análisis del mundo contemporáneo. De acuerdo con la metodología propuesta por GS para toda la Iglesia, veía necesario ese estudio (*Survey*) como referencia obligada para poder tomar después las decisiones pastorales pertinentes.

Fiel al encargo personal de san Pablo VI y apoyado en lo expuesto por la Constitución Pastoral, el General de los jesuitas comprendió que era preciso acercarse al fenómeno del ateísmo para proclamar la fe de modo adecuado en nuestro tiempo. Según su diagnóstico, la causa principal de la increencia, incluso dentro del propio cristianismo, son las injusticias sociales. En este sentido consideraba necesario, además del diálogo cordial con los no creyentes, el testimonio de la Iglesia en favor de la justicia.

El P. Arrupe participó en los seis primeros sínodos del Postconcilio. Desde su rica experiencia como misionero y a partir de las enseñanzas de GS sobre la cultura impulsó el camino de la inculturación en la misión evangelizadora de la Iglesia. Sobre esta temática su pensamiento gira en torno a dos cuestiones: el modo de afrontar la crisis religiosa de la cultura y los procesos de inculturación de la fe. Según él, la salvación no solo acontece *en* las culturas, sino contando *con* ellas. La inculturación no puede limitarse a una mera adaptación del Evangelio, sino que deben fomentar los valores comunes universales hacia una verdadera “comunidad de culturas”.

Por último, el Superior de los Jesuitas también fue una voz autorizada del magisterio social de la Iglesia. Supo afrontar con audacia la recepción de GS respecto a la promoción de la justicia y la paz, no sin resistencias e incomprensiones. Estaba convencido de que el compromiso por la justicia

⁷⁵ P. ARRUPÉ, *En Él solo la esperanza*, Bilbao 1983, 180.

forma parte integrante de la evangelización. Testigo presencial de las atrocidades de la guerra, creía que la paz en el mundo debe ser obra de la justicia y de la caridad. Y solo es posible buscarla por medios no violentos.

El 5 de febrero de 2019 se inició en Roma el proceso de beatificación del 28º General de la Compañía de Jesús. De la estatura humana y religiosa de este gran profeta del Concilio y del Postconcilio dan fe estas palabras de José A. García en el prólogo a una antología de las oraciones del P. Arrupe: “A un teólogo puede definirle su teología, al menos hasta cierto punto. A un santo le define su Cristo. Y la historia recordará, sin duda, al padre Arrupe como a un santo”⁷⁶.

⁷⁶ J. A. GARCÍA, ed., *Orar con el padre Arrupe*, Bilbao 2007, 5. El P. Arrupe gozó de la estima de algunos santos coetáneos como Monseñor Romero o la Madre Teresa.

Algunos de los más notables credos

DR. LUIS RESINES LLORENTE
Profesor jubilado Estudio Teológico Agustiniiano
ORCID: 0009-0009-0216-6681
lurello1@gmail.com

Recibido: 14 julio 2022 / Aceptado: 31 noviembre 2022

Resumen: Con frecuencia, se ha presentado el Credo como una oración que los cristianos han de saber y recitar. Y ha sido menos frecuente presentarlo como una síntesis de la fe poseída, la fe sabida, la fe profesada. En realidad, esta segunda perspectiva es la que le corresponde desde sus orígenes, y cada cristiano, cada comunidad cristiana, ha expresado su fe con frases similares, parecidas, pero no siempre idénticas. Esto no es ruptura de

la fe, sino riqueza de la expresión sincera. El examen de unos cuantos credos, más notables, permite una reflexión, al compararlos, y comprobar de cuántas maneras es posible manifestar la misma fe con fórmulas diferentes en sus frases, pero idénticas en su más honda entraña. Es la riqueza del patrimonio de los cristianos.

Palabras clave: Credo, símbolo, profesión de fe, bautismo.

Some of the most notable creeds

Abstract: The Creed has often been presented as a prayer that Christians must know and recite. Less frequently it has been presented as a synthesis of the faith possessed, the faith known, the faith professed. In reality, this sec-

ond perspective is the one that corresponds to it since its origins, and every Christian, every Christian community, has expressed its faith with similar phrases, similar, but not always identical. This is not a rupture of faith, but a

richness of sincere expression. The examination of a few of the more notable creeds allows us to reflect on them, comparing them, and to see how many ways it is possible to manifest the same faith with formulas that are different in

their phrases, but identical in their deepest meaning. This is the richness of the Christian heritage.

Key words: Creed, symbol, profession of faith, baptism.

“Credo”. Por más que algunos digan que no, lo cierto es que hablamos en latín más de lo que nos parece; y además ni nos damos cuenta, pensando que lo hacemos en castellano.

Cuando los que vivieron hace siglos hablaban en latín, no podían sospechar la pervivencia que tendrían algunas palabras en ámbitos tan diferentes como el mundo judicial (“habeas corpus”), como en el mercantil (“sine die”), o en el laboral (“in albis”), en el de la distracción (“carpe diem”), en el deportivo (“podium”), en el político (“referendum”), o en el hablar cotidiano (“etcétera”). Valgan estos ejemplos, entre otros muchos posibles.

En el ámbito religioso, el latín ha perdurado por un mecanismo de consolidación a partir de una iglesia que en el mundo occidental empleó este idioma para su liturgia, sus documentos, sus declaraciones, mientras que el pueblo santo de Dios en oriente se decantó por el uso de sus respectivas lenguas. La parte de la Iglesia que centraba su disciplina en Roma empleó el latín con absoluta normalidad; pero cuando comenzaron a aparecer las lenguas romances, cuando se consolidaron, o cuando se expandió la Iglesia en otras culturas europeas que no tenían sus raíces en el latín, este se continuó empleando por parte de la Iglesia, de manera indiscutible... hasta no hace demasiado tiempo. Entonces (Concilio Vaticano II, 1966) se fue lentamente abriendo la mano como una especie de concesión graciosa, o como un favor generoso que se hacía al pueblo que desconocía el latín.

A pesar de todo, dentro del mundo y del argot religioso han quedado tantas expresiones latinas que sería demasiado largo pretender hacer un recorrido completo. Una de ellas, usada normalmente, es la palabra “credo”, con que se abre este artículo. Para quienes no conocen su origen, se trata de la primera persona del singular del presente de indicativo del verbo “credere”, y su equivalencia es: “yo creo”.

El uso que la Iglesia latina hizo de esta palabra se originó en los formularios bautismales de las diferentes comunidades. Tras un período no preciso de tiempo, dedicado al catecumenado, a la enseñanza de la fe, a la clarificación de las dudas, a la eliminación de viejas ideas incoherentes con el cristianismo, a la implantación de nuevos modos de proceder, en consonancia con lo que pensaban los cristianos, quien se iba a bautizar respondía a las preguntas que el celebrante le formulaba; “Credis in Deum...?” (=¿Crees en Dios...?). Él respondía: “Credo in Deum...” (= Creo en Dios...). Andando el tiempo, el formulario a base de preguntas evolucionó hacia una declaración más elaborada, a la que se llamó con el nombre de Credo.

Cada comunidad cristiana disponía de su propio formulario de preguntas; y, más adelante, de su propia declaración, de más o menos extensión. Hubieron de pasar siglos hasta llegar a la unificación, que durante mucho tiempo no se sentía como urgente, ni como necesaria, desde el profundo convencimiento de que, con unas o con otras expresiones, todos estaban en la misma fe de la Iglesia. Nosotros vivimos a partir de la unificación centralizadora, y nos resulta extraño entender que hubiera tantos credos como comunidades, o casi, casi. Es cierto que había una tendencia a emplear la fórmula de la comunidad vecina si estaba bien elaborada, y esto llevó a una especie de distribución por regiones en las que comunidades próximas disponían de un credo común. Pero el número de zonas o áreas de influencia es innumerable. En consecuencia, el número de credos se dispara hasta cifras difíciles de calcular.

De algunos de los credos usados por los cristianos ha quedado constancia escrita y ha sido posible recuperarlos: libros o ensayos de autores cristianos, actas de concilios, refutación de herejías, inscripciones en piedra... Otros se han perdido irremisiblemente. En la Iglesia, siempre ha habido una preocupación seria por expresar la fe sentida con la mayor exactitud posible, sin dar lugar a equívocos, verdades a medias, expresiones poco claras, dispersión en la forma de entender lo que se decía. Era el sano interés de no dejar flecos, de procurar que las expresiones se correspondieran con los convencimientos, de poder asentir en la misma fe, aunque se dijera de modos distintos. Esta lógica y legítima vigilancia ha perfilado y pulido las frases que aparecen en los credos, con las cuales los cristianos expresaban lo que sentían, y en las que podían comprobar que coincidían con otros cristianos, aunque vinieran de tierras lejanas.

Esto lleva de refilón a recordar la otra palabra con que también se denomina el credo: “símbolo”. Tiene algo que ver con el sentido que llamamos simbólico, según el cual algo expresa más de lo que aparece a primera vista, pues su alcance llega más lejos, ordinariamente hacia lo no material. Entendido así el símbolo, tiene una antigua raíz comercial. Según ésta, símbolo (o en origen la forma verbal) equivale a “reunir objetos”, particularmente si éstos coinciden, como por ejemplo dos partes de una misma moneda o anillo; al comprobar que coincidían, los dos poseedores de cada mitad sabían que debían cerrar con el otro el trato que se había apalabrado tiempo atrás. Por tanto, cuando un cristiano comprobaba que su símbolo de fe coincidía con el de un forastero, tenía la certeza de que tenía ante sí a un cristiano, aunque no se conocieran de antes. Por simplificar, aquí no utilizaré la palabra “símbolo”, y me centraré en “credo”.

Ha habido en la Iglesia personas que han estudiado los credos, especialmente los que existían antes de que se unificaran en la Iglesia de rito latino, pues en la Iglesia católica oriental subsiste la diversidad de expresiones. El estudio de los credos antiguos, primitivos, no es pura labor de arqueología, ni es una manera de entretenerse con un pasatiempo. Quienes los han estudiado han querido profundizar en las expresiones, en lo que trataban de decir otras comunidades cristianas y en la justeza mayor o menor con que acertaban a manifestar la fe. Además, había que distinguirlos en principio de los credos que difundían los herejes. Siempre ha habido herejías, desviaciones de la verdadera fe; su número es muy elevado, ya que es posible fallar tanto por defecto como por exceso, por introducir nuevos conceptos, o por dar otro sentido no válido a los conceptos que se utilizaron con anterioridad. Su número resulta muy elevado. De ahí que quienes compartían y difundían una herejía intentaran disimularlo con expresiones (credos) muy afines a los de la Iglesia, de tal manera que apenas aparecieran de forma llamativa los matices diferenciadores, y así pudieran captar nuevos miembros para su grupo.

Los estudios sobre los credos son numerosos; no es cuestión de extenderme en recordarlos. Sí lo hago con el que ha servido de base para esta divulgación que pretendo. El estudio es el de John Norman Davidson Kelly¹, cuyo título original es *Early Christian Creeds*, (Longman Group

¹ John Norman Davidson Kelly fue profesor en la Universidad de Oxford y rector de St. Edmund Hall. Había nacido en Bridge of Allan en 1900 y murió en 1979.

Limited, London) que en 1972 llegaba a su tercera edición, y que ha sido traducido al castellano con el título de *Primitivos credos cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1980. En esta brillante obra recopila una ingente información sobre muy numerosos credos, tanto de la Iglesia oriental como occidental, y se centra en la génesis, influencias mutuas, familias, y evolución de los más importantes. Analiza su influencia bíblica, su elaboración, los procesos de evolución que siguieron, la preponderancia que tuvieron, o que se les atribuyó. Este estudio conduce a presentar el momento de convergencia y de implantación de los más aceptados credos que, tras una validación oficial, hoy son utilizados mayoritariamente por los cristianos.

Mi estudio simplemente se apoya en el suyo. De él he entresacado algunos credos que me han parecido notables por una u otra razón, y me he limitado a compararlos. Él hace una confrontación entre algunos de los que ha estudiado, examinando minuciosamente sus coincidencias y sus divergencias, con un ritmo que exige una lectura pausada, minuciosa y siempre atenta. Lo que he pretendido es mucho más sencillo: examinar las convergencias, diferencias, novedades, silencios o aportaciones de algunos de estos credos.

Expongo con brevedad cuáles son los credos que he seleccionado para realizar este análisis. No era posible dejar a un lado los credos que tienen una resonancia e importancia universal, como son los de Nicea y Constantinopla, así como el credo que finalmente fue aceptado por la comunidad cristiana de Roma, y de ahí pasó a adquirir una singular relevancia, conocido con el nombre de Credo de los Apóstoles (o apostólico). Además de estos, el que abre la lista es el Credo romano, es decir la muestra del antiguo credo bautismal que se empleaba en la comunidad de Roma, aunque se haya modificado su primitiva forma interrogativa. Es posible datarlo en el siglo II, y ha quedado recogido en un escrito de Tirannio Rufino, sacerdote de Aquileya: es conocido y citado con la clave de R (= romano; nº 1).

Le siguen varios credos que giran en torno a él, como una especie de verificación de la importancia que fue adquiriendo, pero que no fue tanta como para imponerse como única confesión de fe: son los que transmiten en sus escritos san Agustín (nº 2), san Ambrosio (nº 3), y el que utilizaba el propio Tirannio Rufino en Aquileya (nº 4), localidad situada tierra adentro, al norte del mar Adriático. Los dos que vienen a continuación

son los empleados por san Pedro Crisólogo (nº 5), obispo de Rávena por los años 433 a 450, y por san Máximo (nº 6), obispo de Turín en torno a los mismos años. Prisciliano (nº 7), obispo de Ávila, al comenzar la segunda mitad del siglo IV; fue el líder de la herejía que lleva su nombre. A continuación otro credo común en España en el siglo VI, empleado por Martín de Braga, Ildefonso de Toledo, Eterio y Beato de Liébana (nº 8), que tiene casi todo en común con el siguiente, el credo denominado Mozárabe I (nº 9), que es una forma abreviada procedente de la casi extinta y hoy revitalizada liturgia mozárabe o toledana; corresponde a la fórmula empleada para el domingo de ramos, que precisamente por su carácter breve se repetía tres veces durante la misma celebración², al menos en los siglos VI y VII.

Era indispensable contar con el credo del concilio de Nicea (año 325), conocido como concilio de los 318 padres, por el número de asistentes; de allí surgió el credo para expresar la fe católica, que está vinculado con un canon en que se condena el arrianismo en sus varias modalidades. Es citado con la sigla N (= niceno; nº 10). De la misma forma, había que consultar el credo surgido en el concilio de Constantinopla I (año 381), denominado como concilio de los 150 padres que intervinieron; su profesión de fe es citada con la sigla C (= constantinopolitano; nº 12). Contra lo que se ha venido diciendo, éste no consiste en una ampliación del credo niceno (N), pues no se hizo con esa intención. Y tampoco fue elaborado en el mismo concilio, sino que en él se leyó y aceptó una fórmula que ya estaba siendo utilizada, y que fue adoptada por el concilio. Entre ambos he situado el del concilio de la Dedicación (nº 11); es asamblea que tuvo lugar entre los dos ya citados; se celebró en Antioquía el año 341 con ocasión de la dedicación de la llamada “iglesia de oro”, comenzada por Constantino y rematada por su hijo Constancio.

Concluyen la serie tres credos más: el mozárabe II (para distinguirlo del mozárabe I; nº 13), en forma más elaborada y evidentemente posterior. También está –no podía ser de otra forma– el que se usa habitualmente en la celebración de la eucaristía (nº 14), mal llamado “niceno-constantinopolitano”, puesto que no procede ni del credo niceno, ni del que se leyó en Constantinopla, sino que es una reelaboración diversa. En occidente,

² *Patrología, Series Latina*: PL 85, 395-396.

fue el concilio toledano III (año 589) el que señaló que se introdujese el recitado del credo en la misa, que hasta entonces no se hacía. Por último, el denominado como T (= *textus receptus*, o texto aceptado; n° 15), conocido como “credo de los apóstoles”; parece que tuvo su cuna en el norte de España y sur de Francia y que puede provenir del siglo IX. Es una fórmula que conserva el núcleo de R, pero que tiene respecto de aquel once variantes notables. Se fue consolidando muy lentamente y con el paso de los siglos la iglesia de Roma terminó por admitirlo, no como texto bautismal, sino como declaración de la fe. El indicativo “de los apóstoles” es una forma de decir, porque nada tiene que ver con la pura leyenda de que cada uno de ellos dictó una frase y quedó elaborado maravillosamente un credo desde los comienzos mismos de la Iglesia.

De haber seleccionado otros credos, los resultados que se seguirían serían distintos. El campo queda abierto. Pero lo que aquí he concluido es doble: la unidad en la diversidad. Los acentos van y vienen; las afirmaciones no son siempre idénticas; los numerosos silencios de algunos credos hacen pensar que algunas comunidades de cristianos no estimaron que una afirmación fuese de tanta importancia como para tener que expresarla. Pero no expresar una afirmación no quiere decir que esta se niegue; simplemente no se expresa. Los matices entre unos y otros resultan llamativos en ocasiones por su originalidad, o por su fuerza expresiva. El de las afirmaciones de la fe es un mundo permanente, a la vez que cambiante. Y no es fácil acertar para saber a qué hay que darle más o menos importancia.

Era de todo punto imposible establecer una comparación y contraste conjunto de todos los credos seleccionados. No solo por la dificultad de presentarlo de una forma clara, sino también por la multitud de información, lo cual produciría una inevitable dispersión, poco recomendable. Por eso he preferido diseccionar los credos estudiados para avanzar parte a parte, frase a frase; de esta manera sí es posible percibir mejor los contrastes ya que no hay necesidad de enfocar de golpe un campo demasiado amplio, sino uno mucho más reducido que permite centrar la atención.

Hay que hacer una advertencia más, indispensable en el castellano. En el sentido que aquí aparece, “credo” (= *creo*) se acoge a una de las dos posibilidades que la palabra tiene en castellano, Una de ellas equivale a “opino, calculo, sospecho...”, con una cierta afirmación no exenta de inse-

guridad, de duda: “Creo que vendrá a las cinco”. La otra posibilidad es la que el lenguaje religioso asume con este propósito, y se entiende como la aseveración rotunda, que elimina toda sospecha y da a entender la certeza plena y segura: “Creo que Jesús resucitó”. Así es como se empleó y como se continúa entendiendo por parte de los creyentes, aunque la digamos en latín. Y así es como da título a la recitación que comienza con la palabra “credo”, en que se condensan las principales noticias de nuestra fe.

ESTUDIO DE LOS CREDOS SELECCIONADOS

Ya que los credos tienen una estructura trinitaria (Padre, Hijo y Espíritu), al proceder a la disección indicada he numerado con los apartados 1, 2 y 3 los que se refieren a las tres personas de la Santa Trinidad; es obvio que lo referido al Hijo siempre tiene una mayor extensión. He dejado para un cuarto apartado, el 4, el resto de las afirmaciones que siguen, en lo que toca la cuestión de la Iglesia, junto con las últimas afirmaciones. No se podría decir que estas últimas son cuestiones complementarias, porque, siendo rigurosos, todo lo que no aparece en una u otra fórmula de fe sería también complementario, o si se quiere, secundario. Y esto no siempre es cierto. Cada afirmación, cada vacío, cada matiz, obedece a unas razones peculiares, que a veces son claras y otras no tanto. Eso sería otro trabajo, y para lo más notable, remito al estudio de Kelly, ya mencionado.

La articulación que he establecido es la siguiente:

1. 1 Creo en Dios Padre
1. 2 creador

2. 1 Jesucristo unigénito
2. 2 engendrado
2. 3 sus atributos
2. 4 motivo de la encarnación
2. 5 encarnación
2. 6 nacimiento
2. 7 causa de la pasión
2. 8 pasión
2. 9 muerte
2. 10 sepultura

- 2. 11 descenso al infierno
- 2. 12 resurrección
- 2. 13 ascensión
- 2. 14 gloria
- 2. 15 retorno
- 2. 16 reino

- 3. 1 Espíritu Santo
- 3. 2 atributos
- 3. 3 procedencia
- 3. 4 gloria
- 3. 5 se manifestó

- 4. 1 Iglesia
- 4. 2 comunión de los santos
- 4. 3 bautismo
- 4. 4 perdón de pecados
- 4. 5 resurrección
- 4. 6 vida eterna.

Proceder al estudio comparativo parte a parte permite examinar los diversos textos de cada credo. La división por cláusulas no siempre resulta sencilla, puesto que algunas podrían ir unidas, al menos teóricamente. Sirva de ejemplo la enseñanza sobre la “muerte y sepultura” de Jesús; se pueden examinar las dos expresiones juntas o por separado; contemplar juntos ambos aspectos puede contribuir a no dejar tan claras las cosas; hacerlo por separado ayuda a percibir las diferencias que existen entre unos y otros credos.

Siempre subsiste una dificultad ya desde la primera cláusula, que, en una consideración precisa, debería dividirse en dos: por una parte “Creo en Dios”, y por otra “... en el Padre...”. Son, en principio, dos afirmaciones, pero la realidad es que han caminado juntas y no se pierde nada por examinarlas unidas. Considerada por separado, la primera afirmación sitúa a los cristianos en el grupo de los creyentes, de cualquier religión que sean, por contraposición a los ateos. En el empleo del credo cristiano en cualquiera de sus múltiples expresiones, se da por supuesta la condición de creyente de quien lo recita, quien

lo afirma o quien lo firma, y desde la aceptación que se funda en Dios se pasa a la manifestación de qué dice esa aceptación para el cristiano; todo lo que sigue es ratificación expresa de ese Dios en el que se cree, y en lo que Él nos manifiesta en su revelación.

Una dificultad, sin duda, es que la mayor parte de estos credos están en latín. No es factible ir traduciendo frase a frase, pues esto incrementaría la extensión del trabajo. Creo que la solución, no demasiado complicada, consiste en contemplar lo que aparece en los credos de Nicea (N), Dedicación y Constantinopla (C): estos tres aparecen en castellano según la traducción del griego, en el que originalmente figuran sus textos. A partir de esos tres textos en castellano (que tienen gran coincidencia la mayor parte de las veces) anotaré la equivalencia de tal o cual expresión latina cuando sea necesaria para la adecuada comprensión. De esta forma será más ágil la lectura de las reflexiones sobre cada una de las cláusulas.

En esa misma línea de facilitar las cosas, siempre que sea posible, comenzaré mi comentario por los tres credos que figuran en castellano, y a partir de ellos, seguiré por los que llevan a cabo alguna notable variante entre los latinos. Deseo que no resulte un sistema excesivamente complejo para que los lectores desconocedores del latín puedan percibir sin problemas lo que cada uno de los credos dice en cada caso.

Análisis de los credos por sus cláusulas

Cláusula 1.1: Creo en Dios Padre

1 R= Romano	Credo in Deum Patrem omnipotentem
2 Milán Agustín	Credo in Deum Patrem omnipotentem
3 Milán Ambr.	Credo in Deum Patrem omnipotentem
4 Aquileya	Credo in Deo Patre omnipotente, invisibile et impasibile
5 Rávena	Credo in Deum Patrem omnipotentem
6 Turín	Credo in Deum Patrem omnipotentem
7 Prisciliano	[Credentes] in Deum Patrem omnipotentem
8 Español	Credo in Deum Patrem omnipotentem
9 Mozárabe I	Credo in Deum Patrem omnipotentem

10 N= Nicea	Creemos en un solo Dios Padre todopoderoso
11 Dedicación	Creer en un solo Dios, el Dios del universo
12 C= Constan.	Creemos en un solo Dios Padre todopoderoso
13 Mozárabe II	Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem
14 Misa romana	Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem
15 T= Cr. Apost.	Credo in Deum, Patrem omnipotentem

Resulta prácticamente unánime la proclamación de la fe en Dios, y, unida a él, asociada, la de la persona del Padre. Con la primera persona de la Trinidad se vincula el atributo de omnipotente (expresión puramente latina, incorporado al castellano), con su equivalente “todopoderoso”, que viene a decir lo mismo. Es curioso que no se prodiguen otros atributos referidos a Dios, o referidos al Padre, puesto que no resultan nada raros. En numerosas explicaciones catequéticas se puede comprobar sin problema el abanico de atributos divinos: poderoso, justo, bueno, misericordioso, creador, ... Por eso mismo llama la atención la sobriedad con que se expresan los credos en este punto, ceñidos a un único atributo, que podría entenderse abarca los demás.

Hay dos singularidades en las frases anteriores. La primera es la del credo de la Dedicación (nº 11) que ni siquiera emplea la palabra “Padre”, tan significativa y tan propia de la primera persona de la Trinidad. Cabría señalarlo como un fallo de esta expresión de fe, puesto que el vocablo “Dios”, genérico, podría aplicarse a cualquier Dios, e incluso en el propio cristianismo a cualquiera de las tres personas divinas. El contexto completo del primer artículo de este credo no la incluye (“Creo en un solo Dios, el Dios del universo, el creador y guía de todas las cosas inteligentes y perceptibles”); esta carencia queda compensada cuando en el artículo siguiente, que se refiere al Hijo, Jesús, la emplea por dos veces al declarar que “coexiste con el Padre” y que murió para cumplir “la voluntad de su Padre”. Lo que se mostraba como implícito en la afirmación inicial figura explícito más adelante, aunque no hubiera estado de más señalarla al comienzo, como hacen los otros credos.

La segunda singularidad es la que figura en el credo de Aquileya (nº 4) al explicitar dos atributos vinculados al Padre: “invisible e impasible”. Llama la atención porque no suelen ser los atributos más comunes, y por-

que la condición de invisible es más repetida y enseñada (1Jn, 4,12: “ A Dios nadie le ha visto nunca”); también porque la condición de impasible, es decir, que no tiene mutación ni cambio, se ha tenido que profundizar más respecto a la persona de Jesús, quien pudo sufrir verdaderamente en su condición humana, pero no así en su ser divino. Sin embargo, aquí está referida al Padre en este credo.

Cláusula 1. 2: Creador

1 R= Romano	
2 Milán Agustín	
3 Milán Ambr.	
4 Aquileya	
5 Rávena	
6 Turín	
7 Prisciliano	
8 Español	
9 Mozárabe I	
10 N= Nicea	creador de todas las cosas, visibles e invisibles
11 Dedicación	el creador y guía de todas las cosas inteligentes y perceptibles
12 C= Constan.	creador del cielo y tierra, de todo lo visible e invisible
13 Mozárabe II	visibilium omnium et invisibilium conditorem
14 Misa romana	factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium
15 T= Cr. Apost.	creatorem caeli et terrae

La tarea de la creación se ha asignado tradicionalmente al Padre, aunque no siempre sea así, puesto que en el credo de la misa romana afirmamos de Jesús que “por él se hicieron todas las cosas” (cláusula 2.3), y más adelante decimos del Espíritu Santo que es “Señor y dador de vida”, es decir creador de vida (cláusula 3.2). De conformidad con la doctrina tradicional, se adjunta al Padre la función de “creador”; así lo expresan los credos cuyas frases figuran en este apartado, que no son todos. Los tres

que constan en castellano, más el T (nº 15) utilizan el sustantivo “creador”, en tanto que los otros dos latinos se decantan por otros vocablos semejantes: “factor”, el que hace algo, y “conditor” el que lo fundamenta. Vienen a ser equivalentes, y no hay en ellos matices dignos de resaltar.

Cuando los credos ponen la mirada en lo que Dios Padre ha creado, la repetición más común es la de “todas las cosas visibles e invisibles”, o su equivalencia “creador del cielo y de la tierra”. Afirmar recurriendo a términos contrapuestos equivale a referirse a la totalidad. Esto es algo común a prácticamente todas las lenguas, y como ejemplo puede servir cuando en castellano decimos “abierto día y noche”, o “esto es para grandes y pequeños”. Por consiguiente, afirmar que el Padre es creador de todas las cosas, y añadir a continuación lo visible y lo invisible constituye una repetición casi innecesaria, de no ser por el deseo de subrayar la afirmación que se refiere a la totalidad.

El punto de desacuerdo se encuentra en el credo de la Dedicación (nº 11) que hace una doble afirmación, que lo distingue del resto. En primer lugar, como atributo, señala que Dios Padre es “creador y guía”; en segundo lugar, se refiere a las cosas creadas como “las cosas inteligentes y perceptibles”. En la condición de “creador y guía” es posible entender que Dios no se limita a poner en marcha el mundo y a continuación se desentiende de su suerte, sino que lo guía, lo dirige, vela por la obra de sus manos (Sal. 143,5; 145, 10). Desconcierta, por el contrario, la expresión singular que designa a lo creado como las “cosas inteligentes y perceptibles”. Lo de inteligentes puede ser aplicado sin problema a los ángeles y los hombres; pero lo de “perceptibles”, lo que puede ser percibido, por lo menos resulta desconcertante; lo que puede ser percibido, pero ¿por quién? Un pequeño insecto puede ser percibido por la vista del cernícalo, y no ser percibido por el ciego topo. Y si lo que el credo pretende describir es lo que puede ser percibido por el hombre, la expresión deja muchos pelos en la gatera. Creo sinceramente que hay que reconocer que el texto no es precisamente el más atinado en este punto. Resultaba mucho más nítida la afirmación de N (nº 10), que tenían a la vista cuando los autores del credo de la Dedicación lo redactaron; pero no la emplearon.

Cláusula 2. 1: Jesucristo, unigénito

1 R= Romano	et in Christum Iesum, filium eius unicum, dominum nostrum
2 Milán Agustín	et in Iesum Christum, filium eius unicum, Dominum nostrum
3 Milán Ambr.	et in Iesum Christum, filium eius unicum, Dominum nostrum
4 Aquileya	et in Christo Iesu, unico filio eius, Domino nostro
5 Rávena	et in Christum Iesum, filium eius unicum, Dominum nostrum
6 Turín	et in Christum Iesum, filium eius unicum, Dominum nostrum
7 Prisciliano	et in unum dominum Iesum Christum
8 Español	et in Iesum Christum, filium eius unicum, Dominum nostrum
9 Mozárabe I	et in Iesum Christum, filium eius unicum, Dominum nostrum
10 N= Nicea	y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios
11 Dedicación	y en un solo Hijo de Dios, unigénito
12 C= Constan.	y en un solo Señor Jesucristo, el unigénito Hijo de Dios
13 Mozárabe II	et in unum Dominum nostrum Iesum Christum, filium Dei Unigenitum
14 Misa romana	et in unum Dominum Iesum Christum, filium Dei unigenitum
15 T= Cr. Apost.	et in Iesum Christum, filium eius unicum, Dominum nostrum

Durante los primeros siglos de la marcha de la Iglesia surgieron encendidas disputas en torno a la persona de Jesús. Los cristianos trataban de comprender quién era y cómo se podía hablar con propiedad de una persona –persona humana– de la que se afirmaba que era Dios. Surgieron las disputas y las herejías: que si era Dios pero parecía hombre en su comportamiento (solo lo parecía); que si era hombre, el más perfecto y santo, elevado por Dios a una misión tan peculiar como salvar al mundo (pero

no era Dios); que si era un Dios de segunda categoría, subordinado e inferior al Padre; que si se trataba de una unión estrechísima, inimaginable, entre dos personas diversas, la divina y la humana; que si el hombre que era no tenía voluntad ni criterio propio sino que era arrastrado por la voluntad poderosa de Dios; que si... Surgieron las herejías.

Es claro que una cosa es la herejía y otra muy distinta es el error. Todos podemos errar, pero también podemos rectificar cuando nos muestran nuestro error y nos lo justifican. La herejía consiste en que alguien permanezca en el error, aunque le hayan mostrado su confusión: “son todos los demás quienes llevan el paso cambiado y yo soy el único que lo lleva bien”. La Iglesia hubo de hacer un titánico esfuerzo para perfilar las afirmaciones que se refieren a Jesús, ya que no todos estaban dispuestos a dar su brazo a torcer. Se mezclaron intereses personales de prestigio, de poder, de influencia, de ascensos y de apetencia de gloria, más que de búsqueda de la verdad. De ahí que esta cláusula y las dos siguientes resultaron muy complejas de formular de tal manera que fueran aceptadas por todos y expresar la fe cristiana sin mezcla de error. Y es que Jesús mismo no nos dejó un credo elaborado (¡qué sencillo hubiera sido así!), sino que dio a su Iglesia la capacidad de discernir con esfuerzo cómo tenía que expresar su fe.

En principio, las diversas frases de esta cláusula resultan muy parecidas, lo cual proporciona una pista importante, pues en ellas se concentra con matices lo principal de la aceptación de Jesús. Las frases precedentes contienen cuatro afirmaciones unidas, complementarias entre sí: 1ª, creemos en Jesús, el Cristo; 2ª, es único, sin paragón posible con nadie; 3ª, es Hijo de Dios; 4ª, es nuestro Señor.

1ª. En la aceptación de Jesús, el Nazareno, como el Cristo (dicho en griego, o el Mesías, dicho en hebreo), la fe cristiana muestra que Dios había prometido enviar al mundo un Mesías, y lo ha cumplido en la persona de Jesús; es el capítulo más importante de la historia de la salvación. Varios de estos credos proponen un orden: “Cristo Jesús”, mientras que otros lo cambian por “Jesús [el] Cristo”. Dos de los tres credos que figuran en castellano funden las dos palabras, por el tan frecuente “Jesucristo”, aunque en los textos originales aparezcan por separado Jesús y Cristo. ¿Cuál de las dos expresiones es preferible?

Hay un pasaje que no suele ser demasiado citado, según el cual, cuando Pablo, tras su conversión, pregona la fe en Damasco, tiene disputas con algunos judíos que residían allí, pues “Saulo (Pablo) cobraba cada vez más ánimo y refutaba a los judíos de Damasco, demostrando que Jesús es el Mesías” (Hch. 9, 22). Los motivos de enfrentamiento y de disputa estaban en que ese tal Jesús que había vivido en Palestina y que había sido ejecutado en Jerusalén era nada menos que el Mesías que los judíos esperaban, según las enseñanzas del Antiguo Testamento, según la fe de Israel, según las promesas de Dios. En Él se habían cumplido y verificado esas promesas. Los judíos creyentes confiaban que Dios cumpliera la palabra empeñada, pero habían calculado mal, porque se habían forjado unas expectativas que no correspondían con lo que Dios había previsto. De ahí que aceptar que Jesús, el Nazareno, es el Mesías esperado resulte un punto crucial en ser o no ser cristiano. En castellano, al fundir el nombre y el apodo (o, si se prefiere más solemne, el título regio) nos queda peor que en otras lenguas que no lo funden: Jesús es la persona, y Cristo (Mesías) designa la misión encomendada. Si cambiamos el orden –como hacen algunos credos–, habría que entender que el Mesías que Dios había prometido era reconocible y se identificaba en la persona de Jesús de Nazaret, el crucificado y el resucitado (ver Hch. 28, 23). De ahí que resulte indiferente un orden u otro para la correcta expresión de la fe cristiana.

Produce una cierta extrañeza que el credo de la Dedicación (nº 11) no mencione en este punto el nombre de Jesús, pues lo da por supuesto, sin equívoco ni confusión; pero parece que hubiera sido deseable encontrarlo de forma expresa.

2ª. Jesús es único. De los textos seleccionados, los que usan el castellano afirman “un solo”; por su parte los escritos en latín se dividen en dos tendencias: “unicum” y “unum”. En el fondo es lo mismo, puesto que “unum” no es ni artículo indeterminado, ni expresión numeral, sino que expresa la idea de que es uno porque no hay otro igual, es singular e irreplicable. En este aspecto coinciden todos los credos, aunque empleen expresiones diversas. Aparece también cuatro veces el adjetivo “unigénito”, que constituye una repetición pues viene a decir el único Hijo.

3ª. Jesús es Hijo de Dios. Este Jesús es Hijo de Dios y los credos lo expresan abiertamente según viene la expresión desde la frase anterior “filium eius unicum”, que equivale a “su Hijo único”, en la que “su” se re-

fiere al Padre, es decir, a Dios. Tan solo uno de estos credos, el de Prisciliano (nº 7) omite esta afirmación tan notable. Se entiende, ya que Prisciliano profesaba algunas ideas poco claras, sumidas en el misterio, por lo que fue rechazado por los obispos de España y Galia. Salvo esta excepción, la fe cristiana siempre ha sostenido esta verdad de fe, apoyada en las ocasiones en que Jesús mismo se manifiesta como Hijo de Dios ante los hombres. A este propósito, el relato complementario del citado antes muestra que en las disputas que sostuvo Pablo con los judíos de Damasco, además de justificar que Jesús era el Mesías, “Pablo empezó a predicar en las sinagogas, proclamando que Jesús es el Hijo de Dios” (Hch. 9, 20).

Es otra afirmación complementaria de la anterior, puesto que, por principio, el Mesías esperado podría ser un simple hombre enviado por Dios con una misión; pero Pablo da un paso más en su enseñanza, al afirmar que Jesús no es un simple hombre cualificado, sino que es el mismo Hijo de Dios. La revelación que Pablo había tenido en las proximidades de Damasco se concentra en la manifestación: “Soy Jesús, a quien tú persigues” (Hch. 9, 5). Para Pablo es claro que está ante una revelación que procede de Dios, y se ve obligado a reconsiderar sus convicciones: ahora resulta que aquel despreciable nazareno llamado Jesús, que había sido ignominiosamente condenado en Jerusalén por las autoridades del Sane-drín, se manifiesta como Dios. Aceptar que Jesús era un hombre no revestía problema alguno; lo realmente difícil es llegar al convencimiento de que no es solamente hombre, sino que también es Dios, Hijo de Dios, según Él mismo ha enseñado. Por eso la fe de los credos no puede silenciar la condición de Hijo de Dios aplicada a Jesús.

4ª. La cuarta afirmación que incluye esta cláusula consiste en que “Jesús es nuestro Señor”. Para esta noticia, la única excepción es la del credo de la Dedicación (nº 11), que no la propone, como hacen todos los demás. Es el título con resonancia divina que se une a la persona de Jesús: “si confieras con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo” (Ro. 10, 9; 1Co. 13, 3; Flp. 2, 1). “Señor” es la expresión que Is. 45, 23 aplicaba a Yahvéh, que no alberga duda alguna sobre su naturaleza divina; los cristianos reconocen la misma naturaleza divina a Jesús. El nuevo testamento lo repite hasta la saciedad sobre Jesús, y en consecuencia es natural que los credos lo asuman y proclamen, con la extraña excepción señalada. En dos ocasiones no se explicita que es “nuestro” Señor, pero el reconocimiento de quien

recita el credo consiste en la aceptación de corazón que lleva implícito ese adjetivo.

Aparece con meridiana claridad que el conjunto de las cuatro sentencias de esta cláusula proclama la condición divina de Jesús, reconocido como plenamente Dios, y a quien la fe cristiana así confiesa. Repetirlo de una u otra manera, en el orden que sea, no conduce más que a comprobar la variada unanimidad que los credos dejan patente en este punto.

Cláusula 2.2: Engendrado

1 R= Romano

2 Milán Agustín

3 Milán Ambr.

4 Aquileya

5 Rávena

6 Turín

7 Prisciliano

8 Español

9 Mozárabe I

10 N= Nicea engendrado por el Padre, Unigénito, o sea,
de la sustancia del Padre

11 Dedicación que existe desde antes de todos los tiempos
y coexiste con el Padre que lo engendró

12 C= Constan. engendrado por el Padre antes de todos
los tiempos

13 Mozárabe II et ex Patre natum ante omnia sæcula

14 Misa romana et ex Patre natum ante omnia saecula

15 T= Cr. Apost.

Para los credos que aparecen al principio de la muestra, no hubo necesidad de decir que Jesús era engendrado por el Padre. Resultaba algo lógico, a la vista de la enseñanza de Jesús: “El Padre, que me ha enviado, posee la vida, y yo vivo por él” (Jn. 6, 57). El problema comenzó cuando Arrio enseñó que Jesús no había existido desde siempre (hacia 320-325),

y que había habido una etapa en que no había existido, sino que había comenzado a existir. Además, él y sus seguidores, aunque empleaban los términos “Hijo” o “engendrado”, lo hacían en un sentido que no coincidía con la fe católica, pues el Hijo era contingente, no había existido desde siempre. En consecuencia, seguían afirmando que era Dios, pero un Dios en sentido figurado, no pleno.

Le reacción se encuentra plasmada en las expresiones de estos cinco credos (nº 10-14): “Engendrado por el Padre antes de todos los tiempos”, “coexiste con el Padre que lo engendró”, es “de la sustancia del Padre”. Con ello se dejaba constancia expresa de la plena condición divina de Jesús, coeterno como el Padre, coexistiendo con él y participando de su misma sustancia.

Aún hay dos anotaciones que hacer. Una se refiere a la indicación temporal “antes de todos los siglos (= “ante omnia saecula”): remite a lo mal que sabemos expresarnos los seres humanos que vivimos inmersos en las categorías de tiempo y espacio y no sabemos decir las cosas de otra forma; es una manera de decir “eterno, intemporal” o, si se prefiere, que no tuvo principio en el tiempo, porque no sabemos expresarnos mejor. La otra indicación es el uso de dos adjetivos “engendrado” y “natum” (= nacido), que son usados como equivalentes: ocurre lo mismo que con la indicación temporal, pues no sabemos expresarnos mejor, más que recurriendo a nuestro vocabulario, pero intuyendo la enorme distancia entre el nacimiento de un ser humano y el origen de Jesús.

La cláusula presente se entremezcla y prolonga en la que viene a continuación, puesto que las expresiones de los credos siguen su propio ritmo, que no siempre es posible encuadrar en un esquema. De ahí que haya que tener presente lo anterior para examinar también la cláusula que viene a continuación.

Cláusula 2.3: Atributos del Hijo

- 1 R= Romano
- 2 Milán Agustín
- 3 Milán Ambr.
- 4 Aquileya
- 5 Rávena

- 6 Turín
- 7 Prisciliano
- 8 Español
- 9 Mozárabe I
- 10 N= Nicea Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial con el Padre, por quien todo fue hecho en el cielo y en la tierra
- 11 Dedicación por el cual se hicieron todas las cosas, visibles e invisibles
- 12 C= Constan. luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, por el que todo fue hecho
- 13 Mozárabe II Deum ex Deo, Lumen ex Lumine, Deum verum ex Deo vero, natum non factum, omousion Patri, hoc est, eiusdem cum Patre substantiae, per quem omnia facta sunt, quae in caelo, et quae in terra
- 14 Misa romana Deum de Deo, Lumen de Lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri: per quem omnia facta sunt
- 15 T= Cr. Apost.

Lo primero que llama la atención es que son únicamente cinco los credos que la incluyen; además, el credo mozárabe II (nº 13) y el de la misa romana (nº 14) son casi repetición de lo que se encuentra en el de Nicea (N, nº 10). Comienzo por examinar este, por estar en castellano y por la trascendental importancia que tuvo.

El hecho crucial de tener que salir al paso de las afirmaciones de Arrio determinó que el concilio afirmara que Jesús era “engendrado por el Padre, Unigénito, o sea, de la sustancia del Padre”. Ya han aparecido dos de las expresiones, “unigénito” y “engendrado por el Padre”; ante la negativa de los herejes de admitir que era plenamente divino, el concilio hubo de recurrir al término filosófico de “sustancia” y enseñar que era “de la sustancia del Padre”. Este en griego se dice “ek tes ousias”, expre-

sión de la que surge el adjetivo “homousios”, que equivale a “de la misma sustancia”.

Reforzar esta identidad constitucional entre Padre e Hijo para no tolerar que se le considerara inferior o secundario llevó a los reunidos en Nicea a reforzar la afirmación con nada menos que cinco subrayados que remacharan la expresión de la fe: 1.- “Dios de Dios”; 2.- “Luz de Luz”; 3.- “Dios verdadero de Dios verdadero”; 4.- “engendrado [pero] no creado”; 5.- “consustancial con el Padre”. Como se ve, la repetición es lo más notable de esta cláusula, por la necesidad de dejar nítidas las cosas. Por ejemplo, en Nicea ya se había dicho (cláusula anterior) que Jesús era “de la [misma] sustancia del Padre; pero se vuelve a insistir en la idea repitiendo que es “consustancial”. Además la afirmación de que es “engendrado [pero] no creado” retoma la cuestión del origen de Jesús a la vez que deja claro que no se trata de una criatura, y, por consiguiente, que no es creado (en el uso del castellano queda más claro con el añadido del “pero”, con el que se afirma lo primero “engendrado” y se niega lo segundo “creado”).

El concilio de Constantinopla (C, nº 12) viene a decir lo mismo en su declaración, si bien un poco más breve, sin que haya novedad que resaltar. Y los otros dos credos, el mozárabe II (nº 13) y el de la misa romana (nº 14), vienen a hacer suyas las afirmaciones anteriores. Sin embargo, no es posible pasar en silencio la incorporación del adjetivo griego en la misa mozárabe II: “omousion Patri, hoc est, eiusdem cum Patre substantiae”, que emplea inesperadamente el término griego en un contexto de expresión latina, y que traducido literalmente constituye una repetición más: “de la misma sustancia con el Padre, esto es, de la misma sustancia con el Padre”. Es claro que esta versión del credo incorporada a la liturgia mozárabe se hace eco de las aportaciones conciliares de Constantinopla, y como se celebraba en latín, quiere mantener la fidelidad máxima con la incrustación del término griego, pero se ve en la precisión de hacer la versión latina.

Algo semejante ha sucedido al hacer la versión del credo de la misa romana al castellano, pues el adjetivo latino “consubstantialem” ha pasado en la versión actual a expresarse como “de la misma naturaleza” que el Padre.

Las arduas disputas en torno a la persona de Jesús han marcado su huella indeleble en algunos credos, mientras que otros estimaron que lo

expresado antes era suficiente, o, al ser más antiguos, no fueron reflejo de las disputas teológicas.

Cláusula 2.4: Motivo de la encarnación

1 R= Romano

2 Milán Agustín

3 Milán Ambr.

4 Aquileya

5 Rávena

6 Turín

7 Prisciliano

8 Español

9 Mozárabe I

10 N= Nicea que por nosotros los hombres y por nuestra
salvación bajó

11 Dedicación el cual en los últimos tiempos, de acuerdo con
el beneplácito del Padre, descendió

12 C= Constan. por nosotros los hombres y por nuestra salvación
bajó de los cielos

13 Mozárabe II qui propter nos homines, et propter nostram
salutem, descendit de caelis

14 Misa romana qui propter nos homines et propter nostram
salutem descendit de caelis

15 T= Cr. Apost.

La proclamación del pregón pascual da a entender con honda sabiduría: “Feliz culpa que mereció tal redentor”: se vinculan de este modo los relatos de la promesa de salvación (Gn. 3, 15) y de la realización de lo prometido (Jn. 1, 14). Dios toma la iniciativa para la salvación del mundo creado y tan amado por Él.

Una consideración tal no está presente más que en algunos credos, pocos, para la importancia que encierra. El credo de Nicea (N) acertó a

enseñarlo en una expresión muy atinada y precisa. La misma expresión se repite en C y en los dos de la misa mozárabe II y de la misa romana (nº 13 y 14).

Apenas es destacable, pues se da por supuesto que al encarnarse, bajó “del cielo”, extremo que silencia el credo de Nicea (N), pues la frase que emplea es “bajó y se encarnó...”. Es la cosmovisión tan enraizada de que el cielo está arriba y la tierra está abajo. De la misma manera hay que restar importancia que en distintas frases de un mismo credo (el mozárabe II, y el de la misa romana) se emplee unas veces el singular “caelo” y otras el plural “caelis”, que no es más que forma literaria.

Por el contrario, sí vale la pena fijar la atención en la consideración que lleva a cabo el credo de la Dedicación (nº 11), que hace dos afirmaciones, a cuál más interesante. Una remite al tiempo de la encarnación: “los últimos tiempos”. Se refiere a los tiempos inaugurados por Jesús con su venida, que conducen a la consumación. 1Jn 2, 18 señala que ya estamos en el “último tiempo”, y más atinadamente –dejando a un lado la precisión cronológica– Gal 4, 4 habla de la “plenitud de los tiempos” cuando Dios envió a su Hijo, que aquí es evocado. La segunda afirmación que merece ser considerada en este credo conecta igualmente con el texto citado de la carta a los gálatas, y señala de forma directa el “beneplácito del Padre”, que trae a la memoria la enseñanza de “el misterio de su voluntad, conforme al benévolo proyecto que se había propuesto de antemano” (Ef 1, 9). El proyecto que Dios se había trazado (hablando en términos humanos) se pone en marcha por la libre voluntad de Dios. Sorprende que algo tan notable no haya encontrado hueco en los demás credos.

Cláusula 2.5: Condición humana

1 R= Romano

2 Milán Agustín

3 Milán Ambr.

4 Aquileya

5 Rávena

6 Turín

7 Prisciliano

8 Español	
9 Mozárabe I	
10 N= Nicea	se encarnó y se hizo hombre
11 Dedicación	y se encarnó de la Virgen
12 C= Constan.	se encarnó por el Espíritu Santo y María la Virgen y se hizo hombre
13 Mozárabe II	et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est
14 Misa romana	et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est
15 T= Cr. Apost.	qui conceptus est de Spiritu Sancto

¿Constituye una repetición innecesaria decir: “se encarnó y se hizo hombre”? ¿o bastaba con decir una de las dos cosas? Jn 1, 14 enseña que el Hijo de Dios se hizo “carne”, se “encarnó”. El credo de Nicea (N) lo presenta de una forma sintética, muy concisa, y con una expresión casi impersonal. Como contraste con esta forma de presentar la fe, el credo de Constantinopla (C) y los dos que le sigue directamente, el mozárabe II y el de la misa romana, hacen presentes a los protagonistas de la encarnación: el Espíritu Santo, y María de Nazaret. La expresión seca y cortante de Nicea se reviste de cercanía con la mención de quienes hacen posible la encarnación con su acción poderosa y con su consentimiento voluntario.

Hay dos excepciones en el texto seleccionado para esta cláusula. Una es la del credo apostólico (T), que recuerda la acción del Espíritu, pero deja la participación de María para la cláusula siguiente. La otra es la que se observa en el credo de la Dedicación (nº 11), que lleva a cabo algo similar, aunque a diferencia de la anterior menciona a María en expresión concisa, que parece no dejar lugar al Espíritu Santo.

También es digno de señalar el silencio que observan los credos que dependen del primitivo credo romano (R, nº 1) en todo cuanto tiene que ver con la encarnación de Jesús. Este silencio se invierte en la cláusula siguiente.

Cláusula 2.6: Nacimiento

1 R= Romano	qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine
2 Milán Agustín	qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine
3 Milán Ambr.	qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine
4 Aquileya	qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine
5 Rávena	qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine
6 Turín	qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine
7 Prisciliano	natum ex Maria Virgine ex Spiritu Sancto
8 Español	qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine
9 Mozárabe I	qui natus est de Spiritu Sancto ex utero Maria Virgine
10 N= Nicea	
11 Dedicación	
12 C= Constan.	
13 Mozárabe II	
14 Misa romana	
15 T= Cr. Apost.	natus ex Maria Virgine

Ahora toman la palabra los credos que desde el credo romano le siguen más directamente, y que casi son unánimes en la forma de expresarse. Como aparecía en la cláusula anterior, unos credos se centran en el asunto de la encarnación, en el proceso de incorporarse Jesús a la especie humana, y otros hacen lo propio en el hecho del nacimiento. En el fondo, termina por ser indiferente para suscitar y para expresar la fe; resulta simplemente curiosa la oscilación hacia cualquiera de los dos aspectos del mismo y único proceso.

Pero no es posible seguir adelante sin fijar la atención en la particularidad del credo mozárabe I (nº 9), acorde con los de su familia, pero singular en la expresión al incorporar el detalle de que Jesús nació “ex utero Maria Virgine” (“del vientre de María Virgen”). No era bastante con haber indicado el nombre de María, y al incorporarlo por escrito (además de ser recitado, aprendido, repetido en la oración litúrgica o en la confesión personal) los redactores quisieron ser más precisos que todos los demás.

Hay que volver también la vista al credo apostólico (T, nº 15). En la cláusula anterior, había expresado que Jesús fue “conceptus est de Spiritu Sancto” (“concebido del Espíritu Santo”); ahora, al señalar el nacimiento, dice “natus ex Maria Virgine” (“nacido de María Virgen”). Examinadas las frases desde un punto de vista gramatical, se produce una disociación total, con dos verbos diferentes que no están vinculados con un “y” (“et”), cada uno de los cuales tiene su diverso complemento de procedencia. (En la usual versión al castellano el complemento de procedencia se ha modificado derivando hacia el de agente de la acción del verbo: “...concebido por obra y gracia del Espíritu Santo...”). Es verdad que las dos frases se escriben o se recitan una a continuación de otra, sin ruptura, pero no es menos verdad la extraña manera de proceder a su redacción.

Cláusula 2.7: Razón de la pasión

1 R= Romano

2 Milán Agustín

3 Milán Ambr.

4 Aquileya

5 Rávena

6 Turín

7 Prisciliano

8 Español

9 Mozárabe I

10 N= Nicea

11 Dedicación cumpliendo la voluntad de su Padre

12 C= Constan. por nosotros

13 Mozárabe II

14 Misa romana

15 T= Cr. Apost.

La mayor parte de los credos examinados se limitan a constatar el hecho de la pasión, sin más detalles. Al contrario, el credo de la Dedicación (nº 11) propone una bella sentencia: “cumpliendo la voluntad de su

Padre”. Resuenan los ecos de Hb. 10, 7: “aquí estoy, dispuesto a hacer tu voluntad”; hay que recordar que este mismo credo señalaba en la cláusula anterior que, con la encarnación, Jesús se atenía al beneplácito del Padre. Sin duda aquí está evocado también el momento de la oración de Jesús en el huerto al aceptar la voluntad del Padre (Mt. 26, 39). Precisamente es este mismo credo de la Dedicación el que expresa el “beneplácito del Padre” como motivo para la encarnación, y lo ratifica cuando pasa a hablar de la pasión.

El credo de Constantinopla (C, nº 12) ya había indicado como razón para que Jesús se hiciera hombre: “por nosotros y por nuestra salvación”. No contento con eso, reitera la afirmación cuando comienza a hablar de la pasión, al indicar que Jesús la arrostra “por nosotros”.

En los dos casos, parece que hubiera sido suficiente señalarlo una sola vez, pero los redactores no entendieron que fuera inútil insistir en ello en la breve pero profunda explicación de la pasión. Aunque los dos credos que incluyen esta cláusula duplican sus respectivas afirmaciones, las razones de cada credo señalan una cierta diferencia: en el credo de Constantinopla, la razón apunta a los hombres, beneficiarios de la pasión; es bien distinta de cómo aparecía en el otro credo, el de la Dedicación, que pone el centro en el cumplimiento de la voluntad del Padre. Pero aunque son expresiones que hay que contemplar por separado, pues no obedecen a las mismas redacciones, bien vale la pena hacer una pequeña trampa y leerlas una a continuación de otra, como un compendio en que se funden maravillosamente la voluntad salvadora de Dios Padre, y el beneficio que nos reporta a los hombres: Jesús afrontó su pasión “cumpliendo la voluntad de su Padre (...) por nosotros”.

Cláusula 2.8: Pasión

1 R= Romano	quis sub Pontio Pilato, crucifixus est
2 Milán Agustín	passus est sub Pontio Pilato, crucifixus
3 Milán Ambr.	sub Pontio Pilato passus
4 Aquileya	crucifixus sub Pontio Pilato
5 Rávena	qui sub Pontio Pilato crucifixus
6 Turín	qui sub Pontio Pilato crucifixus est

7 Prisciliano	passum sub Pontio Pilato crucifixum
8 Español	passus sub Pontio Pilato crucifixus
9 Mozárabe I	passus sub Pontio Pilato crucifixus
10 N= Nicea	padeció
11 Dedicación	padeció
12 C= Constan.	fue crucificado por sentencia de Poncio Pilato, y padeció
13 Mozárabe II	passus sub Pontio Pilato
14 Misa romana	crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus
15 T= Cr. Apost.	passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus

Poncio Pilato, el procurador romano, se coló de rondón en nuestro credo, en nuestra profesión de fe, de una manera bastante consolidada. De los aquí examinados, únicamente dos (nº 10, 11) no le mencionan, pero la mayoría lo hace como certificación del momento y las circunstancias históricas en que tuvo lugar la ejecución de Jesús. Los credos no emiten juicio sobre la actuación de Pilato como autoridad. Por otro lado, su inclusión en el credo sirve de constatación histórica del momento preciso de los hechos, que puede ser verificado. Pero las profesiones de fe no son escritos apologeticos para desmontar con informaciones precisas y largas la falsedad de los argumentos esgrimidos contra la fe.

La fe en Jesús va por los derroteros de proclamar su crucifixión y su muerte, contempladas desde la fe como la ocasión de salvación para los creyentes. Las expresiones que los credos han elegido casi no dejan margen para expresarlo de otra manera: “crucifixus” y “passus”, “crucificado y padecido”, como participios que pasan a ser adjetivos, o con las otras formas verbales “fue crucificado” y “padeció”. Ciertamente los dos adjetivos no dicen lo mismo, ya que es posible padecer sin la tortura de la cruz, aunque a la inversa no sea posible. Para que un cristiano expresara su fe, habiendo recibido la previa información necesaria, era bastante con emplear una de las dos formas. De hecho, hay variedad en utilizar solo una de las dos: “crucificado” (R, nº 1; Aquileya, nº 4; Rávena, nº 5; Turín, nº 6); o “passus” (Milán Ambrosio, nº 3; N, nº 10; Dedicación, nº 11; Mozárabe II, nº 13; misa romana, nº 14)); otros credos se inclinan por emplear los

dos términos (el resto de los credos anotados). En labios de un cristiano cualquiera de las formas elegidas venía a decir lo mismo, y todas proclamaban la muerte de Jesús. No era cuestión de palabrería más o menos precisa, pues, de la manera que fuese, todas traían a la memoria el recuerdo de la entrega de Jesús.

Cláusula 2.9: Muerte

- 1 R= Romano
- 2 Milán Agustín
- 3 Milán Ambr.
- 4 Aquileya
- 5 Rávena
- 6 Turín
- 7 Prisciliano
- 8 Español
- 9 Mozárabe I
- 10 N= Nicea
- 11 Dedicación
- 12 C= Constan.
- 13 Mozárabe II
- 14 Misa romana
- 15 T= Cr. Apost. mortuus

Aunque aparece ya en la cláusula anterior, he separado con intención el adjetivo “mortuus”, “muerto” por la razón singular de que tan solo uno de los credos estudiados lo dice expresamente. Acaso no hacía falta, y las afirmaciones “fue crucificado” o “padeció” son lo bastante expresivas para no necesitar más detalles. El credo T (nº 15) destaca de todos los demás en este punto. El nuevo testamento no hace distinción en esto y deja muy claro que da igual hablar de una u otra manera para alimentar la fe de los creyentes. Los credos siguen esa misma pista, sin problema.

Cláusula 2.10: Sepultura

1 R= Romano	et sepultus
2 Milán Agustín	et sepultus
3 Milán Ambr.	et sepultus
4 Aquileya	et sepultus
5 Rávena	et sepultus
6 Turín	et sepultus
7 Prisciliano	sepultum
8 Español	et sepultus
9 Mozárabe I	et sepultus
10 N= Nicea	
11 Dedicación	
12 C= Constan.	y fue sepultado
13 Mozárabe II	sepultus
14 Misa romana	et sepultus est
15 T= Cr. Apost.	et sepultus

En este punto, la unanimidad es casi plena, salvo dos excepciones. En ambos casos les pareció que con indicar que “padeció” (cláusula 2.8) se había expresado todo cuanto tenía que aceptar un creyente. Jesús padeció... hasta la muerte, y, en consecuencia, fue sepultado. No es demasiado notoria esta ausencia, pero no deja de llamar la atención, puesto que los evangelios, los cuatro, dedican una sección mayor o menor a hablar de la sepultura de Jesús. Sin embargo, ahí están los textos de los credos, que en este punto no llegan a ponerse plenamente de acuerdo.

Cláusula 2.11: Descenso a los infiernos

1 R= Romano	
2 Milán Agustín	
3 Milán Ambr.	
4 Aquileya	descendit ad inferos

- 5 Rávena
- 6 Turín
- 7 Prisciliano
- 8 Español
- 9 Mozárabe I
- 10 N= Nicea
- 11 Dedicación
- 12 C= Constan.
- 13 Mozárabe II
- 14 Misa romana
- 15 T= Cr. Apost. descendit ad inferna

Justo a la inversa de lo que sucedía en la cláusula anterior, tan solo dos credos hacen referencia al descenso de Jesús al infierno. Parece que no se quebranta de modo notorio la fe cristiana si se omite, ya que son muchos los cristianos que no lo expresan, que no lo dicen, no solo en la actualidad, sino también en el pasado, según el credo que empleen. El texto clave en que se fundamenta este aserto es 1Pe 3, 19: “en el espíritu fue también a predicar a los espíritus encarcelados” (ver también 1Pe 4, 6). Tomado en forma literal, se supone que, tras su muerte, Jesús desarrolla una actividad en el inframundo, pues eso es lo que significa etimológicamente “infierno” (expresado indistintamente en latín como masculino o como neutro; traducido al castellano como singular o como plural). “Infierno” es la herencia latina que indica simplemente el lugar de los muertos; procede del adjetivo “inferior, inferius”, inferior; y no tiene, por principio ninguna connotación de castigo o punición. Para la mentalidad judía, era el lugar de espera inactiva, hasta la resurrección que Dios había prometido, de la que no se sabía cuándo tendría lugar.

La reflexión actual parece más atinada al considerar que no se trata de un simple desplazamiento para estar confinado con los muertos; si Jesús descendió al infierno, es decir, al lugar de los muertos, lo que este pensamiento entiende no es que Jesús desarrollara una actividad frente a la pasividad del resto de los fallecidos, sino que participó plenamente de la muerte, la muerte humana, de la misma manera que había participado

antes plenamente de una vida humana. Es decir, no eludió la muerte, pues era plenamente humano. La fe cristiana va más lejos de la simple constatación de un hecho, puesto que Flp 2, 8 enseña que se hizo “obediente hasta la muerte, y muerte en la cruz”. Visto así, este inciso del credo concuerda con el que se había proclamado al comienzo de su vida humana: “se hizo hombre” (“et homo factus est”: Jn 1, 14), y por tanto apuró sin rodeos ni atajos la condición humana.

Cláusula 2.12: Resurrección

1 R= Romano	tertia die resurrexit a mortuis
2 Milán Agustín	tertia die resurrexit a mortuis
3 Milán Ambr.	tertia die resurrexit a mortuis
4 Aquileya	tertia die resurrexit a mortuis
5 Rávena	tertia die resurrexit
6 Turín	tertia die resurrexit
7 Prisciliano	tertia die resurrexit
8 Español	tertia die resurrexit vivus a mortuis
9 Mozárabe I	tertia die resurrexit vivus a mortuis
10 N= Nicea	resucitó al tercer día
11 Dedicación	y volvió a resucitar
12 C= Constan.	resucitó al tercer día según las Escrituras
13 Mozárabe II	tertia die resurrexit
14 Misa romana	et resurrexit tertia die secundum Scripturas
15 T= Cr. Apost.	tertia die resurrexit a mortuis

Al referirse los credos a la resurrección, la unanimidad es absoluta. No podía ser de otra manera: “Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es vana, nuestra fe es vana” (1Co 15, 14). Es la piedra angular que sustenta todo el edificio de la fe cristiana. Por tanto, no cabía esperar algo diferente de los credos. Únicamente hay matices en las diversas expresiones, que añaden tal o cual detalle secundario respecto al aserto central. De ahí que la mayoría señala que la resurrección tuvo lugar al tercer día, mientras otros se hacen eco de la enseñanza de Pablo que añade que re-

sucitó “según las Escrituras” (1Co 15, 4); y otros refuerzan la afirmación con el complemento de que resucitó “de entre los muertos”, de en medio de los muertos. Esta última razón complementaria viene a reforzar lo señalado en la cláusula anterior.

Queda aún un inciso que se encuentra sólo en el credo español (nº 8) y en el mozárabe I (nº 9), utilizado también en España: que resucitó “vivo” de entre los muertos. Casi no haría falta ni decirlo, pues de otro modo, mal se podría hablar de resurrección. Las expresiones breves de un credo, no dan muchas explicaciones, y hay que entender que el reiterar lo del adjetivo “vivo”, se está haciendo alusión a una nueva vida, no un simple retorno a la vida que tuvo antes de la crucifixión, o, con palabras de Pablo, “una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, y que la muerte no tiene ya señorío sobre él” (Rom 6, 9).

No deja de llamar la atención la expresión que tiene en la versión castellana el credo de la Dedicación (nº 11), cuando afirma que “volvió a resucitar”. Se entendería mal si se interpretara como algo que ya había realizado en otros momentos, pues lo que viene a expresar es que volvió a la vida, que, como está señalado, es una vida nueva y distinta de la que había vivido hasta entonces.

Cláusula 2.13: Ascensión

1 R= Romano	ascendit in caelos
2 Milán Agustín	ascendit in caelum
3 Milán Ambr.	ascendit in caelum
4 Aquileya	ascendit ad caelos
5 Rávena	ascendit in caelos
6 Turín	ascendit in caelum
7 Prisciliano	ascendisse in caelos
8 Español	ascendit in caelos
9 Mozárabe I	ascendit in caelum
10 N= Nicea	subió a los cielos
11 Dedicación	subió a los cielos
12 C= Constan.	subió a los cielos

13 Mozárabe II	ascendit ad cælos
14 Misa romana	ascendit in caelum
15 T= Cr. Apost.	ascendit ad caelos

La presente cláusula muestra también la coincidencia básica de todos los credos. Está indisolublemente unida a la resurrección, hasta el punto de que algunos textos bíblicos muestran unidos ambos hechos, mientras que otros los distancian unos días. Una demora de minutos o de días resulta algo accidental para la fe, que no centra su atención en espacios temporales, sino en la intervención de Dios, que pone las cosas en su lugar a la muerte de Jesús. El viejo canto cristiano que Pablo recoge en la carta a los filipenses (Flp 2, 5-11) muestra la intervención de Dios, que lo “exaltó”, término que engloba en un mismo dinamismo la resurrección y la ascensión. La reflexión de las comunidades cristianas ha preferido diferenciar (y también celebrar) por separado las dos facetas de la acción de Dios sobre su Hijo Jesús.

Lo mismo que ha aparecido ya sobre el cielo (cláusula 2.4), y también sobre el infierno (cláusula 2.11), resulta indiferente emplear estos términos en singular o en plural. Igualmente ya ha salido el casi innato esquema de que el cielo está arriba y la tierra permanece debajo; no tiene nada de particular que se use el verbo “ascender”, igual que antes se empleó el de “descender”. Para el creyente, y por tanto para manifestarlo en su credo, no se trata de una cosmología que intente ser exacta (ni menos aún pretende estar dotada de precisión científica), sino que es la expresión de la fe que contempla el triunfo de Jesús resucitado.

Cláusula 2.14: Gloria con el Padre

1 R= Romano	sedet ad dexteram patris
2 Milán Agustín	sedet ad dexteram Patris
3 Milán Ambr.	sedet ad dexteram Patris
4 Aquileya	sedet ad dexteram Patris
5 Rávena	sedet ad dexteram Patris
6 Turín	sedet ad dexteram Patris
7 Prisciliano	sedere ad dexteram Patris omnipotentis

8 Español	sedet ad dexteram Patris omnipotentis
9 Mozárabe I	sedet ad dexteram Patris omnipotentis
10 N= Nicea	
11 Dedicación	está sentado a la derecha del Padre
12 C= Constan.	está sentado a la derecha del Padre
13 Mozárabe II	sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis
14 Misa romana	sedet ad dexteram Patris
15 T= Cr. Apost.	sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis

Conectando con la cláusula anterior, se entiende perfectamente el silencio del credo de Nicea (N), puesto que sus redactores estimaron como expresión nítida de la fe cristiana afirmar que Jesús resucitó y subió al cielo; y que no se precisaban más detalles. Y no les faltaba razón. Pero son bastantes los pasajes de la escritura que refrendan el triunfo de Jesús con la expresión que manifiesta su glorificación: “sentado a la derecha del Padre”; por eso, los redactores del resto de los credos estimaron oportuno incluir esta cláusula en su declaración respectiva. Ambas soluciones son válidas para un cristiano sincero, y así han perdurado, pues la mayoría de los credos la incluyen.

Es indiferente que el texto de uno u otro credo añada o no el adjetivo “omnipotente” junto a la palabra “Padre”. No cabe duda que es un reflejo de la cláusula 1.1, que afirmaba la omnipotencia de Dios Padre en todos los credos examinados. Como ya estaba señalado en sus respectivas confesiones de fe, en algunas ocasiones los redactores pensaron que no era necesario repetirlo; y de ahí la variación entre los varios credos en este punto.

Cláusula 2.15: Retorno

1 R= Romano	unde venturus est iudicare vivos et mortuos
2 Milán Agustín	inde venturus est iudicare vivos et mortuos
3 Milán Ambr.	inde venturus est iudicare vivos et mortuos
4 Aquileya	inde venturus est iudicare vivos et mortuos
5 Rávena	inde venturus est iudicare vivos et mortuos

6 Turín	inde venturus iudicare vivos et mortuos
7 Prisciliano	inde venturum et iudicaturum de vivis et mortuis
8 Español	inde venturus est iudicare vivos et mortuos
9 Mozárabe I	inde venturus iudicaturus vivos et mortuos
10 N= Nicea	volverá a juzgar a los vivos y a los muertos
11 Dedicación	volverá a juzgar a vivos y muertos
12 C= Constan.	volverá con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos
13 Mozárabe II	inde venturus est iudicare vivos et mortuos
14 Misa romana	iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos
15 T= Cr. Apost.	inde venturus est iudicare vivos et mortuos

La cláusula que anuncia el retorno de Jesús al final de los tiempos está recogida en todos los credos examinados. Se hace eco de la promesa de Hch. 1, 11, así como Mt. 25, 31. Son diversas las modalidades de los tiempos verbales empleados de los diferentes credos, pero es constante la afirmación que vendrá a juzgar. Dos expresiones, la de C (nº 12) y la de la misa romana (nº 14) añaden que vendrá “con gloria”, que remite directamente al texto del evangelio de Mateo; los demás credos han silenciado este detalle, no fundamental.

Las preposiciones latinas “inde” y “unde” no suponen cambio notable, pues equivalen a “desde allí”, o “de donde”, que remiten al cielo, ya comentado en las cláusulas anteriores.

Como ya ha aparecido antes al hablar de la creación de “cielo y tierra”, la contraposición de “vivos y muertos” designa la totalidad de los seres humanos. En su carta a los tesalonicenses (1Ts 4, 15), Pablo lo entiende de otra forma, refiriéndose a unos que permanecen vivos y otros ya fallecidos. De cualquiera de las maneras, los credos proclaman sin asomo de duda que Jesús es juez universal. Esta asignación del juicio a Jesús no está en contradicción con la afirmación de Hb 11, 6 conforme a la cual Dios (sin matizaciones) remunera a quienes le buscan.

Cláusula 2. 16: Reino

- 1 R= Romano
- 2 Milán Agustín
- 3 Milán Ambr.
- 4 Aquileya
- 5 Rávena
- 6 Turín
- 7 Prisciliano
- 8 Español
- 9 Mozárabe I
- 10 N= Nicea
- 11 Dedicación permaneciendo rey y Dios por los siglos
- 12 C= Constan. y su reino no tendrá fin
- 13 Mozárabe II cuius regni non erit finis
- 14 Misa romana cuius regni non erit finis
- 15 T= Cr. Apost.

Los credos nº 12 y 14 ya habían expresado que en el momento del juicio, Jesús vendrá “con gloria”. En cierto modo se replica la afirmación en los mismos credos al añadir “y su reino no tendrá fin”; el mozárabe II (nº 13), que orbita en torno al de Constantinopla, calca la misma afirmación. Llama la atención esta expresión, puesto que estos credos son los que han expresado que Jesús vino a la tierra “por nosotros los hombres y por nuestra salvación” (cláusula 2.4); pero ahora parecen olvidarse de la salvación que Jesús ha venido a aportar, y se centran con exclusividad en Él: su reino no tendrá fin.

El credo de la Dedicación (nº 11) sigue aproximadamente los mismos derroteros con una sentencia que desborda el tiempo y apunta a la eternidad: Jesús permanecerá como rey y como Dios. Nadie lo ha discutido, y pudo haberse usado como un credo válido sin esta afirmación; pero la voluntad de remachar la gloria de Jesús llevó a incluirla expresamente.

Cláusula 3. 1: Espíritu Santo

1 R= Romano	Et in Spiritum Sanctum
2 Milán Agustín	Et in Spiritum Sanctum
3 Milán Ambr.	Et in Spiritum Sanctum
4 Aquileya	Et in Spiritum Sanctum
5 Rávena	Et in Spiritum Sanctum
6 Turín	Et in Spiritum Sanctum
7 Prisciliano	sanctum Spiritum
8 Español	Et in sanctum Spiritum
9 Mozárabe I	Et in sanctum Spiritum
10 N= Nicea	Y en el Espíritu Santo
11 Dedicación	Creemos también en el Espíritu Santo
12 C= Constan.	Y en el Espíritu Santo
13 Mozárabe II	Et in Spiritum Sanctum
14 Misa romana	Et in Spiritum Sanctum
15 T= Cr. Apost.	Credo in Spiritum Sanctum

Se completa el esquema trinitario de los credos, originado por la triple confesión de fe de quien iba a recibir el bautismo, con la aceptación por la fe en el Espíritu Santo, como integrante de la santa Trinidad. Las diversas matizaciones obedecen a la forma literaria con la que se ha elaborado cada uno de los credos, sin que haya sustancial diferencia. Ni siquiera en el empleo del “también” del credo de la Dedicación (nº 11), que tiene una equivalencia total con el “et” latino de otras expresiones.

Aunque hubo también múltiples variantes, la confesión de fe previa al bautismo se hacía con tres preguntas breves y condensadas: así aparecía más nítida y más continuada la triple confesión en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que traía a la memoria el mandato de Jesús de bautizar (Mt. 28, 19). A medida que fueron surgiendo credos, y éstos desarrollaron con más extensión las afirmaciones relativas a Jesús, se fue distanciando más la proclamación que acepta al Espíritu Santo. Pero el esquema permanece inalterable.

Cláusula 3.2: Atributos

- 1 R= Romano
- 2 Milán Agustín
- 3 Milán Ambr.
- 4 Aquileya
- 5 Rávena
- 6 Turín
- 7 Prisciliano
- 8 Español
- 9 Mozárabe I
- 10 N= Nicea
- 11 Dedicación
- 12 C= Constan. el Señor y dador de vida
- 13 Mozárabe II Dominum vivificantem
- 14 Misa romana Dominum et vivificantem
- 15 T= Cr. Apost.

“Señor” y además “dador de vida”, o “vivificante”, o “vivificador” son los atributos que se vinculan con la persona del Espíritu Santo. Pero tanto en el credo de Constantinopla (nº 12) como en la traducción castellana de la misa romana (nº 14) vemos estas dos aserciones, por costumbre, como una sola cosa, como una sola afirmación. Necesitamos romper la inercia y separar una de otra para poder contemplarlas con claridad.

Por un lado se pregona del Espíritu Santo que es “Señor”, equivalente a lo que se decía en la cláusula 2.1 sobre Jesús, el Señor. Es decir, proclamamos que el Espíritu Santo es Dios en plenitud. Es atributo referido a su ser Dios, igual que se afirma del Padre y del Hijo. Es la confesión plena de la Trinidad; aunque esta palabra, “Trinidad”, no aparezca en el credo sí lo hacen las tres divinas personas, proclamadas como Dios.

El otro atributo es el de “vivificador”, el que crea la vida, el que la difunde y la sostiene. Esto lleva también a comprobar que realizamos la misma afirmación, con expresiones diversas, cuando hablamos del Padre (“creador de cielo y tierra”) y del Hijo (“por quien todo fue hecho”). Sería

una deficiente lectura la que fijara únicamente la acción del Espíritu Santo en los seres vivos, y se desentendiera de los que no lo son. De ahí que la palabra “creador”, mucho más amplia en su significado, sería la más adecuada traducción de “vivificador”. Como ya se utilizó en la cláusula 2.1, se prefirió aquí esta otra; pero es claro que el creyente que capta rectamente su fe no ve limitaciones en la expresión que aquí se emplea.

Cláusula 3.3: Procedencia

1 R= Romano

2 Milán Agustín

3 Milán Ambr.

4 Aquileya

5 Rávena

6 Turín

7 Prisciliano

8 Español

9 Mozárabe I

10 N= Nicea

11 Dedicación

12 C= Constan. que procede del Padre

13 Mozárabe II ex Patre et Filio procedentem

14 Misa romana qui ex Patre Filioque procedit

15 T= Cr. Apost.

El concilio de Constantinopla, y los dos que se mueven en su esfera de influencia, dicen un atributo más, sobre la procedencia del Santo Espíritu. No concuerdan del todo. El primero señala la procedencia “del Padre”, mientras que los otros dos eligen la fórmula “procedente del Padre y del Hijo”. San Agustín enseña que lo que se puede predicar de una de las tres divinas personas se puede aplicar a las otras³. La diversa interpretación de algunos textos del evangelio llevó insensible pero inevi-

³ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 15, 17 29; 25, 26, 47.

tablemente a dos consideraciones entre los cristianos de oriente y de occidente. Una de las fórmulas que se barajó en la larga disputa entre unos y otros fue que el Espíritu procedía “*del Padre por el Hijo*”. Para todos estaba claro que no se trataba de tres dioses; las diferencias surgieron sobre el modo de expresar la vinculación y procedencia entre las tres personas. Pero la triste prueba de la percepción diferente es que desde el siglo VIII la discordia sigue viva, aunque se eviten los burdos enfrentamientos. Los dos credos que incorporan el texto “del Padre y del Hijo” se sitúan en la esfera occidental; de haber seleccionado otros dependientes de la influencia oriental, habríamos encontrado otras expresiones.

Acaso hemos de reflexionar con una buena dosis de humildad que por muy capacitadas y agudas que sean nuestras reflexiones teológicas, no terminamos nunca de desentrañar el misterio íntimo de Dios. Un ejemplo lo tenemos cuando empleamos la palabra “engendrado” (“genitum”, en latín) para hablar del origen del Hijo, y en cambio recurrimos a “procedente” para hablar del Espíritu Santo. ¿Son sutilezas lingüísticas?, ¿o es que no somos capaces de llegar más lejos? Al proclamar nuestra fe con las palabras que constan arriba en el credo de la misa, los cristianos de occidente no pretendemos quedar por encima de los orientales, ni tampoco despreciar su reflexión.

Acaso esta divergencia, más que ninguna otra, nos muestra a las claras que los credos obedecen a una lenta elaboración de las iglesias, de las comunidades cristianas, que en este punto nos hemos estancado, amarrándonos a nuestras respectivas fórmulas. Ojalá reconocer que nos hemos estancado no equivalga a habernos atascado. No sería mala labor la de dar con una fórmula que fuera aceptada sin reservas por todos.

Cláusula 3.4: Glorificación

1 R= Romano

2 Milán Agustín

3 Milán Ambr.

4 Aquileya

5 Rávena

6 Turín

7 Prisciliano

- 8 Español
 9 Mozárabe I
 10 N= Nicea
 11 Dedicación
 12 C= Constan. que con el Padre y el Hijo es adorado
 y glorificado
 13 Mozárabe II cum Patre et Filio adorandum
 et conglorificandum
 14 Misa romana qui cum Patre et Filio simul adoratur
 et conglorificatur
 15 T= Cr. Apost.

Los mismos tres credos que contiene alguna explicación en la cláusula anterior (frente al silencio de los demás), vuelven a aparecer para dejar clara una consoladora afirmación: el Espíritu Santo “es adorado y glorificado” como el Padre y como el Hijo; es decir, se trata de la manifestación expresa de la consideración de Dios, por si no hubiera sido suficiente la proclamación del reconocimiento de “Señor”. Decir “glorificado” o “conglorificado” no cambia nada. Y que se le adore “igual que” o “a la vez que” (en latín “simul”) tampoco altera las cosas.

Esta manifestación, es compartida por todas las iglesias cristianas, y en cierto modo compensa de los desacuerdos que se encuentran en la cláusula anterior. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se equiparan en divinidad, en gloria, en majestad, en eternidad, en poder. A ellos y solo a ellos se les puede tributar el trato divino de adoración que no puede dispensarse a nadie más. No hay más remedio que reconocer que la terminología teológica (en definitiva, la terminología y las explicaciones humanas) se queda muy cortas ante el misterio de Dios.

Cláusula 3.5: Se manifestó

- 1 R= Romano
 2 Milán Agustín
 3 Milán Ambr.

- 4 Aquileya
- 5 Rávena
- 6 Turín
- 7 Prisciliano
- 8 Español
- 9 Mozárabe I
- 10 N= Nicea
- 11 Dedicación
- 12 C= Constan. que habló por los profetas
- 13 Mozárabe II qui locutus est per prophetas
- 14 Misa romana qui locutus est per Prophetas
- 15 T= Cr. Apost.

Los mismos tres credos que se explayan más sobre el Espíritu Santo hacen la afirmación que los otros credos estudiados no dicen. Es evidente que se trata de una atribución, una mera atribución, que no es más real cuando se afirma “el Espíritu Santo ha dicho...”, que cuando se dice “Dios ha dicho...”. La variedad de expresiones bíblicas que hablan de Dios que se comunica con el hombre muestran en definitiva una básica unidad, por encima de las formas literarias que aparecen en distintos lugares de la biblia: Dios, el Espíritu, el espíritu de Dios, el ángel del Señor, sueños, palabra del Señor, oráculo del Señor, profecía, ...

Hemos de reconocer que no tenemos palabras adecuadas, y nos limitamos a utilizar las que encontramos en lo que Jesús nos ha transmitido en el evangelio: “El Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo” (Jn 14, 26). Un Dios, que no es mudo, entabla diálogo con los hombres, por medio de los profetas; en los tiempos finales, nos ha hablado por medio de su Hijo (Hb 1,1-2).

Cláusula 4.1: La Iglesia

- 1 R= Romano sanctam ecclesiam
- 2 Milán Agustín sanctam ecclesiam
- 3 Milán Ambr. sanctam ecclesiam

4 Aquileya	sanctam ecclesiam
5 Rávena	sanctam ecclesiam
6 Turín	sanctam ecclesiam
7 Prisciliano	in sanctam ecclesiam
8 Español	sanctam Ecclesiam catholicam
9 Mozárabe I	sanctam Ecclesiam catholicam
10 N= Nicea	
11 Dedicación	
12 C= Constan.	en una sola Iglesia santa, católica y apostólica
13 Mozárabe II	et unam, sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam
14 Misa romana	et unam, sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam
15 T= Cr. Apost.	sanctam Ecclesiam catholicam

Antes de pasar a otras cuestiones, es preciso recordar que el credo de Prisciliano (nº 7) tiene un extraño orden que se sale de todo lo previsto, ya que la frase completa es: “[Credentes] in sanctam ecclesiam, sanctum Spiritum”. Se impone la impresión de que el Espíritu Santo queda relegado a un lugar de menor importancia, al anteponer la Iglesia. Examinadas las frases de los demás credos una a una, no se aprecia esta anomalía, por lo que valía la pena destacarla.

La afirmación de que el creyente acepta una iglesia es casi universal, salvo los dos credos que la omiten. N (nº 10) termina bruscamente con el Espíritu Santo, y luego añade un canon con las condenaciones de los criterios erróneos, y el de la Dedicación (nº 11) simplemente no la incluye.

En todos los que la presentan, la afirmación consta de adjetivo y sustantivo: “santa iglesia”. A la hora de la profesión de la fe, parecía poco lógico indicar otra cosa; pero no se le oculta a ningún creyente, como a ningún catecúmeno –en el caso de las profesiones bautismales en forma de preguntas– que la iglesia tiene fallos y defectos. La repetida reflexión de los Padres de la Iglesia que la denominaban “casta meretrix”, “casta prostituta”, dejaba muy clara la doble condición de la Iglesia y de sus miembros. Era y es lógico profesar la fe poniendo la vista en sus cualida-

des, y en lo más espléndido de la Iglesia, proclamada “santa”. Afirmarlo no es lo mismo que decir que carece de defectos.

No en todos los credos se añade el adjetivo de “católica”. Es suficientemente sabido que el adjetivo indica “universal”, con tendencia a la universalidad de proclamar el evangelio sin fronteras, sin exclusiones. Cuando surgieron las herejías y se escindieron unos y otros grupos, la Iglesia, conservó la denominación de católica. Pero cuando se produjo la gran separación entre la comunidad cristiana de Oriente y de Occidente, los adjetivos que se emplearon para designar cada parte fueron los de ortodoxos y católicos, quedando el adjetivo como denominación de una parte de la Iglesia fragmentada (año 1054). Como consecuencia, el otro adjetivo que se antepuso en varias ocasiones en los credos a la palabra Iglesia fue el de “una”, o el de “una sola”; este adjetivo era sobre todo la expresión de un deseo de unidad, más que una constatación real.

Cuando se produjo la otra gran escisión en el siglo XVI, Lutero retocó en su *Catecismo menor* el credo señalando a la Iglesia “cristiana” (“christliche Kirche”); Calvino en su *Catecismo* mantiene el adjetivo “católica”, pero aclara que es en el sentido de “universal”, igual que hace la Comunión Anglicana.

Los credos mozárabe II (nº 13) y el de la misa romana (nº 14) añaden además el otro adjetivo de “apostólica”. Se proclama que, fundada por Jesús, tiene a los apóstoles como pilares en que se asienta. Hay quien ha querido ver en esta denominación –que no es mayoritaria– un afán de proclamar la legitimidad de este grupo de cristianos, en tanto que los otros no lo son.

Cláusula 4.2: Comunión de los santos

1 R= Romano

2 Milán Agustín

3 Milán Ambr.

4 Aquileya

5 Rávena

6 Turín

7 Prisciliano

- 8 Español
- 9 Mozárabe I
- 10 N= Nicea
- 11 Dedicación
- 12 C= Constan.
- 13 Mozárabe II
- 14 Misa romana
- 15 T= Cr. Apost. communio sanctorum

“Communio sanctorum”, es decir, la unión común de los santos, parece a primera vista una inclusión tardía en el credo de los apóstoles (siglo IX), y no figura en los demás credos seleccionados. Pero es una impresión no muy exacta, puesto que aparece en otros credos no incluidos aquí, así como en otros documentos eclesiásticos antiguos; además, prácticamente con el mismo sentido.

Ayuda a entenderla mejor si aparecen juntas las dos palabras “comunión” y “excomunión”, que expresan situaciones opuestas. Ser excomulgado equivale a ser despedido de la comunidad, porque la fe se ha quebrado, se ha caído en la herejía, o se ha vulnerado grave y públicamente el modo de actuar de la comunidad cristiana. A la inversa, el catecúmeno que iba a ser bautizado y expresaba su fe, era aceptado en la comunión, en la comunidad.

Se ve claro, por consiguiente, que la expresión “comunión de los santos” apunta primariamente a la vinculación con los demás cristianos. Lo deja aún más claro recordar que en sus cartas Pablo llama “santos” a los cristianos a los que se dirige, no por estar ya canonizados, sino por estar llamados a la santidad. Lo que aquí se está proclamando es, pues, la vinculación de quien expresa su fe, su credo, con los llamados a la santidad. En definitiva, constituye una especie de duplicación de la cláusula anterior con la que se manifestaba la aceptación de la “santa iglesia” (se emplea el mismo adjetivo).

Es cierto que la expresión latina permite otra traducción: “sanctorum” es la forma plural que se puede entender como masculino (... de los santos), y también como neutro (“... de las cosas santas). Con la forma neutra se entendería cuanto en la Iglesia no son personas, y abarcaría los

aspectos organizativos, la liturgia y las celebraciones, los sacramentos, y incluso los objetos; todo lo no personal (a lo cual a veces se vincula el adjetivo “santo”: santa sede, santo rosario,...). Ha habido quienes han preferido seguir esta línea, y se han fijado con preferencia en los sacramentos, y en particular en la eucaristía, como su centro.

Sin embargo, parece ser que el análisis minucioso de los documentos (credos o no), confirma la tendencia de entender la cláusula como lo referido a las personas: la unión de todos los creyentes. Y, como consecuencia, se ha extendido el significado para hablar de la unión de los creyentes de todas las distintas comunidades, conocidas o desconocidas, la unión con los creyentes del pasado y del futuro, y la unión con los creyentes que han alcanzado la santidad, que disfrutaban de Dios y a los que llamamos santos.

Cláusula 4.3: Bautismo

1 R= Romano

2 Milán Agustín

3 Milán Ambr.

4 Aquileya

5 Rávena

6 Turín

7 Prisciliano baptismum salutare

8 Español

9 Mozárabe I

10 N= Nicea

11 Dedicación

12 C= Constan. profesamos un solo bautismo para el perdón de los pecados

13 Mozárabe II confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum

14 Misa romana confiteor unum Baptisma in remissionem peccatorum

15 T= Cr. Apost.

Originalmente, el credo consistía en la respuesta con la cual quien iba a bautizarse expresaba su fe; después, esa pregunta se hizo triple al ser interrogado el candidato por tres veces en el nombre de cada una de las tres divinas personas. Más adelante pasó a ser una fórmula en la que se declaraba la fe profesada. Recordando ese origen, casi podría decirse que carece de sentido manifestar que se cree y se acepta el bautismo que uno va a recibir (o que ya ha recibido). En ese clima bautismal, tiene sentido pleno la aceptación del bautismo, del paso que el catecúmeno está dispuesto a dar. Sin embargo, la mayor parte de los credos analizados carecen de esa referencia al bautismo.

Las dos propuestas complementarias que se encuentran, casi vienen a decir lo mismo con expresiones bien diversas. La del credo de Prisciliano (nº 7) habla de un bautismo “saludable” (“salutare”), que en el castellano usual parece hablar de la salud corporal, pero que hace referencia, según su raíz latina, a la salvación, a la salvación plena, corporal pero especialmente espiritual: el bautismo que aporta la salvación, y en modo alguno el bautismo que cura las enfermedades corporales.

De ahí la otra expresión “para el perdón de los pecados” (perdón o remisión es equivalente), que está asociada con el bautismo (Hch 2, 38). Algunos comentarios catequéticos del credo desligaban del bautismo esta propuesta del perdón de los pecados, para asociarla al sacramento de la penitencia, y poder exponer de esta forma este sacramento (y, ya de paso, todos los demás). Pero es una lectura que no se atiene al texto, pues se refiere al bautismo como hecho salvífico fundante. Pero ya está visto, y es bueno recordarlo, que son unos cuantos nada más los credos que hablan del bautismo. Porque el cometido de un credo no es poner sobre la mesa todos los convencimientos ni todas las afirmaciones de fe, sino sobre todo aquellas que están vinculadas con la aceptación de las tres personas divinas y, en consecuencia, la Iglesia y sus medios, como instrumento universal de salvación.

Cláusula 4.4: Perdón de los pecados

1 R= Romano	remissionem peccatorum
2 Milán Agustín	remissionem peccatorum
3 Milán Ambr.	remissionem peccatorum

4 Aquileya	remissionem peccatorum
5 Rávena	remissionem peccatorum
6 Turín	remissionem peccatorum
7 Prisciliano	remissionem peccatorum
8 Español	remissionem omnium peccatorum
9 Mozárabe I	remissionem omnium peccatorum
10 N= Nicea	
11 Dedicación	
12 C= Constan.	(unido a 4.2)
13 Mozárabe II	(unido a 4.2)
14 Misa romana	(unido a 4.2)
15 T= Cr. Apost.	remissionem peccatorum

Apenas hay nada que añadir al comentario de la cláusula precedente. Aceptar “el bautismo para la remisión de los pecados” es diverso de aceptar “el bautismo” y, además, “el perdón de los pecados”. En Hch 2, 38 se muestra con mucha claridad la vinculación entre el bautismo y el perdón de los pecados asociado: “Arrepentíos y bautizaos cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para que queden perdonados vuestros pecados”. Unidos ambos términos, se ve más claro el propio origen del credo. Separados los dos conceptos por una simple coma, se incluye como diversa otra cláusula de fe: que el poder absoluto de Dios para perdonar los pecados, –el poder que le echaron en cara a Jesús, acusándolo de blasfemo (Mt 9, 3)– este lo ha puesto en manos de su Iglesia. Como institución humana, meramente humana, la Iglesia no sería capaz de perdonar ningún pecado; pero cuenta con la garantía del propio Jesús, (Jn 20, 23), y actúa en consecuencia.

Cláusula 4.5: Resurrección de la carne

1 R= Romano	carnis resurrectionem
2 Milán Agustín	carnis resurrectionem
3 Milán Ambr.	carnis resurrectionem
4 Aquileya	huius carnis resurrectionem

5 Rávena	carnis resurrectionem
6 Turín	carnis resurrectionem
7 Prisciliano	in resurrectionem carnis
8 Español	carnis resurrectionem
9 Mozárabe I	carnis huius resurrectionem
10 N= Nicea	
11 Dedicación	creemos lo referente a la resurrección de la carne
12 C= Constan.	esperamos la resurrección de los muertos
13 Mozárabe II	expectamus resurrectionem mortuorum
14 Misa romana	expecto resurrectionem mortuorum
15 T= Cr. Apost.	carnis resurrectionem

Con la sola excepción del credo de Nicea (N), todos los demás credos objeto de este análisis incluyen la cláusula de la resurrección, que no se remite a la resurrección de Jesús (ya vista), sino a la resurrección de los seres humanos. Es evidente que un credo no puede incluir todas y cada una de las convicciones de un cristiano, puesto que la lista sería demasiado larga para constituir una relación breve y ordenada. Sin embargo, esta es una afirmación que se encuentra en prácticamente todos los credos. (No se incluyó en N pues termina bruscamente con la afirmación del Espíritu Santo a la que añade las condenas de las desviaciones más urgentes de aquel momento).

Resulta patente que este convencimiento de los creyentes tiene su fundamento último y se basa en la resurrección de Jesús, y habría que remitir a la consulta respectiva de numerosos pasajes del nuevo testamento (Jn 5, 23-28; 1Co 15; 1 Ts 4, 13s).

Las expresiones elegidas por los credos oscilan entre dos términos: unos se inclinan y prefieren el término de “carne”, que alude a la realidad corporal que compartimos con los animales, enriquecida por la realidad espiritual propia de los humanos; los otros se decantan por la expresión “muertos”, que es clara referencia a los seres humanos fallecidos desde los orígenes del mundo, aunque nos resulten desconocidos (Es evidente que no incluye a las mascotas o los animales útiles, por mucho aprecio que se les tenga).

En la primera de las dos variantes, la que se expresa con la palabra “carne”, hay una incrustación presente en dos testigos (credo de Aquileya, nº 4, y mozárabe I, nº 9) que hacen una afirmación más precisa: la resurrección de “esta” carne, o también “esta misma” carne. Los cristianos depositamos nuestra fe, nuestra confianza, en un Dios que nos ha querido individualmente a cada uno como seres irrepetibles, con un alma y un cuerpo propios, cada uno con sus cualidades y sus defectos. La afirmación de que resucitaremos con este mismo cuerpo no se presenta en contra del principio universal de que nada se crea ni se destruye, sino que solo se transforma; esta tiene aplicación en el mundo que conocemos, y que ya está en marcha. La afirmación del creyente va mucho más lejos y deposita su confianza en Dios, que está por encima de todos los condicionamientos y limitaciones, que nos ha querido con cuerpo y alma, y que nos resucitará igualmente con cuerpo y alma. No sabemos cómo lo hará, carecemos de explicación para ello; pero confiamos en Él.

Sin haberlo previsto, cuando se confeccionaron estos credos, cuando el de Aquileya (nº 4) y el mozárabe I (nº 9) empleado en España hablan de “esta misma carne”, se está dejando de lado la creencia en la reencarnación. Cuando estos credos se redactaron (en los siglos V y VI respectivamente) apenas si había contacto desde Europa con la vieja civilización y religión hindú, que asume la reencarnación. Estos dos credos se adelantaron en el tiempo a una triste moda occidental de copiar algunas pinceladas exóticas, sin plantearse aceptar plenamente la religión hindú. Y se adelantó también al concilio Vaticano II, que en *Lumen gentium*, 48, enseña que con la muerte se pone fin al “único curso de nuestra vida terrena”.

Cláusula 4.6: Vida eterna

1 R= Romano

2 Milán Agustín

3 Milán Ambr.

4 Aquileya

5 Rávena vitam aeternam

6 Turín vitam aeternam

7 Prisciliano

8 Español	vitam aeternam
9 Mozárabe I	vitam aeternam
10 N= Nicea	
11 Dedicación	la vida eterna
12 C= Constan.	la vida del mundo futuro
13 Mozárabe II	vitam venturi sæculi
14 Misa romana	vitam venturi sæculi
15 T= Cr. Apost.	vitam aeternam

La aceptación de una vida más allá de la presente también reviste dos formas literarias: “la vida eterna”, o “la vida del mundo futuro” (o del “siglo” futuro). Como es posible comprobar, casi la mitad de los credos la silencian. Silenciar o no decir nada de ella no equivale a negar; son dos cosas distintas.

Esto no representa problema alguno para la fe del cristiano, pues hemos visto que la mayor parte de los credos proclama nuestra resurrección, con la confianza en las promesas de Jesús. Al hablar de nuestra resurrección, nadie entiende que se trata simplemente de una recuperación temporal o duradera de la vida presente, ni una prolongación indefinida que nunca se encuentre con la muerte. Los credos están hablando de otra cosa, de otra realidad nueva y distinta, que desconocemos, y que solo resulta conocida y posible para Dios.

REFLEXIÓN FINAL

Los credos han servido y sirven para expresar la propia fe. Con ella ocurre como con todos los sentimientos, convencimientos, seguridades,... que el hombre lleva consigo: necesita decirlas y exteriorizarlas porque el mundo interior cobra vigor cuando aflora a la superficie. El creyente lleva consigo su fe, como un precioso tesoro que porta en vaso de barro, frágil, como él mismo es. La certeza que ha ido adquiriendo con la educación, con la reflexión, con su propia experiencia de oración, con los silencios meditativos, con las pruebas,... enriquecen su pensar, su sentir y su actuar.

Pero el valor de oír sus propias convicciones no tiene precio. Se lo tiene que decir, en primer lugar, para sí mismo. No es, ni mucho menos,

un mecanismo de convicción para conseguir sugestionarse, o para acallar sus dudas. Es la fuerza de percibir fuera de sí mismo lo que él lleva por dentro. Naturalmente sirve para ello decir en voz alta lo que siente, y escucharse a la vez con atención. Como también escribir lo que sabe, para verlo plasmado en el papel.

Indudablemente, la comunicación de uno consigo mismo es notable, pero no lo es todo. La dimensión social nos enriquece, y enriquece a los demás. Cuando uno encuentra en labios de otro, o en escritos ajenos lo mismo que él piensa y siente, automáticamente se identifica con aquello, y con quien lo ha expresado; a la inversa, cuando uno pronuncia o redacta el credo, y otro lo reconoce como algo suyo, algo propio, la sintonía brota espontáneamente.

Por eso decir, escribir, cantar el credo, es mucho más que un gesto puramente ritual; es un momento identificador, a la vez que establece una vinculación con quien oye, lee, o canta la misma recitación.

Para quien pronuncia, como para quien escucha, el credo es un aglutinante, y no un aglutinante cualquiera, sino que la sintonía se efectúa en el terreno íntimo de la fe compartida. No importa la distancia, ni el tiempo, ni las diferencias culturales que puedan mediar, para que se produzca la unión de los creyentes.

De ahí que el credo, los credos, surgieron como una necesidad de las comunidades cristianas, quienes se empastaban en torno a este valioso elemento común. La necesidad fue creciendo lentamente desde unos vestigios muy rudimentarios, pero muy válidos, que ya desde los tiempos de las primitivas comunidades el nuevo testamento nos refleja. A los nuevos cristianos se les pedía la aceptación de lo que constituía el terreno común, en el que coincidían con los integrantes de la comunidad a la que se vinculaban. La práctica bautismal de profesar la fe es vieja como la misma Iglesia. Aunque esas fórmulas de profesión comenzaran siendo simples y, con el tiempo, se fueran enriqueciendo y perfilando. Todavía no se las podían llamar con propiedad “credos”, pero ya estaba ahí la semilla.

Cada comunidad, cada iglesia local, cada conjunto de comunidades vecinas, fueron intercambiando y conservando sus fórmulas, y de una forma insensible, lentamente, se encontraron en las manos unas declaraciones de la fe que estrechaban los lazos entre sus miembros, así como con las comunidades próximas. Sin que se sepa documentar un momento preciso, brotaron los credos, que ya estaban germinando desde tiempo atrás.

La variedad de expresiones, grande, no constituía problema, porque consideraban que se podía expresar lo mismo –la fe sentida– con expresiones diferentes, que de ninguna manera ponían en peligro la unidad –la fe manifestada–. De ahí el rico panorama examinado en este trabajo de algunos antiguos credos, en los cuales los cristianos de hoy reconocemos sin problema la misma fe, aunque esté formulada de otra manera.

Esas distintas fórmulas nos hacen ir más pausados que en una simple lectura o un recitado rápido; pero a la vez nos ayudan a sintonizar con los cristianos de otras épocas o lugares que compartieron nuestra misma fe, llamados igualmente por Dios como lo somos nosotros hoy. Es la vieja fe de la Iglesia. Es el tronco con la más rancia y más rica tradición sobre la que estamos sustentados. En una preciosa frase leída, vivimos en una tradición: esa tradición no es “la fe muerta de las personas vivas, sino la fe viva de las personas muertas”. En el credo, en los credos, los creyentes nos encontramos con nuestra propia tradición.

La ruptura entre el orden inmanente y el orden trascendente según Charles Taylor. Propuestas para un tiempo de síntesis en clave hegeliana

DR. FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ PÉREZ
Profesor Asociado Doctor UVA
Profesor Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid
ORCID: 0009-0005-7818-5820
franciscojavier.martinez.perez@uva.es

Recibido: 29 de julio 2022 / Aceptado: 29 de noviembre 2022

Resumen: Para Charles Taylor la gran invención de Occidente es el establecimiento de un orden inmanente a la naturaleza. Un orden inmanente que implicaba negar cualquier forma de conexión entre las cosas de la naturaleza y lo sobrenatural por otro, ya sea entendido como un Dios trascendente, o el mundo de los espíritus o fuerzas mágicas. Incluso definir la religión en términos de la distinción entre inmanente y trascendente es una división hecha a medida de nuestra cultura moderna y que para nuestro hermenéuta canadiense dicha distinción se ha vuelto fundacional.

Es más, por primera vez en el Occidente moderno, a partir de la ciencia pos-

galileana, el orden inmanente se convierte en el trasfondo de todo nuestro pensamiento. Se produce un doble movimiento hacia la inmanencia a partir de la razón responsable y del orden natural que lleva al establecimiento de un nuevo orden moral de la Modernidad: un mundo como contención de los instintos y una personalización del yo a través del psiquismo, la interioridad racional y el autodomio disciplinado. Todo queda reducido a una sucesión encadenada de causalidades autónomas, en el que apenas queda espacio para las preguntas de carácter trascendente.

Frente a la epistemología de la mediación cartesiana y dualista que acaba en

el cientificismo naturalista y frente a las pretensiones imperiales del mecanicismo omnímodo y de la tecnología omnipresente, el proyecto filosófico de Taylor es un proyecto que pretende reconstruir la identidad moderna a partir de una visión totalizadora en clave hegeliana, de alcance universal.

PALABRAS CLAVE: Charles Taylor, secularización, marco immanente, marco trascendente, deísmo, naturalismo, utilitarismo, modernismo, realismo, sensibilidad, pensamiento, *Geist*, Hegel, autoconciencia filosófica.

The rupture between the immanent order and the transcendent order according to Charles Taylor. Proposals for a time of synthesis in a Hegelian key

ABSTRACT: For Charles Taylor, the great invention of the West is the establishment of an immanent order in nature. An immanent order that implied denying any form of connection between the things of nature and the supernatural by another, whether understood as a transcendent God, or the world of spirits or magical forces. Even defining religion in terms of the distinction between immanent and transcendent is a division tailored to our modern culture and one that for our Canadian hermeneutic such a distinction has become foundational.

What's more, for the first time in the modern West, starting with post-Galilean science, the immanent order becomes the background of all our thinking. A double movement towards immanence is produced from responsible reason and the natural order that leads to the establishment of a new moral order of Modernity: a world as containment of

instincts and a personalization of the self through the psyche, interiority rational and disciplined self-control. Everything is reduced to a chained succession of autonomous causalities, in which there is hardly any room left for questions of a transcendental nature.

Faced with the epistemology of Cartesian and dualist mediation that ends in naturalistic scientism and against the imperial claims of omnimodal mechanism and omnipresent technology, Taylor's philosophical project is a project that seeks to reconstruct modern identity from a vision totalizing in a Hegelian key, universal in scope.

KEY WORDS: Charles Taylor, secularization, immanent frame, transcendent frame, deism, Naturalism, utilitarianism, modernism, realismo, sensibility, thought, *Geist*, Hegel, philosophical self-awareness.

I. INTRODUCCIÓN

Taylor afirma que la gran invención de Occidente fue la creación de un orden inmanente a la naturaleza, noción de lo inmanente que implicaba negar o al menos aislar y problematizar cualquier forma de interpenetración entre las cosas de la naturaleza, por un lado, y lo sobrenatural, por otro, ya sea que esto se refiriese a un Dios trascendente, a dioses o espíritus, a fuerzas mágicas o a lo que fuere¹. Taylor habla de tres características de un mundo en el que la corriente era favorecedora para explicaciones trascendentes del mundo:

1. El mundo natural en el que vivían las personas, que tenía su lugar en el cosmos que imaginaban, era el testimonio del designio y la acción divinos y en el que los grandes acontecimientos que tienen lugar en este orden natural eran considerados “actos de Dios”².
2. Dios también estaba implicado en la existencia misma de la sociedad. Dios aparecía por doquier. El vínculo social aparecía en todos los niveles estaba entrelazado con lo sagrado³.
3. Las personas vivían en un mundo encantado, esto es, en un mundo de espíritus, de demonios, de magia y de objetos sagrados, de hechizos y de fuerzas morales. Se trata de un mundo en el que la significación existe ya fuera de nosotros, antes del contacto, y que puede apoderarse de nosotros, podemos caer en su campo de fuerzas, nos llega desde fuera⁴.

Este era el mundo encantado que describe Taylor y al que también hará referencia Max Weber cuando habla del proceso de desencantamiento o desmagificación del mundo con el advenimiento de la Modernidad⁵. Un mundo que adquiere fundamento a través de disciplinas especializadas que superan sacralizaciones y reflexiones de sabios y filósofos.

¹ Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. I, Gedisa, Barcelona, 2014, 41.

² Cfr. *Ibid.*, 56, 72, 93, 107, 187.

³ Cfr. *Ibid.*, 80-87, 124, 148, 235, 371.

⁴ Cfr. *Ibid.*, 56, 68, 70.

⁵ “Ahora bien, cabe preguntarse si todo este proceso de *desmagificación*, (la cursiva es nuestra) prolongado durante milenios en la cultura occidental, si todo este ‘progreso’ en el que la ciencia se inserta como elemento integrante y fuerza propulsora, tiene algún sentido que trascienda de lo puramente práctico y técnico”. WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, 200.

Se llega a un momento en el que se le exige a cada parte no solo que explique el mundo, sino que dé explicación también de cómo ha podido surgir el modo rival de explicar el mundo. Y una vez fundamentada esta *exigencia*, se llega con facilidad a apreciar la debilidad de la ciencia pregalileana⁶.

Con el advenimiento de la Modernidad se llega a lo que Weber refiere como el control técnico de la vida,⁷ superando la ceguera de la ética cristiana⁸, y las referencias ontológicas de la razón eterna platónica⁹. Frente al mundo encantado en el que, según Taylor, hay un campo de fuerzas y significados *fuera de nosotros* antes del contacto, en el mundo moderno, por el contrario, las significaciones están *solo en la mente*. Es el mundo del pensamiento cartesiano y el conocimiento de la experiencia kantiana que no niegan el marco trascendente, pero que contribuyen de manera decisiva a un cambio ontológico en relación a la ubicación de las fuentes morales¹⁰.

Posteriormente, según Taylor, donde la epistemología clásica (cartesiana, lockeana, y kantiana) afirmaba que la verdad trascendente era una evidente obtenida por reflexión o por observación interna a través de las ideas que había en nuestra mente, los defensores del marco inmanente quieren ver la ausencia de Dios como una propiedad del universo que la ciencia deja al desnudo, dando por sentado que esa verdad supuestamente *obvia* hasta entonces solo parece ser en realidad algo inscrito en el seno de una determinada construcción de la agencia cargada de contenido de valores metafísicos. Para nuestro hermeneuta solo a partir de una determinada interpretación de la agencia en la que la investigación científica se entremezcla con una historia de madurez y valentía es posible establecer el marco inmanente con carácter de exclusividad: una mezcla de relatos científico-evolucionistas, freudianos y nietzscheanos¹¹.

⁶ Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, 74.

⁷ Cfr. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, 125-126.

⁸ “La ciencia ‘sin supuestos previos’, en el sentido de que rechaza toda vinculación religiosa, no reconoce en cuanto a ella ni el ‘milagro’ ni la ‘revelación’. Si los aceptase traicionaría sus propios ‘presupuestos’, en tanto que el creyente acepta tanto el uno como la otra”. WEBER, M., *El político y el científico*, 214.

⁹ Cfr. *Ibid.*, 202.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 212-213.

¹¹ Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, Paidós, Barcelona, 2015, 424-424.

Con la Modernidad el marco inmanente ocupa todo el espacio y el marco trascendente va dejando de tener significado¹². Se irá procesando poco a poco, pero el cambio es completo, absoluto, fracturado. El sujeto que se auto-define en la epistemología moderna es ahora naturalmente la subjetividad atómica de la psicología y un control científico-tecnológico del mundo. El mundo deja de ser un *texto de significados* para pasar a ser, a partir del razonamiento matemático, un *mapeo de regularidades en las cosas*¹³. Al principio se manifiesta como una clara división entre lo natural y lo sobrenatural, hasta dar el paso a un mundo donde llegará a ser posible vivir exclusivamente desde el mundo natural o donde se asienta la todopoderosa sensación de que el marco trascendente responde a concepciones anticuadas o que sencillamente *no puede ser una opción* para nosotros. Ahondando en esta última idea de fractura, hay que hacer notar que, desde el punto de vista de Taylor, este nuevo horizonte se irá realizando de forma progresiva hasta llega al humanismo exclusivo y al naturalismo ontológico. Pero analicemos brevemente este proceso siguiendo el análisis hermenéutico de Charles Taylor.

II. EL REORDENAMIENTO DE LO TRASCENDENTE Y LO INMANENTE COMO DESAPARICIÓN PROGRESIVA DEL ORDEN PROVIDENTE

Lo espiritual y lo mundano, lo trascendente y lo inmanente, la naturaleza y el mundo de los espíritus siempre han estado en relación o el acceso a un marco posibilitaba una mejor comprensión del otro o viceversa. Lo superior, el mundo de las ideas, de los espíritus, del misterio, se relacionaba de manera muy intensa con el mundo de lo profano, de lo cotidiano, de la naturaleza.

Taylor afirma que, a partir del nuevo fundamento de la experiencia religiosa con la reforma protestante y la revolución del yo cartesiano, se produce un cambio en el tipo de relación que se establecía entre ambos marcos y que se puede subdividir en tres momentos: se parte de la distinción, se llega a la independencia y todo concluye con la ruptura autoex-

¹² Cfr. TAYLOR, Ch., *Dilemmas and Connections*, Harvard University Press, Cambridge, 2011, 226.

¹³ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel, Anthropos*, Barcelona, 2010, 4-7.

cluyente. El primer paso se refiere a la distinción expresada como ámbitos distintos, distinción que se expresa en el deísmo¹⁴. En un segundo momento, se pasará de la distinción a la separación absoluta. Y en un tercer momento, tendrá lugar la negación de la trascendencia como irrelevante o mera invención humana. Taylor hace notar que esta ruptura de órdenes solo se da en la Cristiandad latina.

A partir del siglo XVII, se da algo fundamental y que no había ocurrido nunca hasta entonces. *Gradualmente* se va afirmando la idea, hasta que se asienta de forma definitiva, de que no hay ningún espacio dentro de la vida social para lo que está más allá de lo inmanente. Esto se expresa bajo la forma de que el único tiempo que configuraba la vida social y cultural es el tiempo profano; los espacios para los tiempos superiores quedaban reducidos de manera casi total. Ya no había espacios para lo que tuviera que ver con el sentido trascendente de la vida. Las rupturas propias de las etapas anteriores entre lo inmanente y lo trascendente se han resuelto como disolución de lo trascendente y no hay espacios para que la esfera de lo trascendente se manifieste en su ámbito propio. Todo queda definido a partir del marco inmanente¹⁵.

De los malestares de la modernidad del siglo XVIII, se pasará a lo que Taylor denomina *el oscuro abismo del tiempo y la expansión del universo de la no creencia en los siglos XIX y XX*¹⁶. Se llega a una radicaliza-

¹⁴ Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. I, 370,444,463. Antes de la ruptura de niveles, con el deísmo se establece una relación entre el orden inmanente y el orden trascendente de manera “distinta” al orden primero en el que no había separación o donde, posteriormente, cada orden tenía su propia hornacina, pero como un intercambio donde se iba readaptando el mobiliario a los mismos espacios dentro de la misma casa. Con el deísmo Dios es visto como el proveedor beneficiario de un orden natural que ha sido establecido por el Creador y que al mismo tiempo invita a crear una sociedad “expresión de dicho orden” a través del beneficio mutuo y por lo tanto como algo querido por Él. Y en el que al final habrá un castigo o un premio en el más allá. A la religión se la permite como configuradora de un orden natural y moral. Con el deísmo se racionaliza la religión como una institución más del orden estatal y se permite su funcionamiento en tanto y cuanto contribuye a la promoción del beneficio mutuo, iniciando así un proceso secularizador imparable, no solo porque se permite a la religión su funcionamiento bajo dicha perspectiva, sino que además inicia un declive imparable dentro de la configuración social.

¹⁵ Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. I, 383-388. Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 13,197,213,256,353,381,423,436,445,474,489,592,594,733.

¹⁶ Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. I, 13-129.

ción tal, que lo inmanente se convertirá progresiva y definitivamente en el ámbito que dominará toda la vida social, quedando lo trascendente limitado a espacios secularizados para el compromiso con la paz y la justicia, y como una posible contribución para el buen funcionamiento de las sociedades. Se ha impuesto de manera definitiva la vida social como un ámbito exclusivamente definido por el ámbito inmanente y en el que la sociedad se entiende de manera *postgrociana*, como individuos que buscan su propio beneficio a través del beneficio de todos. Irá surgiendo así la sociedad del beneficio recíproco en la que todos estamos interesados en el beneficio de todos porque así se alcanza mejor el beneficio personal, desapareciendo irremediamente cualquier ética de la virtud de la santidad o del amor cristiano¹⁷.

Taylor considera que el deísmo hace posible de manera consecuente y natural el utilitarismo radical que se desvincula de cualquier orden providente de la ley natural (deísmo de Shaftesbury y de Rousseau¹⁸). Dejamos de ser por naturaleza parte de ese orden natural y se nos vincula a una *causalidad eficiente* en la que todo está definido por el hacer, por el *utilitarismo*, se nos hace así. No es el orden providencial de la naturaleza el que nos asocia a una bondad natural del ser humano (vinculación deísta), sino que es el hecho de que formamos parte de unas relaciones humanas que hacen que seamos de una manera u otra en función del contexto en que nos movamos y por causas que pueden ser plenamente conocidas. Desaparece un orden providente y pasamos a ser una realidad más; orden en el que todo se puede explicar causalmente, una causalidad definida por la utilidad y los bienes vitales que motivan una moralidad totalmente laica. Nuestro carácter está definido, no por un orden natural providente, sino por unas relaciones causales que motivan nuestra moralidad y que están definidas por la utilidad eficiente de buscar la felicidad y evitar el dolor y la pena, esto es, por una neutralidad genética. La felicidad no viene establecida ni por un orden jerárquico de la razón (ideas platónicas y la cadena del ser) ni por un orden natural providente (deísmo). Se establece un *naturalismo* que tiende a considerar como irrelevante cualquier evaluación fuerte o argumentación *ad hominem*¹⁹.

¹⁷ Cfr. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, 77-78; cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 472.

¹⁸ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 2006, 441.

¹⁹ Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, 89 y ss; cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 461-479, 485, 495-499, 520-525.

Esta desvinculación definitiva, hasta las últimas consecuencias, define la radicalidad de esta Ilustración moderna y explica el camino hacia la necesidad de una moralidad naturalista, sin ninguna referencia trascendente. Esta necesidad hace que el marco inmanente quede establecido como referencia que desvincule y desencante definitivamente el mundo y margine totalmente cualquier moralidad teísta o deísta. *Se llega al momento, clave y fundamental, en el que el marco trascendente se considera como un impedimento para la realización moral del ser humano*²⁰. Por eso, este momento se establece con consecuencias antropológicas de carácter ontológico. Todo lo que no se considere desde el marco exclusivamente inmanente (humanismo exclusivo), se considerará que no define antropológicamente al hombre, que no tiene que ver con él y con su esencia autoconsciente. Consecuentemente, ***se establece de forma definitiva el marco inmanente como el marco único*** (o por lo menos así se intenta hacer ver).

Este momento del camino hacia el humanismo exclusivo y de abandono de cualquier orden providencial deísta se ve reforzado por tres características que según Taylor son determinantes para que así se establezca²¹.

1. *El ideal de la razón autorresponsable.* Cualquier otra autoridad que se considere no tiene que ver con la dignidad del ser humano que asocia su moralidad al marco totalmente inmanente, libre de cualquier tradición que vincule al ser humano a cualquier orden racional o natural de tipo trascendente. Todo ello conduce a la desvinculación radical²².
2. *El utilitarismo eficiente que busca la felicidad en la vida corriente* y en las satisfacciones propias de la psicología humana y de la vida familiar, afrontadas con la fuerza del que sabe que es un deseo inherente a nuestra propia vida, y que debe ser buscada, ante todo, sobre todo y en todo lo que tiene que ver con uno mismo, sin otra referencia que el yo que se autoconstruye mo-

²⁰ Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 392-395.

²¹ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 442.

²² Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 192, 193, 290-291; cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 506, 539, 651, 669-692.

ralmente a partir de sí mismo y de su propio carácter²³. La psicología desplaza a cualquier orden ontológico que no tenga que ver con las propias fuentes morales del yo que busca y desea desde sí y para sí. La felicidad humana está en íntima relación con la utilidad, el sacar el mayor partido posible a lo que la vida humana da de sí, a lo que solo ella es capaz de proporcionar, sin otro tipo de realizaciones trascendentes²⁴.

3. *El ideal de benevolencia neutra y universal*²⁵. Cualquier otro tipo de orden natural benevolente es considerado como incongruente con la evidencia del sufrimiento humano. No se puede afirmar algo que contradice el común sentir de la vida ordinaria. Hay terremotos, maremotos, volcanes, riadas, muertes masivas de seres humanos que contradicen abiertamente que estemos en el mejor de los mundos posibles del doctor Pangloss en el *Cándido* de Voltaire. Desde la razón filosófica y psicológica no se sostiene un orden natural providente y benefactor para el ser humano²⁶.

Para Taylor, y lo queremos resaltar, *no es evidente* la narración de que con la razón autorresponsable, con el avance de la ciencia y la razón, las explicaciones teístas o deístas del mundo dejaran de tener fundamento. Sería tanto como dar alcance de privilegio a la razón autorresponsable como única explicación coherente del establecimiento del marco inmanente con carácter de exclusividad. Taylor quiere prevenir contra esta argumentación simplista y superficial.

²³ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 474.

²⁴ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 36,46-47,58,119,121,123-124,134,342,444-455,461-466; cfr. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, 51,71.

²⁵ Cfr. TAYLOR, Ch., *Imaginario sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006, 204-212; cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 363,366,383-384; cfr. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, 53.

²⁶ Cfr. TAYLOR, Ch., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura de México, 1993, 85, 127-129.

III. LA RUPTURA ENTRE LO INMANENTE Y LO TRASCEN- DENTE. DE LA RAZÓN RESPONSABLE AL NATURALISMO Y DEL ORDEN NATURAL PROVIDENTE AL MODERNISMO POSTROMÁNTICO

Con la Modernidad, hay una variedad de fuentes de moralidad que se remiten unas a otras, se matizan, se contradicen y en ocasiones se necesitan para comprenderse a sí mismas. Por otra parte, Taylor añade complejidad a esta situación afirmando algo que nos parece importante destacar: todo parece provisional e incierto, incluso para aquellas personas que proceden de la moralidad teísta, asentándose en el miedo y la inseguridad²⁷. Hasta ahora se podía ondear en las profundidades de una ontología que fundamentaba el surgimiento de fuentes morales, fueran platónicas, teístas, cartesianas o deístas. Había una ontología moral que fundamentaba un sentido y la imagen antropológica de sí mismo enraizada a partir de valoraciones fuertes. Con el surgimiento de una pluralidad de fuentes morales a partir de la Modernidad, vemos cómo todo se va diversificando, matizando, completando e incluso contradiciendo sobre la base de las ontologías precedentes.

Taylor sostiene que la primera fuente moral de la razón autorresponsable deísta, y posteriormente laica, nos lleva al utilitarismo y finalmente al naturalismo más excluyente con el relato subjetivista de los valores; y la segunda fuente de la modernidad laica, el orden natural providente y benefactor nos conduce a la consideración de la naturaleza como espacio para el reconocimiento de las profundidades morales del yo como orden inherente al ser humano y como reflejo de dicho orden en la naturaleza cósmica²⁸. Esta segunda fuente conduciría, según Taylor, a una pluralidad de visiones alternativas que superan el ámbito de la autorrealización sub-

²⁷ “Es muy posible que algunos pierdan la fe al ser intimidados por el prestigio de la lectura naturalista de la razón científica. En ese caso, la biografía de dicho converso encajaría en la autoimagen: primero, repudia la religión porque ‘ve’ que es incompatible con (lo que piensa que es) la racionalidad científica a secas; luego adopta la mejor de las alternativas restantes, a saber, el utilitarismo o alguna otra forma de humanismo ilustrado. Esto parece haber ocurrido con bastante frecuencia en el siglo XIX y parte del XX. O quizá más cautelosamente, un tipo ideal de esta descripción se aproxima a encajar la realidad en dicho período”. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 462.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 685.

jetivista y realizan una crítica al instrumentalismo utilitarista, pero que se quedan angostas y a veces insuficientemente articuladas. La crítica tayloriana es que todas estas visiones alternativas de la segunda moralidad se olvidan de explorar lo que él denomina la exploración del orden a través de la resonancia personal²⁹. Vayamos por partes.

3. 1. La primera fuente de moralidad alternativa laica: del deísmo, al utilitarismo y al naturalismo materialista

La primera fuente de moralidad alternativa laica va del deísmo, al utilitarismo y finalmente, al naturalismo materialista. Frente a la razón cartesiana, la razón utilitarista pone definitivamente muros a cualquier sentido trascendente. Hay un largo recorrido hasta llegar aquí. Del yo que se descubre como yo que piensa, al yo que se define autorreferencialmente como única razón evidente. Si la razón es la identidad del yo, cualquier razón que vaya contra la evidencia de la razón es descartable. Luego una razón que afirma un sentido de la vida que va contra la razón es irracional. Y es ahí donde se asienta el cambio ontológico que estamos analizando. *Es más racional no creer que creer*, pues es ya una hipótesis que no se necesita, como planteaba Laplace en su diálogo con Napoleón. La razón autorresponsable exige no necesitar de la hipótesis Dios. Se pasa así, de alguna manera, *de la ética de la creencia a la ética de la razón*. Si no se puede creer en Dios sin el ejercicio de la razón, ahora se pasa a no necesitar de Dios por el mismo ejercicio de la razón.

La tesis de Taylor es clara: la creencia en los veredictos de la razón no situada es una ilusión, el salto desde R. Descartes a P-S. Laplace entraña un vuelco en la manera en que se percibía la naturaleza y el lugar moral de la razón³⁰. Este es el análisis que interesa destacar: *el lugar moral de la razón*. Se ha llegado a un momento en el que la razón exige un orden moral distinto, una configuración antropológica que no precisa de Dios para explicarse a sí misma. Es la “razón tranquila”, con su propio yo determinado en su propia autoconciencia, y que no precisa más para entenderse a sí misma en su propia dignidad humana y ser íntegramente auténtico. Es lo que afirman los pensadores de la Ilustración radical que

²⁹ Cfr. *Ibid.*, 690-691.

³⁰ Cfr. TAYLOR, Ch., *Ibid.*, 446.

abrazaron el ateísmo y el materialismo, no solo como afirmación de la razón autorresponsable, sino como el modo de ser íntegramente *verdadero* según la demanda de la naturaleza. Se llega a lo que Taylor describe como la aceptación del modelo apodíctico que va más allá del utilitarismo, en una afirmación cuasidesesperada del subjetivismo más absoluto³¹.

Entre estos pensadores está Holbach y su obra *El Sistema de la Naturaleza*. Para Holbach la dimensión moral del hombre está definida por su entidad natural, tal y como es por naturaleza. Lo único que define al hombre son sus modos de actuar caracterizados por ser meros efectos naturales y explicables por su pensamiento y voluntad. La esencia del hombre es su naturaleza física y esa es su dimensión moral. Somos una parte más de esa naturaleza universal que alcanza dimensiones de neutralidad benevolente. Schopenhauer también se referirá, en este mismo sentido, a la dimensión moral del hombre como pensamiento y voluntad, como razón y deseo³².

La naturaleza no transmite ningún significado ontológico de carácter trascendente, es una realidad física de carácter universal, dentro de la cual el hombre forma parte, como otro elemento más entre otros muchos. La naturaleza como realidad física es la única realidad que debe regir la dimensión moral del hombre. No tiene sentido buscar fuera del mundo realidades que son solo imaginación y superstición. Atenta contra la dignidad de la razón adentrarse en profundidades que vayan más allá de la realidad física de la naturaleza y de las leyes naturales que rigen su funcionamiento. Esta es la felicidad del hombre, gravitar sobre su propio deseo de placer y bienestar, adentrarse en su propia naturaleza física como única fuente moral: un ser que piensa y que tiene voluntad como modos de actuar. Esta es su esencia, su psicología natural y su naturaleza física³³. Para Holbach, los hombres deben abandonar los sistemas que se configuran en base a la imaginación engañosa. El hombre es naturaleza, forma parte de ella y no hay nada más allá. No hay un significado superior en ella. Todo es naturaleza y solo eso. “El hombre es obra de la Naturaleza: existe en ella, está sometido a sus leyes y no puede liberarse o salir de ella ni siquiera por el pensamiento... Para un ser formado por la Naturaleza

³¹ Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 64,287,288,321.

³² Cfr. *Ibid.*, 446.

³³ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 4-9.

y circunscrito a ella, no existe nada más allá del gran todo del que forma parte y a cuyas influencias está sujeto”³⁴.

La naturaleza circunscribe al hombre al ritmo inmanente que le envuelve, sin otro misterio que el sometimiento a sus leyes, inspirándose en la contemplación de los movimientos y energías que surgen de ella e inspirándose en sus leyes inmutables. La naturaleza es una fuerza universal de carácter físico y el hombre un ser físico que forma parte de ella. Y el hombre moral no es más que el hombre físico que considera su propia felicidad como reflexión e intuición hacia la que somos llevados por nuestra propia naturaleza. Este es el veredicto final de una *razón observadora*, no distorsionada ni por religiones ni por espiritualismos y que impone el sometimiento en silencio a sus leyes³⁵.

Todos los momentos históricos en los que el hombre se ha desenvuelto forman parte de la misma naturaleza primigenia que nos determina como Fuerza Universal. La Naturaleza ha dotado al hombre, como ser físico, de todas las posibilidades que se encuentran escondidas en sus profundidades, para ir desarrollándose y evolucionando de múltiples formas y maneras. El hombre es un ser físico que desarrolla su propia experiencia humana en el mundo, ya sea como hombre físico, moral, salvaje, civilizado, ilustrado, feliz, desgraciado³⁶. Y sin esta experiencia natural difícilmente el hombre puede encontrar el significado de lo que es; es más, todos los errores del hombre provienen por haberse “desconectado” de esta experiencia física con la Naturaleza. Es la Naturaleza la que evita el engaño de los dioses y al mismo tiempo la que, desprovista de significados, se limita a marcar la sucesión de leyes necesarias e inmutables. El hombre se ha engañado buscando seres imaginarios, cuando lo tenía todo en la Naturaleza, que marca sus propios ritmos y leyes, y donde el hombre se siente una realidad física más en la Naturaleza Universal que todo lo engloba y determina. Han sido estos engaños de seres imaginarios –que todo lo envuelven– los que han provocado que el hombre no haya seguido las leyes de la Naturaleza y el ritmo personal de su propia naturaleza. Y se ha desviado por caminos de una moral que no tenía que ver con la naturaleza propia que le desvela los ritmos de su auténtico esclarecimiento moral.

³⁴ HOLBACH, *Sistema de la Naturaleza*, Editora Nacional, Madrid, 1982, 117.

³⁵ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 447.

³⁶ Cfr. HOLBACH, *Sistema de la Naturaleza*, 119.

La moral es el conocimiento propio como realidad natural. Y así, en lugar de seguir el camino de la experiencia natural, de la reflexión y la razón, los hombres han sido engañados por sistemas de imaginación, autoridad, prejuicio y autoengaño. Para Taylor, el relato de Holbach pretende garantizar la objetividad del mundo a través de la posición desvinculada, en un universo neutral, atomista y mecanicista³⁷.

Holbach intenta ayudar al hombre a elevarse sobre sí mismo y consultar a la Naturaleza, la única fuente de sabiduría, que invita al hombre a seguir sus leyes y dejarse encumbrar por sus ritmos de experiencia. Para Holbach las *esencias de los seres* no son más que las diferentes propiedades de la materia y sus combinaciones posibles, que permiten contemplar la complejidad del mundo en sus diferentes órdenes y sistemas³⁸. Eso es la Naturaleza. “Llamo *natural* a lo que es conforme a lo que es conforme a la esencia de las cosas o a las leyes que la Naturaleza prescribe a todos los seres que contiene... Por *esencia* entiendo lo que constituye a un ser tal como es, la suma de sus propiedades o de sus cualidades de acuerdo con las cuales existe y actúa tal como lo hace”³⁹. Para Holbach, la distinción entre el hombre físico y el hombre moral es solo expresión del relato metafísico y la imaginación de muchos filósofos. El hombre es solo un ser físico, material y sometido a las leyes de la naturaleza, como los demás seres que viven en el mundo, y preguntarse por su origen es una pregunta que no interesa realmente⁴⁰.

³⁷ Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 112; cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 4,9,20.

³⁸ Holbach pretende superar la esencia aristotélica como *ousia* en su alcance de lo universal, de especie (caballo, perro, hombre...). La esencia en Holbach son las leyes naturales que definen el comportamiento de todos los seres entendidos como realidades físicas. Lo existente es lo sensible, lo material en sus propiedades físicas. Holbach identifica la esencia como la “sustancia aristotélica”, lo individual, la materia. Todo un vuelco ontológico que determinará la consideración de la naturaleza como una realidad física y neutra respecto a significados ontológicos de sentido.

³⁹ HOLBACH, *Sistema de la Naturaleza*, 124.

⁴⁰ “Actúa en función de su energía particular y produce frutos, actos y obras igualmente necesarias. Percibirá que la ilusión que tiene a favor de sí mismo proviene del hecho de ser a la vez espectador y parte del universo. Reconocerá que la idea de excelencia que atribuye a su ser no tiene otro fundamento que el de su propio interés y la predilección que siente por sí. Además, las facultades intelectuales son solo maneras de ser y de actuar que se derivan de la facultad de sentir”. *Ibid.*, 173. Cfr. *Ibid.*, 180 y ss. Para Holbach, tanto la imaginación, como el juicio y la voluntad son facultades de nuestro cerebro. Incluso la so-

Como puede comprobarse, con Holbach la naturaleza ha cambiado como fuente de moralidad. Ha perdido la referencia deísta de espejo de un orden providencial puesto para nosotros, como algo dado, y pasa a ser considerada sencillamente como una realidad física, y nosotros, como otra realidad física más⁴¹. Se niega cualquier fundamentación de significado moral porque impide el pleno desenvolvimiento de la felicidad humana. Para Taylor, frente a un deísmo que pretende fortalecer el valor de la felicidad humana y una visión optimista de la naturaleza humana, frente a visiones teístas de carácter hiperagustiniano, el utilitarismo radical se pone como abanderado de dichos valores, reforzando la posición de que es posible representarlos mejor sin ningún tipo de visión trascendente. Si el deísmo representaba un debilitamiento de la religión defendiendo bajo la bandera del orden providente valores de la vida cotidiana y de la felicidad honorable, ahora dicho debilitamiento se define como anulación de la trascendencia, porque no se precisa de ningún orden de fundamentación para defender lo mismo. La naturaleza es solo el *lugar reverencial* desde cuya hondura surge el pensamiento y el ser. Es la visión ilustrada radical de la naturaleza como el modelo para la acción humana, una visión que “dará paso” según Taylor, al expresivismo de J.G. Herder y J. J. Rousseau y que hay que poner en conexión para comprender *la voz de la naturaleza expresivista de tipo rousseauniano*⁴². Taylor piensa que se trata de capacitarnos para captar toda la imagen como *espectadores imparciales del mundo*⁴³.

ciabilidad y la moral son principios naturales que obedecen a modificaciones particulares del cerebro. Y por supuesto no hay ideas innatas. Cfr. *Ibid.*, 213 y ss. La vida eterna no es otra cosa que el deseo natural de supervivencia que anida en el hombre, lo cual no significa que exista una vida de ultratumba. Cfr. *Ibid.*, 275. “Este deseo depende, en los hombres, de la energía de sus almas o de la fuerza de su imaginación, siempre dispuesta para realizar lo que desean impetuosamente”. *Ibid.*, 275. Y también, si el hombre no hubiera experimentado el mal y el dolor tampoco habría pensado nunca en ninguna divinidad: Cfr. *Ibid.*, 367 y ss. “Los hombres siempre han extraído sus primeras nociones sobre la divinidad en el sentido de la ignorancia, de inquietudes y calamidades”. *Ibid.*, 370.

⁴¹ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 448. “Lo que se experimentaba como afirmación del yo en la visión de unos se sentía como exilio para los otros. El mundo objetivado es la prueba para unos de la autoposesión del sujeto, para los otros es una negación de la vida del sujeto, de su comunión con la naturaleza y de su autoexpresión en su propio ser natural”. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 20.

⁴² Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 476.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, 454.

Otro autor de la Ilustración radical es C-H. Helvecio. Para él, el espíritu no significa ninguna esencia ni sentido racional en un orden natural providente, sino sencillamente una capacidad para ordenar ideas nuevas y descubrir relaciones entre objetos⁴⁴. Todo se remite a conexiones estímulo-respuesta en relación con el racionalismo lockeano y empirista⁴⁵. Para Taylor, el relato de C-H. Helvecio pretende, en el fondo, borrar cualquier distinción moral y hacer que todos los deseos humanos sean merecedores de la misma consideración⁴⁶. *Es la afirmación del hombre sensual común en su lógica antiplatónica y antiagustiniana*⁴⁷.

Otro autor de la Ilustración radical que destaca Taylor es J. Bentham, para el que el principio de utilidad implica fundamentar la búsqueda de la felicidad a través de la ley y la razón, en contraposición a las opiniones de moralistas y religionistas⁴⁸. Para Taylor, en este nuevo contexto de modernidad ilustrada, poco sentido tiene el ascetismo, ya que contradice los principios del utilitarismo y de la razón ilustrada⁴⁹. Desde la reivindicación deísta de la búsqueda de la felicidad, la ilustración radical rompe una barrera más, al reivindicar el valor de la sensualidad y la invitación sugerente

⁴⁴ “Si el espíritu no es más que una amalgama de ideas nuevas, y si toda idea nueva no es más que una nueva relación descubierta entre ciertos objetos, el que quiera distinguirse por su espíritu ha de emplear necesariamente la mayor parte de su tiempo en la observación de las diversas relaciones existentes entre los objetos y gastar el mínimo posible en colocar hechos o ideas en su memoria. Por el contrario, el que quiera superar a los demás en extensión de memoria debe, sin perder tiempo en meditar y en comparar los objetos entre sí, emplear días enteros en almacenar sin parar nuevos objetos en su memoria”. HELVECIO, C-H., *Del Espíritu*, Editora Nacional, Madrid, 1984, 296.

⁴⁵ Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 128.

⁴⁶ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 455.

⁴⁷ Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 541.

⁴⁸ “Cuando el moralista pasa más allá de los límites de la experiencia, cuando se deja guiar por otras consideraciones que las de la dicha o desdicha de los hombres, marcha sobre terreno desconocido y por camino sin salida”. BENTHAM, J., *Deontología o Ciencia de la moral*, Vol. II, México, Librería de Galván, 1836, 10. “¿Y cuál ha sido su táctica? ¿Cuáles sus conquistas? Han tenido la habilidad de ocultar su marcha a la vista de la multitud, y sus usurpaciones a la pesquisa de la conciencia pública. Han enseñado a los hombres a ser silenciosos, secretos, sumisos y fáciles de acomodar, y aborrecer las innovaciones; a aliarse con empeño a los que querrían impedir toda entrada a la luz, a fin de ahorrarse la fatiga de examinar proyectos que afligirían su indolencia y el sentimiento de verse obligados a adoptar medidas que opondrían un dique a su codicia”. *Ibid.*, 257.

⁴⁹ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 449.

de la naturaleza al disfrute, abandonando definitivamente el ascetismo teísta.⁵⁰ Según nuestro autor, *se impone una moralidad del mecanicismo, atomismo, materialismo y utilitarismo radical*⁵¹. En este sentido la Ilustración radical da un paso irreversible en la búsqueda de la felicidad, al reafirmar la búsqueda del placer sensual como algo significativo y buscando un modo de volver compatibles entre sí todos los deseos sensuales y ordinarios tanto en el interior de los seres humanos como entre ellos⁵².

Para Taylor, el sensualismo fue lo que hizo radical al naturalismo ilustrado. Adoptar una postura con respecto al crudo deseo humano era una manera de pedir cuentas a los sistemas organizados del derecho, la política y particularmente de la religión⁵³. Frente a los sistemas de la metafísica y de la religión, D. Diderot reivindica, por ejemplo, al hombre fuertemente apasionado por el mundo y la vida, que se reivindica a sí mismo desde las pasiones grandes, así como el significado del genio humano⁵⁴.

Otro autor que estudia Taylor dentro de la Ilustración radical es J-A. Condorcet. Para él existe un devenir de la conciencia humana expresada

⁵⁰ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 4,9.

⁵¹ “Solo el deísta puede enfrentarse al ateo. El supersticioso no está a su altura. Su Dios no es más que un producto de su imaginación. Además de las dificultades de esta materia, está expuesto a todas las que se derivan de la falsedad de sus nociones”. DIDEROT, *Pensamientos filosóficos. El combate por la libertad*. Proteus, Barcelona, 2009, 56.

⁵² Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 490. “El objeto del deontologista es enseñar al hombre a dirigir sus afecciones, de modo que estén subordinadas en lo posible a su bienestar. Cada hombre tiene sus penas y placeres que le son propios, y con los cuales nada tiene que ver el resto de los hombres; hay asimismo placeres y penas que dependen de sus relaciones con los demás hombres, y las doctrinas del deontologista tienen por objeto enseñarle en uno y otro caso a dar al placer tal dirección, que sea productivo de otros placeres; y tal dirección a la pena, que se convierta si es posible, en manantial de placer, cuando menos que se haga lo más ligera, soportable y transitoria que pueda ser”. BENTHAM, J., *Deontología o Ciencia de la Moral*, 21.

⁵³ TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 451.

⁵⁴ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 18. “Las pasiones amortiguadas degradan a los hombres extraordinarios. La obligación aniquila la grandeza y la energía de la naturaleza. Contemplad este árbol: debéis el frescor y la extensión de sus sombras a la exuberancia de sus ramas; podréis gozarlas hasta que llegue el invierno y lo despoje de su cabellera. Se acabará la excelencia en la poesía, en la pintura, en la música si la superstición realiza sobre el temperamento la labor de la vejez”. DIDEROT, D., *Pensamientos filosóficos. El combate por la libertad*, 52.

en resultados históricos y que puede ser estudiado frente al estudio metafísico de hechos generales y leyes constantes. J-A. Condorcet, realiza un bosquejo del progreso del espíritu humano en relación con los individuos que han vivido en sociedades, según se ha manifestado dicho espíritu a lo largo de las distintas generaciones⁵⁵. Para Taylor, según J-A. Condorcet, la última edad de las diez generaciones es el anticipo del radiante futuro que espera a la humanidad⁵⁶.

Taylor afirma que la neutralización que realiza el utilitarismo naturalista de los sistemas represores lleva, a algunos de estos autores, a una afirmación radical de la moral, que se identifica, llanamente, con el placer sensual. En su insistencia en la naturaleza física de la vida moral o en la reducción al placer de todas las motivaciones humanas, anulando cualquier motivación de fuerte valoración, el utilitarismo naturalista es, para Taylor, *una filosofía autoencubridora y establece una relación parasitaria con las ontologías morales precedentes*⁵⁷.

Además, según el pensamiento de Taylor, si la fuente de la moralidad radical ilustrada se fundamenta en la búsqueda insaciable de la felicidad humana, expresada también en términos de sensualidad, difícilmente se puede motivar a un ascendente en el hombre hacia el compromiso con situaciones de indigencia humana, dado que se carece de un horizonte adecuado de comprensión moral⁵⁸. Con el advenimiento de la modernidad ilustrada radical, en lugar de una fuente consistente de vida moral, tendríamos que hablar de una *amoralidad desesperada* o de una moral reduccionista, en la que se carece de valoraciones fuertes que comprometan el horizonte humano en favor de una humanidad benevolente y solida-

⁵⁵ “Se puede observar también que, según las leyes generales del desarrollo de nuestras facultades, determinados prejuicios han debido de nacer en cada época de nuestro progreso, su influencia ha debido de extenderse mucho más allá de esa época, porque los hombres conservan todavía los prejuicios de su infancia, los de su país y los de su siglo mucho tiempo después de haber reconocido las verdades necesarias para destruirlos”. CONDORCET, J-A., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980, 87-88.

⁵⁶ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 482; cfr. TAYLOR, Ch., *Dilemmas and Connections*, 324, 330, 344-346.

⁵⁷ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 449, 461-479, 485, 489, 495-499, 520-525.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, 450-459.

ria⁵⁹. Para Taylor, el lugar de las fuentes morales en esta filosofía es “extraño”. Y dado que no pueden admitir sus fuentes morales, entonces se recurre a la polémica reivindicando, al mismo tiempo y de manera encubridora, los bienes vitales que el deísmo había sostenido: la razón auto-responsable, las satisfacciones de la vida ordinaria y el ideal de benevolencia universal⁶⁰.

Por otra parte, es difícil conjugar el sentido de la ética utilitarista de la benevolencia ilustrada con el materialismo sensual que se reivindica. ¿Se puede adoptar el humanismo ilustrado del orden natural benevolente para luego afirmar el materialismo y la sensualidad más explosiva? ¿No se ha llegado a un horizonte de amoralidad o reduccionismo que es difícilmente compatible con fuentes morales de la racionalidad ilustrada? ¿Es compatible el bien común desde la búsqueda insaciable de la felicidad individual? Taylor sugiere, en este sentido, un interrogante fuertemente convincente para el cuestionamiento de *la amoralidad desesperada* ¿Vale solo el mero empeño *de facto* para justificar una armonía de intereses? ¿Por qué habría yo de empeñarme ahora en la realización de una sociedad con armonía?⁶¹.

La respuesta de Taylor es clara. Sin una ontología de fondo que motive un horizonte moral de valoraciones fuertes, difícilmente se puede conseguir una pulsión moral que eleve el actuar humano. La argumentación materialista se limita a plantear una argumentación moral superior, pero carece de cualquier pulsión ontológica. Cree falsamente que con la sola *argumentación científica* y de *la razón práctica* se justifica un horizonte de compromiso moral. Es más, justifica su planteamiento desde el hecho de que hay en el hombre una incapacidad de la razón para ir más allá de dicho planteamiento, tratando de justificar ontológicamente la incapacidad del ser humano para valoraciones fuertes. Según el materialismo uti-

⁵⁹ Dicha amoralidad desesperada se puede ver con meridiana claridad en la obra del Marqués de Sade. “¿No cavilarán que vale más dejarse llevar por la corriente que oponer resistencia? ¿No sostendrán acaso que la virtud, por bella que sea, acaba convirtiéndose en el peor partido a tomar, siendo su debilidad notoria en la lucha contra el vicio, y que, en un siglo totalmente corrompido, lo más seguro es actuar como los demás?”. SADE, *Elogio de la Insurrección*, El Viejo topo, 1997, 19-20.

⁶⁰ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 442-443,463.

⁶¹ Cfr. *Ibid.*, 460.

litarista, la razón no llega más allá, está incapacitada para ello. Solo son posibles las valoraciones débiles de la sola argumentación moral superior, expresada desde lo que la mera razón científico-práctica es capaz de ofrecer⁶².

Taylor destaca, por otra parte, esta tensión e incapacidad de la razón materialista para establecer una argumentación moral de carácter ontológico. Se trata de un momento de *debilitamiento ontológico que inhabilita al hombre para hondear en las profundidades de su yo fuentes morales de valoración antropológica*. Se entra en el ámbito de la psicología utilitarista que, en cierta medida, incapacita para sustentar compromisos de sentido desde valoraciones morales fuertes. La razón científica ha perdido capacidad para hondear en profundidades que posibiliten argumentaciones morales fuertes. Según Taylor, se está incapacitando al ser humano para responder al porqué de motivaciones hacia la armonía de intereses y la beneficencia general. Se da “de facto” que hay una armonía de intereses, pero, ¿por qué puedo comprometer mi interés propio en armonía con el interés general? ¿Y cuándo entran en conflicto? ¿Qué ocurre si el interés general me *desubica* en mi búsqueda insaciable de la felicidad propia? Y si solo busco el placer y evito el dolor, ¿por qué debo comprometerme en “armonizarlo” con el interés general? ¿No está incapacitado el utilitarismo materialista ilustrado para fundamentar una metafísica con argumentaciones ontológicas?⁶³.

Cuando se ha llegado a una ontología reduccionista, o a una amoralidad desesperada que se encamina hacia la anti-Ilustración, difícilmente se puede justificar ningún impulso ético para la armonía de intereses, ya que la significación de las cosas es la que emerge de la naturaleza física y de nuestro ser material⁶⁴. ¿Nos estamos encaminando hacia una antropología anti-ética que incapacita para la benevolencia universal a pesar de que se argumente a favor de ella desde la buena voluntad o mero deseo? El deísmo, como afirmaba Diderot, se convirtió en el único interlocutor válido para los representantes de la Ilustración radical. Un deísmo que, desde la razón autorresponsable y la búsqueda de la felicidad en la vida ordinaria, permitió el paso al naturalismo materialista y utilitarista, basado

⁶² Cfr. *Ibid.*, 472-473.

⁶³ Cfr. *Ibid.*, 467-469.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, 507,510.

en la búsqueda del placer y la evitación del dolor y que finalmente concluye en la amoralidad o en el reduccionismo.

Ahora, por primera vez, con el surgimiento de la Ilustración radical, se puede afirmar con clarividencia filosófica que la razón científica incapacita para una fundamentación ontológica de los bienes vitales, ya que sin un enraizamiento moral difícilmente se pueden establecer diferencias entre el bien y el mal o realizar apreciaciones cualitativas. Con el advenimiento de la razón radical ilustrada, y por primera vez en la historia de la humanidad, las fuentes morales surgen, como afirma Taylor, de la *retórica del argumento*, con lo cual se puede afirmar que dichas fuentes son por lo menos “extrañas” en relación con la tradición filosófica occidental⁶⁵.

Esta es la clave. Taylor afirma con rotundidad que, en la Ilustración radical, nos encontramos sin fuentes morales, solo con argumentaciones que *invitan a bienes vitales, pero sin reconocerlos*. Es decir, que se carece de enraizamiento moral para elevar el espíritu humano hacia la comprensión ontológica de lo que se quiere vivir como bien vital. Nos encontramos con meras argumentaciones, palabras que invitan a la benevolencia, pero que no determinan el comportamiento moral del hombre, no le comprometen moralmente, el hombre empieza a sentirse en una tierra baldía en la que difícilmente se encuentran motivaciones morales para la reconstrucción moral del yo. Todo parece encaminarse hacia el agotamiento de las fuentes y *la mera motivación psicológica* que invita desde el argumento hacia la buena voluntad y el bien como posible armonía de intereses⁶⁶. Se apela a los bienes sin reconocerlos, es decir, se habla desde la razón psicológica, no desde la razón moral que apela a las fuentes de argumentación ontológica. Desde la razón científica y desde la argumentación polémica, se adentra en palabras condenatorias que no remiten a una filosofía moral, sino a una *filosofía autoencubridora y parasitaria*⁶⁷. No desvela nada, solo se remite a la propia psicología y a un argumentario que no sabe muy bien en qué se reconoce. La imagen antropológica del hombre, como fuente de moralidad, *queda desprovista de un autorreconocimiento de sí en lo que realiza*. Y desde ahí no se puede elevar a una motivación moral para el actuar. Es la pura neutralidad⁶⁸.

⁶⁵ Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 490,541.

⁶⁶ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 575.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, 464.

⁶⁸ Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 106.

Taylor afirma que el naturalismo ontológico solo alude a sus adversarios para aprovecharse de su ímpetu moral, dado que carece de él, y al mismo tiempo no se sustenta en fuentes morales propias, ya que solo socavan y no plantean ninguna alternativa moral en la que sustentarse. Este naturalismo materialista es incapaz de reconocer las fuentes morales de las que proceden, con lo cual, en vez de plantear una base moral alternativa, simplemente niegan cualquier moralidad a un comportamiento que, o bien inhabilita para su reconocimiento moral en las fuentes originarias o simplemente se quiere negar a ello porque no-es-necesario desde el mero psicologismo causal y sensual.

Este es el recorrido, a partir del cual, del deísmo se llega a una de las fuentes morales de la modernidad laica. Una fuente que desemboca en una amoralidad y en un reduccionismo que lleva a una situación realmente compleja de situar, a un camino sin salida, caracterizado por la debilidad del argumentario que no se enraíza en fuentes morales y por su incapacidad ontológica que le conduce a una relación parasitaria con fuentes morales que no puede reconocer, puesto que se niega a reconocerlas. Con lo que la situación es realmente alarmante y amenazante, puesto que todo se encamina hacia el bien de la eficacia instrumental, como afirma Taylor, desenraizado de cualquier ontología de sentido.

Para Taylor, el naturalismo pretende fundamentarse moralmente, pero lo único que permite es crear más ambigüedad y autoengaño. Si en el utilitarismo encontrábamos una cierta ingenuidad del autoengaño y la negación a través de la búsqueda del placer, ahora se trata de confirmar la negación, intentando afirmar la sola naturaleza física de carácter biológico y psicológico que justifique moralmente la amoralidad. Este es el autoengaño llevado al extremo. Se trata, según Taylor, de una argumentación totalmente extraña a nuestro enraizamiento cultural⁶⁹.

El encubrimiento engañoso del naturalismo pretende buscar un bien constitutivo en la propia consideración de lo que es la naturaleza humana, en lo que emana de los seres humanos como capacidad para la autocomprensión y el entendimiento al margen de cualquier ilusión y ontología, sin dar nada por hecho e intentando remontarse a los orígenes y para encontrar que en el origen solo hubo imaginación autoengañadora. Se pre-

⁶⁹ Cfr. TAYLOR, Ch., *La libertad de los modernos*, 250.

tende dar por sentado que en el origen no hay origen que explique ninguna fundamentación significativa, reforzando la crítica nietzscheana de todos los valores como algo creado y que refuerza el antropocentrismo⁷⁰. Para el naturalismo ontológico no se trata de establecer ningún “a priori” metafísico, sino remontarse a los orígenes de la moral para ver que en el origen no había origen. El a priori es el autoengaño. La verdad es el no-a priori moral⁷¹.

La reducción utilitarista planteaba una amoralidad amoral en el sentido que carecía de fundamento. Ahora, con el naturalismo radical se da un paso más, se pone el fundamento en el no-fundamento, con lo que la fuente moral es la no-fuente, porque no existe ningún enraizamiento moral ya que lo moral es la amoralidad. Todo adquiere fundamento y significación en el no fundamento, con lo que la fuente moral está en lo puramente inmanente, puesto que todo lo demás no es moral. Se llega a la afirmación de que cualquier fuente moral teísta o deísta es sencillamente amoral. No existe moral para las fuentes morales porque no existen las fuentes morales. Lo único que es moral es la amoralidad de las fuentes morales. Para Taylor, lo propio del naturalismo radical es la autoafirmación racionalista y la ocultación de la afirmación moral. Se va configurando una lectura naturalista de la razón científica⁷².

Evidentemente este terreno es altamente peligroso, ya que anula cualquier fuente de moralidad que remite a *la autocomprensión del hombre como fuente de sentido*. Se anulan todas las fuentes de moralidad. ***Es la afirmación exclusiva del marco inmanente***. No hay espacio para ninguna explicación ontológica, porque en el origen no hay ontología, solo afirmación de la vida. La no-ontología es la única ontología posible. Todo se limita a reconocer la bondad de los deseos corrientes que nos faculta para vivir dicha bondad desde la integridad del propio yo que los vislumbra como tales. La no ontología nos hace vivir *ontológicamente* lo que de verdad somos, puro deseo natural, mera afirmación de la vida en su radicalidad natural. La ética es la afirmación de la no-ética, lo auténticamente moral es la negación más absoluta de cualquier fuente moral, pues va contra la moral de la vida. Y así se llega a lo que Taylor describe como la ne-

⁷⁰ Cfr. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, 93.

⁷¹ Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 431,515,573,654.

⁷² Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 462; cfr. *Ibid.*, 544,627,661,680-681,701.

gación de la religión y la metafísica, y la afirmación *exclusiva* de la bondad y la significación de la naturaleza⁷³. En otros términos, para Taylor, dicha lectura naturalista se basa en las *proyecciones de los sujetos*, proyecciones que no formarán parte de las cosas, sino que tan solo reflejarán el modo en que los sujetos reaccionan a las cosas, las actitudes en pro o en contra que adoptan en una conexión absoluta entre naturalismo y subjetivismo⁷⁴.

3. 2. La segunda fuente de moralidad alternativa laica: del orden natural providente a la naturaleza como espacio para el reconocimiento de las profundidades morales del yo

La segunda fuente de moralidad alternativa laica: del orden natural providente y benefactor se pasa a la consideración de la naturaleza como espacio para el reconocimiento de las profundidades morales del yo como orden inherente al ser humano.

En el siglo XX, en la sociedad urbana y tecnológica, la naturaleza quedará relegada y se considerará como un gran depósito de energía amoral. Los cambios en la sociedad, en la teoría científica y en las imágenes que articulaban la sensibilidad, se unieron para configurar una nueva cosmovisión del mundo: se trata del modernismo antirromántico al que se llega, según Taylor, a través de tres importantes transformaciones en torno al Romanticismo⁷⁵.

Los escritores románticos celebran la bondad de la naturaleza, y en ese sentido, coincidían con los deístas y la Ilustración naturalista. Percibían el orden creado como una gran fuente de bondad. Pero rompen con la tradición anterior al reconocer que la ruptura con la naturaleza era necesaria para alcanzar la razón y la libertad.

⁷³ “La creencia de que los seres pensantes forman parte de un gran orden físico podría despertar un cierto asombro, temor y hasta una cierta piedad natural: la reflexión que nos mueve a ello es que el pensamiento, el sentimiento, las aspiraciones morales, el conjunto de todas las cumbres intelectuales y espirituales de los logros humanos, surgen de las profundidades de un inmerso universo físico, que en la mayor parte de su inconmensurable extensión es inanimado, absolutamente insensible a nuestros propósitos, que prosiguen su camino por inexorable necesidad”. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 475.

⁷⁴ Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 64-65,67.

⁷⁵ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 621.

La primera transformación romántica fue denominada *realismo* y a veces naturalismo. Un naturalismo que perpetúa la confusión e incoherencia acerca de la moral. Autores como Zola o Flaubert niegan por completo la noción de una realidad espiritual más allá de las cosas o por detrás de ellas. Niegan todas las nociones acerca del gran torrente de vida que fluye en la naturaleza. Según Taylor, es el realismo que afirma que es preciso la valentía y compromiso para percibir las cosas tal como son, porque nuestra visión de las cosas está configurada y nublada por los falsamente consoladores modos de representación tejidos de temores y autocomplacencia⁷⁶. Se hacen precisos nuevos retratos que desvelen el rostro real de las cosas. Es el desvelamiento en la transfiguración que permite reconocer la verdad. Es la epifanía del realismo naturalista.

La segunda transformación romántica es la que *niega la naturaleza*. Ch. Baudelaire rechaza la creencia rousseauiana de que el hombre es bueno por naturaleza. Frente a la exaltación romántica de la naturaleza que viene a expresar una rendición ante lo dado, la religión del arte de Ch. Baudelaire se presenta como alternativa a partir de la construcción de un mundo completamente aparte y así superar la banalidad opaca y superficial de la naturaleza en su mediocridad romántica. Taylor afirma, en este sentido, que si el romanticismo, como el deísmo, brota de un Cristianismo erasmista, aquí tenemos una auténtica declaración del más extremo pesimismo agustiniano⁷⁷. Ch. Baudelaire aporta a la vertiente romántico-expresivista la espiritualidad opuesta desde su punto de origen, no la que tiene sus raíces en el Cristianismo erasmista, sino la enraizada en el jansenismo y en un profundo sentido de la caída humana⁷⁸.

Y la tercera transformación romántica es la que surge de la *filosofía schopenhaueriana*, con su “expresivismo”, con el valor de los signos invertidos, puesto que tomó la idea de la naturaleza como fuente. Una energía que se expresa en las cosas que vemos a nuestro alrededor y que se objetivaba a sí misma en ellas mismas. Una realidad que constituye una jerarquía, desde la realidad inanimada a los seres conscientes en la cima. La energía que todo lo penetra es la voluntad, pero no como fuente espiritual de bien moral, sino el ciego e incontrolado afán que nos impulsa hacia una

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, 587.

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, 591.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, 597.

búsqueda insaciable de lo inalcanzable⁷⁹. Según Taylor, la inversión de signo en A. Schopenhauer, relativa al expresivismo romántico, recuerda extrañamente las reacciones hiperagustinistas al humanismo cristiano. De hecho, la noción de una fuerza espiritual que aúna la naturaleza sencillamente desciende del neoplatonismo renacentista y su doctrina del amor. Ficino es uno de los antepasados del Romanticismo, según cree Taylor⁸⁰ Schopenhauer introduce una corrupción radical dentro de la metafísica expresivista. Su filosofía constituyó la base de un conjunto de teorías de la transfiguración a través de la expresión artística. Se trata de una revuelta, contra la base del Cristianismo que invita a afirmar la bondad de lo que es. Para A. Schopenhauer, la fuente de la que fluye toda la realidad como expresión está envenenada. Pretende arrojar de una vez por todas el fardo que la civilización cristiana había fundamentado, declarando la realidad como algo malvado y perverso y de lo que es preciso deshacerse⁸¹.

Estas son las tres transformaciones románticas que están en la génesis de esta segunda moralidad laica que surge a lo largo del siglo XIX: la realidad desespiritualizada (Realismo), la naturaleza caída (Ch. Baudelaire) y la voluntad amoral (A. Schopenhauer). Ya en el siglo XX, con el modernismo postromántico, un *Modernismo* que hará completamente incomprensible la perspectiva del antiguo Romanticismo. Es el Modernismo como superación de la síntesis entre la razón desvinculada y la expresividad romántica. Se trata de un giro hacia adentro, hacia la subjetividad que es a la vez la *antisubjetividad*, ya que puede llevarnos más allá del yo como es habitualmente comprendido, hacia una fragmentación de la experiencia que pone en entredicho las nociones comunes de identidad, hacia una nueva clase de unidad y una nueva manera de habitar en el tiempo⁸². Se impone la necesidad, según Taylor, del escape de la idea tradicional del yo unitario. De hecho, los ideales de la razón desvinculada y la realización romántica estaban vinculados a dicho yo unitario. Es el yo modernista que exige que nos abramos al flujo que traslada más allá del alcance del control o la integración romántica. Hay que escaparse de las restricciones del

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, 600.

⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, 601.

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, 603-604.

⁸² Cfr. *Ibid.*, 627.

yo unitario. Solo somos una cohesión en el fluir del tiempo. El centro de gravedad comienza a desplazarse desde el yo hacia el fluido de la experiencia. Descentrar no es una alternativa a la interioridad, sino su complemento⁸³. Es la recuperación modernista de la experiencia que intenta acceder a una experiencia más rica a través de un *contacto no mediado con la plenitud de la vida*⁸⁴.

3. 3. La reducción materialista y el giro hacia estructuras fuera del yo

Los ideales de la razón desvinculada (que desembocan en el naturalismo radical) y de la idealización romántica (que desembocan en el modernismo postromántico) dependían de diferentes modos del yo unitario. La primera requiere un férreo control que domina la experiencia y es capaz de construir los órdenes de la razón por la que dirigimos el pensamiento y la vida. La segunda ve el yo, originalmente dividido, llegar a la unidad en la alianza de la sensibilidad y la razón. Para el modernismo, en la medida en que queremos escapar de esa visión del yo unitario y nos abrimos al flujo que nos traslada más allá del control o la integración, es posible abarcarlo todo a través de la liberación de la experiencia y el flujo vital que trasciende el alcance del control o la integración⁸⁵. Se trata de un escape que encuentra su expresión en el posmodernismo de Foucault y Lyotard⁸⁶.

La reacción modernista a la razón instrumental protesta posibilitando dimensiones nuevas del tiempo a partir del tiempo vivido de H. Bergson o haciendo del tiempo el tema principal de reflexión filosófica en relación al ser como en M. Heidegger. El modernismo pretendía liberarse de las explicaciones optimistas en torno al avance de la razón y la ciencia que conducen a un mayor control instrumental del mundo (yo como centro único de cálculo estratégico) y en torno a la segunda dimensión del yo unitario y unificado de la razón y la sensibilidad (yo como armonía e integración entre impulso interno y naturaleza externa).

⁸³ Cfr. *Ibid.*, 631,635.

⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, 636.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, 627.

⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, 663-664, 674, 687, 700-701; cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 119, 125, 383, 475, 495.

Para Taylor, las formas del modernismo son muchas. Lo que las define como más determinante es el *alejamiento de las epifanías del ser*, negando que sean expresiones de nada: es el giro hacia estructuras fuera del yo, sean estas transformaciones de lo intemporal y no individualizada voluntad schopenhaueriana o una más profunda conciencia mítica impersonal o constelaciones de palabras u objetos que enmarcan una epifanía⁸⁷. Para Taylor el siglo XIX sería el momento en el que se produce “el cisma Moderno” en el que *el marco inmanente alcanza su mayoría de edad* y que tiene un gran protagonista: F. Nietzsche⁸⁸.

Frente a todas estas narraciones que alejan de la epifanía del ser, y que en el fondo llevan a la reducción naturalista, Taylor quiere aportar su narración en defensa de una postura filosófica que podría definirse como *fenomenológica*, y cuyo intento es mostrar, de una forma u otra, que los vocabularios que necesitamos para explicar el pensamiento, la acción, los sentimientos humanos o para dar cuenta, analizar o justificarnos a nosotros mismos o unos a otros o para deliberar sobre lo que hacemos, descansan inevitablemente sobre la evaluación fuerte⁸⁹.

IV. EL PROYECTO FENOMENOLÓGICO DE CHARLES TAYLOR: RECONSTRUIR LA IDENTIDAD MODERNA COMO UN EJERCICIO DE RECUPERACIÓN

Hegel invita a un cambio de lenguaje y a una superación de las oposiciones para ir avanzando hacia una síntesis de la razón universal. Hay un espíritu que mueve el mundo, una historia del espíritu vivo, una historia comprendida conceptualmente que “forma el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual él sería lo solitario sin vida”⁹⁰. Para Taylor, si el intento filosófico de situar la libertad es el intento de ganar una concepción del hombre, en la que la acción libre es la responsable de lo que somos, entonces la filosofía hegeliana se vuelve altamente vigorosa y penetrante para seguir avanzando en la corriente de la vida que fluye⁹¹.

⁸⁷ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 628,650-651.

⁸⁸ Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, Vol. II, 119.227.

⁸⁹ Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, 64.

⁹⁰ HEGEL, F., *Fenomenología del Espíritu*, 517.

⁹¹ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 499.

4. 1. Hacia una nueva autoconciencia filosófica: el espíritu se vehicula en el hombre

Reconocer el movimiento del Espíritu es la tarea del filósofo. Una tarea que invita a enfocar la mirada en el presente como eterno movimiento, como realidad que queda siempre configurada por lo anterior, por lo que está por descubrir. No es posible dar por hecho que la única razón es la razón secular o que la razón religiosa solo despierta sospechas.

Hay una razón más grande, más elevada que recorre la historia, en ese fluir de la vida hacia la autoconciencia filosófica. No es tan sencillo determinar el camino o un único camino hacia la comprensión del mundo. Es posible comprender que la filosofía es siempre la misma, comprender el espíritu universal, la conexión del todo con la razón. Es posible avanzar hacia un tiempo de síntesis, síntesis en el que “el *Geist* se vehicula en el hombre”, o lo que es lo mismo, adentrarse con la mirada filosófica para comprender lo que siempre queda por descubrir y que se expresa como misterio o como espíritu superior o como orden cósmico⁹².

Taylor asegura que una de las grandes claves del sistema hegeliano es que el hombre hace más que reflejar una naturaleza ya completa en sí misma; más bien es el vehículo en donde el espíritu cósmico trae a completud una autoexpresión que primero residía ante nosotros en la naturaleza. Ante el poder subyacente a la naturaleza, el hombre, como un ser consciente, tiende a tomar de la naturaleza lo que él ve como espíritu y lo une a su propio espíritu, reconociéndose a sí mismo como un fragmento individual del universo. En esta unión con el espíritu cósmico se requeriría que el hombre subordinara su voluntad a un ser más alto, que él aceptara la heteronomía. Sin el espíritu infinito, el espíritu finito no puede alcanzar su plena realización. Por el contrario, con Hegel el *Geist* alcanza esta autoconciencia en el hombre, como vehículo del *Geist*, a través de una síntesis superior, más fundamentada y elevada⁹³. El hombre es vehículo de lo trascendente. Desde esta afirmación, podemos comprender algunas de las nuevas expresiones de espiritualidad que surgen en el hombre de hoy, a partir de su voz interior que le adentra en las profundidades de su propio yo.

⁹² Cfr. HEGEL, F., *Fenomenología del Espíritu*, Gredos, Madrid, 2014, 516.

⁹³ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 38.

El hombre puede alcanzar esa mayor unidad con la naturaleza, con el espíritu que se despliega a sí mismo en la naturaleza. El hombre, como vehículo del *Geist*, realiza la síntesis entre naturaleza y yo a través del saber absoluto, de la autoconciencia racional. En la unidad entre ambos se realiza esa unidad superior de la Razón Absoluta que comprende al hombre como vehículo del espíritu cósmico⁹⁴. Una Razón que va más allá de la razón instrumental, de la razón secular e incluso de la “sola razón religiosa”. Hegel pretende hacernos entender que la naturaleza no puede ser comprendida solamente como sistema de engranaje mecanicista y objetivada.

Para Hegel, el yo no es el que existe porque piensa, sino “el yo que se piensa en el objeto y así funda una realidad nueva, el Espíritu-en-el-mundo que está cabe sí”⁹⁵. Sin ese yo que se piensa en la cosa, no se puede alcanzar la autoconciencia. Es esta subjetividad autoconsciente la que hará al hombre configurar su propio acceso a la realidad, desde su ser en sí reflejado en lo otro, en el objeto, en la naturaleza, en el mundo, en Dios. En esta síntesis superior de immanencia y trascendencia, de naturaleza y yo, de espíritu cósmico y espíritu finito, el hombre es vehículo de una integración superior. Por eso, la ontología hegeliana ayuda a superar la oposición entre subjetividad y naturaleza en una síntesis superior. La immanencia del sujeto desvinculado de la modernidad que se autodefine no tiene por qué entrar en contradicción con la naturaleza del orden cósmico. No tiene sentido retirarnos del mundo y concentrarnos en la completa autoposesión del yo que se autodefine. Con Hegel, el hombre es el vehículo de la autoconciencia de Dios: Dios llega a conocerse a sí mismo a través del conocimiento del hombre en él⁹⁶. Se puede realizar esta síntesis de la razón y de la naturaleza, de lo finito y lo infinito en la Razón Absoluta.

El camino que propone Taylor para comprender la secularidad es superar la ruptura entre razón y capacidad expresiva de la Modernidad. El yo que se autodefine no tiene por qué entrar en contradicción con el espíritu que habita el orden de la naturaleza. El hombre puede integrar

⁹⁴ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, 98.

⁹⁵ HEGEL, F., *Fenomenología del Espíritu*, 510.

⁹⁶ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 419.

ambos elementos como vehículo de la razón que piensa y del espíritu que emana en el cosmos. El hombre es una unidad superior que integra razón autodefinidora y espíritu cósmico.

El Dios hegeliano, según Taylor, no puede existir independientemente del hombre, no es el Dios del teísmo tradicional. Es un *Geist* que vive como espíritu solo a través de los hombres. La síntesis hegeliana entre inmanencia y trascendencia, entre espíritu finito e infinito alcanza su máxima expresión en este hombre que es vínculo del *Geist*, del espíritu cósmico, que no puede entenderse a sí mismo sin Dios, dado que Dios se piensa a sí mismo en él. En este sentido está determinado por el hombre, como afirma Feuerbach, pero yendo más allá de su inmanentismo. El hombre de la racionalidad moderna cartesiana no puede entenderse sin esa autoconciencia que le realiza como vehículo de lo trascendente. Razón inmanente y espíritu trascendente son lo mismo. Dios autocomprendiéndose en el hombre y el hombre autodefiniéndose como vehículo de dicha trascendencia. Hegel entiende así que es posible realizar la cuadratura del círculo. El hombre está unido a la totalidad y sin embargo no sacrifica su propia conciencia y voluntad autónoma⁹⁷. Hegel resuelve el problema de unir lo finito con el espíritu infinito sin pérdida de libertad mediante el Total, el Concepto de Razón Absoluta. Dado que el orden cósmico, según Hegel, obedece a una necesidad racional incondicionada, entonces el agente racional no pierde nada de su libertad al aceptar vehicularse para dicho Espíritu⁹⁸.

Para Hegel, la filosofía llega después de la vida. De ahí que después del devenir de las contradicciones ontológicas e históricas la filosofía sea el final del recorrido y como superación última de la religión. Una filosofía que supera todas las dialécticas, el pensamiento que reconcilia el pensamiento finito y el espíritu infinito, y que implica, a criterio de Taylor, una reconciliación real en la vida. Para Taylor, según Hegel, la filosofía siempre viene después de las transformaciones en la vida y a diferencia del arte o la religión, es una actividad de individuos, no de toda la sociedad⁹⁹.

⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, 39.

⁹⁸ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, 99.

⁹⁹ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 446.

Taylor sugiere así que una de las claves del futuro de la religión es asumir esta superación de la dialéctica de contradicciones y comenzar siendo más filósofos a través del incremento de la autoconciencia. Uno de los grandes retos es filosofar, entender, comprender el mundo y comprenderse a sí mismo como una unidad que expresa el *Geist*. Esta comprensión de sí mismo en proyectos de interioridad filosófica contribuye a fundamentar las bases para un futuro distinto de la religión. El hombre de hoy debe encontrar su filosofía, la que corresponde a este momento, y superar cualquier dialéctica de enfrentamiento, para adentrarse en un saber que integra todas las realidades del mundo de hoy. La religión del futuro tendrá que asumir estos retos si quiere realmente entrar en el corazón del hombre moderno.

4. 2. Hacia un marco trascendente en diálogo con la modernidad ilustrada

Taylor resalta a Hegel porque en su sistema filosófico está asentando dos líneas de futuro de la religión en la Modernidad y así se evita caer en la petrificación del espíritu racional. Por una parte, una religión que resalte la piedad viva que une al hombre consigo mismo, el sentimiento del corazón. Y, por otra parte, una religión popular y en relación con las instituciones públicas¹⁰⁰. En resumen, una religión que entre en diálogo con la Modernidad Ilustrada y que supere la magia y la superstición.

Hegel propone una Religión que unifique en el yo tanto la razón ilustrada, como la unidad expresiva del sentimiento y la voz interior en torno a la fantasía, el corazón y la sensibilidad. Y un yo no solo individual, sino colectivo, una religión del Pueblo. Frente a una religión de la “conciencia infeliz” en la que ha predominado la dominación y la servidumbre, Hegel propone una religión de la integración entre hombre y naturaleza, entre naturaleza y espíritu. Hegel intenta recuperar la religión de Jesús en la cual la voz del corazón une a los hombres en esa afinidad de espíritu con la naturaleza a través del amor. Frente a la moral kantiana del “debería” que separa el concepto moral de la realidad de los deseos, Hegel reivindica el “es” de Jesús que unifica espíritu y naturaleza en una totalidad de vida¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, 47.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.*, 52.

Para Hegel, no tiene ningún sentido una ruptura entre el marco inmanente y el marco trascendente. La inmanencia esconde espacios de subjetividad infinita y la trascendencia ámbitos de objetividad finita. La secularización, como ruptura entre lo inmanente y lo trascendente, “engaña el sentido del mundo”. Se rompe el movimiento de la conciencia y *se desconfiguran los sótanos del universo*. La razón pensante de sí mismo ha recorrido la totalidad de sus determinaciones para establecerse cabe sí reflejándose en su otro. Luego la secularización, en sentido hegeliano, es la razón desdichada que no ha completado su recorrido. La autoconciencia filosófica lleva implícita el reconocimiento de que el hombre es el vehículo del espíritu cósmico, donde no existe ruptura entre hombre y naturaleza, entre espíritu cósmico y espíritu finito. Podríamos decir que en la autoconciencia, el *Geist* asume al hombre como vehículo propio de expresión. Y el hombre no encuentra otro cauce de autorrealización consciente que a través del Espíritu que le trasciende.

Taylor considera que el Hegel adulto asume cuatro síntesis que invitan a la superación del marco inmanente: la aceptación de la separación como parte de la unidad última, el desplazamiento a la filosofía como el medio crucial, el desplazamiento de una teoría centrada en el hombre a una centrada en el *Geist* y la noción de que la realización del hombre no está planeada por él, y que solo puede reconocerse *post hoc*. La aceptación de la separación como parte de la unidad invita a asumir que naturaleza expresiva y razón autodefinidora forman parte esencial del espíritu humano y que siendo distintas y estando separadas, sin embargo, solo se comprenden desde la unidad autorreferencial como ser humano: la razón que posibilita la apertura a horizontes de experiencia y la unidad expresiva que se realiza racionalmente. Se trata de una Razón que permite la eclosión del sentimiento expresivo. La filosofía como medio crucial y base de su sistema pretende asentar la unidad entre autonomía del yo en el ejercicio de la racionalidad del ser humano. La razón implica el sometimiento de todo al sentido de la propia autonomía. La oposición entre unidad expresiva y razón solo es posible desde un *Geist* que es mayor que el hombre o desde un hombre como vehículo del *Geist*, del espíritu cósmico. Y la idea de que el hombre no puede planificar el sentido de su vida, le abre a un sentido de la historia universal como movimiento del *Geist* que solo puede comprenderse *post hoc*¹⁰².

¹⁰² Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 64.

Por lo tanto, para Hegel, el marco inmanente establecido como exclusividad rompe el sentido de la historia y de la racionalidad. El mundo finito lleva impresa la huella del espíritu y solo el espíritu finito puede poner en sintonía ese espíritu de la naturaleza con las fuentes de su propia interioridad racional convirtiéndose así en vehículo. El espíritu exteriorizado en el cosmos, en la cosa, en la naturaleza, está llamado a la unificación y a la autocomprensión en el hombre y el hombre solo puede entenderse en su racionalidad como unidad expresiva. No hay posibilidad de racionalidad que se autodefine sin autoconciencia de ser vehículo de un espíritu que se expresa. Y no hay posibilidad de existencia de un espíritu cósmico sin la autocomprensión y autorrealización de dicho espíritu infinito en el espíritu finito que es el hombre. Quedarse en el marco inmanente significa no comprender la naturaleza en su espíritu cósmico y no terminar de comprender el significado de la racionalidad inherente del ser humano llamada a la unidad expresiva con ese espíritu cósmico. Es quedarse en la cosa, en la naturaleza cosificada, y no adentrarse en la racionalidad que se identifica con la realidad efectiva.

Con la autoconciencia, la cosa deja de ser “una cosa sin más”, el mundo deja de ser pura inmanencia y exterioridad cuando es alcanzado por la razón cabe sí, la autoconciencia, y llega a “ser-para-otro” en su “ser-para-sí”. La cosa, el mundo, la inmanencia, la naturaleza recupera su exterioridad, su evanescencia objetual en la autoconciencia que se proyecta cabe sí en la exterioridad. Es la autoconciencia que permite superar la inmanencia y la trascendencia como ruptura.

Lo inmanente, la exterioridad, solo puede ser por su relación proyectiva de la autoconciencia pensante. Y solo está “autoconciencia cabe sí” puede alcanzar la esencialidad espiritual del objeto. Sin esta razón pensante de sí (autoconciencia), el mundo está transido de coseidad exterior. Y sin esta exterioridad objetual inmanente la razón/conciencia no puede alcanzar sus determinaciones. La conciencia ha pasado de ser razón observante “indiferente” a la cosa a ser autoconciencia cabe sí “en” la cosa. Es la síntesis final del espíritu filosófico según la cual “el ser del yo es una cosa” y “la cosa es yo”¹⁰³. En este sentido, para Taylor, la ruptura secularizadora, implica “desconfigurar” el mundo y desontologizar la existencia.

¹⁰³ HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, 505.

No existe el hombre sin la naturaleza cósmica espiritual ni existe el espíritu cósmico sin el hombre. Luego la trascendencia es inmanente y la inmanencia es trascendente. Reconstruir la narración de la secularidad puede tener en Hegel una ayuda innegable para superar las oposiciones y negatividades, y fomentar la circularidad dialógica.

La autoconciencia moral “sabe” el ser de la cosa y la cosa deja de ser cosa en sí para ser yo autoconsciente. Se supera la dialéctica y comienza el momento de la Filosofía. Sin esta autoconciencia moral del yo la cosa-es-solo-en-sí, no es yo moral. El mundo como representación de Schopenhauer no permitía a la cosa el estatuto moral de autoconciencia, licenciaba a la existencia respecto al sí-mismo o, lo que es lo mismo, confería a la cosa un estatuto de existencia-en-sí-mismo. No es el saber puro del sí mismo acerca de sí en la cosa, sino el saber de la cosa-en-sí, con lo que la inmanencia permanece, dado que la realidad efectiva no es reconocida como espíritu cósmico a través del vehículo del yo¹⁰⁴.

Taylor afirma que todo el mobiliario del mundo está ahí para encarnar el *Geist*, el Concepto final, lo Total, y para manifestar lo que es esencialmente, un espíritu autocognoscente, un espíritu autopensante, una pura necesidad racional¹⁰⁵. Según Taylor, el establecimiento del humanismo exclusivo, a través del marco inmanente, sería tan solo un intento de caracterizar cualquier parte del todo –el espíritu finito o la cosa– como autosuficiente, sin relacionar lo parcial con el todo. Hegel está sugiriendo el peligro de ver la existencia meramente externa de una cosa finita, de un objeto material, animal, o de un espíritu finito, como un tipo de confirmación de la existencia independiente. Toda la argumentación hegeliana le servirá a Taylor para afirmar que la postura instrumental naturalista conlleva la objetivación de la naturaleza y percibirla como orden neutro de las cosas. Taylor observa que al objetivar o neutralizar algo, afirmamos nuestra separación de ello, nuestra independencia moral¹⁰⁶. Para él, el camino hegeliano de recuperación de la síntesis superior invita a recuperar las valoraciones fuertes que superen el ámbito de la inmanencia y de la ruptura como separación entre el yo y la cosa, entre lo finito y lo infinito,

¹⁰⁴ Cfr. HEGEL, *La Lógica* Vol. 1, CPSIA, Lavergne, 2020, 86,93; cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 90.

¹⁰⁵ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, 113.

¹⁰⁶ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 523.

entre la naturaleza y el sujeto. Taylor está sugiriendo esta revisión de la razón secular que se comprende a sí misma casi como la sola razón y que de manera tiránica confiere derecho a la razón religiosa para expresar algo que no está del todo claro o que despierta sospechas. Hegel invita a superar el mito de la razón Ilustrada como única razón de verdad científica y a contemplar una razón superior que engloba todo.

La religión del futuro está llamada a integrar, en sus propuestas, espacios de integración racional y unidad expresiva, invitando siempre a abrirnos a algo más. Las religiones en el futuro deberán potenciar el pensamiento y la razón autodefinidora sin olvidar enriquecer el espíritu humano con experiencias de contacto con la naturaleza como ámbito para la unidad expresiva. La religión siempre será ese camino de integración de la identidad humana en el Todo.

Siempre tendremos que recurrir a Hegel, según Taylor, dado que su obra constituye uno de los intentos más profundos y trascendentes por elaborar una visión de la subjetividad encarnada, del pensamiento y la libertad surgiendo de la corriente de la vida, encarnándose en las formas de la existencia social y descubriéndose a sí misma en relación con la naturaleza y la historia¹⁰⁷.

Según Hegel, la Historia es una síntesis de “pensamiento y sensibilidad”. Hay una razón superior que aglutina el pensamiento y la razón, que se autodefine y controla, y la sensibilidad, que capta el orden de la belleza natural y cósmica¹⁰⁸. Taylor está sugiriendo que la sola razón secular no puede erigirse a sí misma como la única razón con pretensión de verdad. Desde ella misma es posible contemplar el movimiento de la razón a lo largo de la historia y el recorrido que ha seguido. Por eso la actitud revisionista de Taylor invita a comprender que la sola razón, entendida como razón secular, es una novedad histórica frente a otros tantos momentos que no se han comprendido de esa manera, o no han tenido la arrogancia de determinarse de manera tan absoluta y cerrada.

Hegel invita a ir más allá del concepto, para hacer una amalgama que recoja el sentimiento de la esencia, un concepto que recoge la sustancia y

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, 318.

¹⁰⁸ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 499.

se eleva como éxtasis, como edificación¹⁰⁹. Para Taylor, según Hegel, el hombre llega a sí mismo al final, cuando se ve a sí mismo como el vehículo de un espíritu mayor, como subjetividad cósmica. Taylor opina que en la autoconciencia hegeliana es posible cuadrar el círculo y establecer la base para una unión entre espíritu cósmico y espíritu finito, entre naturaleza y pensamiento, y así cumplir los requerimientos para que el hombre esté unido a la totalidad y no sacrifique su propia conciencia y voluntad autónoma¹¹⁰.

Taylor invita a enfocar la mirada sobre aspectos que aparecen, desaparecen, se reubican, se reorientan sobre fuentes morales nuevas, o sobre otras que parecían perdidas. El movimiento del Espíritu es siempre inquietud que se manifiesta sobre realidades nuevas, un espíritu que no cesa en su recreación interior y que invita a encaminarse hacia la inmediatez simple, hacia la libertad autoconsciente que descansa en sí misma, hacia la conciencia filosófica¹¹¹. Este es el *telos* de la historia, sabiendo que nunca termina de realizarse completamente. El espíritu es yo y cosa, naturaleza y pensamiento. La ciencia no puede quedarse en sí misma. Hay una historia que contempla la realización del Espíritu y hay siempre un “comienzo del nuevo espíritu” comprendido como “el indigente sentimiento de lo divino como tal” y que “mira con desdén el concepto” (como pura representación)¹¹².

V. CONCLUSIÓN. CHARLES TAYLOR Y SU PROPUESTA DE UN TIEMPO DE SÍNTESIS EN EL ESPÍRITU ABSOLUTO

Si para Hegel “lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo requerido para despertar las ganas de picar, no es el concepto, sino el éxtasis, no es el frío progreso de la necesidad de la Cosa, sino el entusiasmo efervescente lo que debe ser la actitud y la guía continua que difunde la riqueza de la sustancia”¹¹³, entonces es el espíritu, la razón absoluta, el éxtasis y el entusiasmo efervescente lo que afianza el camino

¹⁰⁹ Cfr. HEGEL, F., *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, 7.

¹¹⁰ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 39.

¹¹¹ Cfr. *Ibid.*, 65.

¹¹² HEGEL, F., *Fenomenología del Espíritu*, 8.

¹¹³ *Ibid.*, 7.

para la síntesis más elevada y el afianzamiento del sujeto como vehículo del *Geist*. Es así como, según Taylor, Hegel cree haber resuelto todos los dualismos¹¹⁴. Taylor considera como algo extraño al movimiento del espíritu y a la tradición filosófica de Occidente, la mayoría de las opiniones que considera inadecuadas, y frente a las cuales pretende proponer las suyas, ya que las considera demasiado estrechas, invalidando algunos de los bienes fundamentales en conflicto¹¹⁵. E invita a reconsiderar la valoración fuerte en línea con el devenir del *Geist* como “un parsimonioso movimiento y sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales se halla dotada de toda la riqueza íntegra del espíritu, y se mueve con tanta parsimonia precisamente porque el sí-mismo ha de penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia”¹¹⁶.

Es decir, si en otras épocas se identifica a Dios con esa Sustancia (*Geist*) única y se cancelaba la autoconsciencia, ahora, con el advenimiento de la Modernidad y el surgimiento de la subjetividad del yo a partir de la razón que observa, es posible acceder al Espíritu a través del espíritu del hombre, “el hombre tiene con él una relación inmediata en el espíritu”¹¹⁷, es el hombre el que aglutina dentro de sí la inmediatez, a partir de su yo, en su relación con el Espíritu¹¹⁸.

Dios, como Sustancia Universal, justificaba la separación de dos mundos, el inmanente y el trascendente, y solo el marco trascendente justificaba el Todo, y Todo era uno en la Sustancia única (marco trascendente único). Sin embargo, ahora, con el descubrimiento de la subjetividad libre

¹¹⁴ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 106-107. “La frivolidad y el tedio que irrumpen en lo existente, el barrunto indeterminado de algo desconocido, son los emisarios de que algo otro está en marcha. Este paulatino desmoronarse que no cambia la fisionomía del todo se ve interrumpido por el amanecer, un rayo que planta de golpe la conformación del nuevo mundo”. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, 9.

¹¹⁵ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 679.

¹¹⁶ HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, 516.

¹¹⁷ *Ibid.*, 553. Cfr. *Ibid.*, 285.

¹¹⁸ “Así pues, el espíritu de la verdad puede aparecer únicamente en la voluntad subjetiva, en la actividad particular de la voluntad; el espíritu objetivo puede aparecer cuando la intensidad del espíritu libre subjetivo se decide sobre la forma de la universalidad. En este sentido puede concebirse que el Estado se halle fundado en la religión. Estados y leyes no son otra cosa que el modo como se manifiesta la religión en las relaciones de la verdad”. *Ibid.*, 554.

del sujeto en la Modernidad, será la autoconciencia moral la que descubra esta parsimonia del movimiento del *Geist* y realice la auténtica comprensión del mundo como síntesis entre sensibilidad y pensamiento, entre naturaleza y yo, entre esencia y forma, entre individuo y sociedad, entre cuerpo y alma. Una síntesis hegeliana que, para Taylor, concluye en un punto en el que el *Geist* es en cierto sentido como un alma del mundo racionalmente impenetrable.

Para Taylor, las moralidades laicas están invitadas a reconocer la contradicción de la finitud a partir del todo autosubsistente, o a comprender que la razón secular no puede determinarse a sí misma como explicación del Todo. Si no se comprende como razón de una Razón superior que quiere comprender lo Universal, difícilmente puede arrogarse ese carácter de exclusividad. Por su parte, las moralidades trascendentes, desde la ontología hegeliana, también están invitadas a contemplar lo infinito como el sistema completo de las cosas finitas y sus relaciones, sin que él mismo dependa o esté limitado por algo más. El paso al infinito verdadero, según Taylor, llega cuando vemos que cada algo, al desaparecer, es reemplazado por otro algo finito. Hay identidad en el cambio, se deduce que Algo, en su paso a otro, solo se une consigo mismo. Se puede concluir que hay algo más que un mero cambio. Se trata más bien de un proceso continuo que va a través de su llegar a ser y perecer. Esta es la identidad y la diferencia. Y este proceso no es ninguna cosa particular, sino el sistema completo¹¹⁹. Las moralidades trascendentes están invitadas a realizar su propia síntesis, afirmándose como Espíritu Infinito que mira desde el ser, el-no-ser, incluyéndolo, pero al mismo tiempo negándolo como negación e invitando a ir más allá de la epistemología de la ciencia moderna, que no es capaz de entrar en el estudio del Todo, del sistema completo. Por lo tanto, todas las fuentes morales de la Modernidad pueden ser completadas y analizadas desde esta invitación a una síntesis superior para comprender dialógica y circularmente el eterno devenir del *Geist*¹²⁰.

En relación a las moralidades múltiples de la Modernidad, la unidad que propugna Hegel en el espíritu sustancial que integra la cosa del pensamiento y la sensibilidad modernas, no pueden comprenderse a sí mismas

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 208.

¹²⁰ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, 60, 99-100, 175, 204, 206-208, 285, 293, 348, 420, 427-428, 464-465.

más que desde lo que fue cancelado en la afirmación propia de ellas como movimiento de la esencia deviniendo. El pensamiento y la sensibilidad del sujeto moderno integran en su negatividad la esencia eterna del ser deviniendo, con lo que hay una circularidad que no puede comprenderse a sí misma sin ese “otro” que está negado dentro. Este devenir, siendo como negatividad de la negatividad, es la afirmación de lo otro como razón absoluta, que integra tanto la sustancia eterna de la naturaleza como su expresión como subjetividad del sujeto. El espíritu es la razón y la naturaleza. O lo que es lo mismo, las diversas moralidades están deviniendo lo mismo, porque tanto la naturaleza, como el sujeto, como el espíritu, son lo mismo en un continuo devenir. El Espíritu es la auto-relación abstracta, porque es esto solo por ser el universal abstracto, sin diferenciación interna¹²¹.

Para Taylor, la concepción ontológica hegeliana se sustenta en el ser finito como vehículo de una vida infinita, la cual no está separada de este. La dialéctica del Ser engendra al *Dasein*, y el *Dasein* se descubre como subjetividad contradictoria que mezcla realidad y negación, ser y no ser, identidad y no identidad. Y dicha naturaleza contradictoria es la finitud que está llamada a comprenderse a sí misma como superación de la barrera y por lo tanto como un impulso hacia el infinito¹²².

Un devenir que está llegando hasta el hoy bajo muy diversas formas y que Taylor invita a imaginarnos como algo que puede ser nuevo, constructivo, algo que abra nuevas posibilidades, pero también puede ser una pura ficción, tal vez peligrosamente falsa.¹²³ Taylor asegura que las posibilidades son muy diversas porque este “devenir siendo” es algo que no termina de aparecer del todo, es la espiral hegeliana que se recrea constantemente en una creatividad que siempre está por descubrir. El Espíritu, el fundamento ontológico del mundo en la necesidad racional, está determinado a realizar la síntesis entre la naturaleza como emanación del espíritu y la necesidad de autonomía racional¹²⁴.

¹²¹ Cfr. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, 293.

¹²² Cfr. *Ibid.*, 210.

¹²³ Cfr. TAYLOR, Ch., *Imaginarios sociales modernos*, 197.

¹²⁴ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 476.

Para comprender el hecho religioso

DR. BENITO ENRIQUE GARCÍA GUERRERO
Instituto Bíblico y Oriental
ORCID: 0009-0007-1766-7038
benitoenrique13@gmail.com

Recibido: 5 junio 2022 / Aceptado: 8 agosto 2022

Resumen: Este trabajo quiere responder a la demanda de quienes buscan una introducción breve pero significativa al hecho religioso, en nuestro contexto occidental y español. Se trata de un estudio que constituye una sencilla aproximación pluridisciplinar al fenómeno religioso, desde las principales ciencias de las reli-

giones, según la óptica particular del autor.

Palabras clave: religión, psicología, sociología, historia, fenomenología, filosofía, teología.

Understanding religious phenomenon

Abstract: This work aims to respond to the demand of those who are looking for a succinct but significant introduction to the religious phenomenon in our western and Spanish context. It is a study that offers a simple multi-disciplinary approach to the religious phenomenon, from the

main religious sciences, according to the author's particular viewpoint.

Keywords: religion, psychology, sociology, history, phenomenology, philosophy, theology.

I. INTRODUCCIÓN

Aunque bastante más tarde que otros países europeos, España entró en un proceso de modernización tecnológica e industrial, donde los mercados se han erigido en los grandes soberanos. No son pocos quienes asemejan el mundo emergido de esta modernización a un enorme y enloquecido «casino global», donde el desplazamiento de algo tan etéreo y fuera de control, como una gran masa anónima de capitales, tiene influencia decisiva en nuestras vidas. Un descenso o ascenso del tipo de interés en algunas de las instituciones neurálgicas de nuestro régimen económico (Reserva Federal de EEUU, Banco Central Europeo, FMI, etc.) puede afectarnos de inmediato, e irreversiblemente, a prácticamente toda la humanidad, para hacernos cada vez más ricos o para arruinarnos completamente.

A la mejora sustancial de las condiciones materiales de la vida, debemos añadir que, en los diez años que separan la primera década de 1960 de la década de 1970, nuestro país sufrió una metamorfosis total¹. Los años sesenta constituyeron una auténtica revolución, tanto en desarrollo científico y tecnológico, como en ámbitos tan diversos de nuestra cultura, como puede ser el campo del arte y de la estética, los gustos musicales y las modas, sin olvidar el trastorno que se operó en la escala de valores y en las prácticas sexuales. No es exagerado afirmar que, durante este corto periodo de tiempo, las sociedades y el imaginario colectivo occidental se erotizan².

Este proceso de modernización fraccionó nuestro tiempo en dos: el tiempo de trabajo-estudio y el tiempo de ocio-vacaciones. Durante el tiempo de trabajo-estudio nos dedicamos a fabricar productos, ideas y mercancías y, durante el tiempo libre (de ocupaciones laborales), nos con-

¹ Interesantes observaciones al respecto pueden encontrarse en: J. Elzo, *Nuestra sociedad hoy: desafíos y oportunidades para la evangelización*, Editorial Frontera, Vitoria, 2020, 40 ss.

² Aunque no es el único, un factor explicativo de la eclosión de la pederastia en el estamento clerical, durante las pasadas décadas, puede ser la experiencia de contraste operada entre el rigorismo de las exigencias morales, enseñado en los seminarios, y la liberación sexual predominante en la nueva sociedad. Cf. J. Elzo, *Abusos de menores en la Iglesia: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? Breves apuntes sociológicos*, Razón y fe, N° 1437, enero-febrero 2019, 59-70.

sagramos a consumir nuestra ración diaria de placer en forma de alimentos tangibles, pero también intangibles tales como la música, el cine, los espectáculos deportivos, etc.

Y muchas veces, como sonámbulos anestesiados dentro de este engranaje social técnicamente planificado, con sueldo a fin de mes y con el entretenimiento que proporcionan las pantallas, parece (di)misión compartida haber desertado de la búsqueda del sentido global de nuestro tiempo y de nuestra vida, reduciéndonos a operarios cuyo sentido parece limitarse a ejecutar dos funciones principales: productor y consumidor³.

La sagrada evolución de la técnica, la ciencia y la tecnología, ha servido en bandeja de plata ciertas técnicas sibilinas de poder que, analizando con cuidado el modo de someternos al entramado seductor de dominación, está acabando por integrarnos en un universo de imágenes programadas por ordenador. Como escribe Flusser, «en tal aprieto y en tal angustia la sociedad diseminada, en adelante, será programada para vivir, conocer, valorizar y actuar apretando teclas»⁴.

España entró así, como los demás países de su entorno, en el proceso occidental de civilización, cuya *lógica instrumental* y de *producción* contribuyó considerablemente a elevar nuestro nivel de confort. Sin embargo, dicho proceso incubaba también una *lógica del desarraigo*⁵ y una forzosa suavización de las costumbres, que amenazó, y sigue amenazando, con disolver los vínculos colectivos identitarios tradicionales.

Unos lazos atávicos, sancionados por ritos litúrgicos inmemoriales que, no solo integraban a los miembros en diferentes comunidades y colectivos, también les proporcionaban un sentido trascendente y una identidad histórica nacional⁶. Y ante este vacío de sentido profundo, los

³ La figura, recogida por Heidegger, del productor y del consumidor es recurrente en la obra de Ernst Jünger, aunque también resuena en ellas la figura marxista del trabajador industrial. Cf. J. Beaufret, *Al encuentro de Heidegger*, Monte Ávila Editores, 1993, 64; 73.

⁴ V. Flusser, *El universo de las imágenes técnicas*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, 80.

⁵ M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1989, 70 ss.

⁶ La fe católica era estimada como un elemento constitutivo de la identidad nacional. A la muerte del general Franco (1975), «el último Constantino», comienza a difuminarse el humus cristiano que parecía sostener la cultura española. Cf. E. Bueno de la Fuente, *España, entre cristianismo y paganismo*, San Pablo, 2002, Madrid, 24 ss.

individuos de la sociedad del bienestar hiperconsumista (Lipovetsky), embarcándonos en la dinámica de personalización e individualización, radicalizada en la Modernidad, quizá estemos entrando en un proceso de desmoralización indolora, que nos está deslizando hacia la actual *lógica del suave nihilismo* («doux nihilisme»), cuyas últimas figuras posmodernas son la cibernética⁷ y el narcisismo⁸.

De este modo, la indiferenciación de lo que *hay* («Il y a»), destacada por Levinas, y el poder del anónimo e impersonal *Se da* («Es gibt»), subrayado por Heidegger, siguen extendiendo su sombra de tedio mortal sobre la humanidad, hasta que el clásico homo *sapiens sapiens* no tenga más remedio que sucumbir, y ceder su trono a esa nueva clase de analfabeto secundario llamado «homo festivus festivus»⁹.

Aunque casi en completo silencio, el desencadenamiento de estas lógicas, que ahogan nuestras interrogaciones esenciales, ha influido poderosamente en nuestra actual experiencia y comprensión –vulgar– del tiempo y, en consecuencia, en nuestro modo de estimar el sentido y el valor de la propia vida. Un aspecto que tiene relación directa con el clima «a-religioso» que se respira hoy en España, pero que no parece ser exclusivo de nuestro país, ya que esta atmósfera de «indiferencia pura»¹⁰ se extiende a otras latitudes europeas y occidentales. Se trata de lugares, como la zona oriental de Alemania, donde a la pregunta de si son creyentes, hay personas que responden con una pregunta: ¿qué significa eso?¹¹

Como decimos, esa década de los años sesenta del siglo pasado constituyó, en España, un traumático proceso de revoluciones y cambios

⁷ En la entrevista del *Spiegel*, Heidegger responde, con rotundidad, que la cibernética ocupa hoy el puesto de la filosofía. M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, 74.

⁸ Más que un amor enfermizo a sí mismo, el narcisismo quizá consista, sobre todo, en una férrea indiferencia al acontecimiento, a los imprevistos de la historia. En la era de la televisión y, más aún de internet, se está imponiendo la monstruosa prepotencia de la noticia (Sánchez Ferlosio) y de la reacción orgánica, que arrebata nuestra experiencia y anula nuestra capacidad de respuesta genuinamente humana.

⁹ Interesantes observaciones al respecto se pueden encontrar en: J. M^a, Ayuso, *Educación contra el suave nihilismo y la suave barbarie*, en: *El deber gozoso de filosofar*, Sígueme, Salamanca, 2018, 423 ss.

¹⁰ G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2000, 34 ss.

¹¹ J. Martín Velasco, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid, 2007, 31.

ideológicos que, a nivel religioso y eclesial, logró instaurar una tensa relación entre una Iglesia instalada en el régimen político-religioso del nacional-catolicismo y otra Iglesia que quería avanzar en la línea de las nuevas directrices marcadas por el Concilio Vaticano II. Una situación histórica convulsa que «gemía con dolores de parto» por dar a luz una nueva configuración plural, democrática y aconfesional de la sociedad española.

En nuestro país, la transición política hacia la democracia no solo constituyó una ruptura con el marco institucional eclesiástico. Supuso prácticamente una descerebrada y frívola enmienda a la totalidad del sistema del catolicismo, lo que incluyó también el rechazo de la experiencia histórica y de la cuestión espiritual que subyacía y daba sentido a nuestra tradición y vida hispánica¹².

No son pocas las mujeres y los hombres reflexivos que detectan en este divorcio entre la *cultura* y su matriz –el *culto* o cuidado espiritual y religioso–, la raíz de un peligroso y trágico vacío histórico. Un vacío espiritual que está generando una disposición afectiva denominada «acedia» o atonía de ánimo. El significado original de este término apunta a un estado de descuido espiritual que tiende a desembocar en la apatía y la angustia que, en los tiempos posmodernos, se relaciona con estados depresivos¹³.

Conviene no olvidar, a este respecto, las palabras del célebre médico suizo C. G. Jung, quien, tras casi cuarenta años de intensa dedicación al campo de la psicología y de la psiquiatría, confesaba que no había tenido un solo paciente cuyo problema básico no sea religioso, en particular todos ellos suelen reconocer que han perdido aquello que las religiones vivas proporcionaban, que no es sino la respuesta al sentido primero y último de la existencia. El médico no consideraba a nadie realmente curado, hasta

¹² Una decisión, con gran sentido, de la que tendríamos mucho que aprender en España, es la tomada por el joven Martin Heidegger. El 9 de junio de 1919 escribe al amigo de los días católicos comunes esta confesión: «Puntos de vista teórico-cognoscitivos, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, aunque no el cristianismo y la metafísica, si bien esta, de todos modos, en un nuevo sentido». R. Safranski, *Un maestro de Alemania*, Tusquets, Barcelona, 1997, 139.

¹³ Según el INE (Instituto Nacional de Estadística), en el año 2009 se produjeron en España 3429 suicidios. En el año 2018 se produjeron 3539 suicidios. En el año 2019 se produjeron 3671 y, en el año 2020, 3941 suicidios.

que no recuperaba su actitud religiosa, lo que no necesariamente debía implicar la pertenencia a un determinado credo¹⁴.

Consciente de este tránsito suicida dado en España, el filósofo español Eugenio Trías señaló que, ante las crisis cultural que padecemos, y ante el nihilismo o vacío de sentido y valor, al que parece haber conducido la civilización hija de la conciencia y proyecto secularizador ilustrado, una de las tareas primordiales del humano reflexivo es pensar y abrirse de verdad, con mente despejada y sin prejuicios hijos de la sospecha, al hecho religioso, al fenómeno religioso, tal como lo testimonian las grandes tradiciones históricas y espirituales¹⁵.

Ante este vacío de sentido profundo, que nuestro vagabundeo posmoderno trata en vano de encubrir, pocos asuntos resultan tan importantes como este esfuerzo intelectual que pretende comprender la estructura profunda de la vida religiosa, es decir, el sentido y la verdad de nuestra correlación histórica con lo Sagrado y lo Santo.

Pero, si como señaló Durkheim, la situación religiosa es un catalizador de lo que ocurre en la sociedad, esclarecerla también redundará en un mayor conocimiento del hombre contemporáneo y del hombre sin más¹⁶. Un esclarecimiento tanto más urgente en lugares como España, donde no pocos de sus habitantes, como afirma Trías, son muy poco dados a la reflexión¹⁷.

II. HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL HECHO RELIGIOSO

Las religiones han revestido –y todavía siguen revistiendo– mucha importancia para la vida histórica, social y personal de las gentes. La excepción quizá sea Europa y parte del mundo occidental, donde se ha producido algo así como una arritmia entre posmodernidad y cristianismo. Una desazón indefinible que podría deberse a que «la situación de lo religioso en la modernidad no es clara; que el factor religioso no termina de encontrar su lugar en la cultura moderna»¹⁸.

¹⁴ H. Küng, *¿Existe Dios?* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979, 436.

¹⁵ *Pensar la religión*, El País, 19 de junio de 1990.

¹⁶ J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 2003, 11.

¹⁷ C. Aymar, *Inteligencia y religión en España (1990-2020)*, El Ciervo, Barcelona, 2021, 219.

¹⁸ J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ediciones Paulinas,

Pues bien, ha sido precisamente en el mundo moderno y occidental donde se han ido desarrollando diversos enfoques y ciencias que han servido, entre otras cosas, para comprender, con mayor profundidad, algunos aspectos fundamentales del fenómeno religioso. Sin ánimo de ser exhaustivos, nuestro propósito en estas páginas es realizar unas sencillas anotaciones al respecto, que podrían suscribir los cultivadores de estos saberes y disciplinas. Finalizaremos este trabajo ofreciendo al lector unas coordenadas generales en relación a la posibilidad y al tipo de correlación con lo sagrado que, según nuestra perspectiva, parece presentarse a la mujer y al hombre contemporáneo.

1. Psicología del hecho religioso

A pesar de no haber unanimidad sobre el estatuto científico de la psicología de la religión¹⁹, algunos psicólogos han asignado a esta disciplina dos tareas fundamentales: señalar la génesis subjetiva de los fenómenos religiosos, e identificar el papel que cumplen las religiones para un funcionamiento equilibrado de la mente y del comportamiento humano.

Respecto a la primera tarea (las motivaciones que generan sentimientos religiosos), algunos psicólogos han identificado en ciertas experiencias límite el origen de las religiones. Ya se trate de experiencias cargadas de negatividad, como la angustia ante la muerte, el miedo a lo desconocido, el sentimiento de culpa, deseos insatisfechos o tendencias sexuales frustradas, ya sean experiencias de signo positivo como el asombro ante la existencia, la llamada a la esperanza absoluta, el ansia de superación o los sentimientos oceánicos, que nos incitan a integrarnos en armonía con la Naturaleza y el Universo, lo cierto es que algunos psicólogos sitúan aquí, en experiencias límite, el origen de los hechos religiosos y de sus prácticas.

En cuanto al papel que cumplen las religiones en la configuración de la personalidad, podemos resumir en tres sus funciones principales.

En primer lugar, las religiones aportan capacidad de resistencia y protección ante situaciones de sufrimiento, vulnerabilidad y soledad. Las cos-

Madrid, 1993, 17.

¹⁹ A. Fierro, *Psicología de la religión*, en: M. Fraijó, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 1994, 117 ss.

movisiones religiosas constituyen, en segundo lugar, una respuesta seria a dos de las demandas más decisivas de los seres humanos: respuesta a los interrogantes últimos sobre el sentido del ser humano en el Universo, por un lado, y respuesta también a la peculiar necesidad de admirar y adorar que sentimos los seres humanos, por otro.

En tercer lugar, se puede argüir que las religiones contribuyen a forjar férreamente el carácter de las personas. Un ejemplo sería la influencia que las creencias cristianas protestantes han tenido en la configuración del carácter laborioso, austero, disciplinado, emprendedor, que está en la base del empresario moderno (Weber).

En líneas generales, la psicología de la religión trata preferentemente de identificar y explicar, según metodología científica y experimental, los factores y mecanismos psíquicos que están en la raíz del impulso y de los comportamientos que son considerados religiosos.

Un hito, dentro de los análisis psicológicos de la religión, es el representado por el psicoanalista austriaco Sigmund Freud. Si bien es cierto que el método psicoanalítico revelaría la trama de sexualidad inconsciente y reprimida, de la que deriva toda superestructura espiritual, el origen de nuestra creencia en Dios procedería del sentimiento de desamparo, miedo y soledad ante nuestro destino trágico e irreversible del sufrimiento, la enfermedad y la muerte. Es por ello que buscamos un calmante para ese dolor en forma de consuelo en la ficción de un ser supremo.

La religiosidad nacería precisamente de esta ilusión o fantasía originada por la experiencia traumática infantil de desvalimiento e impotencia ante las amenazas de la naturaleza y del destino. Esta experiencia de indefensión y vulnerabilidad despierta la necesidad de protección, donde Freud advierte una correlación entre el complejo parental y la creencia en Dios, especialmente con la autoridad paterna.

Este autor añade que tendemos a revestir dicho ser supremo con los rasgos de nuestro padre, como símbolo más cercano del macho dominante de la horda primigenia. Lo necesario, para un correcto crecimiento, será, en consecuencia, despertar de las ilusiones infantiles y servirse de las propias capacidades para vencer las amenazas y dificultades²⁰. Adler, por su parte, no analiza la religión a partir del complejo parental sino de la ex-

²⁰ E. Fromm, *La misión de Sigmund Freud*, FCE, Madrid, 1980, 101.

perencia de contraste entre la imperfección sentida y la perfección anhelada²¹.

Si, para Freud, la religión es causa de una neurosis obsesiva universal, para su discípulo herético, C. G. Jung, «la religión cura las neurosis e impide su aparición»²². Para explicar ciertos estados neuróticos, para interpretar gran parte de los sueños o manifestaciones oníricas, y para comprender no pocos comportamientos individuales, este médico suizo necesitó recurrir a esa capa o trasfondo psíquico subterráneo, donde yacen latentes las fuerzas y arquetipos estructurales de la humanidad, llamado «inconsciente colectivo». Muestra así que no solo somos herederos de la evolución de un cerebro, sino también de una tradición y cultura espiritual, de donde emergen los mitos colectivos.

En este sentido, los mitos propios de las religiones cumplen una función estabilizadora en la constitución de nuestra personalidad, ya que en ellos nuestra identidad individual encuentra su estructura y significación profunda, al descubrirse inscrita en una memoria común ancestral y en un inconsciente atávico que heredamos de la primera humanidad.

Que cierto tipo de racionalidad científica trate de ahogar, reprimir, e incluso extirpar, esta imaginación y trascendencia simbólica, será fuente de brotes psicóticos, al desarraigar la conciencia actual de su matriz espiritual o fase primigenia primitiva.

2. Sociología del hecho religioso

Como sabemos, las religiones han acompañado a todas las sociedades y culturas humanas hasta la actualidad y, de este modo, han ejercido sobre ellas una influencia muy considerable. Como ya señaló Raimon Panikkar²³, las religiones han aportado, en ocasiones, elementos positivos pero, en no pocos momentos de la historia, han traído consigo el escándalo del odio, las guerras, el sufrimiento, la muerte y los abusos de poder.

Pues bien, a pesar de su enorme influencia social, ha sido a partir del siglo XIX cuando los hechos religiosos se han convertido en objeto de es-

²¹ M. Fraijó, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2022, 140.

²² H. Küng, *¿Existe Dios?*, 436.

²³ F. Torradeflot (ed.), *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2002, 173 ss.

tudio y tratamiento propiamente científico por parte de la sociología. Regogemos a continuación las dos funciones o papeles básicos que las religiones han desempeñado en las diversas sociedades²⁴.

Por un lado, han desempeñado la función de constitución e integración-cohesión de las sociedades. La ciencia puede desplazar y reemplazar a la magia y a la superstición religiosa en el campo del conocimiento, como de hecho ha ocurrido en la historia, pero no tanto en el ámbito sociocultural. Nada como la religión y su peligroso –pero fascinante– ámbito sagrado para vincular estrechamente a los individuos, y ordenarlos establemente en una colectividad. Esta vinculación y ordenación ha sido especialmente lograda por las religiones, debido a la eficacia de sus acciones simbólicas (mitos y ritos, entre otras). Estas acciones expresivas no solo han funcionado como productoras de sentido, que aglutinan a los habitantes de un determinado territorio en un tiempo dado, sino que han servido también de hilo de memoria que unía a las diferentes generaciones, reconstruyendo y actualizando las tradiciones.

Por otro lado, las religiones han cumplido la función de resistencia al cambio y de crítica de algunos aspectos sombríos del progreso. En este sentido, algunos sociólogos reconocen, con acierto, que algunos representantes oficiales de las instituciones religiosas han sido, en no pocas ocasiones, hostiles al progreso y, de este modo, han obstaculizado el desarrollo humano integral. Aun constatando la verdad de esta tesis, debemos reconocer que las religiones también han funcionado como instancia crítica de los poderes opresores del mundo, contribuyendo así a la mejora de las condiciones de vida de los habitantes. Un ejemplo paradigmático ha sido la teología de la liberación en Iberoamérica.

Señaladas estas dos funciones indiscutibles de las religiones, en las distintas sociedades donde se han encarnado, la sociología del hecho religioso también se ocupa de indicar las principales tendencias que marcarán el futuro de la religión en las diversas sociedades, también en aquellas tecnológicamente avanzadas como las nuestras.

Desde los años 60 del siglo pasado, la tesis de la secularización de las mentes y de las sociedades era indiscutible. Con el término «seculariza-

²⁴ J. M^o Mardones, *Sociología de la religión*, en: M. Fraijó, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994, 133 ss.

ción» se entendía clásicamente la pérdida de relevancia y significación de las mediaciones religiosas (los signos y símbolos, especialmente del cristianismo) en las sociedades desarrolladas científicamente y técnicamente. Según los defensores de esta tesis, el proceso de modernización, unido a la crítica a las ideologías, acabaría por conducir, a las religiones tradicionales, a la extinción prácticamente total²⁵.

Siguiendo esta tesis de la secularización irreversible, algunos sociólogos consideraron que el lenguaje simbólico de la fe religiosa no les parece un instrumento capaz de competir en eficacia con los medios universales que pertenecen a la economía y a la política, tales como internet y sus dispositivos de conexión, o con el lenguaje del dinero y del sexo, para muchos, el único acceso a lo extraordinario (Merleau-Ponty). Desde este punto de vista, el futuro que esperaba a las religiones sería, insistimos una vez más, la desaparición total.

Ahora bien, desde los años 70-80, se viene desmintiendo, tanto en la teoría como en la práctica, esta tesis clásica de la secularización, argumentando que la nuestra es más una época plural que secular. Frente a una única versión de la modernidad, que habría iniciado el proceso de decadencia irreversible de lo religioso, hay sociólogos hoy que constatan la existencia de múltiples modernidades²⁶, es decir, zonas del planeta a la vanguardia de la ciencia y de la tecnología, donde sigue plenamente vigente el espíritu tradicional y religioso (EEUU, Japón, Israel, Arabia, etc.). Por ello, se puede y debe defender que la modernidad no ha implicado en absoluto la desaparición de las creencias religiosas.

Si hubiera que señalar alguna excepción quizá sea precisamente Europa, donde se fraguó precisamente la tesis de la futura desaparición de la religión y donde se diagnosticó la muerte de Dios (Nietzsche). Han sido principalmente los países europeos donde el tránsito traumático desde el universo simbólico teológico de «la cristiandad» al universo secular del «individualismo posesivo», ha llevado a un número muy considerable de personas a renegar de *Aquel* correlato religioso que, en sus vidas, correspondía a la fe.

²⁵ J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2006, 513.

²⁶ Sociólogos de la religión importantes como Peter L. Berger proponen reemplazar el paradigma de la «secularización moderna» por el del «pluralismo y las múltiples modernidades». P. Berger, *Los numerosos altares*, Sígueme, Salamanca, 2016, 9-176.

Aunque el factor religioso –especialmente cristiano–, no acabe de encontrar su lugar e integrarse satisfactoriamente en la sociedad, en lo que toca a la religión en Europa, hay quien defiende que la nuestra no es tanto una época de increencia cuanto de duda²⁷. Nuestra cultura duda de la posibilidad de fundar de manera última el sentido de nuestra vida. Preocupados, quizá excesivamente, con las urgencias y demandas de nuestras múltiples actividades y búsquedas cotidianas, parece que estamos clausurados dentro de una férrea alternativa de la que ya nos es muy difícil escapar: o hemos sustituido esta búsqueda del sentido definitivo con la indiferencia, o hemos negado que esta significación sea cognoscible según los cánones y patrones del que se considera único conocimiento fundamentado y, por tanto, valioso: el saber científico-técnico moderno²⁸.

Otro de los fenómenos que parece desmentir la tesis de la secularización, es decir, el presupuesto –y prejuicio– indiscutible que dirigía los estudios occidentales sobre los hechos religiosos, es la irrupción en nuestros días de ciertas señales que descubren la necesidad irreprimible, la nostalgia y el anhelo inextirpables de lo absolutamente Sagrado y Santo, incluso en individuos implantados en contextos a la vanguardia del avance tecnológico, como ya anticipamos. Señalamos, a continuación, tres síntomas de esta situación.

El primer síntoma lo constituye la voz de movimientos religiosos conservadores. Por un lado, los movimientos neoconservadores, especialmente norteamericanos, que consideran que el único modo de vida, que puede permitir mantener el sistema del bienestar, es el regreso a la ética cristiana protestante del esfuerzo y del trabajo por encima del goce despreocupado y del placer, que parece haberse impuesto en las sociedades hiperconsumistas. Por otro lado, el fundamentalismo religioso de los temerosos de Dios, especialmente por parte del judaísmo y del islam –aunque en el siglo XX existió también integrista cristiano católico y protestante–, que buscan salvaguardar su identidad histórica con el ejercicio de prácticas religiosas tradicionales en todos los órdenes de la vida (matrimonial y familiar, litúrgico, económico, etc.).

²⁷ *Ibid.*, 126.

²⁸ P. Gilbert, *Metafísica*, Sígueme, Salamanca, 2008, 187.

El segundo síntoma es el resurgir de comunidades emocionales y de nuevos movimientos religiosos (NMR) como las sectas. Ello es debido a que la secularización no ha constituido sino la salida del ordenamiento institucional socio-religioso²⁹. Los individuos quizá sigamos siendo tan (poco) religiosos como siempre (Marcel Gauchet). Debido a su expansión espectacular, debemos destacar, en el seno del cristianismo protestante, la eclosión del pentecostalismo evangélico. Algunos cifran que su crecimiento ha llegado a más de 300 millones, en el espacio de un siglo. La clave de su éxito parece obedecer a varios factores: un culto muy dinámico y participativo, una organización muy sencilla, normas morales estrictas con la prohibición del consumo de alcohol y del tabaco, y la recuperación de la vida familiar tradicional basada en la fidelidad y una moral estricta en el trabajo³⁰.

El tercer síntoma del «retorno de lo sagrado» ha sido la floración de nuevos movimientos sociales e ideologías políticas, que no hacen sino retornar a las religiones paganas antiguas, como el ecologismo y ecopacifismo (culto a la sacralidad de la Madre Naturaleza), el feminismo (culto a lo Sagrado Femenino), el animalismo y veganismo (culto a los animales totémicos), etc.

3. La historia de las religiones

Dicho sencillamente, la historia de las religiones estudia las diferentes variaciones que se han sucedido –y se siguen sucediendo–, en la relación entre lo sagrado (el ámbito de los dioses) y lo profano (el mundo de los mortales), a lo largo de esta larga partitura que es, de algún modo, la historia. Dentro de esta historia, han recibido una particular atención y consideración aquellos «tiempos de ruptura» que han supuesto para la humanidad la irrupción de una nueva forma o configuración histórica de presencia-ausencia de lo Sagrado en el mundo de los mortales.

La historia de las religiones ha constatado que toda mujer y todo hombre auténticamente religioso, sea de las sociedades nómadas o agrícolas antiguas, o pertenezca a las sociedades industriales y digitales como

²⁹ <http://philitt.fr> 2014 10 09 entretien-avec-marcel-gauchet-e-monde-moderne-est-sous-le-signe-de-lignorance .

³⁰ J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 527.

la nuestra, reconoce, de alguna manera, que todo lo que existe, y todo lo que hay de bello, bueno y verdadero en el mundo de los mortales (el mundo profano), tiene su fundación y primer fundamento en acontecimientos inmemoriales, cuya génesis se remonta al ámbito de los dioses inmortales (el mundo sagrado).

Sin embargo, para que los mortales descubramos realmente esta estructuración profunda de la realidad (sagrado-profano), es necesario que los dioses, cuando «deciden asomarse» al mundo de los mortales, encuentren al menos una posibilidad de fisura en el caparazón de alguna disposición y experiencia afectiva. Únicamente si esta presencia mortal, esta experiencia presente, es agrietada, puede iniciarse y propiciarse así la revelación revolucionaria de su más íntima identidad. Estas acciones de revelación, estas manifestaciones de lo sagrado en el mundo profano, o manifestaciones de los dioses a los mortales, se han denominado técnicamente «hierofanías».

Los historiadores de las religiones han tratado de poner cierto orden a la variedad, complejidad y multitud inmensa de hierofanías que se han dado desde el principio de los tiempos, clasificando y tipificando las mismas según «el lugar» donde los mortales hemos escuchado, reconocido y encontrado nuevamente la alusión e interpelación de los dioses. Así, los historiadores de las religiones han cifrado en tres los lugares o «criptas» preferentes, donde la Divina Presencia se ha (des)encriptado o (des)ocultado para algún testigo mortal.

Como ha ocurrido especialmente en las religiones antiguas, las manifestaciones de lo sagrado se reconocen en elementos naturales, fenómenos físicos como el arco iris, o fuerzas y poderes de la naturaleza (cratofanías), como terremotos, volcanes, etc., que tienen lugar en el *cosmos*. La visión y el pensamiento mítico elemental, que colaboró a tejer las leyendas antiguas, arraiga precisamente en los elementos naturales básicos: tierra, procreación, sangre y muerte predominan, pero también la existencia humana estaba estrechamente vinculada con plantas, los árboles, los ríos, las olas, los vientos, las nubes y el ojo solar y lunar como testigos vigilantes, etc.

Conviene subrayar dos observaciones en relación a las religiones prehistóricas. En primer lugar que, aunque el sentido masculino de la realidad está presente, el sentido femenino de la realidad y la Diosa de la Tierra dominan la mentalidad. De algún modo los dioses vivían sobre y bajo la

tierra, no en el cielo. El segundo aspecto que llama la atención es que los dioses se revelaron principalmente en forma de animales (teriomorfismo)³¹.

Ahora bien, cuando las manifestaciones de lo sagrado irrumpen en acontecimientos de la propia vida, la *historia*, y ya no tanto el cosmos, se carga de una significación religiosa. Por ejemplo, el acontecimiento de liberación obrado por YHVH en el éxodo o salida de Egipto, tal como conmemora y celebra la religión judía en su fiesta y rito litúrgico del *Pésaj* o Pascua, sería un caso prototipo de este tránsito de la naturaleza a la historia. Así, la religión judía comprendió e interpretó su relación con Dios *como una historia* de fidelidades e infidelidades a una alianza entre el Santo y el pueblo.

En tercer lugar, la historia de las religiones muestra que la manifestación del Misterio puede concentrarse, especialmente, en determinadas presencias encarnadas, en *presencias personales* concretas con rostro humano. Por ejemplo, cuando el cristianismo proclama la encarnación especial de la Presencia de Dios en una mujer concreta, María, y en un hombre singular, Jesús, a quien, tras el acontecimiento de Pascua, comenzaron a designar como «Mesías», como el «Cristo».

Aunque estos tres lugares o modos de presencia estén presentes, valga la redundancia, en mayor o menor medida, en prácticamente todas las tradiciones y fases culturales e históricas, la evolución religiosa del pueblo Israel constituye un ejemplo paradigmático, ya que vivió estas tres variaciones en los lugares hierofánicos. Siguiendo varias observaciones de algunos de los mejores especialistas³² consideramos que es útil y acertado presentar la mentalidad israelita en las siguientes fases.

Hasta el asentamiento del pueblo en Canaán, en el período que se denomina Antiguo Israel, las revelaciones misteriosas de lo sagrado tuvieron lugar al margen de la experiencia de los mortales, es decir, estuvieron muy influidas por la mentalidad mítica y por la intuición sacral³³. Estas revelaciones ocurrieron en el único tiempo real, el tiempo mítico/sagrado inmemorial, del

³¹ W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, Siruela, Buenos Aires, 2003, 18 ss.

³² G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, Sígueme, Salamanca 1984, 137.

³³ J. Vermeylen, *El Dios de la promesa y el Dios de la alianza*, Sal Terrae, Santander 1990, 64 ss.

que el tiempo profano constituía simplemente un pálido reflejo. Resulta natural, por tanto, que los mortales sintieran una sed imperiosa de lo sagrado, una auténtica nostalgia del Ser, lo que equivaldría a reencontrar la presencia de los dioses, tratando de reintegrar, su tiempo y su experiencia, en el tiempo de origen, el tiempo fuerte, fresco y puro, tal como era *in illo tempore*, el único tiempo auténticamente valioso y pleno³⁴.

Su vida cotidiana, llena de momentos insignificantes –desde el punto de vista religioso–, transcurría en el tiempo profano, un tiempo penoso y miserable. Es por ello que se hacía necesario tensionar y referir la vida cotidiana al tiempo sagrado. A este tiempo solo se accede en contexto litúrgico, donde la celebración de ritos recuerda y actualiza las grandes gestas creadoras de los seres arquetípicos, divinos o ejemplares acontecidas en otro tiempo diferente a la historia humana. De este modo, se podría establecer una diferencia nítida entre los tiempos y espacios sagrados, y los tiempos y espacios profanos.

Esta experiencia de participación festiva en el tiempo fuerte de la fundación, se traduce en la certidumbre de poder recomenzar periódicamente la vida con el mayor número de oportunidades. Si bien es cierto que el carácter cíclico de la experiencia del tiempo, donde solo cabe vida –en sentido fuerte–, como repetición ritual de un pasado originario, impide que acontezca algo genuinamente nuevo.

El tiempo profano no se dejaba comprender todavía como un tiempo absoluto y lineal abstraído del acontecimiento y orientado a un fin futuro³⁵, al modo nuestro, sino como «muchos tiempos llenos» con diversa plenitud, y sometidos a un orden o sucesión determinada, que constituían una unión indivisible «con sus hechos o sucesos». Había que apelar al auxilio de una gran sabiduría para no malograr ese tiempo-fijado a las cosas y a las ocupaciones, a fin de conocer su misterioso *kairós*.

Es precisamente en las celebraciones festivas donde aparece una continuidad y una ruptura en la conciencia israelita del tiempo en relación a la mentalidad mítico-natural cananea. Los especialistas siguen detectando una mentalidad mítica cuando las fiestas son comprendidas como los

³⁴ M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1973, 84.

³⁵ Aunque el futuro es «el ahora continuado». G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, 135.

modos de acceso a un tiempo más pleno y lleno que el cotidiano, siguiendo el ritmo cíclico natural de la siembra y la cosecha (recolección de la cebada, vendimia, etc.). Sin embargo, tras la instalación en Canaán, se produce una ruptura de consecuencias inesperadas.

Lo que condujo a este salto, que ocasionó una cesura religiosa sin precedentes en la historia de las religiones –la comprensión de su propia experiencia como histórica–, es el momento en que el pueblo vincula las festividades del culto, no a fenómenos naturales, como era habitual, sino a un conjunto sucesivo de acontecimientos histórico-salvíficos. Como señala von Rad, «en el Mazot, fiesta de la recolección de la cebada, se hizo conmemoración de la salida de Egipto (Ex 23, 15); y en la gran fiesta del otoño y la vendimia, se recordó el tiempo del desierto y de la morada en las tiendas (Lev 23, 42 ss.)»³⁶.

Así, Israel fue tomando progresiva conciencia de que, desde la concepción de la creación (protología), como el amanecer de la historia de la revelación del designio de Dios, hasta la consumación (escatología) como recapitulación de dicho designio, la historia se iba haciendo irreplicable. Cuando los acontecimientos salvíficos se independizaron del culto y se hicieron absolutos, a la vez que se hacían presentes a todas las generaciones, convirtieron el devenir histórico en irreversible. Para Israel, por tanto, solo se puede hablar de «historia», en sentido propio, allí donde Dios interviene reorientando radicalmente nuestro tiempo³⁷.

De este modo, podemos tomar conciencia de la importancia suma que ostentó este *giro histórico del sentido* de las fiestas, para ocasionar una revolución religiosa sin precedentes, cuyos efectos llegan hasta hoy. La vida del pueblo de Israel «fue interrumpida» por el designio de Dios para hacer época. Siendo intervenida por la *acción de su Dios que se revela en la experiencia histórica*, y que se deja invocar por su nombre propio, inauguró un nuevo eón en la historia de la humanidad.

Como acabamos de señalar, en la época mítica, las revelaciones misteriosas de lo sagrado tuvieron lugar en el inmemorial tiempo mítico o sagrado, por tanto, al margen de la experiencia miserable y del tiempo cotidiano de los mortales. En cambio, en un tiempo axial determinado, el

³⁶ *Ibid.*, 137

³⁷ *Ibid.*, 138-141.

conjunto de la experiencia humana del pueblo de Israel entró a formar parte integrante de la revelación de su Dios YHVH.

De ahí que, mientras los mortales «prehistóricos» comprendieron la salvación como la abolición liberadora de la erosión que supone la fluencia continuada del tiempo, participando ritual y repetitivamente en los acontecimientos míticos, el pueblo «histórico» israelita comenzara a comprenderla como decisiones-giros-saltos históricos de iniciativa y libertad, producidos por la escucha atenta de los signos ocultos que cada época histórica incubaba en su interior.

La originalidad del cristianismo en relación con el judaísmo quizá resida precisamente en la radicalización del lugar de revelación. Para el movimiento cristiano, el conjunto de la experiencia judía colectiva se concentra en una experiencia humana singular como parte integrante de la revelación de su Dios ABBÁ. Incluso en los profetas del Antiguo Testamento, que hablaban desde su experiencia propia, se podía diferenciar entre su presencia personal y la Palabra escuchada. Según los testimonios de los primeros cristianos, en Jesús de Nazaret, su propia experiencia presente es la Palabra reveladora.

Fue una pena que la configuración grecolatina del cristianismo cayera con demasiada frecuencia, y contradictoriamente, en concepciones míticas de la revelación cristiana, donde nuestra experiencia presente era menospreciada. Ésta no constituía sino un material religiosamente neutro, que únicamente cobra valor teofánico y teándrico cuando entra en un templo-tiempo sagrado, a conmemorar ritualmente la revelación del designio de Dios, que tuvo lugar en las acciones maravillosas en favor de su pueblo y de su hijo.

4. La filosofía de la religión

La filosofía, de algún modo, consiste en el ensayo que realizamos los mortales con el propósito de alcanzar una comprensión global del sentido de todo, lo que comporta una búsqueda incansable por encontrar la clave que permita descifrar la significación primera y última de nuestra presencia en la historia y en el mundo. Este esfuerzo de comprensión se realiza con diferentes metodologías, aunque todas ellas parecen compartir cierto aire de familia, al remarcar el pensamiento lógico-conceptual y las disposiciones afectivas como modos privilegiados de acceso a lo real.

Pues bien, a lo largo de nuestra historia occidental, se han dado básicamente dos formas de filosofía que tratan de comprender y/o explicar los hechos religiosos: por un lado, aquellos pensamientos filosóficos más respetuosos con el Misterio al que toda auténtica religión, en última instancia, dirige su atención (*fenomenología de la religión*). En segundo lugar, aquellas filosofías estrictamente racionalistas y empiristas, muy críticas con todo aquello que evoque los misterios de las religiones (*filosofía ilustrada*). Este segundo tipo de filósofos tienden a eliminar todo misterio de nuestra vida, reduciendo todo a problemas, más o menos difíciles de resolver, pero todos ellos susceptibles de ser resueltos a través de los avances científicos y tecnológicos.

Sin retrotraernos a la antigüedad remota, este segundo tipo de filosofía se inicia virulentamente como reacción al escándalo producido por las guerras de religión que ensangrentaron Europa, durante los siglos XVI-XVII³⁸. Unas confesiones e instituciones religiosas que, al creerse dogmáticamente en la posesión absoluta de la verdad, han sido causa de intolerancia que ha conducido a una violencia atroz y sin escrúpulos. De este modo, los intelectuales o ilustrados de la época buscaron, por todos los medios, que la *razón* tomara el relevo de la *revelación* religiosa como instancia que colaborara esencialmente a conseguir la unión y la paz en una Europa religiosamente dividida.

Aunque pueda juzgarse que el advenimiento de la época moderna constituyó un duro revés contra la fe cristiana, especialmente por este escándalo producido por las luchas y matanzas infligidas entre católicos y protestantes (hugonotes), lo cierto es que, entre los siglos XVI-XVII, algunos de los más importantes intelectuales (Descartes, Locke y Leibniz, por ejemplo) lucharon contra el clericalismo, y contra la sordera e irracionalidad de que hicieron gala católicos y protestantes, pero nunca contra el Dios del Evangelio. Así, se puede defender, con toda convicción, que «no hay apenas un solo pensador importante anterior a Voltaire en el que

³⁸ Estas guerras se iniciaron con la Reforma protestante y se extendieron desde el año 1524 hasta aproximadamente 1698: guerra de los campesinos alemanes (1524-1525), guerras en Suiza (1529-1531), guerras de Esmalcalda (1546-1547), guerras de los ochenta años en Países Bajos (1568-1648), ocho guerras político-religiosas en Francia (1562-1598), guerras de los Treinta años en media Europa (1618-1648), etc.

sea posible reconocer algo similar a una insurrección contra la idea cristiana de Dios»³⁹.

Célebre y muy influyente parece que fue la correspondencia entre Federico el Grande de Prusia (1712-1786) y este ilustrado francés, cuando se hicieron frecuentes las redes informales de comunicación epistolar entre intelectuales –«la república de las letras»–, desarrolladas al margen del ámbito universitario y de las diferencias de *status* social. En este intercambio epistolar entre un rey y un hijo de un funcionario, se juzgaba el judaísmo y el cristianismo como obstáculos al progreso y a la ciencia. El cristianismo, en particular, era estimado como la religión más absurda y sangrienta que había infectado Europa. La fe cristiana no era sino una ficción supersticiosa e infame, originada por la imaginación oriental, y que abrazaron algunos fanáticos imbéciles⁴⁰.

Resulta muy relevante también destacar al menos una de las obras que más ha contribuido a moldear el juicio sobre la tradición bíblica de los europeos cultivados, en el crucial periodo que abarca desde el año 1776 (Independencia de las colonias de EEUU) a 1788 (víspera de la Revolución francesa). Se trata de la publicación de los seis volúmenes titulados «Historia de la decadencia y caída del Imperio romano», a cargo del historiador protestante Edward Gibbon⁴¹.

Una de las explicaciones que este autor ofrecía al ocaso de esta civilización grandiosa, estaba relacionada con el ámbito cultural, especialmente con la resistencia perniciosa que la tradición bíblica representó para promover la racionalidad, y fomentar el progreso y la felicidad del género humano. Si bien es cierto que este autor inglés elogiaba algunos aspectos de la misión cristiana, argüía que esta tradición había contribuido eficazmente al desmoronamiento del Imperio por razones como las siguientes.

El espíritu pacífico de inspiración escatológica promovido por la Iglesia, un auténtico Estado dentro de otro Estado, contribuyó a debilitar el

³⁹ W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2001, 159.

⁴⁰ S. Gregg, *Razón, fe y la lucha por la civilización occidental*, Homo Legens, Madrid, 2020, 104.

⁴¹ La importancia suma de esta publicación ha sido destacada recientemente por Samuel Gregg, en la obra ya citada. S. Gregg, *Razón, fe y la lucha por la civilización occidental*, 55 ss.

carácter adusto y recio romano, erosionando su determinación para la lucha y para los asuntos mundanos. Y una vez ganada la partida espiritual, atrayéndose el alma de la población y del emperador, este último se sentiría obligado a prestar mayor atención a las disputas doctrinales en los concilios que a las guerras militares en los campos de batalla. De este modo, se sentiría compelido también a invertir numerosos recursos económicos y militares para la construcción de templos y monasterios.

Respecto al judaísmo, sintetiza este historiador, no es más que el producto de gentes, cuyos celosos prejuicios y su huraña obstinación, les han llevado a aceptar con mayor apego sus remotas tradiciones que la evidencia ilustrada que le imponen sus sentidos y su razón.

Para los ilustrados, el progreso exige utilizar todos los medios a nuestro alcance para *liberarnos* de las supercherías y de las creencias falsas o erróneas. Ello comportaría el progreso en el conocimiento, es decir, la extracción de las leyes físico-matemáticas que rigen los ritmos de la naturaleza, para alcanzar su dominio, el control humano y su aplicabilidad técnica en las más variadas esferas. Un proyecto moderno que quizá tenga su acto fundacional en las palabras de Galileo, en *Il Saggiatore (El Ensayador)*, en 1623, hace casi exactamente 400 años: «la lengua en la cual está escrito el Libro de la Naturaleza es la lengua matemática».

Dentro de esta crítica ilustrada a los hechos religiosos, en particular a las religiones emergidas de la tradición bíblica, se enmarcan también los ataques decimonónicos asestados por los llamados «maestros de la sospecha», en expresión del filósofo Paul Ricoeur. Mediante diferentes métodos (materialismo histórico, filológico y genealógico, etc.), todos ellos tratan de desenmascarar los intereses ocultos de dominación que se esconden tras los conceptos lingüísticos y en las estructuras culturales, socioeconómicas, etc.

Señalemos, a continuación, unas intuiciones generales de algunos de estos célebres pensadores: el teólogo bautizado en el catolicismo, pero educado en el protestantismo y, más tarde, ingresado en la sociedad de los filósofos, Ludwig *Feuerbach*, el sociólogo Karl *Marx*, de origen judío, y el filólogo griego Friedrich *Nietzsche*, hijo de un pastor protestante.

La vocación filosófica de *Feuerbach* (1804-1872) despertó al escuchar, durante medio año, las clases del filósofo alemán G. W. F. *Hegel* en Berlín. Allí descubrió que aquel presupuesto del que debía partir para llegar a la verdad, no podía ser ya la fe y la creencia religiosa –como hacía la teolo-

gía— sino el pensamiento, como lo hacían las ciencias y la filosofía. Palestina le resultaba de una estrechez que asfixiaba su razón.

Lo esencial de su crítica a los comportamientos religiosos consiste en reducir el origen de la conciencia y de las creencias religiosas a dos fuentes, donde interviene determinadamente la fantasía humana.

Por un lado, los delirios espontáneos generados por la *actividad psíquica* (deseos, sentimientos, emociones, etc.) para su propio consuelo. Según Feuerbach, si no hubiera desgracias y males no existirían dioses y religiones. La otra fuente de donde brota el sentimiento religioso, sería el conjunto de todas las *realidades naturales* (estrellas, árboles, piedras, animales, fuerzas, etc.), que los seres humanos distinguimos de nuestra propia subjetividad.

Si todos los elementos simbólicos de las religiones (creencias, ritos, mitos, etc.) obedecen en definitiva a una proyección y sublimación irreal de las cualidades propias de la naturaleza humana y de la naturaleza cósmica, la teología sería una enfermedad o patología psíquica que la terapia filosófica y científica debe curar.

Ahora bien, debemos constatar que el esfuerzo pionero en la crítica ácida contra los hechos religiosos, vertida por el joven Feuerbach, tuvo que reconocer, veinticinco años más tarde, que todos sus intereses siempre estuvieron, de uno u otro modo, relacionados con la religión y la teología⁴².

Marx, por ejemplo, piensa que el cristianismo (y la Iglesia católica) ha sido, de algún modo, cómplice de la implantación, consolidación y perpetuación de un sistema económico capitalista que ha organizado políticamente el mundo, trayendo consigo flagrantes desigualdades sociales. Para este autor, la religión cristiana ha servido de opio o droga que, al prometer consuelo al sufrimiento que vivimos en este mundo —inventándose otro mundo más allá de la muerte—, ha adormecido o narcotizado la conciencia revolucionaria de los trabajadores explotados, impidiendo así el giro o revolución social que propiciara la toma del poder y la dictadura por parte del proletariado, y la implantación del sistema sociopolítico y económico comunista.

⁴² M. Cabada, *La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach*, en: M. Fraijó, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994, 291 ss.

Si bien es cierto que, como nos ha recordado el filósofo Eugenio Trías, antes de deleitarnos con su célebre caracterización de la religión como «opio del pueblo», este pensador, en un escrito juvenil, había dado con una formulación que parece acercarse más a la esencia lo religioso: toda auténtica religión expresa y manifiesta «el llanto y el gemido de la criatura oprimida»⁴³.

Compartiendo cierto aire de familia con el filósofo de Tréveris, Nietzsche argumentaría que el cristianismo también ha sido cómplice, pero, en este caso, no tanto del sistema económico como del sistema cultural de creencias y valores falsos que han acabado por desmoralizar y domesticar a los hombres de valía, a los hombres fuertes. Este pensador denuncia que los valores platónicos y judeocristianos del bien, la justicia y la verdad han sido rodeados interesadamente de un aura de sacralidad por parte de los hombres débiles. De no haber recurrido a la astuta invención de estos valores morales y religiosos, la fortaleza psíquica y física de los hombres fuertes hubiera acabado por aplastar la debilidad psíquica y física congénita del hombre inferior, logrando su total exterminio.

Este sería un somero recorrido por algunas de las principales formas de filosofía que se han mostrado enormemente críticas con todo aquello que evoque un Misterio trascendente, más allá de lo abordable por los datos que proporciona nuestra experiencia y por las reglas lógico-conceptuales que rigen nuestra racionalidad. Todos estos intentos han contribuido a radicalizar el proceso de secularización-desacralización en Europa, lo que no tiene por qué ser necesariamente negativo para recuperar la esencia originaria de la religión⁴⁴.

Debemos reconocer que, aunque con limitaciones, la hermenéutica de la sospecha ha arrancado algunas máscaras que encubrían, tanto intereses ocultos, como el verdadero rostro de las religiones que los mortales han anhelado siempre contemplar. ¿No podría acaso ocurrir que, como señala algún especialista español, las mujeres y los hombres hemos erigido nuestro particular becerro de oro, nuestro pequeño universo de ídolos, y

⁴³ E. Trías, *Religión ecuménica y fragmentos de revelación*, en: *Pensar la religión*, Ediciones Destino, Barcelona, 1997, 44.

⁴⁴ Algunas observaciones en este sentido se pueden encontrar en: J. Martín Velasco, *La religión en nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca, 27 ss.

solo cuando una catástrofe sobrevenga sobre la humanidad, se hará nuevamente posible la (des)ocultación o (re)velación del designio del Misterio, obstruido durante cientos o miles de años, por nuestra tendencia idólatra?

Pues bien, a pesar de sus aspectos positivos, este enfoque crítico no pudo captar la esencia profunda de las religiones. La fase de demolición tuvo que ser completada con la fase de construcción, mediante un método más fino de comprensión e interpretación del hecho religioso.

Durante los siglos XIX-XX se ha ido elaborando un tipo específico de comprensión de las religiones denominado «fenomenología de la religión»⁴⁵, que reacciona a todo intento reduccionista –por ejemplo, el de los «maestros de la sospecha»–, que trataban de explicar los hechos religiosos recurriendo exclusivamente a causas sociales, psíquicas y culturales. Motivos que están lejos de corresponder a los testimonios aducidos por aquellos mortales que dicen haber asistido, en primera persona, a acontecimientos de revelación de lo sagrado.

La fenomenología de la religión acepta, intentando huir de prejuicios ilustrados, que los fenómenos religiosos constituyen hechos presentes que se han dado en la historia de las civilizaciones y en las culturas de los mortales. Ahora bien, en el caso de los fenómenos religiosos se trata de unos hechos humanos *específicos*, es decir, diferentes e irreductibles a otros fenómenos, como pueden ser fenómenos estéticos, éticos, de amor y odio, psíquicos, sociológicos, culturales, etc.

La condición y experiencia mortal, propia de los humanos, es ineludiblemente corporal-espacial y lingüístico-conceptual. Y esta condición se desarrolla cotidianamente según diferentes modos de experiencia y según determinados patrones de comportamiento. Ahora bien, unos y otros se desarrollan prácticamente siempre «dentro del orden profano», es decir, «dentro del orden del tiempo» (Anaximandro), que parece conducirnos sigilosa, pero irreversiblemente, a la muerte definitiva.

En el caso de los hechos religiosos, se debe tener en cuenta que tienen su origen en sucesos o acontecimientos, donde irrumpe un Misterio tre-

⁴⁵ Un método y una actitud que se inspira en la tradición hermenéutica (Schleiermacher y Dilthey), la corriente hierológica (Söderblom y Otto) y la filosofía fenomenológica de Husserl.

mendo y fascinante que, (des)ocultándose, nos revela un ámbito del todo desconocido, absolutamente diferente del orden profano, totalmente otro a aquel horizonte donde fuimos situados cuando rompimos a hablar. Este novísimo nivel u orden es el horizonte sagrado.

Si tuviéramos que poner en relación la terminología tradicional de las religiones con las designaciones actuales propias de las ciencias particulares y de la filosofía, se podría decir que este acontecimiento de revelación, que implica y moviliza la totalidad de nuestra presencia o experiencia mortal en el mundo y entre los hombres, nos sustrae súbitamente al espacio-tiempo y al contexto histórico.

Ahora bien, sin la donación de un insospechado aliento –venido de no se sabe– que, pudiera auxiliar al mortal para transgredir las barreras de la finitud –del tiempo y de la muerte– y, así, provocar la apertura de este nuevo horizonte de vida (in)finita y escatológica, no hubiera existido ningún tipo de religión auténtica en el planeta tierra. Por ello, el mortal que ha vivido algún tipo de acontecimiento de revelación se encuentra –para siempre– en deuda, porque sabe que el orden profano, donde se desarrolla su vida cotidianamente, es debido –en última instancia– al mundo sagrado, al mundo de los dioses.

De estas breves consideraciones se puede inferir que todo fenómeno religioso, como todo hecho de experiencia, esconde una estructura significativa, es decir, un conjunto de elementos que, dispuestos en un orden determinado, originan una significación específica. Podemos resumirlos en los siguientes.

En primer lugar, las *presencias de los mortales* dispuestas en diferentes actitudes y modos de experiencia, propias del horizonte profano, del nivel de vida finita, temporal, muchas veces convertido en tiempo de juego y distracción. Cuando algunos mortales son sensibles a una extrañísima llamada o seña, como a la espalda, puede continuarse el proceso revelatorio. El Misterio santo pasa a exigir al mortal la adquisición de una disposición de descentramiento de sí mismo y reconocimiento del Totalmente Otro que se denomina *actitud religiosa* o teologal. Esta disposición engloba varios momentos, entre los que cabe señalar tres: la decisión, el giro y el salto de fe.

En segundo lugar, las *mediaciones* o *lugares*, propios del horizonte profano, donde esta llamada o interpelación del orden sagrado irrumpe

en la vida mortal. Las presencias mortales que han captado esta llamada tienden a dotar de una significación sagrada al lugar o mediación donde han encontrado dicha huella o insinuación de lo sagrado, al interpretar que los dioses han elegido esa mediación o lugar como predilecto.

En tercer lugar, el (*designio del*) *Misterio santo* que, mediante la emisión de alguna señal o signo, inicia el movimiento de acercamiento a las presencias mortales, para revelarles y enseñarles la escondida senda que conduce a su salvación, es decir, el camino oculto que conduce al conocimiento y contemplación de su Verdad. Revelación que comporta un inicio de comprensión del significado primero y último de su presencia en el cosmos (la creación), en la historia y entre los mortales.

Ahora bien, no debemos olvidar que todas las religiones que conocemos han surgido del seno de una tradición religiosa anterior. Si se han emancipado de su «religión madre» es porque un grupo o sujeto, particularmente dotado desde el punto de vista espiritual, ha reformado, restaurado o renovado *el lugar y la conciencia de la revelación* del –designio del– Misterio divino en un momento relativo de su tiempo histórico.

La historia de las religiones muestra que, en todas las épocas, se han vivido procesos de sacralización y desacralización-secularización. Que cierto tipo de realidades naturales y culturales profanas pasen a ser comprendidas como sagradas y viceversa, es una ley que obedece al propio dinamismo de la historia. Ahora bien, para la fenomenología que estudia las manifestaciones y revelaciones religiosas a lo largo de la historia humana, se hacen absolutamente necesarias dos diferenciaciones esenciales que no debemos olvidar.

Diferenciar lo sagrado de lo profano, por un lado, y diferenciar el acontecimiento revelador (del designio divino⁴⁶) de aquellas mediaciones racionales, emocionales y comunitarias, siempre condicionadas y relativas a las coordenadas espacio-temporales que rigen toda experiencia humana, a través de las que el creyente responde y configura, vive y comparte su correlación religiosa.

Para el filósofo Eugenio Trías, la revelación de lo Sagrado acontece de modo diversificado y pluriforme. De ser así, cada religión consistiría en una determinada configuración simbólica, siempre parcial y relativa, de lo Sagrado. De este modo, las religiones positivas constituirían inesti-

⁴⁶ Con el carácter de absoluto o incondicionado que ello también comporta.

mables fragmentos de revelación y verdad, es decir, «revelaciones fragmentarias, siempre necesarias, de esa religión ecuménica que las subyace»⁴⁷.

Por ello, se puede concluir que ninguna religión es absoluta⁴⁸. Todas ellas, como sistemas de mediaciones (libros, ritos, personas, etc.) que son, están constituidas por elementos conmemorativos de la revelación de los diferentes designios histórico-relativos de una Verdad absoluta, siempre viva y siempre mayor, de naturaleza histórico-escatológica.

5. La teología

Como acabamos de señalar, el filósofo es aquel mortal que ensaya alcanzar una comprensión global del sentido de todo, principalmente a través de dos caminos: el pensamiento lógico-conceptual y las disposiciones afectivas. Hemos pasado revista a las dos formas básicas de filosofía occidental de la religión, que han abordado la comprensión e interpretación de los fenómenos religiosos: la filosofía *crítica* ilustrada y la filosofía *fenomenológica*.

El teólogo estaría en sintonía con el segundo de ellos, pues su comprensión del fenómeno religioso, más que realizarse como un «espectador desinteresado» desde el exterior –al modo del filósofo crítico–, ha padecido la convulsión y ensanche –desde el interior de su propia tradición– operada por la revelación (de un designio histórico-escatológico) y la (disposición de) fe con las que ha sido agraciado, pero también investido de una enorme responsabilidad que, casi podríamos denominar, profética.

El tipo de teología dogmática surgida de la Contrarreforma, en cambio, siguió un método o práctica teológica en tres tiempos: en primer lugar, la exposición de la doctrina de la Iglesia, es decir, la presentación y explicación de un depósito o sistema de dogmas que explicitan una fe católica clara e inmutable. En segundo lugar, se trataba de justificar ese conjunto de proposiciones o enunciados «ahistóricos», mostrando su conformidad con la autoridad de la Escritura y/o con la Tradición de la Iglesia. En tercer lugar, se procedía al análisis especulativo en forma filosófica y/o teológica.

⁴⁷ E. Trías, *Religión ecuménica y fragmentos de revelación*, 66.

⁴⁸ E. Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1979.

Lejos de esta comprensión dogmática de la teología como un tratado racional sobre Dios, desde nuestra perspectiva, el auténtico teólogo debe ensayar una comprensión de su fe –procedente de un acontecimiento de revelación de un designio divino–, tratando de integrarla en su experiencia temporal y en su comprensión histórica –*fides querens intellectum*– que, además de inscribirse en una tradición y comunidad histórica determinada, forma parte consustancial del propio acontecimiento de revelación. El primer reto para el teólogo consistirá en dejarse «transpropiar» personalmente, para así transitar del modelo dogmático al modelo hermenéutico⁴⁹.

Una vez operada esta transformación interior, el teólogo deberá esforzarse en escrutar los signos del designio del Misterio en su tiempo histórico⁵⁰. Dicho de otro modo, su misión preferente consistirá en interpretar las señales que el designio divino envía a cada fase de la historia, pero siempre con las categorías de comprensión actualizadas al desarrollo de las ciencias, y en contraste con la experiencia histórica, interpretada por la tradición religiosa donde se inscribe el propio teólogo.

A nuestro parecer, a este reto inicial se unen otros desafíos que nuestra época y nuestro entorno cultural occidental plantea a la teología cristiana, y que podrían resumirse en los siguientes.

En primer lugar, la indiferencia religiosa respecto a la configuración grecolatina del cristianismo en Europa. La disminución de la asistencia a las prácticas religiosas, el descenso de las vocaciones consagradas, el deterioro de las creencias y la desregulación del creer, la relativización de sus reglas de fe y la relajación de sus exigencias morales, la implantación de prejuicios contra el lado ministerial e institucional del cristianismo, etc., serían ejemplos claros del clima de desafección y distanciamiento respecto a la institución eclesiástica, que constituye un nuevo escenario donde se despierta la teología en este siglo XXI.

⁴⁹ C. Geffré, *Le chistianisme au risque de l'interpretation*, Les Éditions du Cerf, Paris 1983, 67 ss.

⁵⁰ A raíz del *aggiornamento* realizado por el Concilio Vaticano II, algunos teólogos han flexibilizado la rigidez apologetica clásica, que únicamente consideraba signos del Designio a los milagros y las profecías, con la categoría, ya implícita en los evangelios (Mt 16, 4; Lc 12, 54-56), de «los signos de los tiempos». R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad*, Sígueme, Salamanca 1989, 361 ss.

En el caso español, un reconocido sociólogo de la religión ha lanzado recientemente esta atinada cuestión:

«¿No será que el indiferentismo religioso (que no espiritual), a la postre, sea básicamente una actitud antieclesial o, si se prefiere, de repulsa de la institución religiosa en España, todavía muy mayoritariamente, esto es, de la Iglesia católica? Con la información estadística existente, (...), me inclino a apuntar esta hipótesis como muy verosímil»⁵¹.

Un segundo desafío vendría dado por un pluralismo irreversible de derecho y el interrogante que suscita sobre la propia identidad cultural y religiosa. El teólogo francés Claude Geffré reconoce que hoy «el signo de los tiempos que Dios nos envía es la globalización, es decir, el de la necesaria interdependencia de todos los pueblos de la tierra»⁵². Así, del mismo modo que el ateísmo y la secularización constituyeron serias amenazas –pero también oportunidades– que condujeron a remodelar la teología cristiana, la urgencia está actualmente, a su juicio, en el *encuentro* con la pluralidad de tradiciones religiosas que conviven –a veces simplemente coexisten– en nuestras sociedades.

El encuentro entre personas de diferentes tradiciones culturales y sensibilidades religiosas, ha posibilitado la irrupción de una conciencia planetaria, lo que impide que un único grupo configure la sociedad en su conjunto y diseñe las identidades individuales. Se trata de la «pérdida del monopolio cosmovisional»⁵³ de una comunidad cultural y espiritual, en particular de las diversas Iglesias, en los países de tradición cristiana. Pero, a la vez que este pluralismo genera esta conciencia global, se producen otras reacciones antagónicas como el fundamentalismo y el relativismo.

Ahora bien, no debemos olvidar que ese pluralismo ha sido propiciado por la revolución en los transportes y en las comunicaciones. Revolución que a su vez ha sido posible por los avances científico-técnicos. Siguiendo esta senda, la revolución biotecnológica y cibernética ha introducido una nueva comprensión de la naturaleza y del sentido del ser humano en el cosmos que, desde nuestra perspectiva, parece constituir un

⁵¹ J. Elzo, *Morir para renacer*, San Pablo, Madrid, 2017, 11.

⁵² C. Geffré, «La Palabra de Dios de las otras tradiciones religiosas y la historia de los pueblos como relato de Dios», *Concilium* 335 (Abril 2010), 221-232, 231.

⁵³ J. M^a Mardones, *La transformación de la religión*, PPC, Madrid, 2005, 15 ss.

tercer desafío que nuestra época presenta a la teología y en el que, dada su novedad y actualidad, queremos detenernos brevemente.

Este progreso cibernético ya está exigiendo la radicalización de la reflexión y el debate sobre la tecnología, desplazando el foco de atención, desde la reflexión clásica sobre los útiles a-la-mano, a la reflexión sobre la propia condición humana: «si la ciencia y la técnica, dirán no pocos de nuestros contemporáneos, nos procuran la respuesta teórico-práctica a los problemas inmediatos, ¿no cabría esperar de ellas la solución a todos los problemas? ¿Habría siquiera otros problemas que los que la ciencia y la técnica resuelven?»⁵⁴

Al igual que defendió el filósofo Luc Ferry, antiguo ministro de educación en Francia, podemos pensar que la revolución transhumanista⁵⁵, y quién sabe si el poshumanismo, su radicalización, se perfilarán como algunas de las principales «vías salvíficas» en el inmediato futuro, aunque el intelectual francés Edgar Morin las recluya únicamente en la mentalidad de los tecnócratas⁵⁶.

Algunos exitosos historiadores llegan a señalar que, en la actualidad, «el lugar más interesante del mundo desde una perspectiva religiosa no es el Estado Islámico o el Cinturón de la Biblia, sino Silicon Valley. Prometen todas las recompensas antiguas (felicidad, paz, prosperidad e incluso la vida eterna), pero aquí, en la Tierra, y con ayuda de la tecnología, (...)»⁵⁷. Se habla de nuevas tecno-religiones –tecnohumanismo y «dataísmo»–, siendo conscientes que ya está en marcha desde hace algunos años, y en progresiva aceleración, lo que algunos de los más ingeniosos, controvertidos y brillantes ingenieros consideran el advenimiento de un nuevo eón sobre la tierra: la época 5 de la humanidad, donde creen se producirá inevitablemente la fusión entre inteligencia artificial no humana e inteligencia biológica humana.

⁵⁴ J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, 96.

⁵⁵ L. Ferry, *La revolución transhumanista*, Alianza Editorial, Madrid, 2017.

⁵⁶ «El mito de Europa es débil. El mito de la globalización feliz está a cero. El mito de euforia del transhumanismo solo está presente entre los tecnócratas. Estamos en un vacío histórico lleno de incertidumbres y de angustias que provocan regresiones de repliegue (en lo proxémico). Solo el diseño de una vía salvífica podría resucitar una esperanza que no sea ilusión». Se trata de un fragmento extraído de una entrevista a Edgar Morin en: *Le Monde* (30 de abril-2 de mayo de 2017).

⁵⁷ Y. N. Harari, *Homo Deus*, Debate, Barcelona, 2017, 383.

Esta infraestructura digital no solo se ha convertido en el horizonte difuso que enmarca nuestra vida, sino que está generando también un *nuevo relato de los orígenes*. Un ejemplo de ello, lo podemos encontrar en el libro escrito por el expresidente de la *Singularity University*, fundada por Google y financiada también por la Nasa. En este texto, cuyo título recuerda la profecía del Bautista⁵⁸, se describe el origen y fin de todo, como un proceso de secuenciación lógica en orden creciente, hacia mayores niveles de complejidad informativa en los sistemas de procesamiento de datos.

Primera era. Física y química. La realidad física se ha edificado sobre partículas elementales, como fotones y quarks.

Segunda era. Biología. La complejidad estructural de las moléculas aumenta hasta que surgen los sistemas biológicos, dando lugar a un código de información llamado ADN.

Tercera era. Cerebros. Surgen cada vez organismos más complejos hasta que despierta la capacidad de los primeros seres para evaluar, almacenar y reconocer información. De este modo, despierta la capacidad de pensar deductivamente y producir relatos.

Cuarta era. Tecnología. El ser humano crea utensilios, pasando por los autómatas hasta llegar a los últimos diseños tecnológicos capaces de detectar-reconocer, almacenar y evaluar patrones de información.

Quinta era. Singularidad. La fusión de la tecnología humana con la inteligencia biológica será posible en la genética (reprogramar nuestra biología), la nanotecnología (rediseñar y reconstruir nuestros cuerpos y cerebros) y la robótica (inteligencia basada en la humana, pero rediseñada para superarla exponencialmente).

Sexta era. El universo despierta. Nuestro destino final es saturar con inteligencia la materia y energía del universo.

Basado en profundos análisis de modelos lógico-matemáticos, el controvertido ingeniero e inventor Ray Kurzweil, de quien nada menos que Bill Gates manifestó que era la persona que mejor predice el futuro, ha ido tomando conciencia «de un impactante acontecimiento que se cierne sobre la primera mitad del siglo XXI; esta inminente Singularidad en nues-

⁵⁸ R. Kurzweil, *La Singularidad está cerca*, Lola Books, Berlín, 2007, 16 ss.

tro futuro está transformando paulatinamente cada institución y aspecto de la vida humana, desde la sexualidad hasta la espiritualidad»⁵⁹.

Según este tipo de antropología místico-científica, todo ser humano que ha comprendido que su vida está inmersa e involucrada en un dinamismo oculto, es decir, en la vasta corriente vital que prolonga la marcha triunfal y apocalíptica de la santa evolución de la materia y energía –el Ser del inmenso Universo–, comienza a concebir su tarea en el mundo como cooperador eficaz al progreso de la misma.

Este punto singular y consciente que somos cada uno de nosotros, este punto de vista dispuesto en el seno de la Masa, empezará a encontrar sentido auténtico a su vida, cuando empiece a concebirse como un lugar de tránsito doloroso de un devenir cósmico, de un desenvolvimiento de la vida que debe hacer progresar –también espiritualmente–, para llegar a provocar el parto doloroso de algo absoluto, el horizonte de luz y libertad. Doloroso porque «el dolor es la sangre misma de la evolución»⁶⁰.

Estas palabras que suscribirían tecnócratas como Kurzweil o Gates en el año 2016 ó 2017, realmente proceden de la pluma que un joven jesuita escribió en sus cuadernos, en medio de la carnicería del frente de batalla, cuando ahora se cumple prácticamente el centenario de la catástrofe que ocasionó la I Guerra Mundial. Sin embargo, a este relato cósmico, el teólogo cristiano añadía que el hombre que ha abierto su ser interior, no solo a la conciencia social sino a la conciencia cósmica, vivirá con la conciencia de que realmente es un átomo del cuerpo de Cristo, místico y cósmico.

Desde nuestra perspectiva, el pensar teológico cristiano tendrá que estar a la altura de este desafío que representa, cada vez con mayor impacto, el avance tecnológico y científico actual.

III. ÉXTASIS Y METAMORFOSIS DE LO SAGRADO HOY

Pues bien, tras haber realizado esta aproximación pluridisciplinar al hecho religioso, no queremos concluir sin ofrecer al lector unas consideraciones generales en relación a cómo pensar el tipo de correlación con

⁵⁹ *Ibid.*, 7.

⁶⁰ T. De Chardin, *La vida cósmica*, Trotta, Madrid, 2017, 46.

lo Sagrado y lo Santo que, desde nuestra perspectiva, parece presentarse a la mujer y al hombre de nuestro tiempo.

La historia y la fenomenología del hecho religioso han mostrado que todo mortal puede denominarse con verdad religioso si, a lo largo de su caminar en la vida, ha encontrado elementos que se han revelado como huellas de un designio sagrado oculto. Según algunos de los mejores especialistas, el término «sagrado» (derivado de la palabra latina «sacer») designa el ámbito por excelencia de la correlación religiosa⁶¹. Tradicionalmente vinculado al concepto de «tabú», ambos comparten la significación ambigua de realidad fascinante y, a la vez, maldita. Al constituir un régimen ontológico totalmente diferente, la conexión con lo Sagrado y lo Santo⁶² exige una ruptura de nivel, hasta tal punto peligrosa y prohibida, que las realidades que han estado en el umbral del mismo se convierten en realidades separadas, aisladas, prácticamente intocables⁶³.

La ya larga partitura de la historia del espíritu humano constituye una muestra clarividente de las diferentes variaciones y avatares que se han sucedido –y se siguen sucediendo–, en aquellos lugares que se han transfigurado en señales y símbolos de un Misterio, en mediaciones de lo Sagrado. Signos que se sitúan en la dialéctica propia de lo Sagrado, que responde al juego de ocultación-revelación, donde se descubre que el Misterio esconde lo que ha revelado⁶⁴.

Pues bien, el filósofo alemán H-G. Gadamer sintetizó de esta manera la inquietante fase espiritual y religiosa donde nos encontramos hoy.

«(Esta nueva situación) comporta la destrucción de las ilusiones románticas sobre los buenos tiempos pasados y el reconocimiento de que no existe ya un cobijo seguro en un mundo cristiano. Cabe inferir de ahí la necesidad de reconocer que Dios se nos ha ocultado y vivimos un eclipse de Dios (Martin Buber), o también que la cuestión del «ser» se hunde en el olvido ontológico a medida que nuestra tradición metafísica se consume en el predominio de la ciencia (Martin Heidegger)»⁶⁵.

⁶¹ G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976, 27.

⁶² La raíz del término en hebreo para santo es קדש (kadosh) que significa apartado, separado.

⁶³ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981, 39 ss.

⁶⁴ R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad*, 377.

⁶⁵ H- G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2015, 169. En la bús-

Resulta ya clásico utilizar los términos «descristianización» o «desacralización», o el más clásico de «secularización», para referirse a un proceso crítico con la religión cristiana, que se viene fraguando en Europa desde la época moderna. Un aspecto verdaderamente capital de este complejo proceso fue el nuevo tipo de relación «polémica» que se instauró y se sancionó, social y jurídicamente, entre cultura y religión. Un nuevo modo de relación que contrasta poderosamente con la correlación que podemos denominar «simbiótica», donde la cultura se encontraba profundamente entreverada con lo ritual-sagrado, y que predominó en prácticamente todas las épocas y zonas del planeta.

En países de larga tradición cristiana, como el nuestro, el divorcio entre religión y cultura significó, en la práctica, el inicio de un proceso de separación entre la Iglesia católica y el Estado secular. Pudo resultar acertado haber marcado distancia con la arrogancia de ciertos eclesiásticos, que se creían en el derecho a gestionar y administrar exclusivamente lo Sagrado y la gracia divina, a través del culto litúrgico y sacramental. Sin embargo, este tipo de relación «polémica» entre cultura y religión, con la reclusión de lo religioso en el ámbito privado, no tiene por qué ser la última palabra en una cuestión tan importante como la pregunta por el sentido último o salvación⁶⁶.

No podemos descartar tampoco que, tras pasar «el siglo más cruel de la historia conocida» (Arendt), el «periodo infernal» (Steiner), el «Viernes Santo de la historia» (Ratzinger), el «cementerio del futuro» (Bouretz), que fue el siglo XX, con más de setenta millones de víctimas humanas, el propio régimen de presencia donde estamos inscritos histórica y temporalmente hoy, en Occidente y España, esté virando hacia una transformación en el régimen de la presencia e inhabitación de Dios en la historia.

Dicho de otro modo, podría darse que ciertas decisiones históricas hayan provocado que la persona del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo hayan comenzado a existir de una nueva manera para los hombres,

queda de este nuevo orden de sentido e inteligibilidad, también será necesario incluir hoy el exigente dinamismo de «la cuestión del otro» sobre la que se apoya la propuesta filosófica de Emmanuel Levinas.

⁶⁶ Pueden leerse algunas sugerencias en este sentido en: Juan Martín Velasco, *Contribución de la fe cristiana a la construcción del ser humano en la actual situación sociocultural*, en: *El deber gozoso de filosofar*, Sígueme, Salamanca, 2018, 280 ss.

en relación a la disposición antigua y a la disposición de los tiempos mesiánicos. A este respecto, conviene recordar que los grandes acontecimientos y momentos de la historia de la economía salvadora son eventos que, sucedidos una sola vez, cambian para siempre el rumbo de la historia espiritual, introduciendo en ella un nuevo elemento en la correlación del hombre con Dios⁶⁷.

Pues bien, en esta época del espíritu que nos ha tocado vivir, el impacto de cierta cultura hegemónica técnico-científica e industrial, vehiculada por los medios de comunicación, invade todos los aspectos de la vida. Esta racionalidad instrumental concibe el lenguaje como no siendo sino un medio de información, equipara tiempo a velocidad ($t = v$), y nuestra experiencia parece no tener significado ni valor propio si no es diferida automáticamente al manejo de útiles-a-la-mano y al ojo.

Como hechos sociales y culturales que son, las religiones y las instituciones y comunidades que las representan, no pueden sustraerse a la influencia de las fuerzas, problemas y transformaciones del mundo y del tiempo donde viven. Por ello, en una sociedad actual como la nuestra, donde los movimientos culturales, la revolución en los transportes y en las comunicaciones, han propiciado cambios sociales y culturales acelerados, pero quizá también sustanciales y profundos, los movimientos religiosos y sus ritmos sagrados no pueden quedar totalmente al margen de los mismos, viéndose abocados a la necesidad de transformarse externa, pero quizá también internamente.

A la luz de estos y otros posibles diagnósticos e interpretaciones de la situación espiritual y religiosa actual, creemos acertado el empleo de los términos «cambio» o «mutación», o la expresión «crisis y metamorfosis»⁶⁸, para referirse al momento religioso presente. Y es que las metamorfosis o transformaciones no comportan el abandono de lo que hubo antes; más bien, constituyen un añadido ya que, en determinados asuntos culturales, «nada se pierde para siempre»⁶⁹.

⁶⁷ Cf. Y. Congar, *El Misterio del Templo*, Estela, Barcelona, 1964, 314-317.

⁶⁸ Un trabajo que puede iluminar algunos aspectos de esta ruptura, puede encontrarse en: J. Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, «Cuadernos aquí y ahora», Nº 37, Sal Terrae, Santander, 1999. Aparece condensado por Marius Sala en: *Selecciones de Teología 150* (1999) 127-146.

⁶⁹ R. N. Bellah, *La religión en la evolución humana*, CIS, Madrid, 2017, 340.

Dada la transformación espiritual tan profunda que algunos especialistas advierten en nuestra época, y con la mirada puesta también en las potencialidades no atendidas ni desarrolladas en la gestación inicial de nuestra cultura, creemos necesario prestar una particular atención y consideración a aquellos «tiempos de ruptura» que, en nuestro pasado histórico, han introducido un nuevo régimen de presencia-ausencia de lo Sagrado en el mundo de los mortales y, en consecuencia, nuevos modos de acceso a esa otra dimensión de la realidad.

Con el fin de poner algo de luz en la fase histórica del espíritu, donde nos encontramos, puede resultar esclarecedor establecer una analogía entre nuestro tiempo y el tiempo que el filósofo alemán Karl Jaspers denominó «tiempo-eje». La expresión «era axial» (*Achsenzeit*) también fue utilizada por Eric Voegelin y S. N. Eisenstadt, para referirse a un periodo de tiempo, no del todo preciso, en un momento intermedio del primer milenio antes de Cristo. En este tiempo concurren dos factores, susceptibles de análisis empírico, que merecen ser tomados en consideración⁷⁰.

En las sociedades que han vivido esta era axial reaparece la crítica cuestión de la relación dios-rey, es decir, el vínculo entre poder político y religioso. Resulta hasta tal punto recurrente este factor sociocultural que es denominado por Voegelin la «arcaica hipoteca». En Grecia, Platón exhorta a los atenienses a tener como modelo un pobre ciudadano ateniense como Sócrates, y no Aquiles, un héroe aristocrático, hijo de una diosa. En Israel, la destrucción del Templo y la abolición de la monarquía obligan al pueblo y a sus élites, por medio de los profetas del destierro, a una metamorfosis de la comprensión de su correlación religiosa, insistiendo en la necesidad de la ilustración y del conocimiento como acceso a 'Ēlohim, etc.

El segundo factor es que los periodos de crisis serias y severas esconden tensiones y perturbaciones sociales de gran envergadura, como fue la amenaza de los persas al tipo de ciudad que los griegos estimaban necesaria, para alcanzar la plenitud de la vida humana (*eudaimonía*), pero también la presión de Asiria y Babilonia sobre el pueblo hebreo. Fenómenos similares encontramos en China, India o Irán.

Estas innovaciones axiales suelen coincidir también en una situación donde determinados mortales fueron elevados a la conciencia de haber

⁷⁰ *Ibid.*, 337 ss.

sido agraciados por la *Presencia* inobjetiva de un enigma, que sigue insinuándose en silencio, en la dialéctica presencia-ausencia, desde las palabras más reveladoras de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje. Las diferentes hablas, por extraño que pueda parecer, las *lenguas* que «hablan en nosotros», son el lugar donde una misteriosa *Presencia* constituyente encontró alojamiento. Porque las lenguas, en su lado funcional, sirven de instrumento de comunicación, pero, en su dimensión hermenéutica y existencial, constituyen algo más profundo: son el lugar, el templo y temple, donde nos encontramos⁷¹.

No conviene olvidar que la era axial aconteció en culturas en gran medida orales. Y también merece la pena recordar la importancia de la palabra hablada en la vida religiosa, y la insistencia en la memorización y la recitación. Especial significación reviste la palabra oral en los rituales como, por ejemplo, en el cristianismo, la boda o la consagración eucarística, donde la efectividad de los mismos depende, en gran medida, de la palabra hablada y de la presencia física o corporal. En este sentido no está de más recordar, como escribe Walter Ong, que «las palabras habladas son siempre modificaciones de una situación total, existencial, que siempre compromete al cuerpo»⁷².

Jaspers nos habituó a la expresión «era axial» para referirse a un proceso espiritual, entre los años 800-200 a. C., donde unos pocos espíritus y en diferentes puntos del planeta tierra, sin aparente conexión geográfica entre ellos, presintieron una resonancia en lo interior de su vida fáctica. Una extraña vibración que, poniendo en marcha un proceso histórico de individualización y racionalización, contribuyó a ir generando una distancia entre la nueva individualidad que estaba irrumpiendo, y la conciencia ancestral mítico-colectiva, donde la comprensión arcaica del sentido del ser encontraba su interpretación adecuada.

Insistimos en que la nueva falla histórica que se está generando, entre nosotros, está exigiendo una renovada atención a esta clásica ruptura histórica denominada por Jaspers «tiempo-eje». En tres mundos separados

⁷¹ Creemos que, en esta línea, se sitúan algunas afirmaciones de filósofos actuales como Vincenzo Vitiello y Félix Duque: *Una nueva imaginación para Europa*, Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes, N° 1, 2006, 26-30.

⁷² W. J. Ong, *Orality and Literacy*, Methuen, Londres, 1982, 66-67.

por infinidad de kilómetros (Mediterráneo oriental, medio y extremo Oriente), unos pocos hombres, a la vez que sufren la dilatación espacio-temporal que les posibilita acceder a una especial conciencia de la totalidad del Ser, reciben los presupuestos de la constitución de las categorías fundamentales con las que todavía hoy pensamos y actuamos, y que predeterminan el sentido de nuestra presencia en el mundo y entre los hombres. Este tiempo ostenta una importancia de tal envergadura que lo acontecido determina «la conciencia de nuestra historia y de nuestra situación presente»⁷³.

Se trató de un tiempo donde los mortales recibimos aquellas determinaciones, en forma de presupuestos y categorías fundamentales, que rigen nuestra comprensión del sentido del ser, y nuestra correlación experiencial con lo real, junto al discurrir del tiempo y la alteridad del próximo. Presupuestos y categorías que están en la raíz de las diferentes cristalizaciones o configuraciones históricas de nuestra realidad, también de las propiamente religiosas.

Si de lo que se trata es de rastrear y escrutar las nuevas señales y signos del Misterio sagrado en nuestro tiempo, en nuestra época, para poder pensar el tipo de correlación con lo Sagrado en nuestro actual régimen de presencia⁷⁴, no resta sino sacar a la luz estos presupuestos de la constitución de nuestra época, en búsqueda de otro posible movimiento o giro ascensional, y un salto o ruptura de nivel, que haga *epojé* (ἐποχή) de la misma.

El amigo de Jaspers, y prometedor teólogo católico alemán, más tarde filósofo Martin Heidegger, trabajó durante prácticamente setenta años en esta empresa⁷⁵. Por ello, resulta sumamente esclarecedor y necesario conocer y valorar, en su justa medida, el esfuerzo que buscó deconstruir la

⁷³ K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid 1968, 43.

⁷⁴ «Tiempo de la gran ocultación» es la calificación de nuestro eón, según el filósofo de la religión Eugenio Trías. Cf. E. Trías, *La edad del espíritu*, Penguin Random House, Barcelona, 2011, 58.

⁷⁵ «Creo tener la vocación interior para la filosofía y, ejerciéndola en la investigación y la enseñanza, hacer cuanto está en mi poder para el eterno destino del hombre interior –y sólo para ello–, justificando así ante Dios mi propia existencia y acción». H. Ott, *Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger* en: J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez, *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, 1997, Madrid, 169. También pueden encontrarse sugerencias en este sentido en: B. Welte, *Ateísmo y religión*, ICRS, Buenos Aires, 1968, 41 ss.

configuración histórica, por tanto, relativa, que obstruía las potencialidades reprimidas, y no atendidas ni desarrolladas, en la gestación inicial, y posterior configuración histórica, de nuestra cultura.

Conscientes de la enorme dificultad y del riesgo que supone el intento de ofrecer una visión sinóptica de un pensar todavía en devenir⁷⁶, creemos que la interpretación heideggeriana de la historia occidental es un paso obligado por todo reflexivo que quiera estar a la altura de los desafíos que exige nuestra época⁷⁷.

Dicho sintéticamente, todo el esfuerzo meditativo del mayor filósofo de nuestra época, no versó sobre otro asunto que en roturar los estratos y sendas, invisibles pero reales, transitadas, una y otra vez, por la historia de la metafísica, y preparar nuestro tiempo para, quizá algún día, encontrar *a quien* el maestro de la Selva Negra señala como «el que da un paso atrás» de la metafísica, hacia la escondida hendidura que nos permitiría tener acceso a otra dimensión del tiempo. Preparar *al menos una* disposición afectiva y un pensar, es decir, mantener los oídos interiores atentos y vigilantes, ante la posible seña (y revelación) del Dios vivo⁷⁸.

Ese futuro-pasado-presente constituye otra dimensión de la temporalidad diferente de aquella a la que estamos habituados, de aquella de la que somos deudores, sujetos como somos, sujetos como estamos, a una concepción vulgar del tiempo que, interpretándolo en sentido cronológico –en relación con el movimiento de las agujas del reloj⁷⁹–, fue tematizada en el libro IV de la *Física* de Aristóteles.

En nuestra interpretación vulgar del tiempo, este es comprendido como la sucesión de «ahoras», prolongándose en la misma senda. Para Heidegger, el horizonte del tiempo anuncia el acaecimiento del ser (*Ereignis*) que está ocultamente urdido con la dimensión de lo Sagrado y lo Santo. Porque «solo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Solo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la

⁷⁶ Para algunas observaciones a este respecto, puede consultarse: O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, 12 ss.

⁷⁷ Para algunas consideraciones al respecto, nos permitimos remitir a nuestro reciente trabajo: B. E. García Guerrero - R. García Peláez, *Claude Geffré y el tránsito al «otro inicio» en teología*, Oriente Bíblico, Nº 1, 2021.

⁷⁸ M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, 73.

⁷⁹ J. Beaufret, *Al encuentro de Heidegger*, 44 ss.

esencia de la divinidad. Solo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra “dios”»⁸⁰.

Acaecimiento inefable que se anuncia sustrayéndose pudorosamente en un término mínimo, un último residuo de lo Sagrado: «es»⁸¹. En él puede irrumpir la revelación de *la pregunta* que somos y nos constituye. En su XVIII tesis de filosofía de la historia, el malogrado Walter Benjamin, que no recordaba con demasiada admiración a su viejo compañero de estudios, ya había escrito, en paradójica sintonía con él, que cada presente, cada segundo, cada «es» es la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías⁸².

La posibilidad de que se abra un novísimo sentido para el término «ser», quizá una de las pocas palabras que custodian una inscripción del *Nombre*, es lo que permitiría la fisura del tiempo vulgar y, así, su fractura y la transfiguración de nuestra memoria. Se inauguraría otro capítulo de la historia de nuestra correlación con lo Sagrado, pues nos descubriremos, no solo como un centro autoconsciente (*cogito cartesiano*), clausurado dentro del engranaje de sistemas y subsistemas, y en correlación intencional e intersubjetiva (práctica, teórica, estimativa y volitiva) con sentidos, valores y fines (*conciencia intencional husserliana*), sino como un *co-relato histórico* de lo Sagrado y de lo Santo. No solo nos comprenderíamos como *seres-proyectivos* sino como *existencias conmemorativas*, agradecidas y *litúrgicas*⁸³.

Ahora bien, para adquirir un (sexto) sentido que capte y viva la experiencia donde se revelaría la diferencia ontológica entre ser y ente, y, de esta manera, nuestra sombría «condición co-relativa» mortal sufriera –por contraste– el desgarró operado por la «incondicionalidad absoluta» escatológica, es necesario un descentramiento radical de uno mismo⁸⁴, «un paso atrás», que no depende del todo de la mujer ni del hombre, ni del

⁸⁰ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2013, 74 ss.

⁸¹ Cuando tomamos contacto con la palabra «ser», ya sea en audición o por escrito, hay «algo» en ella que se nos manifiesta como diferente a todas las demás palabras. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1999, 74.

⁸² W. Benjamin, *Ensayos escogidos*, El cuenco de plata, Argentina, 2010, 72.

⁸³ Interesantes reflexiones en este sentido, pueden encontrarse en: J-Y. Lacoste, *Experiencia y absoluto*, Sígueme, Salamanca, 2010.

⁸⁴ Un movimiento existencial que se encuentra en las antípodas de aquellas múltiples idas y venidas del turistántropo (Muray), el *homo festivus festivus* que, vaya donde vaya, se siente siempre en su casa.

mundo, ni de la sociedad. Porque se trata de un éxtasis que colapsa la experiencia y el discurrir cotidiano de nuestros días y nuestros años, provocando un trauma en la trama de la historia.

«Es como si el amor “extático” de Dios, aquel por el que Él sale del silencio y se comunica en la Palabra, suscitase un amor de respuesta, igualmente “extático”, que necesitase salir de su propio mundo cerrado para sumergirse en los senderos sin fin del Silencio, adonde finalmente conduce el acontecimiento de revelación. Al éxodo de sí mismo del divino Silencio viene a corresponder –en la asimetría de la relación que existe entre la criatura y el Creador y por puro don de Gracia– el éxodo de sí mismo del silencio de los seres, su apertura al Misterio que se ofrece a través de la Palabra y en ella, el asombro y la maravilla de la adoración del Dios revelado en el ocultamiento y escondido en la revelación»⁸⁵.

Porque quizá sea cierto que la vida de todo hombre y de toda mujer, su partitura o historia particular, solo pueda estar bien interpretada si la comprendemos como un intento de hacerse cargo de una misteriosa *Presencia* constituyente de la que surge toda existencia humana, y a la que nos orienta el discurrir de nuestros días y nuestros años⁸⁶.

No en vano, uno de los mejores conocedores del fenómeno religioso en nuestro país definió la experiencia mística, el culmen de la vida religiosa –y quizá de la vida sin más–, como «la realización efectiva del milagro de existir recibiendo permanentemente la plenitud de Dios, (...)»⁸⁷.

Aunque, en contadas ocasiones, alguien pueda hacer saltar la corriente para, realizando una desconexión (*Ausschaltung*) de la cotidianidad, reencontrarnos con Él en otra dimensión original de nuestra temporalidad, oculta y olvidada.

⁸⁵ B. Forte, *Teología de la historia*, Sígueme, Salamanca, 1995, 106.

⁸⁶ J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 2007, 13.

⁸⁷ J. Martín Velasco, *Mística y humanismo*, 8.

RECENSIONES

DOLBY MÚGICA, María del Carmen, *Mi amistad filosófica con Juan Pegueroles. Un hombre sencillo que amó la Filosofía*. Prólogo de Eudaldo Forment. Ediciones Tantín, Santander 2022, 14x21, 207 pp.

La profesora María del Carmen Dolby realiza una semblanza biográfica e intelectual del jesuita P. Joan Pegueroles Moreno (Ripollet, Barcelona, 1928 - San Cugat del Vallés, 2019). La obra tiene un prólogo, pp. 7-37, del profesor Eudaldo Forment, muchos años catedrático de Metafísica en la Universidad de Barcelona.

El P. Juan Pegueroles vivió la mayor parte de su vida en el Centro Borja de la Compañía de Jesús en San Cugat. Doctor en filosofía, impartió clases de historia de la Filosofía en la entonces Facultad de Filosofía de los jesuitas en San Cugat, después también en Deusto y, finalmente, en la Facultad de Filosofía ya en el marco de la Universidad Ramon Llull de Barcelona. Toda su vida estuvo dedicado al estudio y a la investigación, también a la pastoral. En relación a este último aspecto se refiere el prólogo de D. Eudaldo Forment que recoge el contenido y comenta la experiencia causada en él por los sermones predicados por el P. Pegueroles en sus misas dominicales; el texto de muchos de ellos le fueron entregados por el autor y los tiene archivados.

El P. Juan Pegueroles destaca en su obra por el profundo conocimiento y el aprecio que tenía al pensamiento de san Agustín, autor al que dedicó gran parte de su labor intelectual. El libro recoge en su parte central, pp. 45-136, un estudio de la interpretación que realizó de san Agustín en temas fundamentales de su antropología: la relación entre libertad y felicidad, la vinculación del hombre a Dios. La visión agustiniana de estos puntos impregna toda la obra filosófica de Juan Pegueroles así como la lectura que realizará de otros filósofos en diversos escritos suyos. Por mencionar un detalle, baste citar el uso que hace el autor de la noción de memoria Dei, introducida en la interpretación agustiniana por el P. Lope Cilleruelo, y que es clave para la comprensión del pensamiento de san Agustín en la perspectiva del P. Pegueroles. La obra que presentamos recoge también una serie de testimonios biográficos sobre el autor e incluye un conjunto de fotografías.

Sirvan estas líneas en una revista agustiniana como justo reconocimiento al trabajo de investigación y divulgación del pensamiento de san Agustín, sobre todo de su filosofía, que efectuó a lo largo de toda su vida el jesuita P. Juan Pegueroles. Quien esto escribe se introdujo, en gran medida, en sus años de estudiante en el pensamiento filosófico de san Agustín gracias a la obra, pequeña en tamaño, pero espléndida por su contenido, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, publicada por Labor en 1972. Han pasado cincuenta años, pero el libro sigue siendo de referencia para introducirse en la filosofía de san Agustín. Después el autor publicaría en 1985: *San Agustín. Un platonismo cristiano*. Además de sus libros escribió

numerosos artículos monográficos sobre diferentes aspectos del pensamiento agustiniano; la autora recoge en las páginas 187-197 toda la bibliografía del P. Pegueroles, con un epígrafe particular dedicado a la bibliografía agustiniana, pp. 187-190. Desde un primer artículo en 1954, son más de cincuenta los trabajos, la mayoría publicados en *Espíritu* y en *Pensamiento*, tres de ellos en esta revista *Estudio Agustiniano*, dedicados al estudio de san Agustín.

Agradecemos a la profesora Dolby Múgica, –autora también de varios estudios sobre la filosofía agustiniana–, la semblanza del que fue su maestro y amigo, el P. Juan Pegueroles; maestro y amigo, sin duda también, de todos aquellos que deseen conocer en profundidad la filosofía de san Agustín.

FERNANDO JOVEN ÁLVAREZ, OSA

LANDAU, Iddo, (ed.), *The Oxford Handbook of Meaning in Life*. Oxford University Press, New York 2022, 25,5 x 18, 530 pp.

El sentido de la vida es un tema de interés universal y tiene raíces en los movimientos espirituales y religiosos de casi todas las culturas. Además, el sentido de la vida está relacionado con otros temas, como la vocación del ser humano, nuestra relación con lo que es más grande o cómo nos enfrentamos al sufrimiento y a la muerte. Sin embargo, solo en los últimos 60 años el tema del sentido ha recibido atención particular por parte de la filosofía analítica, y en la actualidad se ha convertido en un campo fecundo de investigación. Prueba de ello es este manual que presentamos, pues no solamente nos ofrece las investigaciones y los debates de los diferentes temas conducidos por personas competentes en la materia sino que se abre a futuras indagaciones.

El editor, Iddo Landau, anuncia que el tema del sentido en la vida va a tener un gran desarrollo dentro de la filosofía analítica, pues algunos temas de interés no han sido todavía explorados y porque los cambios tecnológicos y medioambientales ofrecen nuevas oportunidades para mejorar el sentido, así como amenazas serias para mantenerlo, lo cual nos obliga a pensar con mucha más insistencia sobre ello.

El sentido de la vida o la ausencia del sentido recibió mucha atención en el movimiento romántico, y con la filosofía existencialista se convirtió en un tema recurrente en las obras literarias. Tal vez, esa atención en el romanticismo y la filosofía existencialista disuadió a los filósofos analíticos de esclarecer esos asuntos, pues asociaban el sentido de la vida a una metodología filosófica de la que querían distanciarse. Esto es desafortunado, porque el sentido en la vida, como el amor,

la justicia, la verdad, la muerte y la mayoría de los temas filosóficos pueden ser estudiados tanto por la filosofía analítica como por cualquier otra filosofía.

Hay que distinguir entre sentido de la vida y sentido en la vida; en el pasado se hablaba más de sentido de la vida, pero hoy en día se va poco a poco imponiendo la formulación sentido en la vida, como aparece en nuestro manual. Una de las diferencias es que el sentido de la vida se refiere a la vida en general y tiene una dimensión universal y cósmica, en cambio, sentido en la vida se refiere al sentido de la vida de las personas individuales. No quiere decir que no estemos interesados por el sentido de la vida en general, pero lo que realmente nos preocupa es que nuestra vida concreta tenga sentido. Otra diferencia es que sentido de la vida es el propósito por el que existe la persona creada por Dios, es decir, la vida humana es resultado de la acción creadora de Dios y, por eso, tiene el sentido dado por el creador. El sentido en la vida es el propósito por el cual una persona realiza las diferentes tareas, todas ellas tienen alguna intención.

Los no teístas rechazan la expresión sentido de la vida pues no aceptan que los seres humanos sean creados por Dios con una finalidad. Pero, precisamente por eso, distinguen entre el sentido de la vida y el sentido en la vida, ya que es posible tener el último sin el anterior. En otras palabras, los no teístas creen que es posible actuar con propósitos que den sentido a sus vidas particulares, pero niegan que haya una finalidad o un propósito dado por el creador. De todos modos, hemos de decir, que algunos autores prefieren seguir usando sentido de la vida para ambos conceptos, como era común antes, o usar otros términos. Dado que la mayoría de los estudios de este volumen se refieren al sentido de las vidas individuales, se usa el sentido en la vida para ambos, como aparece en el título.

Es posible que también algunos filósofos analíticos no hayan debatido sobre el sentido en la vida como una noción por sí misma porque echaban de menos la distinción entre sentido en la vida de la vida feliz, el bienestar o la vida excelente. La distinción es importante, pues muchos estarían de acuerdo, por ejemplo, en que algunos de los presos del campo de concentración de los que habla Victor Frankl conservaran el sentido de la vida a pesar de los sufrimientos que experimentaron, aunque no tuvieran vidas felices, ni de bienestar. Desde esta distinción es posible que algunos autores puedan haberse sentido satisfechos pensando sobre la vida feliz o la vida excelente sin darse cuenta que el sentido en la vida es un término distinto por sí mismo. Además, tenemos que reconocer que algunas discusiones filosóficas sobre el sentido en la vida tratan cuestiones que pueden causar malestar psicológico, tales como si la vida puede tener sentido al enfrentarnos a nuestra eventual muerte y aniquilación, si nuestra pequeñez en comparación con el cosmos deja a nuestras vidas sin sentido, cuál podría ser el fin de nuestras vidas, y si las hemos malgastado. Todos estos factores pueden haber lle-

vado a algunas personas a preferir otros temas, contribuyendo, de este modo, a la aparición tardía del sentido en la vida como un tema de investigación para la filosofía analítica.

El volumen que presentamos nos ofrece 32 capítulos conducidos por 35 especialistas sobre una variedad de temas sobre el sentido en la vida. La primera parte del libro se centra en la comprensión o conceptualización del sentido en la vida y comprende los seis primeros capítulos. En el capítulo primero, Thaddeus Metz, nos habla del concepto del sentido de la vida centrado en las vidas individuales y las acciones intencionales de las personas. El autor presenta algunos desafíos a esta visión. Uno de ellos es que algunos animales también podrían tener vidas con sentido, por lo que habría que revisar, de algún modo, la visión estándar. Otro desafío es que no solo las vidas individuales sino también las organizaciones, comunidades o la raza humana en general, pueden tener también una existencia con sentido. Metz acepta la sugerencia de que el sentido de la vida de cada día debía diferenciarse del gran sentido. Esta apreciación es relevante para el debate entre naturalismo-sobrenaturalismo, dado que muchos sobrenaturalistas sostienen que la dimensión espiritual es necesaria para obtener el gran sentido en la vida.

En el capítulo sexto Steven Luper se refiere al sentido de la vida y la muerte. Luper comienza clarificando la relación entre sentido y bienestar. Examina el punto de vista de que el sentido y el bienestar son similares y argumenta que, sin embargo, son diferentes. La distinción tiene que ver, en parte, con el triunfalismo; Luper sostiene que la gente alcanza metas para las que libremente dedican sus vidas. Este relato concuerda con la disposición de muchas personas a renunciar a algunos elementos de su bienestar (como la felicidad, la amistad) para conseguir logros a los que dedicar sus vidas. Esto también explica por qué los animales comúnmente no viven vidas que tengan sentido; ya que no consagran sus vidas a una meta. Lupper muestra además como su relato se refiere a otras nociones, a menudo asociadas con el sentido, tales como propósito, dirección, identidad y dedicación. La caracterización de Luper le conduce a sostener que lo que da a la vida un sentido positivo da a la muerte un sentido negativo. Lo contrario es también cierto: lo que da a la vida un sentido negativo da a la muerte un sentido positivo. Por lo que la muerte no tiene por qué socavar el sentido. Luper argumenta que si continuar viviendo disminuye el sentido en la vida –cuando la vida tiene un sentido negativo, la muerte tiene un sentido positivo–, la gente tiene una razón para no seguir viviendo. Esto implica que el suicidio tampoco tiene por qué disminuir el sentido de la vida, y no implica que la vida anterior al suicidio no haya tenido sentido.

La segunda parte presenta puntos de vista opuestos sobre si la neurociencia arroja luz sobre el sentido de la vida, pregunta si el determinismo debe dejar la

vida sin sentido, y explora la relación entre el tiempo, la identidad personal y el sentido en la vida. La tercera parte considera el sentido de la vida desde las perspectivas atea y teísta y, examina la relación entre el sentido, el misticismo y la trascendencia. En el capítulo 12 John Cottingham distingue, por un lado, las perspectivas trascendentalistas, según las cuales el sentido satisfactorio no se puede encontrar solamente en las esferas humana y naturalista, sino que el anhelo de la trascendencia es parte del ser humano y, por otro lado, las perspectivas imanentistas, según las cuales el sentido deseable solamente se puede encontrar en las esferas humana y naturalista. Cottingham insiste en que la vida no puede tener un sentido completo y pleno si no se atiende a ese anhelo de trascendencia, pues muchas manifestaciones de nuestra limitación e imperfección elevan el deseo de plenitud. Cottingham concluye que las vidas humanas no pueden tener un sentido satisfactorio si se limitan a la esfera inmanente y no reconocen ni abordan el ansia de trascendencia.

En el capítulo 13 Eric J. Wielenberg argumenta que la vida puede tener sentido sin la existencia de Dios y sin que haya vida después de la muerte. Wielenberg señala algunas características que darían sentido a la vida: el amor, la reducción del sufrimiento innecesario en el mundo, la mejora de la armonía personal psicológica, la armonía social, la respuesta al propio sufrimiento con coraje y dignidad y orientar la propia racionalidad hacia condiciones fundamentales de la experiencia humana. Wielenberg acepta que la religiosidad contribuye al sentido pero, según él, es consecuencia de que muchas religiones alientan al sentido comunitario, y es precisamente esto último lo que da sentido a la vida. Sin embargo, acepta la afirmación de que la vida tendría más sentido si Dios y la vida futura existieran. Por lo que las tesis de Wielenberg y de Mawson (capítulo 14) no están en conflicto.

En el capítulo 14° T. J. Mawson defiende que si Dios y la vida futura (tal como se entienden en las tradiciones monoteístas) existen, la vida humana tiene más sentido que si Dios y la vida futura no existieran, pues nuestras vidas tendrían únicamente un sentido finito. Mawson argumenta que si el sentido se comprende subjetivamente, entonces bajo el ateísmo la vida tiene un sentido temporal, mientras que desde el teísmo la vida tiene un sentido eterno, el mismo sentido que tiene para Dios. Si el sentido es comprendido objetivamente, si Dios y la vida futura existen, entonces la vida de la gente tiene un valor infinito, pero, si Dios y la vida futura no existen, la vida tiene un valor limitado. Mawson rebate el argumento de Guy Kahane de que nuestras vidas tienen más sentido dentro del ateísmo pues implica que los seres humanos son los seres más valiosos en el universo, mientras que dentro del teísmo nuestro valor sería insignificante en comparación con Dios. Si bien es cierto que los seres humanos no tienen mucho valor comparados con Dios, tenemos mucho más valor si nos medimos con las otras

especies biológicas, y tenemos razones para pensar que los seres humanos debían compararse más con estas últimas que con Dios.

La cuarta parte se refiere a la ética y al sentido de la vida. En el capítulo 16 Todd May examina diferentes aspectos de la relación entre el sentido y la moralidad. Dado que la moralidad subjetiva le parece implausible se fija en la relación entre la moralidad objetiva y el sentido ya sea subjetivo u objetivo. Trabajando sobre estas nociones, argumenta que la relación entre el sentido subjetivo y la moralidad objetiva es arbitrario. Sin embargo, la relación entre la moralidad subjetiva y el sentido objetivo no es arbitraria. (May también distingue entre las relaciones vividas y las relaciones teóricas). May se muestra crítico con algunos de los puntos de vista de Susan Wolf sobre el asunto y afirma que cuando se discute la distinción entre la moralidad y el sentido de la vida, Wolf comprende la moralidad como un conjunto de obligaciones impersonales hacia los otros, pero según el enfoque de la ética de virtudes la moralidad y el sentido se aproximarían. El relato sobre el sentido de May (que no se presenta como algo exhaustivo de lo que da sentido a la vida) se enfoca en lo que llama valor narrativo, un valor positivo que puede verse como tema de un segmento suficientemente amplio de la vida de una persona, tales como el espíritu aventurero, la espiritualidad o la lealtad. El valor narrativo y la moralidad no entran necesariamente en conflicto, pero el primero no está siempre en el reino de la moralidad permisible y, en algunos casos, hay tensiones entre los dos. May presenta ejemplos que muestran que la relación entre la moralidad y el valor narrativo en una vida viene determinado no solo por el valor, sino también por el contexto y por las características de esa vida.

El capítulo 18 se refiere al perdón y al sentido de la vida. Lucy Allais distingue dos tipos fundamentales de perdón. El primero es el perdón condicional, que requiere que los que actúan mal adquieran el perdón por acciones que muestran que lo merecen, tales como disculparse, enmendarse y demostrar que han cambiado. El segundo, el perdón incondicional (el perdón gratuito) que se puede conceder independientemente de tales acciones. Allais ve ambos, y especialmente el último, relevantes para el sentido de la vida de varias maneras. El perdón permite a la gente mantener relaciones de amistad y de amor, que son muy importantes para el sentido de la vida, sin abandonar lo que consideran que sea valioso. Además, el perdón influye en la distinción entre el sentido objetivo y subjetivo en la vida, ambos requieren el crecimiento objetivo moral y ciertas acciones, como también los cambios subjetivos que tienen que ver con culpar y cuidar. El perdón entronca también con visiones no perfeccionistas del sentido en la vida, dado que está basado en aceptar que las buenas acciones pueden ir dirigidas a personas con defectos. Especialmente el perdón gratuito, que va más allá de que los que hacen el mal demuestren que lo merecen, ya que es practicado en confianza y esperanza, viendo a las personas en proceso de crecimiento abiertas al cambio, en contraste

con el camino cerrado donde se ven las cosas con desesperación y se observa la vida como un sin sentido.

El capítulo 20 se refiere a la naturaleza, los animales y al sentido de la vida. Katie McShane argumenta que el mundo natural (especialmente el de los animales) puede ser una fuente importante de sentido en la vida humana y, segundo, que el sentido de la vida no se restringe solo a la vida humana: los animales sociales, cognitivamente sofisticados y emocionalmente complejos, llevan vidas que, según muchas teorías deberían considerarse como significativas. McShane es consciente que algunas teorías se pueden interpretar como que los animales no tienen vidas con sentido. Sin embargo, considera, que siguiendo esos mismos estándares estrictos, se podría incluso excluir a muchas vidas humanas. McShane afirma también que muchas discusiones sobre el sentido de la vida están demasiado centradas en los seres humanos. Distingue, por una parte, llevar una vida con sentido y, por otro lado, ser consciente de que se vive una vida con sentido. Acepta que los animales no tienen conciencia de vivir una vida con sentido, pero sostiene que si la vida tiene sentido esta conciencia es innecesaria. McShane examina también diferentes teorías subjetivistas, objetivistas o híbridas del sentido en la vida, especificando las que son consistentes con la visión de que algunos animales tienen también vidas con sentido y otras que no. Demanda una comprensión pluralística de las fuentes y formas de sentido en la vida. No solo los grandes logros, tales como crear una obra de arte excelente o hacer grandes descubrimientos científicos, sino también actividades mucho más mundanas tales como cuidar niños o contemplar la llegada de la primavera pueden dar sentido a la vida. Este enfoque más plural del sentido de la vida es tanto más plausible en sí mismo como más apropiado para concebir las vidas con sentido de algunos animales.

La parte quinta compara la investigación filosófica y la psicológica sobre el sentido en la vida. En el capítulo 21 Antti Kauppinen presenta las cuestiones sobre la existencia y la naturaleza del sentido objetivo en la vida. Kauppinen se basa en las discusiones filosóficas pero sobre todo psicológicas y enfoca las tres dimensiones comunes de la experiencia de sentido en la vida –dar sentido, propósito y significado– y las analiza para especificar los aspectos pertinentes para experimentar sentido. Entre otros puntos, Kauppinen relaciona dar sentido con lo que llama justificación narrativa, la cual tiene que ver no solamente con la explicación que uno hace, sino también con justificarlo. Kauppinen anota que uno puede encontrar la vida inteligible mientras siente que no tiene sentido y sugiere que el problema relevante de encontrar una vida con sentido es si las propias actividades contribuyen a algo que merezca la pena. La dimensión de la experiencia de tener sentido es lo opuesto a la desorientación, que puede ocurrir después de los mayores cambios culturales. La finalidad tiene mucho que ver con el optimismo y la búsqueda de objetivos valiosos por sí mismos. Así pues, la determinación también

debe referirse a los propios valores. El significado se refiere a las experiencias de plenitud y orgullo, a la importancia y la eficacia en el mundo, y al propósito de contribuir deliberadamente al valor que uno toma por ser final, objetivo y más allá de uno mismo. Estas experiencias pueden estar unidas la una a la otra, por ejemplo, uno puede motivar la búsqueda de metas, que marcarán una diferencia en el mundo. Kauppinen sostiene que, de algún modo, es la experiencia de significado la más básica para experimentar sentido, pero que, de otro modo, es la experiencia de dar sentido la que sostiene esta posición.

Finalmente, la parte sexta profundiza en el sentido en la vida y en temas como el suicidio, el sufrimiento, la educación, el optimismo y el pesimismo. Quiero reseñar el capítulo 28 en el que Michael Cholbi habla de la racionalidad del suicidio y el sentido de la vida. Cholbi distingue entre las discusiones filosóficas y las empírico-psicológicas del suicidio y del sentido en la vida. Afirma que las discusiones empírico-psicológicas sufren todavía el desorden conceptual y tienden a localizarse en lo que motiva psicológicamente al suicidio en vez de lo que lo justifica filosóficamente. Nuestro autor se centra en los presupuestos filosóficos y examina las razones que harían racional un suicidio. Las razones para desprenderse de la propia vida tienen que ver con la ausencia del sentido actual o anticipado, pues la gente no encuentra sentido en vivir su futuro anticipado. Cholbi distingue, sin embargo, entre razones racionales y morales para el suicidio, centrándose en las primeras pero anotando que las últimas no podrían sostenerse incluso aunque lo fueran las primeras. Además, resalta las dificultades en aplicar los principios generales para decidirse por el suicidio en casos específicos. También deja claro que hay problemas que abocan a tales decisiones, como la depresión y otros condicionamientos psicológicos, así como la dificultad en estimar el valor de varias metas y la probabilidad de obtener el éxito en el futuro.

En el capítulo 29 Michael S. Brady estudia el sufrimiento y el sentido en la vida. Entiende el sufrimiento como la experiencia de malestar físico o psicológico que uno desea que termine pues, a menudo, socava el sentido de la vida. Lo hace dañando, entre otras cosas, la autonomía de la gente, las relaciones personales, el respeto a uno mismo y la salud psicológica. El sufrimiento también, a menudo, restringe el crecimiento de lo que añade sentido en la vida, tal como la reflexión intelectual, el logro moral y la creación artística. Aunque hay que decir también que Brady señala modos en los que el sufrimiento puede mejorar o que es incluso necesario para el sentido. Para Nietzsche el sufrimiento permite a la gente (que tiene una actitud recta) superarlo y, así desarrollar la fuerza psicológica, que es un componente de las vidas con sentido. El pensamiento religioso también ha desarrollado las posibilidades que puede ofrecer el sufrimiento para la vida. Bradley argumenta desde perspectivas seculares y agnósticas, pero también desde esta posición el sufrimiento no solamente puede socavar sino que, bajo algunas condi-

ciones, puede mejorar el sentido en la vida. Los logros son fundamentales para el sentido de la vida. Y esto no solamente es verdadero para los logros conseguidos por personas excepcionales, sino que todo logro exige un esfuerzo y, por lo tanto, un sacrificio. Las dificultades son necesarias para el logro, y los apuros, a menudo, están relacionados con el sufrimiento. Por lo que Bradley defiende que superar el sufrimiento es, en muchos casos, central para el logro y el sentido en la vida.

Damos pues la bienvenida a este manual pues no solamente ofrece un panorama muy abierto de temas relacionados con el sentido en la vida sino que abre la puerta a futuras investigaciones. Cada capítulo ofrece nuevas perspectivas de investigación, y además se debaten algunos temas que nunca habían sido tratados antes en relación con el sentido de la vida. Creemos además que muchas de las cuestiones pueden contribuir a un diálogo inspirador entre la filosofía de la religión y la teología fundamental.

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ OSA

Sumario

- 5. **Johannes der Täufer - eine entscheidende Wende vor Jesus?**
Gerd Theissen
- 27. **Releyendo la Gaudium et Spes con el Padre Arrupe**
Ramón Sala González
- 61. **Algunos de los más notables credos**
Luis Resines Llorente
- 115. **La ruptura entre el orden inmanente y el orden trascendente según Charles Taylor. Propuestas para un tiempo de síntesis en clave hegeliana**
Francisco Javier Martínez Pérez
- 155. **Para comprender el hecho religioso**
Benito Enrique García Guerrero
- 197. **Recensiones**