

verdad e imagen



teología del mundo

JOHANN BAPTIST METZ

JOHANN BAPTIST METZ

VERDAD E IMAGEN

18

Teología del mundo

SEGUNDA EDICION

EDICIONES SIGUEME

Apartado 332

SALAMANCA

1971

Tradujo CONSTANTINO RUIZ-GARRIDO sobre el original alemán *Zur Theologie der Welt*, publicado en 1968 por Matthias-Grünewald-Verlag de Mainz y Chr. Kaiser Verlag de München. - *Censor*: JUAN S. SÁNCHEZ; *Imprimase*: MAURO RUBIO, obispo de Salamanca, 22 de enero de 1970

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	9
1. LA COMPRESIÓN DEL MUNDO EN LA FE. LA ORIENTACIÓN CRISTIANA EN LA SECULARIDAD ACTUAL DEL MUNDO.....	11
<i>Estudio complementario I</i> : El mundo como historia.	66
2. EL FUTURO DE LA FE EN UN MUNDO HOMINIZADO.....	73
3. LA IGLESIA Y EL MUNDO EN EL HORIZONTE ESCATO-LÓGICO.....	105
<i>Estudio complementario II</i> : El oscurecimiento del problema del futuro en la metafísica.....	126
4. LA TEOLOGÍA DEL MUNDO Y LA ASCESIS.....	131
5. LA IGLESIA Y EL MUNDO A LA LUZ DE UNA «TEOLO-GÍA POLÍTICA».....	139
<i>Estudio complementario III</i> : ¿El evangelio como información? Aspectos teológicos de la palabra ordenada a la sociedad.....	164
<i>Estudio complementario IV</i> : Sobre la institución y la institucionalización.....	172
<i>Estudio complementario V</i> : Sobre la participación de los cristianos en la obra política de la paz.....	179
6. LA RESPONSABILIDAD CRISTIANA CON RESPECTO A LA PLANIFICACIÓN DEL FUTURO EN UN MUNDO SECULAR...	185

© Matt. Grünewald Verlag
Chr. Kaiser Verlag, 1968

© Ediciones Sígueme, 1970

Es propiedad

Printed in Spain

Depósito Legal: S. 14-1971

Núm. Edición: ES. 423

INTRODUCCION

Aunque este libro contiene trabajos de los años 1961-62 a 1967, no tiene carácter, propiamente, de una simple compilación de artículos. Sino que su enfoque es rigurosamente temático. Teniendo en cuenta esta unidad temática, se han seleccionado únicamente los estudios que se relacionen expresamente con la «teología del mundo», a fin de presentarlos aquí de manera armónica.

Ahora bien, estas reflexiones acerca de la «teología del mundo» no se proponen ofrecer un tratado teológico uniforme acerca del «mundo». Sino que estudian la cuestión —una cuestión que se está planteando sin cesar y que hoy día resulta insoslayable— acerca del punto de partida y de la orientación de la respuesta teológica de la fe: el punto «secular», el mundo como partida y meta de esa respuesta. Y, así, la dilucidación del tema «mundo» se estuvo convirtiendo sin cesar, para mí, en la cuestión acerca del principio de donde parte la respuesta teológica de la fe. Por tanto, la se-

cuencia de los diversos estudios acerca del problema «mundo» o «Iglesia y mundo» (en la sucesión del I al III) testimonian, al mismo tiempo, el camino y el caminar que se ha seguido en el intento por definir hoy el comienzo de esta respuesta teológica de la fe.

Los diversos trabajos se han refundido un poco en bastantes lugares, en comparación con la forma con que aparecieron anteriormente. Lo hice principalmente para evitar repeticiones del mismo tema. No obstante, me ha parecido que he debido aceptar algunas repeticiones dentro del horizonte de la totalidad del texto, a fin de conservar en cada uno de los trabajos la unidad de la argumentación.

Por las sugerencias que me han hecho, y por la ayuda técnica que me han prestado, desearía dar las gracias en este lugar a mi ayudante, profesor Ernst Feil, así como también a Wolfgang Darschin y Norbert Kopp.

Dedico esta obra a Karl Rahner.

JOHANN BAPTIST METZ

Münster, 22 de febrero de 1968.

LA COMPRESION DEL MUNDO EN LA FE

LA ORIENTACION CRISTIANA EN LA SECULARIDAD ACTUAL DEL MUNDO

I

LA PERSPECTIVA DIRECTRIZ DE LA ACTUAL COMPRESIÓN CRISTIANA DEL MUNDO

EL mundo, hoy día, se ha hecho secular. Y si no nos engañan todos los indicios, este proceso no ha llegado aún a un final que pueda divisarse en lontananza¹. La fe siente la interrogación de esta secularidad

1. Las reflexiones se comprenden como un primer ensayo por interpretar positivamente a la luz de la teología católica, esta permanente y creciente secularidad del mundo. Para caracterizar su situación de partida, puede consultarse especialmente: K. MANNHEIM, *Die Diagnose unserer Zeit*. Zürich 1951; H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart 1955; D. GOLDCHMIDT - F. GREINER - H. SCHELSKY, *Soziologie der Kirchengemeinde*. Mainz 1960; T. LUCKMANN, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Freiburg 1963; J. MATTHES, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*. Hamburg 1964; Id., *Religion und Gesellschaft*. Hamburg 1967; Id., *Religiöser Pluralismus und gesellschaftliche Struktur*: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1 (1965); K. RAHNER - N. GREINACHER, *Die Gegenwart der Kirche*. Theologische Analyse der Gegenwart als Situation der Selbstvollzugs der Kirche, en *Handbuch für Pastoraltheologie* II, 1. Freiburg 1966, 178-276 (bibliogr.).

universal. Y tiene que preguntarse a sí misma cómo se comprende ante ella. Claro está que la fe, ante esta situación tan aguda, podría siempre echar las cortinas y, a puerta cerrada, apelar únicamente a sus hábitos familiares en teología y espiritualidad: como si el día de Pentecostés no hubiese amanecido sobre ella, y con esto la necesidad de comprender cada tiempo del mundo y darle una respuesta. Una fe que viva tan de espaldas a la historia, tan inhistóricamente, difícilmente se verá a sí misma en perplejidad (en aquella saludable perplejidad que impulsa a la conciencia de fe a adoptar nuevas iniciativas).

Semejante fe puede seguir siendo rica en palabras. Puede seguir hablando, con asombrosa superioridad, acerca de Dios y del mundo. Pero carece entonces del sonido del rigor² y del colorido de lo real. Y, cuando menos lo esperaba, en medio del cristianismo, puede degradarse hasta llegar a ser mitología. Pero si se coloca en la situación que se le ha encargado (en cuya inmensidad puede estarse anunciando sin cesar —últimamente— la exigencia de Dios: una exigencia que no queda bajo nuestro dominio), entonces la fe —al principio— se encuentra quizás en la indigencia, en la pobreza de la palabra y de la ocurrencia. Los horizontes familiares huyen, el terreno que era para ella harto conocido, se hunde bajo los pies. Hay que asentarse en

2. «El sonido del rigor», literalmente: «el sonido de lo necesario». La palabra alemana que significa «riguroso», «necesario» (*Notwendiges*), podría significar también —etimológicamente— «lo que está vuelto» (*wendig*) hacia la «crisis» (*Not*), hacia la necesidad real, es decir, lo que tiene los ojos bien abiertos para ver la ineludible crisis de los tiempos (N. del T.).

una posibilidad histórica apenas esbozada, de existencia creyente.³

1. *Crítica de los diversos puntos de arranque*

Ahora bien, hay actualmente algunos intentos dignos de tenerse en cuenta por responder, desde el espíritu de la revelación y de su teología, a la situación del mundo que se nos ha confiado. No podemos exponerlos aquí, ni hacer una apreciación de ellos. Junto a ensayos por volver a captar finalmente hoy día la secularidad del mundo a través de una «teología de las realidades terrenas», y reintegrarla en aquella inmediatez con Dios que era corriente en la comprensión medieval del mundo⁴, se halla también el esfuerzo por encarecer a los cristianos una más espontánea «apertura al mundo», con la clara meta y encargo de atraer hoy día a este mundo secular, y volver a enraizarlo en el misterio de Cristo.⁵

3. A propósito de esto, véase por ejemplo: K. RAHNER, *El cristianismo y el hombre nuevo*, en *Escritos de teología*, 5. Taurus, Madrid 1964, 157-177.

4. Cf. G. THILS, *Teología de las realidades terrenas*.

5. Véase principalmente: A. AUER, *Weltoffener Christ*. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit. Düsseldorf 1963; Id., *Gestaltungswandel des christlichen Weltverständnis: Gott in Welt*, 1. Freiburg 1964, 333-365. Véase, además: R. SCHERER, *Christliche Weltverantwortung*. Freiburg 1949; F. WULF, *Der Christ und die Gestalt der heutigen Welt: Geist und Leben* 28 (1955) 117-133; Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*. Estela, Barcelona 1965; J. LECLERCQ, *Bekehrung zur Welt*. Olten 1959; G. TAVARD, *The Church, the Layman and the Modern World*. New York 1959. Entre las aportaciones a este tema, que aparecieron después de estar redactado este artículo, vamos a seleccionar algunas: H. SCHMIDT,

Nos parece que los ensayos que hemos mencionado en primer lugar están demasiado de espaldas a la historia (son muy inhistóricos) y de sentido excesivamente conservador. Sin embargo, nos preguntamos también si la legítima acentuación de la cristiana «apertura hacia el mundo», en la cual el mundo aparece como material inmediato del acto cristiano, toma siempre completamente en serio la secularidad del mundo (esa secularidad universal, sumamente diferenciada y complicada, y que difícilmente se puede penetrar y abarcar con la mirada) y sus principios pluralistas. Y nos preguntamos si esa comprensión del mundo no caerá, por tanto, en la peligrosa cercanía de un optimismo secular, optimismo que precisamente en aquel que toma radicalmente en serio esa secularidad del mundo, fomenta un malestar cristiano. Sea como fuere, nos limitaremos aquí a llamar la atención sobre algo que es común —en cuanto nosotros vemos— a todos estos y parecidos ensayos: todos ellos presuponen, como cosa

Verheissung und Schrecken der Freiheit. Von der Krise des antik-abendländischen Weltverständnis, dargestellt im Blick auf Hegels Erfahrung der Geschichte. Stuttgart 1964; K. RAHNER, *El hombre actual y la religión*, en *Escritos de teología*, 6. Taurus, Madrid 1969, 15-33; J. RATZINGER, *Angesichts der Welt von heute: Wort und Wahrheit* 20 (1965) 493-504; E. SCHILLEBEECKX, *La Iglesia y la humanidad*, en *El mundo y la Iglesia*. Sígueme, Salamanca 1970, 229-258; J. B. METZ (ed.), *Fe y entendimiento del mundo*. Taurus, Madrid 1970, con aportaciones de: H. U. von Balthasar, E. Biser, J. B. Metz, H. de Lubac, H. R. Schlette, Y.-M. Congar, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, L. Scheffczyk, R. Schnackenburg, A. Deissler, A. Vögtle, W. Dirks, J. Pieper, J. Splett, K. Rahner, E.-W. Böckenförde; W. D. MARSCH, *Protestantisches Weltverständnis*, en *Protestantische Texte aus dem Jahre 1965*. Stuttgart 1966, 100-112; H. R. SCHLETTE, *Wie bewerten wir die Säkularisierung?* Theologische Überlegungen zur Welt von heute: ZMissRel 50 (1966) 72-88; ID., *Christen als Humanisten*. München 1967.

más o menos evidente, que la secularidad del mundo como tal es algo que, originalmente, va en contra de la comprensión cristiana del mundo, y que, por tanto, desde un punto de vista cristiano, ha de ser superada totalmente. Es común a todos estos ensayos un «¡no!» fundamental a la secularización del mundo, tal como ha surgido modernamente y se ha expresado con acritud en nuestra actual situación del mundo.⁶

2. *La fe cristiana y la historia concreta del mundo*

Ahora bien, precisamente este presupuesto «evidente» nos parece a nosotros que se presta a muchas objeciones, desde el punto de vista de la teología de la historia. Porque una teología que piense históricamente, no puede aceptar fácilmente la imputación de que el moderno proceso de secularización es, en su mismo meollo, a-cristiano, y que por tanto la historia del mundo, palpable en la intrinsecidad histórica, ha seguido un proceso evolutivo por el que se ha vuelto a separar —de una manera que hace época— de la historia de la salvación. En semejante concepción se oculta un peligroso extrinsecismo con respecto a la historia de la salvación, y un positivismo teológico que no toma completamente en serio la verdad de que el «espíritu» del cristianismo se ha instituido permanentemente en la «carne» de la historia del mundo, y que ha de imponerse y probar su eficacia en el curso irreversible de esa

6. Así lo vemos (a pesar de que recalca bien su «apertura») en A. AUER, *l. c.*, 59 s.

historia. La teología no debe echar por el camino fácil, menospreciando (como quien dice, por una comprensión monofisista de la historia de la salvación) el proceso de la historia concreta del mundo. Lejos de eso, este proceso está «asumido» y seguirá estando «asumido» en el logos cristiano. No puede ya desligarse de él, constituyendo una época. Y, por tanto, la teología tiene que rastrear y atestiguar ese «desposorio» entre la historia de la salvación y la historia del mundo, aunque tal desposorio esté encubierto y crucificado.

Expresándolo de cara hacia nuestra cuestión: la teología ha de poner de manifiesto que, y de qué modo, en el comienzo históricamente irreversible y creador de una época, en ese comienzo de la moderna secularización del mundo, el principio cristiano no se escurre sino que está históricamente activo, y de manera auténtica. En efecto, lo que pertenece a la «esencia del cristianismo», no por eso está siempre «ahí», no por eso se da ya siempre en su plena palpabilidad y desarrollo histórico. Por consiguiente, a lo históricamente «nuevo» no podemos situarlo ante la alternativa de ser o bien una contradicción, una aberración, una decadencia con respecto a lo cristiano (en sus manifestaciones sociales, culturales y demás), o bien —en el mejor de los casos— de ser un paso de la pura historia profana, y de carecer por tanto de interés para el cristianismo y para la Iglesia, debiendo considerarse a lo sumo como situación exterior del quehacer eclesial y como algo para asegurar la vida del cristianismo. Una cosa históricamente nueva *puede* ser también, por lo menos, la nueva manifestación —una manifestación que haga época— de lo que antes no se hallaba presente como algo que tiene poder histórico, pero sí como algo que

de algún modo se hallaba depositado en la esencia del cristianismo, y que el cristianismo *debía* realizar, y que sigue siendo (ahora con agudeza mucho más urgente) un encargo, una tarea que hace época.

Así que, por lo menos, podemos hacer ahora la siguiente pregunta: esa secularización del mundo —una secularización irreversible y que nunca la tomaríamos demasiado en serio— ¿cómo sigue estando bajo la «ley de Cristo»? (1 Cor 9, 21). ¿Cómo va a seguir siendo, hoy día, en la intrinsecidad de la historia, el advenimiento, el futuro de procedencia cristiana, cómo va a seguir siendo —digo— el «venir-a-nosotros» de algo que sucedió en Jesucristo? ¿Cómo Jesucristo va a seguir siendo poderoso como el Señor que reina internamente en la historia, y no simplemente como su garantía trascendente? ¿No hace muchísimo tiempo que Jesucristo, por la secularización del mundo, se ha retirado a su rincón, del cual sólo se le puede hacer salir por medio de la acrobacia metafísica de la teología? ¿Cómo sigue estando derramado su espíritu sobre la faz de nuestro mundo secularizado? Lo que se nos viene encima, cada vez con carácter de mayor urgencia, ¿cómo sigue procediendo *históricamente*, en su futuridad, de la «hora de Cristo»? ¿Hasta qué punto toda nuestra actual teología de la historia no es más que el velo místico que se echa sobre nuestra situación «sin-dios»?

3. *Permanente ambigüedad de la secularización*

Pues bien, en primer lugar se podría responder, y con ello se habría dicho algo absolutamente decisivo: la comprensión cristiana de la historia está bajo el sig-

no de la cruz, es decir, está incesantemente bajo la señal de la permanente protesta intramundana contra Dios. En la secularización del mundo, la cruz se revela como existencial permanente de la economía cristiana de la historia: el mundo secular, en el que hoy día nos hallamos, no es —en definitiva— sino la expresión, exacerbada a escala planetaria, de aquella «contradicción» secular contra lo sagrado, contra Dios y contra su Cristo, que siempre se ha previsto en el proyecto cristiano de la historia.⁷

Esta respuesta, aunque no sea la respuesta plena, seguirá siendo válida en lo sucesivo. En efecto, si la historia no es sólo lo que ocurre dentro del «mundo», como marco fijo, sino que es el acontecimiento mismo del mundo⁸: entonces es posible aquella unidad contradictoria de la historia y, por tanto, del «mundo». En esta unidad, las mismas objetivaciones del «mundo» pueden tener el doble sentido de ser las objetivaciones del pecado y, al mismo tiempo, las objetivaciones del proceso de la superación del pecado: un proceso que trasciende el mundo a Dios. *Lo que*, luego, esas objetivaciones, por suprema decisión, *son* original y definitivamente: eso constituye el misterio de la historia, un misterio transferido a Dios. Esta ambigüedad de la historia, que es la razón de la ambivalencia del mundo,

7. Un intento de interpretar teológico-históricamente (es decir, desde el punto de vista de la teología de la historia), y bajo este aspecto, nuestra situación mundial, podemos verlo en: J. M. MERZ, *Die «Stunde» Christi: Wort und Wahrheit* 12 (1957) 5-18.

8. Véase, a propósito de esto, el artículo *Welt: LThK* (= *Lexikon für Theologie und Kirche*) X², 1021-1026. Véase, igualmente, el estudio complementario I en este libro, páginas 66-72. Allí interpretamos el mundo como *historia*.

se transparenta facilísimamente en el fenómeno de la muerte, pero es una característica trascendente de la historia y del mundo en general.

Por consiguiente, en las páginas sucesivas, cuando tratemos de comprender el carácter positivo de la permanente secularidad del mundo desde un punto de partida cristológico: ello no significará ni la negación de la interpretación hamartológica del mundo ni la negación de la interpretación soteriológica. Sino que explicará la ambivalencia de una esencia existencial del mundo que es hamartológica o soteriológica, porque precisamente esa ambivalencia sólo es posible en el supuesto de que la historia es *secular* y sigue siendo secular, secularmente compuesta por el acontecimiento de salvación y por el acontecimiento de perdición que hay en ella, ya que la historia solamente así (sin postular por eso la paradójica identidad de salvación y condenación) puede tener *ambas* posibilidades históricas.

4. *La secularidad del mundo como enunciado teológicamente positivo*

Por consiguiente, en la realidad del mundo actual no vamos a ver tan sólo, ni de manera preferente, el (necesario) elemento negativo del movimiento de la historia cristianamente entendido. Sino que —finalmente y de manera definitiva— vamos a ver en él una positividad cristiana. Para decirlo con otras palabras: la secularidad del mundo no será para nosotros la expresión no-dialéctica de que la aceptación divina del mundo ha sido desechada por éste, en medio de protestas. Sino que esa secularidad ha de patentizarse

como posibilidad de la manifestación histórica de su «asunción»⁹ por parte de Dios. La secularidad del mundo no se nos manifestará primariamente como destronamiento intramundano de Cristo, en medio de una contradicción —agudizada históricamente— contra él. Sino como momento decisivo del reinado histórico de Cristo.

En este sentido, vamos a remontarnos para investigar la razón teológica de la secularización, a fin de orientar —con ayuda de esta razón teológica— nuestra comprensión creyente del mundo. Preliminarmente, podemos formular esta intención en una tesis, la cual testifica a un mismo tiempo la limitación y el carácter eminentemente *teológico-histórico* (es decir, dentro de una perspectiva de la teología de la historia) con que adoptamos una actitud ante el tema, que en sí es más universal, de la «comprensión del mundo en la fe». Esta tesis podríamos enunciarla así: *La secularidad del mundo, tal como surgió en el moderno proceso de secularización, y tal como se nos encara hoy día de forma globalmente más aguda*¹⁰, *ha surgido en su fondo,*

9. «Asunción» (en alemán: *Angenommenheit*) puede tener, claro está, varias significaciones. Puede significar: 1. que el mundo, como creación por la voluntad de Dios, está llamado a la comunicación que Dios hace de sí mismo, por la «participación en la naturaleza divina»; 2. que esa vocación, y gracias a la predestinación divina de salvación, se impone victoriosamente —la impone Dios victoriosamente— en el mundo como totalidad; 3. que en todo ello se realiza también la *libre* aceptación de esa «asunción», por parte de la criatura; 4. que la asunción y la libre aceptación manifiestan históricamente (es decir, para la fe) esta su esencia. No hace falta que distingamos aquí minuciosamente entre estos estratos y gradaciones del significado de la palabra.

10. Cf. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart 1953; Id., *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* (Sit-

*aunque no en sus distintas expresiones históricas, no como algo que va contra el cristianismo, sino como algo que nace precisamente por medio del cristianismo. Es un acontecimiento originalmente cristiano, y testifica con ello el poderío intramundano de la «hora de Cristo» en la situación actual de nuestro mundo.*¹¹

zungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse IV). Heidelberg 1960; T. PARSONS, *Structure and Process in Modern Societies*. Illinois 1960; H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg 1965; H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt/M. 1966; H. MATTHES, *Religion und Gesellschaft*. Hamburg 1967.

11. Cf. F. GOGARTEN, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Heidelberg 1952; Id., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Die Säkularisation als theologisches Problem. Stuttgart 1953; F. DELEKAT, *Ueber den Begriff der Säkularisation*. Heidelberg 1958; W. HAHN, *Säkularisation und Religionszerfall*: Kerygma und Dogma 5 (1959) 84-98; D. VON OPPEN, *Das personale Zeitalter*. Stuttgart 1960; T. RENDTORFF, *Säkularisierung als theologisches Problem*: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 4 (1962) 318-339; D. BONHOEFFER, *Etica*. Estela, Barcelona 1968; A. E. LOEN, *Säkularisation*. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft. München 1965; J. B. METZ (ed.), *Fe y entendimiento del mundo*. Taurus, Madrid 1970; H. COX, *La ciudad secular*. Península, Barcelona 1968.

II

FUNDAMENTOS CRISTOLÓGICOS
DE UNA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA
DE LA REALIDAD DEL MUNDO

A primera vista, esta tesis podría extrañarnos. ¿No sería de esperar precisamente lo contrario? El poderío del espíritu cristiano sobre la historia ¿no queda testificado precisamente en la creciente integración del mundo dentro de la institución salvadora fundada en Cristo? ¿No queda testificado precisamente en la superación definitiva de la diferencia entre sacralidad y profanidad? ¿Acaso el mundo, desde el punto de vista cristiano, no aparece precisamente como la «materialización» de la salvación, como el comienzo de una liturgia cósmica universal? ¿Y el cristianismo no es, por tanto, esencialmente una constante lucha contra la secularización del mundo?

1. *Jesucristo en su significación
para la comprensión del mundo*

Por ahora, vamos a dejar a un lado estas preguntas. Pero esperamos que tal interrogación halle al menos una respuesta indirecta, al esforzarnos ahora directamente por ofrecer una fundamentación positiva de la anterior tesis. Para ello, reflexionemos con toda sencillez acerca de lo que aconteció históricamente en Jesucristo para nuestra comprensión del mundo. Claro está

que ese acontecimiento no podremos esbozarlo siquiera en toda su anchura y profundidad. Lo que digamos, estará orientado por nuestra intención directriz de dar una interpretación teológica del actual mundo secular.

Pues bien, con la reserva de que vamos a ofrecer esta abreviación perspectivista, diremos que el acontecimiento de Cristo se puede formular en la siguiente proposición fundamental: *Dios ha asumido* (=ha aceptado) *el mundo con definitividad escatológica en su Hijo Jesucristo*. Porque «el Hijo de Dios, Jesucristo...», no fue al mismo tiempo sí y no. Con él ha entrado (ἔγεννησεν) el sí en la historia. Por él está ahí el amén» (2 Cor 1, 19 s.). La Iglesia fundada por Cristo es la señal históricamente palpable y eficaz, es el sacramento de la ascensión (= aceptación) escatológicamente definitiva del mundo por parte de Dios.

Claro está que la dualidad «Iglesia-mundo» será siempre la visibilidad histórica de la repulsa culpable del mundo frente al logos aceptante. En efecto, si el mundo no hubiera sido aceptado en contradicción y protesta, entonces la Iglesia (que siempre está también en diferencia antagonista con el mundo) no sería también *ecclesia ex corde scisso* («iglesia de corazón dividido»). El mundo sería, más bien, no-dialécticamente, la actualidad de esa aceptación. Y la historia del mundo sería la representación no-velada de la cercanía de Dios: de una cercanía dispuesta definitivamente.

Pero esto no suprime nuestra proposición fundamental. La posibilidad de que el mundo pueda ser y sea de hecho dos cosas —mundo aceptado y mundo contradictor—, se da precisamente por su secularidad, la cual permanece y crece.

Pues bien, ¿qué nos dice esa proposición para lo que nosotros pretendemos? En ella encontramos primeramente una declaración formal y una declaración de contenido, acerca de Dios y del mundo. Una declaración formal: «Dios mismo actúa, *con acto histórico*, en el mundo». Una declaración *de contenido*: «Dios actúa de tal suerte en el mundo, que lo *accepta irrevocablemente* en su Hijo».

2. *Presupuestos para la recta comprensión de la encarnación de Dios*

Vamos a detenernos primeramente en la declaración formal. ¿Qué se nos dice formalmente acerca de Dios?

Dios —afirma esta declaración— es un Dios de la historia. Dios de la historia: no simplemente porque, permaneciendo en la lejanía, la haya puesto en marcha. Sino porque Dios *mismo*, con toda verdad, se manifiesta en ella, y porque la historia —en el Hijo de Dios— se convierte en el propio designio del Dios inmutable.¹²

Nuestra fe en Dios no es la objetivación, revestida simplemente de carácter dramático, de la conciencia metafísica e intemporal que el hombre tiene de sí

12. ¿Por qué el Dios trino y uno actúa en nosotros por medio de su *Verbo* eterno? Esta pregunta, que en sí tiene importancia también para la teología de la historia, no podemos dilucidarla aquí. A propósito de ella, véase: K. RAHNER, *Escritos de teología*, 3. Taurus, Madrid 1968, 35-45; *Escritos de teología*, 4. Taurus, Madrid 1965, 96 s., 117-123, 139 s.

mismo. No. Sino que nuestra fe es la respuesta a un acontecimiento históricamente único. Dios no es para nosotros un Dios que permanezca igual, un Dios sin colorido ni rostro, un Dios que estuviera presente como el horizonte —con centelleos luminosos— de nuestro existir, y que no obstante estuviera sustraído allá lejos, en la lejanía infinita e inobligatoriedad de su trascendencia. Dios no es la cifra del vértice de nuestro existir, que se perdiera asintóticamente en el infinito. No. Sino que Dios es Emmanuel, el Dios de la hora histórica. La trascendencia misma se ha convertido en acontecimiento. La trascendencia no es sólo, simplemente, lo suprahistórico y del más allá, sino que es lo que históricamente está a nuestro lado y fuera de nosotros, el futuro (o «cercanía inmediata al») del hombre. Dios no está ya meramente «sobre» la historia, sino que él mismo está «en» la historia, estando también incesantemente «ante» ella, como su libre futuro, como un futuro del que no se puede disponer.¹³

En todo esto, hay que tener en cuenta fundamentalmente: el Hijo de Dios no es nunca un hecho *cualquiera dentro* de la historia. No se trata simplemente de que él se halle en estimación ético-religiosa más elevada que todas las demás figuras de la historia, y que por tanto posea carácter ejemplar. Sino que el Hijo de Dios es también de importancia decisiva para la realidad que es la historia. El no sólo reina *sobre* la historia, manifestándose *en* ella (*junto* a otras manifestaciones históricas) y erigiendo en ella un reino universal (*junto* a otros «reinos»), sino que *reina impregnando*

13. Cf. J. B. METZ, *Gott vor uns*. Statt eines theologischen Argumentes, en *Ernst Bloch zu ehren*. Frankfurt 1965, 227-241.

desde dentro la historia, ya que de manera primordialísima le *da* históricamente *su fundamento* (cf. Col 1, 17). Por tanto, el Hijo de Dios no se limita a reclamar para sí, con posterioridad, la historia. Sino que la historia le pertenece a él originalmente, por cuanto él la ha instituido como genuina historia, y por cuanto la presencia de su reino *en* la historia —la Iglesia— es la re-presentación significativa de esa fundamentación escatológica de la historia.¹⁴

Seguimos preguntándonos: en nuestra proposición ¿qué se nos dice *formalmente* acerca del mundo? En primer lugar: este mundo, en el que actúa Dios, no es un simple mundo de cosas, sino que siempre es ya el *mundo del hombre*; un mundo en el que siempre ha entrado ya el hombre comprendiendo-actuando, porque, en esa actuación de Dios con respecto al mundo, se trata siempre del hombre, y por tanto se trata siempre del mundo como existir del hombre¹⁵. Esta comprensión «antropocéntrica» del mundo estriba en que

14. Para la comprensión del poder de Jesucristo sobre la historia, es de suma importancia tener en cuenta esta *diferencia* interna (*transcendental*) en el fenómeno mismo de la historia. Así que la encarnación no es, por ejemplo, un «principio» que fuera *aplicado* con posterioridad, *dentro de* la historia (a determinados fenómenos). Sino que la encarnación es el principio mismo de la historia: su «punto de vista» clave (Col 1, 17), su «razón original» (Apoc 3, 14), su porqué anterior y que todo lo sustenta, su «alfa» y «omega» (Apoc 1, 8), su «plenitud» (Gál 4, 4; Mc 1, 15), su concreción absoluta en la cual el antes y después del tiempo se convierte en genuina historia. Tan sólo cuando reflexionemos históricamente acerca de la razón reinante de la historia, se nos manifestará la historicidad en toda su seriedad.

15. Por eso, el «mundo» no puede comprenderse simplemente en un sentido cosmocéntrico y objetivista, sino que hemos de representárnoslo «antropocéntricamente»: como relación cósmica, como comprensión del mundo. Para más detalles, véase el artículo *Welt* («mundo»): *LTbK X²*, 1021-1026.

el mundo se hace patente como *magnitud* originalmente *histórica* por medio de la libre e indeducible actuación de Dios en él¹⁶. Sería una concepción más griega que cristiana el representar primordialmente la realidad del mundo como el marco fijo, *dentro del* cual, en un retorno indiferente y supremamente mortal de siempre lo mismo, acontece la historia¹⁷. Lejos de eso, el mundo, por medio del acto histórico que acontece en él, «se convierte» en el «devenir histórico». Es decir: el «haber acontecido histórico» es algo que pertenece a la descripción de la realidad del mundo.¹⁸

16. Véase también: F. GOGARTEN, *Was ist Christentum?* Göttingen 1956, 78 s.

17. Cf. R. BULTMANN, *Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum*, en *Glauben und Verstehen*, 2. Tübingen 1952, 59-78; Id., *Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel*, en *Glauben und Verstehen*, 3. Tübingen 1962, 151-165.

En cuanto a bibliografía exegética sobre el tema, véase, entre otras cosas: el artículo *Kosmos*, en *ThWbNT* (= *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*) III, 1950, 867-896; R. VOELKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*. Würzburg 1961; H. BRAUN, *Die Indifferenz gegenüber der Welt bei Paulus und bei Epiktet*, en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. Tübingen 1962, 159-167; H. SCHLIER, *Mundo y hombre en el evangelio de Juan*, en *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*. Fax, Madrid 1970, 317-334; W. SCHAGE, *Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalypitik*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 61 (1964) 125-154; G. VON RAD, *Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses*: Evangelische Theologie 24 (1964) 57-73; R. SCHNACKENBURG, *El hombre nuevo, centro del sentido cristiano del mundo* (Col 3, 9-11), en J. B. METZ, *Fe y entendimiento del mundo*. Taurus, Madrid 1970, 339-374; A. DREISSLER, *La vinculación del hombre con Dios en la Alianza como proyección hacia el mundo y hacia los hombres*, en *ibid.*, 375-414; G. VOEGTLE, *Tiempo y superioridad sobre el tiempo en el pensamiento bíblico*, en *ibid.*, 415-472.

18. El mundo no es una magnitud estática, no es primariamente un «estado», sino que originalmente es un «acontecer». La historia no se añade *a posteriori* a un mundo-naturaleza ya en sí constituido,

El mundo, *en su ser*, es ya siempre la expresión existencial de los más diversos orígenes históricos libres. Y esto precisamente condiciona también la ambigüedad de su realidad¹⁹: hay diversos «dioses» y «señores» de la historia del mundo (cf. 1 Cor 8, 5). Ahora bien, la definitiva actuación histórica de Dios *en el mundo* (¡no propiamente *dentro del mundo!*) revela²⁰ al mundo no sólo en su historicidad general, sino principalmente en su carácter *escatológico*: el mundo, en un curso histórico que para él todavía no se transparente, ha de buscar lo que ya se le ha prometido como genuino fin: el mundo ha de *llegar a ser* todavía lo que ya *es* por medio del acto de Jesucristo: el nuevo eón, «el nuevo cielo y la nueva tierra» (Apoc 21, 1), la *básileia* —una sola— de Dios y de los hombres²¹ (cf. estudio complementario I).

sino que pertenece a la constitución ontológica del mundo mismo. Por eso, el mundo, en su «en-sí», es ya siempre más que lo que se puede enunciar de él en una simple reflexión metafísica.

19. Esto significa teológicamente: el mundo está preformado ya existencialmente por el acto de Adán (más aún, en sentido más original todavía, por el acto culpable de los ángeles: un acto que no estuvo jamás puramente sustraído al mundo) y por el acto salvador de Cristo en él.

20. «Revelar», descubrir, tiene aquí significación *ontológica*: el «ser descubierto» (o «ser revelado») es un «resaltar» y «emerger» en la actualidad de la propia realidad histórica.

21. Aquí se nos muestra un formal proyecto histórico del mundo, el cual podría servirnos como punto de partida para apreciar (formalmente) el proyecto monístico del mundo, elaborado por el materialismo dialéctico, y para superarlo cristianamente. Pues incluso (y precisamente) para la comprensión histórica del mundo que es propia del cristianismo, la trascendencia no es algo absolutamente del más allá, sino que es algo que está en y fuera del mundo. Sólo que esa unidad de Dios y del mundo a través del medio de la historia, no es una unidad dispuesta por nosotros, sino por Dios mismo (el cual es el único que, en la unidad libremente comunicada con nosotros, puede mantener al mismo tiempo la diferencia con respecto a nosotros). Cf. nota 12.

3. *La dialéctica interna de la asunción* (= aceptación) *del mundo por medio de la encarnación de Dios*

Pues bien, volvamos ahora a la declaración *de contenido* que hay en nuestra proposición teológica fundamental. Y tengamos en cuenta una vez más que la vamos a investigar en orden a conseguir una comprensión teológica de nuestro actual mundo secularizado. Esta proposición básica dice materialmente: «Dios —en su Hijo— actúa de tal modo en el mundo, que lo asume (= que lo acepta) con definitividad escatológica». ¿Qué se quiere decir con ello?²²

Todo depende de que esa «asunción» (o aceptación) la entendamos rectamente en su divina dialéctica, y no la comprendamos erróneamente, por ejemplo, en sentido monofisista: un malentendido que, en la histo-

22. Señalemos ya aquí un punto de vista, que en el texto mismo no vamos a considerar expresamente: la *definitiva* asunción o aceptación del mundo por parte de Dios, en Jesucristo, significa también que el «Príncipe de este mundo» ha sido ya «echado fuera» (cf. Jn 12, 31; 16, 11; Lc 10, 18; Col 2, 15, entre otros textos). El «poder» de este Príncipe (al que no debemos absolutivizar gnósticamente, haciendo de él una apoteosis del mal, ni debemos nivelar a la categoría de una actuación simplemente puntual, actuación que —en el interior de este mundo— pudiera abarcarse con la mirada y fuese eludible, sino que hemos de entenderlo como más que una supersignación existencial —nacida de orígenes históricos—, como más que una presunción negativa universal del ámbito de nuestra libertad histórica concreta) este poder —digo— se encuentra ya «en demolición». No tiene, ni mucho menos, el mismo rango que la actuación histórico-salvífica de Dios en Jesucristo, actuación que no sólo se impone *dentro* de una (abarcadora) historia (*junto* a otros poderes intrahistóricos), sino que ha instituido escatológicamente la historicidad de la historia misma. Cf. H. SCHLIER, 317-334.

ria del cristianismo, ha tenido sin cesar nueva significación. En Jesucristo, el hombre y su mundo fue asumido por el Verbo eterno: asumido de manera definitiva e irrevocable, en unión hipostática, como dicen la Iglesia y la teología. Ahora bien, lo que se puede decir de esta naturaleza de Cristo, asumida por el Verbo, se puede aplicar básicamente a la ascensión o aceptación del hombre y de su mundo por Dios²³. Lo humano-mundano no quedó desenmascarado por esa ascensión, como si fuera algo provisional, meramente esquemático, y, en definitiva, irreal. La naturaleza humana de Cristo no quedó «menguada» por su ascensión en el Logos divino, no se degradó a la categoría de instrumento muerto, de simple escenario y de gesticulaciones intramundanas de Dios, sino que precisamente por eso quedó instituida en su originalidad humana, una originalidad casi insospechable: Jesucristo fue completamente hombre, más hombre incluso que cualquiera de nosotros.

Porque lo que Dios asume y acepta, no lo violenta. No lo absorbe en sí. No lo diviniza, con un mal teopanismo. Dios no es como los dioses. Dios no es usur-

23. Contemplamos aquí —un poco en perspectiva— la naturaleza humana, asumida, de Cristo como expresión de la fundamental ascensión o aceptación del hombre y de su mundo. Quien conciba de una manera teológicamente recta esta ascensión de la naturaleza humana por el Logos, y sostenga, por tanto, rigurosamente que el Logos divino permanece como hombre durante toda la eternidad, como hombre de este mundo: ese tal nos acompañará en la extrapolación que hemos hecho de la proposición cristológica básica a la relación que por principio existe entre Dios y el mundo. En su «Espíritu», por el cual el Logos encarnado permanece con nosotros, tenemos garantizada esa ascensión o aceptación —permanente e irrevocable— del mundo de los hombres: sin que por eso, con una predefinición formal, se determine algo acerca del destino individual de salvación de cada uno.

pador. Dios no es Moloc. Dios (y ahí está precisamente su divinidad) no suprime a lo que es distinto de él (a «lo otro») en cuanto a su diferencia con él. Sino que acoge y asume a «lo otro», precisamente *como lo que es «otro» que él*. Puede y quiere acogerlo y asumirlo precisamente en lo que es distinto de él, en su no-idad, en su humanidad y secularidad como tal. Y tan sólo porque es capaz de hacerlo, le ha gustado «crear» un mundo, y «asumirlo», finalmente, por completo en su Verbo eterno.

Por tanto, la ascensión y aceptación por parte de Dios es, más originalmente, un don gratuito que se hace a lo propio y característico, a lo independiente que hay en lo que no es divino, que es como Dios quiere aceptarlo. La verdad de Dios «hace libres» (cf. Jn 8, 32). Al acogerlo, liberta a lo otro. Y lo liberta en lo más propio de su ser-sí-mismo. Dios es (y ahí tenemos precisamente la majestad de su libertad) el que de veras otorga, el que hace ser. Dios no es el que hace la competencia al mundo, sino el que da garantía al mundo. El peso específico del mundo crece con el advenimiento de Dios. Dios no extingue la luz de lo no-divino, sino que la hace que luzca más originalmente: en definitiva, para la mayor gloria de él.²⁴

Para pensar esto de manera consecuente, hallamos siempre un obstáculo. Y es que nos extraviarnos sin cesar por el hecho de que, para la comprensión onto-

24. Así como la verdadera grandeza y libertad de un hombre se manifiestan finalmente en que deje ser a los demás, en que, por consiguiente, ellos no palidezcan junto a él, no mengüen ni perezcan, sino que aparezcan ante él en su brillo original y casi insospechado, y «se encuentren como en su casa».

lógica de la asunción y aceptación del mundo por Dios, tomamos nuestros modelos representativos del mundo de la naturaleza, más bien que del ámbito de la existencia²⁵. Ahora bien, nuestra comprensión de lo que acontece en esa asunción y aceptación, debemos orientarla tomando como imagen directriz lo que ocurre en los comportamientos característicamente humanos. Pensemos, por ejemplo, en la reciprocidad que se da en una amistad. Cuanto más hondamente es «aceptado» el uno por el otro y «acogido dentro» de su propia existencia, tanto más se halla él —al mismo tiempo— en lo propio de sí mismo, tanto más radicalmente es liberado él en cuanto a sus propias posibilidades. «Asunción» (o «aceptación», «acogida») e «independencia propia» no están, aquí, en conflicto mutuo, sino que se corresponden y se acrecientan con un mismo sentir. Un mundo acogido y aceptado llega entonces a ser mundo en sus propísimas posibilidades seculares, no a pesar de, sino precisamente *porque* ha sido acogido por Dios, amorosamente, en el espacio de su vida intratrinitaria.

Hay, finalmente, otra cosa, a la que nos hará estar atentos el modelo intuitivo de la amistad humana: por medio de esta aceptación (o asunción) liberadora del mundo, llega a ser posible su forma más honda de pertenencia a Dios; así como, por ejemplo, el esclavo libertado puede pertenecer más radicalmente, precisa-

25. Con respecto a la tarea de representarnos, en general, la realidad de la revelación, primariamente en categorías existenciales («antropocéntricas») y no en categorías de la naturaleza («cosmocéntricas»), cf. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Zur Denkform des Thomas von Aquin*. München 1962, 108-115.

mente por ser amigo libre, a su antiguo amo, y puede ser reclamado por él de una manera más original y extensa.²⁶

Dios, decíamos, llama a lo propio, cuando llama hacia él. Ahora bien, en lo más propio de la criatura reina la distancia infinita con respecto a Dios. Sin embargo, esa distancia es mantenida, no desde la criatura misma, sino desde Dios. Porque Dios, en la asunción o aceptación de la criatura, sigue siendo él mismo: y sigue siendo la única razón de la diferencia con respecto a él²⁷. Cuando Dios se acerca, no desaparece la distancia de él y la diferencia con respecto a él (*inconfuse*: D. 302), sino que entonces es cuando esa distancia y diferencia se marcan y hacen patentes. Lo que Dios asume y acepta, llega a él precisamente en su creaturidad y no-divinidad. *Ipsa assumptione creatur* («Por la misma asunción, es creada»), dice profundamente san Agustín, refiriéndose a la humanidad de Cristo²⁸: en la asunción y por medio de la asunción por el Logos divino, esa humanidad llegó a ser real precisamente como criatura, como no-divina. Precisamente cuando Dios asume y acepta lo no-divino, se eleva sobre ello como creador trascendente. Por su descendimiento al mundo, Dios manifiesta su inefable excelstitud, su radical trascendencia de creador.

26. Con esto se designan relaciones *ontológicas*, y no (como podría pensar una ontología orientada primariamente por la existencia de cosas) «meras relaciones morales». Véase, a propósito de esto, J. B. METZ, *l. c.*, 87.

27. Cf. K. RAHNER, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos de teología*, 1. Taurus, Madrid 1967, 193-205; *Id.*, *Problemas de la teología de controversia sobre la justificación*, en *Escritos de teología*, 4. Taurus, Madrid 1965, 141 s.

28. AGUSTÍN, *Contra sermonem Arianorum* 8, 6: PL 42, 688. A

El descendimiento de Dios y su trascendencia crecen en el mismo sentido. El cristianismo, que predica la asunción o aceptación del mundo por la encarnación del Verbo eterno, proclama al mismo tiempo con toda insistencia y con singular radicalismo que Dios es el creador trascendente del mundo, que Dios es el *Deus semper maior*, que «habita en luz inaccesible» (1 Tim 6, 16), y que el mundo no es divino sino que es hechura de sus manos. Para el cristianismo, la comprensión de la creaturidad del mundo se halla siempre en el horizonte de la comprensión histórico-salvífica del mundo (la comprensión del mundo desde el ángulo de la historia de la salvación), la realidad del mundo como criatura se mediatiza siempre a través de la realidad de la salvación histórica del mundo²⁹. Pero en esta

propósito de la significación cristológica de este axioma, véase: F. MÅLMBERG, *Ueber den Gottmenschen*. Freiburg 1960, 38 s. (bibl.).

29. En efecto, lo que hallamos de manera primordial e inmediata en el nuevo testamento no es a Dios como el creador trascendente del mundo, y no es al mundo en su dependencia —como criatura— de Dios. Sino que hallamos a Dios como el Padre de nuestro Señor Jesucristo, y al mundo como el que es afectado —en la historia de la salvación— por él. La comprensión teológica de la creación, el concepto teológico de la creaturidad (o finitud) se halla siempre en un horizonte histórico (de la historia de la salvación). En relación con esto, podemos señalar la doctrina (sostenible también por los católicos) de que Dios no dejó que el orden infralapsario de la naturaleza (el orden de la naturaleza después del pecado original) se alienase completamente de él, porque el pecado que perturbaba ese orden permaneció siempre envuelto por su precedente voluntad salvífica en Jesucristo, de tal suerte que —finalmente— todo el orden infralapsario de la naturaleza o creación aparece también teológicamente como expresión de la voluntad de gracia de Dios: esa voluntad que vemos en la historia de la salvación. Véase: H. KÜNG, artículo *Christozentrik*: *LThK II*², 1169-1174. Véase también del mismo autor, *Rechtfertigung*. Einsiedeln 1957, 277-288; a propósito de él: K. RAHNER, *Problemas de la teología de controversia sobre la justificación*, en *Escritos de teología*, 4. Taurus, Madrid 1965, 245-280, principalmente 270 s.

mediatización, no se rebaja la comprensión de la creaturidad (y finitud) del mundo, sino que se encarece agudamente y se aclara. En efecto, por la asunción o aceptación del mundo en Jesucristo, el mundo no se convierte en un «trozo» de Dios, y Dios no se convierte en un «sector» (intramundano) del universo, sino que por esa asunción y en esa asunción aparece plenamente el mundo como secular, y Dios aparece plenamente como divino. El mundo se hace visible, no en su divinidad, sino precisamente en su no-divinidad o (¿cómo no?) en su secularidad, en la cual únicamente es como Dios le habla (como a lo que es radicalmente distinto de él, a lo que es radicalmente «otro»), y en su «Espíritu» reina impregnándolo.

El que piense esto constantemente, el que de manera incesante esté teniendo en cuenta la dialéctica interna que se da en el acontecimiento de la asunción o aceptación del mundo, ese tal no imputará a la comprensión del mundo que aquí hemos desarrollado, aquel optimismo de mala ley con respecto a la encarnación, que presenta al mundo como «divinizado» *inmediatamente* por la encarnación de Dios y que interpreta la historia de la salvación como la creciente divinización del mundo.

Ahora bien, esta secularidad del mundo, mantenida por Dios en lo más propio, en su diferencia con respecto a Dios, debemos esclarecerla en una característica importante; y lo haremos otra vez con el ejemplo de Cristo. En sí, viendo las cosas abstractamente y en consumación escatológica, el mundo instituido en lo más propio sería concebible como una manifestación pura, absolutamente diáfana de la comunicación que Dios hace de sí mismo. Expresándolo teológicamente:

el mundo sería concebible como un mundo glorificado, como un mundo que —ya en su consumación— se transfiere a Dios, como el consumado «reino de Dios». Todo esto significaría también la consumación de la propia y permanente realidad del mundo, no su desaparición en Dios (lo mismo que ocurre con el resucitado y glorificado, que permanece *en* su humanidad).

Pero *así* no ha asumido (aceptado) Dios al mundo, como lo muestra la historia de Cristo. Cristo vino a la carne del pecado. Cristo se hizo «pasible». Su «integridad» (como poder para entregar *toda* la existencia en amor obediente a Dios) es, al mismo tiempo, su «pasibilidad»: exposición al destino que viene, como extraño, desde fuera, al destino que no está llamado simplemente «desde dentro»; la muerte, que no es de antemano, y con resignación, la propia muerte, sino que es el cáliz que ha de pasar; la tentación, a la que hay que responder con obediencia, es decir con aceptación de lo contradictorio. Esta «pasibilidad» tiene en Cristo su *historia*. Se va agudizando, hasta que el Padre, que es Dios, lo abandona, hasta que los poderes extraños a Dios arrojan al Señor de la gloria al absurdo de la muerte. La «integridad» de Cristo no le preserva de caer en lo abismal de la pasión y de la problematicidad humana, sino que es precisamente la posibilidad más aguda de padecerla más radicalmente, más inquebrantablemente y más sin compromisos que nosotros, los hombres «concupiscentes», cuya concupiscencia es siempre, al mismo tiempo, el encubrimiento apriorístico de la radicalidad de nuestra existencia «pasible».

Por consiguiente, Cristo, en su humanidad asume al mundo en aquella distancia «infralapsaria» con res-

pecto a Dios, que ciertamente está pretendida en esta asunción o aceptación, pero que no se identifica sencillamente con aquella característica propia del mundo, a él confiada, que se realiza en grado sumo en la asunción o aceptación del mundo por Dios, sino que designa más bien el punto de partida concreto e histórico y el camino de esa asunción divina del mundo. No es aquí el lugar apropiado para detenernos a investigar por qué Dios ha asumido el mundo en la «forma de siervo» (cf. Flp 2, 6-11): esa forma es algo último, que nosotros hemos de aceptar como la manera divina de la realización de su amor, porque en el fondo es preferible decir que el pecado fue permitido porque se pretendía esta historia de amor, que no decir *únicamente* que se ha recorrido este camino porque había que superar *así* la culpa. Pues bien, lo mismo podría decirse del mundo en general: el mundo (aquí es indiferente hasta qué punto debemos pensar en el mundo infralapsario o en el mundo supralapsario, ya que ambos aspectos no los podemos separar adecuadamente) está instituido *de tal modo* en su característica propia, que su camino histórico hacia la consumación de la asunción por parte de Dios, ha de recorrerlo desde un punto de partida que significa «pasibilidad», y que mantiene al mundo en aquella ambivalencia de manifestación histórica, que hace que el mundo, en su realización como conjunto, no se convierta ya —como perfectamente integrado— en el *opus operatum* de esa asunción o aceptación por parte de Dios. El mundo está comenzando incesantemente su curso con aquella ambigüedad característica de la historia profana como tal, por la cual y en la cual la objetivación del «no» puede convertirse y se está convirtiendo sin cesar en la aceptación —por parte de Dios— de ángeles y hombres.

Pero esto sucede precisamente, *a fin de que* el amor absoluto de Dios al mundo —ese amor que se prodiga a sí mismo— pueda tener aquella característica imposible de deducir, que sólo en Cristo crucificado podemos ver original y claramente.

Con respecto a este carácter propio e independencia del mundo, que tiene tal cualidad, y en los que Dios —en Cristo— instituyó al mundo, podemos decir aún varias cosas con mayor claridad. No es empíricamente posible deslindar y separar adecuada y claramente esa independencia (y carácter propio), fundamentalmente permanente y creciente, del mundo (en contraposición al teopanismo), y ese «pasible» y concupiscente «estar situado en ambivalencia histórica» (como lugar del «frustrado» amor de Dios. Y no es posible, porque eso suprimiría el lugar de ese amor de Dios al mundo en el crucificado y el lugar de la decisión. El camino histórico de este mundo bajo el poder de la ascensión (o aceptación) por parte de Dios transcurre en dos maneras y direcciones que aparentemente son opuestas: *una de ellas* es la superación de esta distancia «pasible»-concupiscente en que el mundo se halla de Dios (ya que el mundo ha sido realmente asumido o aceptado por Dios, y esta ascensión no es sólo lo que queda fuera y está aún por realizar, sino que es ya el acontecimiento escatológico en el sentido de una escatología «productiva» que se está realizando). *Y la otra*: vemos luego que la dirección de este movimiento es concretamente, *al mismo tiempo* («mortem moriendo destruxit») el acontecimiento que se está realizando cada vez más radicalmente, de esa distancia «pasible»-concupiscente en que el mundo se halla de Dios. Por medio de ambas cosas se efectúa la historia de la realiza-

ción de la institución del mundo en su eterna y válida realidad propia. Lo decisivo en todo esto es: estos aspectos de la *única* historia del mundo no puede separarlos adecuadamente, «alineándolos», el hombre que todavía se halla en esta historia. Pero está obligado a ver incesantemente, en la experiencia de su historia y en los cambios de la misma que hagan época, *todos* esos aspectos como acontecimiento histórico.³⁰

III

LA SECULARIZACIÓN DEL MUNDO COMO «REPRESENTACIÓN» HISTÓRICA CONCRETA DEL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

1. *La verdad de la encarnación
como el horizonte de una
comprensión cristiana del mundo*

Esta múltiple verdad del acontecimiento de Cristo, a consecuencia de la cual, por medio de la encarnación de Dios, la carne aparece plenamente como «carne», como tierra, como mundo secular, y Dios aparece plenamente como Dios en su superioridad trascendente al mundo, se hace ahora eficaz en la economía del movimiento de la historia que está bajo la «ley de Cristo» (1 Cor 9, 21), y se edifica como horizonte de una ge-

30. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*. Einsiedeln 1963.

nuina comprensión cristiana del mundo³¹. Pues todo futuro del mundo sigue siendo algo que procede de la hora de Cristo (cf. 1 Cor 11, 11; Ef 1, 10; 1 Pe 4, 7)³². En su caminar hacia adelante, el mundo se va adentrando cada vez más profundamente en su origen histórico, se va situando cada vez más y cada vez más seriamente bajo la estrella y la ley de su comienzo, que en este caso significa: estar asumido (o acogido) por Dios en Jesucristo. Es verdad que, en la medida en que ese comienzo, esa procedencia, no está a disposición nuestra ni se nos transparenta en la intrinsecidad de la historia, el futuro del mundo —el futuro proyectado históricamente por esa procedencia— sigue estando para nosotros genuinamente escondido, sigue siendo el futuro que, en sentido verdadero, todavía está fuera de nosotros y aún no se halla a disposición nuestra: el futuro del mundo, en el cual el poder de la procedencia que se le ha confiado, desciende adventualmente sobre él.

Ahora bien, el «mundo» desde el punto de vista cristiano está vuelto siempre hacia el hombre, es siempre *relación* con el mundo, *comprensión* del mundo por parte del hombre. Por tanto, el enunciado de la teología de la historia acerca del mundo es, de manera primaria y concreta, un enunciado acerca de la *comprensión* del mundo. De ahí que podamos afirmar: la comprensión del mundo vive —ya podamos y quera-

31. En adelante seguiremos con el *tema fundamental* de que aquí se trata: que el hecho de que el mundo esté asumido por Dios implica incluso una positiva y creciente secularidad del mundo como condición de su posibilidad (concreta).

32. A propósito de esto, cf. J. B. METZ, *Die «Stunde» Christi*, I. c., 9-14.

mos afirmarlo o no— del poder histórico del horizonte cósmico proyectado en Cristo, vive de su espíritu, del «Espíritu de Cristo» (1 Cor 2, 16), el cual propiamente no descubre ya nada que sea disparmente nuevo, sino que lo toma todo de lo que es Cristo (cf. Jn 16, 14), de tal suerte que, en este «Espíritu» y en su operar³³, el acontecimiento de Cristo se objetiva e impone históricamente, se «representa» desde su horizonte cósmico: ese horizonte originalmente nuevo e indeducible.³⁴

2. *La compensación histórica del mundo en relación con la visión cristiana original*

Para medir la significación —una significación que hace época— de la visión del mundo revelada en el acontecimiento de Cristo, no tenemos más que representarnos aquella comprensión del mundo, de cara a la cual tuvo que difundirse y articularse el mensaje cristiano. Para los griegos, el mundo tuvo siempre una orla numinosa, el mundo fue siempre el sordo y apenas iluminado comienzo de Dios mismo: crepúsculo de dioses en todos sus horizontes. Esta visión no permitió jamás que el mundo fuera completamente secular, por-

33. Este «Espíritu de Cristo» es el verdadero «espíritu objetivo» de la historia, el cual —claro está— no penetra de una manera puramente intelectual, sino que tan sólo se puede recibir en genuina decisión histórica («fe»).

34. En relación con esto, no podemos desarrollar aquí más la relación específica razón-secuencia, que aquí presuponemos, y que reina en la historia. Según esta relación, la razón (acontecida, también ella, históricamente) se funda por el hecho de «representarse» (¡en el doble sentido de la palabra!) opuestamente en lo que ha de ser fundamento (históricamente).

que no permitió jamás que Dios fuera enteramente divino. En efecto, como todos saben muy bien, a la comprensión griega del mundo le falta la idea de un Dios-creador trascendente. A Dios se le concebía más como principio del mundo, como una especie de razón y ley del cosmos, como regulador inmanente del universo: lo divino era incluso un elemento de la visión-del-mundo³⁵. Pero precisamente esa divinidad (que alborea de manera no mediatizada) del mundo, ese encubrimiento místico-religioso, la apoteosis de la naturaleza y una piedad secular, no mediatizada, *que se basa en ella*: no son cristianos sino genuinamente paganos. Tan sólo el paganismo, dice Pablo, conoce «la multitud de dioses y de señores del mundo» (1 Cor 8, 5); pero «para nosotros», continúa el Apóstol, «no hay más que un solo Dios..., del cual proceden todas las cosas y para el cual somos» (v. 6), el Dios trascendente, el cual, precisamente como Dios, no se encuentra en el horizonte del mundo, sino que hace que el mundo sea mundo, que sea secular. Por eso, el cristianismo, cuando se entendió a sí mismo por sus propios orígenes, tenía que aparecer no como creciente divinización, sino, ni más ni menos, como creciente desdivinización y, en este sentido, como profanización del mundo, como desencantamiento y desmitización del mundo. Y, así, no es casualidad el que los cristianos fueran estigmatizados como auténticos y peligrosos ἄ-θεοι, como «ateos» que entregan el mundo al ateís-

35. Hay que tener en cuenta, además, que la depreciación radical del mundo en la gnosis del helenismo tardío es —en última instancia— otra prueba más de una mistificación religiosa, y no de una pura secularización del mundo. Véase: H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, 1. Göttingen 1954, 150. A propósito de esta obra, cf. F. GARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart 2¹⁹⁵⁸, 23.

mo. Y que los estigmatizaran así, con un secreto instinto e impulso de seguridad, los paganos que se hallaban aprisionados por la concepción griega del mundo.³⁶

Claro está que durante mucho tiempo la antigua comprensión del mundo siguió ejerciendo poder en el ámbito de la historia occidental y cristiana. Incluso podemos y debemos afirmar hoy día que la comprensión del mundo del medievo clásico estaba invadida, en general, de este pensamiento extraño de la antigüedad; que estaba dominada por un inmediato «divinismo» (Y.-M. Congar). Tan sólo porque, secretamente, estamos convirtiendo esa comprensión medieval no-purificada del mundo en la imagen directriz de una concepción cristiana del universo, resulta que la moderna secularización del mundo nos lleva desde un principio a la perplejidad religiosa. Pero, en realidad, este proceso que se inicia modernamente de una más acentuada secularización del mundo, está haciendo que prevalezca históricamente un impulso genuinamente cristiano. Ese universal proceso de secularización y el «ateísmo cósmico» que predomina en él, debemos enjuiciarlos únicamente en el horizonte del principio cristológico fundamental que hemos desarrollado más arriba. Y entonces veremos que ese proceso, en su tendencia fundamental (¡aunque sólo en ella!), no está orientado contra una comprensión cristiana del mundo, sino contra un divinismo cósmico inmediato, hasta tal punto, que en ese proceso se representa en la inmanencia histórica lo que

36. Podríamos mostrar fácilmente que en las herejías cristológicas de los primeros tiempos de la Iglesia estuvo actuando principalmente una comprensión del mundo ajena al cristianismo.

ha sucedido —en el acontecimiento de Cristo— con nuestra relación con el mundo.³⁷

Precisamente en la asunción o aceptación del mundo por Dios en Jesucristo, acontece la radical y original liberación del mundo en lo que tiene de más propio y característico, en lo inamovible de su realidad no-divina. Este acontecer está actuando históricamente, por razón de la moderna secularización del mundo. El mundo, ahora, es instituido universalmente en lo que el mundo manifiesta vivamente ser, por medio de la encarnación: es instituido en la secularidad. El camino histórico de este proceso atraviesa muchos niveles. Y no podemos seguirlo fácilmente. Este camino no está libre de culpable extravío y de las aberraciones de un secularismo híbrido³⁸. Puesto que aparecen nuevas cumbres de la comprensión del mundo, se ahondan también más los abismos de posibles extravíos y decadencia, y se hace mayor el peligro de precipitarse en ellos. Las reservas y protestas de la Iglesia contra ese nuevo caminar del mundo hacia su secularidad, deben enjuiciarse, ante todo, sobre el trasfondo de estos peligros y extravíos *concretos*. Sin embargo, aquí tratamos del esbozo de ese camino en general: de su proyecto. Cuando lo entendemos a la luz de nuestro principio fundamental, entonces no podemos rechazarlo como pura secularización, como expresión no-dialéctica de la emancipación del mundo que protesta contra la definitiva intervención divina y contra su manifesta-

37. F. GOGARTEN, en su importante libro: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, llega a una parecida re-apreciación del moderno proceso de secularización: claro que desde una perspectiva distinta a la que aquí ofrecemos. Cf. H. LÜBBE, *l. c.*, 117-126.

38. Cf. F. GOGARTEN, *l. c.*, 134 s.

ción escatológica: la Iglesia. Sino que hemos de apreciarlo, ni más ni menos, como la señal de algo que sucede por intervención de Dios: la liberación del mundo y la institución del mismo en su secularidad. Aunque, con esto, no queremos ni podemos afirmar que esa moderna secularización y la comprensión del mundo que actúa en ella, sean la expresión pura e inmaculada de la secularización del mundo que se pretendía en el acontecimiento de Cristo.

Y, así, en primer lugar, el proceso que se inicia en la tardía edad media y que consiste en emancipar del *sacerdotium* al *imperium*, en «independizar» y «destronar» al mundo y a sus instituciones, principalmente al estado, en relación con la Iglesia: debe comprenderse, en el fondo, en este sentido cristiano positivo. El estado no aparece ya ahora, cual ocurría en el mundo antiguo, como una institución sagrada, sino como la creación secular de Dios. Precisamente el cristianismo, que se proclama a sí mismo como responsable de todas las relaciones religiosas del hombre, despoja al estado de su numinosidad y sacralidad directa e indiscutida, y lo libera en su genuina originalidad como abogado del mundo secular, colocándolo con ello en auténtica posición de interlocutor de la Iglesia.

Asimismo, la independización de las ciencias profanas o seculares, como segundo ejemplo, frente al orden científico de la edad media, que hacía de la teología la ciencia universal, esta independización, que por cierto se llevó a cabo gracias a una creciente autonomía de la filosofía, no va dirigida en el fondo contra el espíritu del cristianismo, sino que nació gracias a él, ya que la verdad del cristianismo nos hace libres (cf. Jn 8, 32). En Tomás de Aquino se aprecia ya inicialmen-

te esta independencia de la razón secular, por cuanto en este pensador «el filósofo», es decir Aristóteles, surge ya como autoridad con principios propios e indeducibles. Y a través de un largo camino, que no es fácil dilucidar por la filosofía y por la teología de la historia, este proceso de independización de la razón filosófica cuaja en una declaración del magisterio eclesiástico en el concilio Vaticano I.

Indudablemente, en la historia de la filosofía moderna vemos que este camino se ha recorrido con grandes extravíos, y que muchas veces ha sido interpretado erróneamente como emancipación racionalista de la razón humana. Sin embargo, aquí nos limitaremos a hacer constar que, por principio, en ese proceso está actuando también una «secularización» de la filosofía, dirigida y forzada históricamente por el espíritu cristiano, no porque el cristianismo, fideísticamente, haya descuidado la filosofía, sino precisamente porque la reclama radicalmente; y esto sólo puede hacerlo, liberándola en lo que ella tiene de más propio. En este sentido, la razón filosófica ha alcanzado modernamente una suprema independencia, una independencia históricamente única, a diferencia —fijémonos bien— de la filosofía griega clásica, que no podía deslindarse críticamente, en la misma medida, de su origen «teológico». Y, así, la ruptura superficial que ha tenido lugar en los últimos siglos entre la sabiduría de Dios y la sabiduría secular, se descubre —en el fondo (aunque no en todos sus detalles)— como una ordenación recíproca de ambas, en libre correspondencia, condicionada y puesta por el cristianismo.

Finalmente, un tercer punto de vista: incluso la moderna objetivación de la naturaleza, el desencanta-

miento de la «madre tierra», la supresión de sus tabús, proceso que convierte primordialmente a la naturaleza en el objeto y campo de experimentación del hombre: ha sido posible —en lo más hondo— gracias al cristianismo. Y, en último término, es la erupción de aquella secularización del mundo, de aquella liberación de la naturaleza, que tiene sus raíces en el misterio de Cristo. Dondequiera que este misterio actúa históricamente en la comprensión del mundo, allá la naturaleza puede aparecer como lo que «es»: no como Dios, sino como una naturaleza creada por Dios, dejada a sus propias causalidades (*causae secundae*), las cuales están abiertas a la intervención metódica e investigadora del hombre y a su manipulación activa, sin que por ello se atente a la majestad del Creador.

El cristianismo ha hecho posible también, por sí mismo (¡aunque no se ha limitado a hacer esto!), que se pueda dirigir a la naturaleza una mirada objetiva y finalista, y de este modo ha puesto en marcha aquella aventura del espíritu moderno, gracias a la cual la naturaleza se convierte en la «obra» en la que el hombre ocupa universalmente el mundo, y el mundo aparece plenamente como material *de sus manos*, de suerte que, como quien dice, todo lo que está presente en el horizonte cósmico se halla cada vez más bajo el enfoque del hombre, y todo muestra depender directamente de él³⁹. El mundo se nos presenta como el mundo del hombre. Lo que de manera primordial y directa resplandece en él ante nosotros, no son los *vestigia Dei*, sino los *vestigia hominis*. La «creación» de Dios está

39. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual*. Guadarrama, Madrid 1960.

mediatizada en todas partes por la «obra» del hombre. La creación tiene una orientación rigurosamente «antropocéntrica». Todo esto, en el fondo, es un acontecimiento cristiano. Es verdad que este proceso, denominado en su perfección, «técnica», tiene además otros aspectos muy distintos; indudablemente, está asociada con él una inmensa merma de otras posibilidades originales de la experiencia del mundo; es cierto que la tendencia a la objetivación sigue siendo un grande y sumo peligro, tanto más que hoy día se va volviendo cada vez más contra el hombre mismo, y que pudiera convertirlo en simple objeto de su intervención técnica y de su reconstrucción⁴⁰. No obstante, para orientarnos en un mundo objetivado así, en un mundo sin rostro, deberíamos pensar en la «posibilitación cristiana» de esta situación, y, *partiendo de ella*, podríamos adoptar una actitud.

3. *Malentendidos cristianos y no-cristianos del proceso de secularización*

Sólo hemos podido indicar unas cuantas cosas. Y éstas con una brevedad suma, que apenas admite disculpas. Dos cosas, principalmente, habrán quedado claras. *En primer lugar*, que el cristianismo, por sí mismo, significa una especie de secularización del mundo; que allá donde el cristianismo actúa desde sus orígenes más auténticos, aparece un desencantamiento de la natura-

leza, una secularización del mundo, y con ello una desmitización de la antigua comprensión del mundo, la cual ha sido, con demasiada intensidad y durante demasiado tiempo, la imagen directriz de la mirada que el cristiano dirigía al mundo. Y después, *en segundo lugar*, que, precisamente por ello, en razón del moderno proceso de secularización, está actuando un impulso genuinamente cristiano, y que, por tanto, en este proceso queda documentado una vez más el poder histórico del espíritu cristiano, y la secularización misma no aparece como la expresión de la impotencia o, en el mejor de los casos, de la indiferencia del cristianismo ante el mundo.

Lo que está sucediendo modernamente, no es una desmundanización de la fe (la erradicación de la fe, su des-secularización), por el poder superior de un mundo hostil a la fe. Sino que es la secularización del mundo, por el poder histórico de la fe cristiana que acepta al mundo y lo libera. No es propiamente la secularización del mundo una desgracia para la fe cristiana. Sino la desgracia, así podríamos pensar, es la actitud que nosotros los cristianos hemos adoptado de hecho ante ella, y en gran parte seguimos adoptando hoy día. ¿No ha ocurrido algo así como si, en este caso, no hubiéramos querido reconocer a nuestro propio hijo, o hubiéramos renegado de él, de suerte que éste, en edad muy temprana, se nos hubiese escapado de casa, y ahora nos mirase con semblante desfigurado secularísticamente, con rostro que nos resulta extraño? El mundo cristiano, en la aurora de los tiempos modernos, ¿no ha entrado con demasiadas vacilaciones en este horizonte del mundo? ¿No nos hemos cerrado a él, hartas veces, acumulando sobre él por principio las sospechas, y

40. A propósito de esto, cf. K. RAHNER, *El cristianismo y el «hombre nuevo»*, en *Escritos de teología*, 5. Taurus, Madrid 1964, 157-177.

degradándolo, de suerte que el mundo (que, no obstante, fue libertado por la Palabra aceptadora de Dios, para que entrase en una secularidad radical) sólo podía ser «él-mismo» ante nosotros, sólo podía encontrarse a sí mismo, en presencia nuestra, con remordimientos de conciencia? Y la inseguridad interna y fluctuancia del mundo secular, su nerviosismo, su falta de autenticidad sustancial, y también su *hybris* y su equivocada voluntad de autonomía, ¿no procederán también (aunque no exclusivamente) de que el cristianismo sólo con hartas vacilaciones y protestas ha dejado libre al mundo para que fuera lo que propiamente es?

Podemos y debemos aventurar la afirmación de que la secularización del mundo, en cuanto acontecimiento originalmente cristiano, ha tenido que imponerse muchas veces contra la concreta comprensión histórica del mundo que el cristianismo poseía, y que por este motivo, de hecho, tal acontecimiento ha adquirido rasgos anticristianos y secularistas⁴¹. Esto precisamente hace también que la fisonomía histórica del moderno proceso de secularización sea tan ambigua y casi imposible de abarcar con la mirada. Sea como fuere, afirmamos rotundamente que ese proceso, en su fondo, ha nacido impulsado por el poder histórico del acontecimiento de Cristo, y que ha sido obligado por él, y que, por tanto, hemos de hallarlo aún en grandes trechos en la comprensión de fe que tenemos de nosotros mismos.

Pues bien, ¿no habrá llegado entretanto a nosotros, como se suele profetizar hoy día muy a menudo, el

41. Véase, a propósito de esto, un estudio de la relación que existe entre la «filosofía cristiana» y el pensamiento moderno: J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, 128 s.

«fin de la edad moderna»? ¡No! En el sentido de la teología de la historia: no. En todo caso, no podemos prever ese «final». Más aún, nos inclinaríamos a pensar que esa «era moderna», en todo aquello que se nos presenta, lleno de presentimientos, como una profanidad del mundo, como una profanidad sin rostro e impenetrable, está irrumpiendo ahora plenamente sobre nosotros; que por consiguiente todo el peso de ese proceso moderno ha de hacerse aún visible; y que, por tanto, es todavía mucho más urgente recordar que tal proceso se ha iniciado propiamente en el ámbito de occidente, bajo una ley cristiana.

Claro está, y no debemos silenciarlo por más tiempo: así como la asunción liberadora y definitiva del mundo por parte de Dios permaneció oculta intramundamente en la cruz del Hijo, así también su objetivación histórica universal en el proceso de secularización de los tiempos modernos no estará nunca a disposición nuestra de una manera puramente intramundana o intrahistórica, ni será penetrable por nosotros en este sentido. El mundo secular de los tiempos modernos aparecerá siempre, también, como contradictor, como mundo protestador, que, en contra de su origen, se encierra secularísticamente en sí mismo. Y cuanto más se vaya agudizando históricamente el proceso de esta secularidad, tanto más tendremos que sufrir por él y tanto más nos veremos inmersos en la noche de la cruz. En efecto, no podemos ni debemos *identificar*, en modo alguno, la secularización moderna, tal como existe de hecho, con la secularidad del mundo, tal como se hizo posible y fue pretendida en Cristo. Eso sería el erróneo intento de pretender penetrar clara y adecuadamente, con nuestra mirada, en el curso universal de

la historia de la salvación. Sin embargo, cuando tratábamos de comprender de una manera cristiana positiva, en su *rasgo fundamental*, ese proceso moderno de la secularización, entonces nuestra intención primordial era *histórica*: a diferencia y separándonos de aquella comprensión divinista del mundo, que estuvo actuando históricamente hasta entrada la edad media, y que quedó demolida en la edad moderna. La relatividad de nuestra apreciación del proceso específicamente moderno de la secularización, no debemos perderla jamás de vista, para no caer en equivocadas identificaciones.

Pues bien, antes de dedicarnos ahora a estudiar brevemente la cuestión de la existencia cristiana en este mundo secular, vamos a resumir las reflexiones que hemos hecho hasta ahora, y retener bien aquella triple comprensión de la secularidad del mundo que se hizo patente en ellas: 1. la «secularidad» del mundo no mediatizada todavía por el encuentro histórico con el cristianismo, y que en este sentido era «inocente» (verbigracia, la secularidad en el paganismo antiguo); 2. la secularidad del mundo liberada por la actividad histórica del cristianismo: liberación del mundo que tiene incluso *post Christum* una historia cristiana; 3. la secularidad del mundo que, de manera autonomista y secularista, desconoce este proceso de liberación, protesta contra su origen histórico, y se emancipa de él, en todo lo cual esa emancipación protestadora y aquella historia cristiana de liberación se compenetran de una manera que no se puede disolver adecuadamente.⁴²

42. A propósito de toda esta sección III, consúltese: H. R. SCHLETTE, *Colloquium salutis*. Christen und Nichtchristen heute. Köln 1965.

IV

LA EXISTENCIA CRISTIANA EN UN MUNDO PERMANENTEMENTE SECULAR

En los párrafos anteriores hemos dilucidado en general las condiciones de la vida cristiana en el mundo. Como, en todo ello, se trataba principalmente de las estructuras, siempre válidas, de tal ser de cristianos, vamos a acentuar ahora de manera distinta algunos de los rasgos mencionados, bajo la suposición de un «mundo *que permanece* secular». Es decir, vamos a hallar nuevos modos de comportamiento. Las anteriores dilucidaciones no quedan, por eso, sin objeto. Sino que, precisamente en la contemplación intensificada de la «sola» situación *actual*, mantendrán tanto más claramente ante nuestra mirada la totalidad de la existencia cristiana. Bajo este presupuesto, podemos limitarnos ahora a indicar esquemáticamente otras perspectivas, que no dejan de ser esenciales, pero que en nuestro contexto son menos importantes. Y eso, sin que merezcamos el reproche de negar tales perspectivas.

La liberación del mundo, en su secularidad, por medio del acontecimiento de Cristo no se realiza en dirección hacia el vacío de una simple evasión de Dios, sino hacia una pertenencia más profunda a Dios. Como mediador, por decirlo así: como lugar de trasbordo del mundo liberado hacia esa disponibilidad original para Dios, aparece el *hombre*. Más claramente que nunca aparece la responsabilidad cristiana del hombre con respecto al mundo. Ahora bien, ¿cómo la comprenderá

y realizará el hombre, en el horizonte de la permanente y creciente secularidad del mundo? ¿Qué le servirá de orientación? Respondemos en principio: la relación del hombre con el mundo es la *fiel reproducción, en la fe, del descendimiento de Dios al mundo, de la liberadora asunción* (o aceptación) *del mundo en Jesucristo*. Por consiguiente, en esta relación —de fe— con el mundo, no se trata originalmente de anular la diferencia con respecto al mundo, sino precisamente en ponerla reproduciéndola en la fe, en conceder al mundo su secularidad. ¿Qué queremos decir con eso?

1. *Pluralismo de las realizaciones vitales*

El creyente se encuentra en una existencia en el mundo, con los principios y proyectos más diversos y que no pueden adelantarse unos a otros. En su existencia como creyente, el hombre de fe tiene que entrar constantemente en relaciones con el mundo como tal, por su profesión, por las relaciones de su vida, etc., sin que esta relación con el mundo haya que buscarla totalmente por la fe. El creyente se encuentra ya a sí mismo en una realización cósmica que no ha sido puesta en marcha por su fe ni está tematizada en orden a ella. Este pluralismo de las realizaciones vitales es, hoy día, inevitable. Y ya se ha llamado la atención sobre él, de diversas maneras⁴³. Y, así, el creyente recibe fácilmente la impresión de que está pisando «dos terrenos», de que está viviendo de «dos verdades», de que es más una elipse que una circunferencia, de que está

43. Véase, en relación con esto, H. U. VON BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen*. Einsiedeln 1952.

centrado en dos polos, entre los cuales el curso de su existencia juega describiendo círculos. Pues ambas cosas, la fe y el mundo, no se encuentran ya en una relación que se pudiera abarcar y fijar únicamente desde la fe. El entrar en relaciones con el mundo no se compone tampoco *temáticamente* de un entrar en relaciones con Dios, sino que es algo que permanece estancado, como quien dice, en la mera secularidad del mundo.

2. *Entrar en relaciones con el mundo no alcanzado*

En la realización vital —una realización original e incesantemente completa— del creyente, reina por tanto una permanente diferencia y (si no nos engañan todos los indicios) una diferencia que constantemente se va ensanchando más. Ahora bien, esta diferencia no podemos dejarla sencillamente sin mediatizar. En efecto, a la larga sería ocupada y cerrada por el actual mundo prepotente, y la fe misma se vería totalmente eclipsada por el mundo. Ahora bien, esta diferencia, si tomamos completamente en serio la secularidad del mundo, no podremos mediatizarla por el hecho de volver a incluir expresamente al mundo en el acto de fe, por el hecho de convertir al mundo mismo en tema del acto de fe. Más bien, nuestra existencia como creyentes debería ser de tal suerte, y hacerse cada vez más de tal suerte, que desde sí misma (con fiel reproducción del *descensus Christi*) «asumiera» (o aceptara) el mundo no alcanzado por esa existencia cristiana, el mundo desde el cual y en orientación al cual ella está viviendo sin cesar. Y de este modo lo libera por medio de su fe,

permitiéndole que exista como mundo. Un ejemplo: un joven quiere hacerse ingeniero. Tal es el proyecto de su vida, una forma de un decidido entrar en relaciones con el mundo, forma que, en circunstancias, puede ser ya anterior al proyecto de su fe, anterior a su amor —personalmente aceptado— para con Dios, o que sencillamente no brote de él. Este joven debería llegar ahora hasta el punto de que su fe se adelantara a ese proyecto de su vida⁴⁴: su profesión como ingeniero, que no pretende ni puede ser otra cosa que un trato serio con el mundo, debería ser «asumida» por su fe y debería, por tanto, ser motivada por ella de una manera más original. Por consiguiente, la diferencia insalvable que existe en su existencia, debería ser puesta inicialmente por su misma fe, y aparecer como libertada en sí misma. La secularidad de su existencia (como ingeniero) debería mostrarse como una secularidad garantizada por la libertad y discreción de su misma fe.

Pues todo es vuestro: ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros, de Cristo y Cristo de Dios (1 Cor 3, 22 s.).

En el mundo hay una auténtica «patria» cristiana. Y el cristiano no tiene que sentir ningún remordimiento de integrarse en ella.

44. Pues nada de todo aquello en lo que yo me encuentro ya —en mi existencia secular—, es tal, que no pudiera aparecer como cosa puesta por el amor de Dios (captado en la fe). En efecto, nada hay en un mundo secular que, por sí, fuera una expresión *más clara* y deducible de que ha sido puesto por ese amor.

3. *Secularidad no-dominada*

Claro está que hay una cosa que no debemos olvidar, si no queremos simplificar y descuidar peligrosamente el fenómeno de la secularidad. Y esta cosa es que *nosotros* no podemos jamás asumir de tal modo al mundo, que su secularidad aparezca como pura expresión de la asunción por parte de nuestra fe, del hecho de que nuestra fe la haya libertado. Pues nosotros no nos hallamos en el origen de esa asunción liberadora del mundo. Este origen es únicamente el *descensus* del Hijo, en quien el Padre ha asumido (o aceptado) definitivamente al mundo. Puesto que nosotros no realizamos originalmente esa asunción, sino que únicamente podemos *reproducirla* fielmente en la gracia de Jesucristo: se nos manifiesta que la secularidad del mundo no será jamás sencillamente una secularidad estructurada por nuestro acto de fe asumidor, una secularidad presupuesta para él, liberada por él en lo más íntimo y característico.

Nosotros, desde nosotros mismos, nunca podremos poner por completo la diferencia que hay entre nuestra existencia como creyentes y el mundo. Jamás aparecerá el mundo como el que ha sido *simplemente* liberado por nuestra fe. La relación de fe con el mundo será siempre diastásica. La secularidad del mundo se nos manifestará siempre como algo no dominado, no llevado completamente a cabo, como algo no penetrado e impregnado por la fe, y, en este sentido, como algo verdaderamente pagano-profano⁴⁵. Es verdad que

45. En lenguaje teológico podríamos afirmar también: nuestra relación con el mundo (nuestra relación concreta y como creyentes)

el mundo ha sido abarcado en su totalidad por el cristianismo. Pero no en nosotros ni en nuestra situación histórica de fe. Sino en Dios y en el «sí» que él ha dado al mundo. Dios solo, en el misterio indisponible de su amor, es el lugar de toda auténtica convergencia entre la fe y el mundo. Pues él es el único que, en la encarnación, ha puesto originalmente la diferencia que hay entre ambos. Y tan sólo en el origen en que se inició, esa diferencia puede al mismo tiempo superarse: superarse, claro está, no en el sentido de la esfumadora unificación de un lamentable pantéismo, sino únicamente en el sentido de que «Dios sea todo en todo» (1 Cor 15, 28): sentido en el que dos cosas están unidas conservando íntegramente su independencia.

4. Nueva forma de la «extrañeza» del mundo

Para nosotros, esa unidad permanece como algo de lo que no podemos disponer en la interioridad del mundo y de la historia. Para nosotros la asunción transparente del mundo en su secularidad será siempre un acontecimiento escatológico, en orden al cual existimos en esperanza. Ahora, para nosotros, esa secularidad es todavía un fenómeno de muchos niveles, un fenómeno que jamás podrá reducirse no-dialécticamente a un de-

es siempre una relación «concupiscente», es decir, permanece siempre en la incapacidad de alcanzar totalmente la secularidad del mundo, como expresión de la asunción liberadora de ese mundo por parte de la fe. Véase: J. B. METZ, artículo *Concupiscencia*, en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, 1. Cristiandad, Madrid 1966, 255-264.

nominador, un fenómeno con genuina multivalencia que nosotros nunca podremos superar. Nuestra relación cristiana con el mundo no es, de veras, una relación espontánea, una relación optimista y sin problemas. No la podemos describir en categorías claras, pues no se puede fijar rígidamente ni abarcar con la mirada. «Camina» y se transforma en función variable⁴⁶. La reproducción fiel —en la fe— de la asunción liberadora del mundo seguirá *estando envuelta*, además, para nosotros *dolorosamente* en una secularidad en la que apenas hemos penetrado, en una secularidad oscura. Siempre tendremos que padecer por ella, siempre tendremos que soportar su extrañeza (una extrañeza que tiene para nosotros un extraordinario aire pagano-profano) como la cruz de nuestra fe. Incesantemente tendremos que confesar con Pablo: «¡El mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo!» (Gál 6, 14). Y esto, no a pesar de que asumimos (o aceptamos) la secularidad del mundo, sino precisamente *porque* la asumimos en la fe, y porque el mundo, en esa asunción nuestra impenetrable, está ante nosotros dolorosamente extraño y reservado, sordo y como ciego para no ver el centro de nuestro acto de fe.⁴⁷

46. Para el nuevo testamento, el «caminar» es una característica fundamental de la relación de fe con el mundo: véase H. U. VON BALTHASAR, *l. c.*, 63.

47. Se descubre aquí, al mismo tiempo, una característica del mundo en su disposición de hecho: *el mundo* no sólo quiere ser él mismo; sino que además el mundo, no la fe, es como un Moloc que desearía devorarlo y absorberlo todo. Y, por esto, resiste precisamente a una fe que lo desencanta (o deshechiza), que lo despoja de esa pretensión mitológica y lo lleva a lo que es propiamente. El mundo protesta contra esa fe y se cierra a ella.

5. *Mantenerse sin ilusiones engañosas: conducta específicamente cristiana con el mundo*

Sin embargo, ¿podrá manifestarse también —en nuestra relación (como creyentes) con el mundo— que ese mundo, en su secularidad, es el mundo asumido definitivamente? ¿En qué aparece que nuestra fe es precisamente una fe cristiana que sabe que el mundo secular ha sido alcanzado ya por Dios, que sabe que el mundo sólo puede aparecer en su secularidad radical porque ha sido afectado ya por el «sí» liberador de Dios? Nosotros pensamos: se manifiesta por el hecho de que nuestra fe, y en el fondo *sólo* nuestra fe, es capaz de encararse sin encubrimientos con esa secularidad, y de asumirla serenamente como lo que es. Este relacionarse con la secularidad del mundo (un relacionarse que deja al mundo ser lo que es, y que se lo garantiza) es ya propiamente un acto religioso atemático (como quien dice: «trascendental»), que se halla siempre concretamente en el horizonte del acontecimiento de Cristo, porque sólo desde él puede mantenerse inmutable esa secularidad, sin que se viera otra vez rebasada, sublimada y ornada secularísticamente con un culto velado de la profanidad.

Considerando las cosas en el fondo, sólo el cristiano es capaz de tomar completamente en serio la secularidad, asumiéndola (o aceptándola) como lo que es por sí misma, sin entremezclarla de errores ni comprometerla con una ideología, embotándola con ello en su sobriedad objetiva y sin rostro⁴⁸. No se trata, pues,

48. Por consiguiente, no es tarea cristiana atraer cada vez más al mundo hacia lo sagrado (*sacrum*), «santificarlo» en ese sentido *no-*

de que el cristiano viviera la secularidad meramente en un puro «como si», y tan sólo el increyente la experimentase en su verdadero «en sí». ¡Antes ocurre lo contrario! Porque el mundo, por el acontecimiento de Cristo, ha alcanzado una forma tan radical de su secularidad, se ha desligado hasta tal punto de Dios (¡se ha hecho tan a-teo!) por la asunción liberadora por parte de Dios, que el hombre, hoy día, sólo puede encararse con el mundo por la fuerza de ese acontecimiento, sin conjurar nuevos dioses de su comprensión del mundo.⁴⁹

El no-cristiano verdaderamente increyente llegará siempre, en última instancia, a falsificar esta intensificada secularidad del mundo o bien con las utopías de una ingenua fe en el progreso, de un paraíso intramundano, o bien con un nihilismo trágico y un resignado escepticismo con respecto al mundo. Y, así, en medio de nuestro mundo secular, nacen hoy día nuevas formas de mito. Y, como todo mito, tienen en sí mismas algo violento, algo construido, algo, por decirlo así, esclavo. Esas formas, no propiamente la secularidad del mundo, constituyen el verdadero peligro de nuestra situación de fe, y la desgracia de nuestros días. Ahora bien, frente a ellas aparece el cristiano como el hombre verdaderamente secular: pues sólo él es capaz de hacer que lo secular sea verdaderamente lo que es. Y es capaz de ello, por la reproducción en la fe de

comunicado. Sino que la verdadera tarea cristiana es liberarlo sin cesar, más y más, de lo sagrado (*sacrum*), y atribuirle con ello lo sagrado, pero ya en un sentido *comunicado*.

49. Y esto hasta tal punto, que podríamos decir: el que —como no cristiano— se encara realmente sin desfiguraciones con esa secularidad, lo hace en virtud de una cristiandad anónima.

aquella profunda concesión, por la cual vive todo lo secular que hay en el mundo: por la asunción liberadora del mundo por Dios en Jesucristo. Ahora bien, este «dejar ser» no es pura pasividad, quietismo o vaga y errante indiferencia con respecto al mundo, sino que es suprema realización del mundo por el espíritu y poder de aquella «libertad», de aquella liberación de nuestra sujeción al mundo, en la que hemos sido puestos por Cristo, y a la que estamos siendo llamados incesantemente.⁵⁰

Esta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe. ¿Quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios? (1 Jn 5, 4-6).

La fe vence al mundo. Esto quiere decir: la fe hace originalmente al hombre «libre» del mundo. Ahora bien, en esta «libertad» el creyente se pone, como quien dice, del lado del Hijo de Dios que asume (o acepta) al mundo. Y tan sólo por el poder y gracia de ese Hijo de Dios, puede el creyente asumir (o aceptar) también de veras al mundo, dejarlo en libertad, dejarle ser lo que es, y hacer patente que el mundo, precisamente en su secularidad, es expresión del amor asumiendo de Dios en Jesucristo.⁵¹

50. Tomando como punto de partida esta «libertad» que se nos ha dado graciosamente en Cristo, a saber, el ser libres del mundo, interpreta principalmente F. GOGARTEN el moderno proceso de secularización en: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart 1958.

51. En esta «asunción» del mundo (que permite al mundo ser lo que es), en este positivo «dejarlo libre», se contiene al mismo tiempo el acto fundamental de la genuina ascesis cristiana con respecto al mundo. En efecto, la ascesis cristiana está fundamentalmente al servicio de esta «asunción», de este «sí»: no propiamente al servicio de un «no», el cual —en última instancia— es siempre «más

6. La «cristianización» del mundo como «secularización» del mundo

«Cristianizar al mundo»: así se ha formulado incesantemente la tarea que el cristiano tiene en el mundo. Con ello se puede expresar algo totalmente recto y de importancia decisiva. Pero a mí me parece que la expresión se presta a muchos malentendidos. Pues, después de todo lo que hemos dicho, «cristianizar al mundo» no puede significar que de él hay que hacer otra cosa que lo que es: mundo. No puede significar que al mundo hay que echarle encima algo no-secular o que esté por encima de lo secular, o algo que le ponga un sobrenombre, o levantarle, como nueva planta, una nueva dimensión, o, como suele decirse con predilección, «atraer» al mundo para sacarlo de su secularidad e introducirlo en una divinidad de destellos numinosos. Así, pues, hemos de comprender también rectamente lo que queremos decir, cuando hablamos del «arte cristiano», de la «filosofía cristiana», del «estado cristiano», etc. En todo ello, no se puede tratar supremamente de una «cristianización» en el sentido de un sobrenombre adicional o de una sublimación de esas realidades. Sino de la institución de las mismas en su origen y verdadero ser característico (se tratará del arte, de la filosofía, del estado... como tales). Por tanto, el adjetivo «cristiano», entendido rectamente, no es una verdadera «adición», una «intrusión», sino, como quien dice, una reduplicación de la realidad secular, la cual, *concretamente* (en virtud de la iniciativa

fácil» de realizar que el «sí». Cf. J. B. METZ, *Armut im Geiste*. München 1962.

histórica de la salvación de Dios), es siempre más, encierra dimensiones más profundas y un ser más original y característico de lo que esa realidad por sí sola puede representar.

Por eso hemos de afirmar: «cristianizar al mundo» significa en sentido original «secularizarlo»: llevarlo a su ser propio y característico, dejar en libertad las alturas y profundidades casi insospechadas de su ser de mundo, alturas y profundidades que son posibles por la gracia, pero que se han visto ya amenazadas o sacudidas por el pecado. Porque precisamente el pecado enajena al mundo de sí mismo, lo hace extraño a sí mismo. El pecado tiene violencia en sí mismo, impone al mundo algo muy distinto de lo que es el propio ser del mundo. El pecado (y, en él, el «padre del pecado») no deja en libertad, no deja ser. El pecado mismo no es libertad, sino servidumbre. El pecado lo esclaviza todo: impone un sobrenombre, pone aderezos, hace imposiciones, «inflige» a las cosas. Pero la gracia es libertad, permite a las cosas alcanzar la profundidad casi insospechada de su ser. La gracia llama y aparta de toda alienación pecaminosa para sanar y conducir a lo propio y característico. La gracia llama al mundo y lo vuelve hacia su perfecta secularidad. *Gratia perficit naturam*: esto se aplica también a la «consagración del mundo» por medio de la gracia; la gracia sella al mundo en su secularidad más honda, devuelve al mundo de manera insuperable al seno de sí mismo, le concede graciosamente un insospechado ser sí mismo. La gracia consume la genuina secularidad del mundo. Y la Iglesia, como la señal históricamente palpable y la institución intramundana de esa gracia no es, por tanto, el oponente sino el garante del mundo.

En efecto, la Iglesia existe propiamente por amor del mundo. Porque el mundo es (así podríamos decir, transformando una conocida frase) la meta de los caminos de Dios. La Iglesia misma está al servicio de la voluntad universal de Dios con respecto al mundo⁵². La Iglesia testifica y representa el reinado de aquella Voluntad encarnada, en la que Dios habla definitivamente al mundo y lo acepta, y, al hablarle, lo libera en su ser más profundo. Claro está que ese *pleno* ser propio del mundo, su secularidad *plenamente* liberada, no podremos nosotros restaurarlos adecuadamente en la intrinsecidad de la historia. Permanecerá como un acto escatológico de Dios, acto por el que se consume en este mundo lo que en él ha acontecido ya en Jesucristo en virtud de su «recapitulación» histórica universal (la recapitulación del mundo).

Ahora bien, de todo lo que hemos dicho se desprende que ese mundo escatológicamente consumado no será un mundo absorbido en Dios, no será un mundo divinizado en el mal sentido de la palabra. Sino un mundo para el que «Dios es todo en todo» (1 Cor 15, 28). Y lo es porque Dios lo sitúa todo en el ser propio de cada cosa y en la más alta independencia, por su

52. La Iglesia debe entenderse dentro del marco de la universal voluntad salvífica de Dios con respecto al mundo: Dios quiere el mundo —no propiamente quiere a la Iglesia en cuanto se diferencia del mundo—. Tan sólo porque la asunción amorosa del mundo por parte de Dios fue rechazada por el mundo, en medio de protestas: surgió la Iglesia (en cuanto se diferencia con el «mundo») como señal y garantía de la definitiva victoria de Dios frente al mundo contradictor, que se arruina a sí mismo culpablemente, y que con ello se frustra a sí mismo. Por tanto, hay que ver *también* a la Iglesia como una «situación de apuro» (*sit venia verbo!*), porque tal cosa es en la historia de la salvación (cosa que, finalmente, recae también sobre el mundo mismo).

eterno amor y por su libertad otorgada generosamente. Por tanto, la pregunta de qué es lo que expresa la originalidad, propiedad característica e independencia del mundo, la pregunta de qué es lo que expresa plenamente, en cuanto a su contenido, la secularidad del mundo, es una pregunta que, al fin de cuentas, sólo se puede responder escatológicamente, por medio de la totalidad de la historia, todavía incompleta, de este mundo.

ESTUDIO COMPLEMENTARIO I

EL MUNDO COMO HISTORIA

1. La tesis que nos habla del mundo como historia brota también, para la elaboración de una teología del mundo, del intento de proporcionar, con ayuda de los enunciados neotestamentarios acerca del tema del mundo, una comprensión teológica del mismo.

En primer lugar, esta fuente de datos neotestamentarios es de índole opuesta: el mundo aparece, por una parte, como la suma de toda la realidad de la creación, la cual, como tal, es «buena», ha sido «creada por medio del Logos». La creación es «propiedad de Dios»; más aún, es «revelación de Dios». Y, principalmente en los testimonios del antiguo testamento, la creación es celebrada como el «acto salvador» de Dios. La creación, siguiendo el estilo de las declaraciones de la carta a los colosenses y de la carta a los efesios, tiene en Cristo su «consistencia» y su «meta». Por otro lado, encontramos al mundo como «este mundo», como «este eón». Y entonces es la suma de los «poderes y

potestades» hostiles a Dios, los cuales desde el principio han caído en el pecado, y sin cesar están tendiendo lazos de pecado. En este sentido, es un mundo «que va de mal en peor», es una zona de muerte, es «tinieblas» que separan de Dios y lo ocultan.

Así que, por un lado, el mundo aparece como el campo de manifestación y de acción del pecado y de los poderes hostiles a Dios, como la manifestación de la perdición. Y, por otro lado, el mundo aparece como el campo en que se manifiesta y actúa el Dios que instituye la salvación, el mundo aparece como la manifestación de la salvación.

Pues bien, ¿cómo tendrá que ser una teología uniforme del mundo, una teología que abarque en sí constantemente esa doble serie de afirmaciones opuestas, que por consiguiente no acentúe una de ambas series, incurriendo con ello en el peligro de una funesta unilateralidad: o bien en el peligro de un abierto o latente dualismo cósmico, o bien en el peligro de un optimismo cósmico demasiado ingenuo? ¿Cómo podremos entender concretamente al único mundo, de tal suerte que el mundo sea lo uno (a saber, creación buena y manifestación de la salvación) y también lo otro (a saber, perdición y tinieblas), y cómo puede el mundo ser ambas cosas, sin dejar de ser el destinatario de la promesa divina, la cual está garantizada irrevocablemente en la cruz y resurrección de Jesucristo, y que eleva al mundo, como «nuevo mundo», hasta convertirlo en objeto de nuestra esperanza?

En una forma elaborada reflejamente, sobre todo desde la «teología dialéctica», existe el intento de formular y mantener esa oposición como unidad paradójica, es decir de comprender de tal modo al mundo, que

éste sea incesantemente ambas cosas, a saber, creación y perdición, promesa y crisis, enseñanza y tinieblas, etc. Esta solución parece ser asombrosamente simple y radical al mismo tiempo. Pero las apariencias engañan. El precio que hay que pagar por esta comprensión paradójico-dialéctica del mundo es demasiado alto, y no se ajusta a los datos que la Biblia nos ofrece sobre el mundo. ¿Y por qué no? Pues porque, si el mundo es siempre ambas cosas, lugar de salvación y de perdición, entonces la historia temporal de este mundo no tiene ninguna importancia para la salvación absoluta y no-dialéctica que se busca. Esa salvación que se busca, sería entonces sencillamente salvación a-histórica, salvación sin historia. En efecto, la concepción paradójica del mundo presupone que, en relación con el mundo, se puede hablar siempre únicamente de salvación y perdición, de luz y ruina, pero nunca de salvación o perdición, de luz o ruina. La lucha histórica en torno a la salvación, en torno a la luz, carece entonces de importancia, y permanece al margen de la historia de la salvación. En relación con esto, se podría hablar, sí, de una «historicidad» de la salvación (en el sentido de que se ha intuido por completo la dialéctica de la salvación y de la perdición en el mundo). Pero no se podría hablar de verdadera «historia» de la salvación con un futuro histórico precisamente de esa salvación. Ahora bien, a la luz del mensaje bíblico, el mundo no es sencillamente el lugar de la unidad dialéctica entre la salvación y la perdición. Sino que, para definir el mundo, hay que echar mano, más bien, de la promesa de un «mundo nuevo».

A la definición del mundo pertenece, por tanto, un futuro en el que el mundo sea o una cosa u otra,

el mundo de la absoluta cerrazón propia o el mundo como lugar de la presencia de la promesa. Por consiguiente, una teología puramente paradójica del mundo socava o bien la estructura escatológica de la historia del mundo, en la que ese mundo no es siempre ambas cosas, sino lo uno o lo otro; o bien socava la permanente estructura histórica y cósmica de la salvación, porque en dicha teología hay que expresar siempre dialécticamente, y sólo dialécticamente, la salvación del mundo, como salvación y perdición.

Tenemos, pues, la tarea de proporcionar una definición formal del mundo, que muestre que el mundo puede ser ambas cosas, pero sin que la unidad paradójica de ambas notas constituya la esencia de este mundo, no permitiendo ya de este modo la comprensión de un «nuevo» futuro del mundo.

2. A diferencia del pensamiento griego sobre el *kósmos*, no se manifiesta el mundo primariamente como el mundo de la naturaleza, en cuyo ámbito (un ámbito previamente dado y que se extiende lleno de majestad) hubiese sido colocado posteriormente el hombre. No. Sino que el mundo se manifiesta como el mundo de la historia, que está originándose: el mundo es contemplado siempre, teológicamente, en un horizonte de promesa. El mundo no es el marco fijo, «pre-establecido», *dentro* del cual la «historia» sucede con un retorno, últimamente indiferente, de siempre lo mismo. Sino que es un mundo que está originándose históricamente de cara a las promesas «celestiales» de Dios: un proceso del que tienen responsabilidad indispensable los creyentes.

Comprender al mundo, no como cosmos (*kósmos*), no como naturaleza que se explica a sí misma, sino

como historia; comprender al mundo en su ordenación al hombre y en su mediación por él: significa interpretar al mundo en su *antropocentrismo* formal. Este «filo antropológico» en la comprensión del mundo, que evidentemente puede leerse ya en el contenido y en la forma literaria de los relatos bíblicos de la creación, y que culmina en el mensaje bíblico acerca de la encarnación del Verbo eterno (por cuanto aquí el hombre aparece como el lugar en el cual son instituidas definitivamente las relaciones divinas del mundo y de su historia), este «filo antropológico», repetimos, se hizo oír tan sólo poco a poco en la historia de la fe y del pensamiento occidental. Durante largo tiempo, la comprensión griega del mundo siguió influyendo en las categorías de la teología cristiana del mundo. Tuvo aquí importancia decisiva algo que ordinariamente suele vincularse con el comienzo de la edad moderna: el «giro antropológico» en la interpretación de la realidad del mundo. El mundo dejó de aparecer entonces como un conjunto «terminado» y abarcador. Y apareció como un mundo circundante, disponible y mutable, de la actuación humana, apareció como «material» (ya con impronta histórica) de la libre auto-realización del hombre ante Dios. Claro está que entonces surgió el peligro de contrastar con el mundo el subjetivismo creyente del hombre en su libre «intimidad personal» (*Jemeinigkei*t: «lo mío»)¹. Y, como consecuencia de ello, considerar al mundo como mundo de objetos,

1. *Jemeinigkei*t: Para entender un poco este concepto de la filosofía germánica moderna, y para seguir más fácilmente el curso del pensamiento de nuestro autor (que, en su nomenclatura, se rige en gran parte por la filosofía de Heidegger y por sus conceptos extraídos de la semántica del alemán), vamos a recordar algunas nociones de

como mundo que se halla puramente a disposición del hombre. Con ello se fomentó, por un lado, la desmundanización o desecularización de la existencia creyente, y, por otro lado, la cosificación de la realidad del mundo.

La apelación usual a la corporeidad de la existencia creyente no supera este peligro, ya que la comprensión de la corporeidad del hombre (por lo menos, en su forma difundida) está determinada, a su vez, por un esquema individualista «yo-mundo» o bien «espíritu-naturaleza», y no está fundado intersubjetivamente. Una clarificación decisiva la aportó sólo aquella modificación del giro antropológico de la comprensión moderna del mundo, aquella comprensión que está vinculada principalmente con la crítica del idealismo del siglo XIX. Según ella, la experiencia del mundo y el comportamiento del hombre en el mundo no tienen sencillamente carácter objetivo, no son concebidos primariamente por el esquema sujeto-objeto, esquema en el cual el otro es siempre «otro que tiene conciencia», de suerte que la persona o bien la existencia sean tan sólo una determinación adjetival de un objeto. Lejos de eso, la experiencia del mundo y el comportamiento en el mundo se efectúan en el horizonte del co-ser interhumano, del ser conjuntamente entre los hombres. Y

la filosofía de Heidegger: el ser (*Sein*), para la filosofía existencial, se da exclusivamente como el *acontecer del ser en el hombre*. Heidegger lo denomina «ser-ahí» (*Dasein*).

Este *Dasein* es considerado como el portador del sentido original del ser. El *Dasein* (que podríamos traducir sencillamente por «el hombre») es determinado por su *Jemeinigkei*t («lo mío», la «intimidad personal»). Este término designa la autolimitación del hombre a «lo suyo», y una voluntaria ceguera para el «ser independiente» de los entes que están como objetos ante él (N. del T.).

esto, no sólo en el sentido «privado» de la relación yo-tú, sino en el sentido «político» de la convivencia social.

La comprensión formal del mundo como mundo de la historia orientado antropológicamente, hace patentes sobre todo dos cosas. En primer lugar, se muestra que el mundo no es sencillamente una realidad cerrada que esté ante los hombres y los abarque. Sino que el mundo, en su ser, aparece más bien como expresión de las más diversas acciones e interpretaciones históricas libres; y esto precisamente condiciona también la *ambigüedad concreta* de la realidad del mundo. El mundo, teológicamente hablando, está siempre estampado ya existencialmente por el acto de los primeros seres humanos y por el acto salvífico del hijo del hombre y por las superaciones dolorosas, realizadas en seguimiento suyo, de la fisonomía histórica del mundo, que previamente había recibido una impronta tan negativa.

Por otro lado, se muestra que el «mundo futuro», prometido de manera definitiva e irrevocable en Jesucristo, en cuanto ciudad escatológica de Dios, en cuanto Jerusalén celestial, no está sencillamente ante la existencia creyente como algo terminado y sin historia, sino que es algo que está «originándose» sin cesar en el curso histórico de esta fe orientada hacia él. Por tanto, el creyente no sólo actúa «dentro» del mundo, sino que lo transforma dentro del horizonte de esa promesa divina, que se le ha comunicado y está presente en él como individuo, sí, pero únicamente dentro de la solidaridad del pacto.

EL FUTURO DE LA FE EN UN MUNDO HOMINIZADO

I

CREER» no significa facilitarse las cosas en relación con el mundo y con su historia. En efecto, la fe cristiana no vive «junto a» o «sobre» la historia. No es la afortunada evasión de ella, de sus dolorosos cambios, de sus vuelos y momentos funestos, para refugiarse en un más allá sin historia. Sino que es una fe genuinamente histórica, fundada en un acontecimiento singular e irrepetible: sobre el definitivo «sí» y «amén» de Dios al hombre en su Hijo Jesucristo (cf. 2 Cor 1, 19 s.). Sin cesar, y necesariamente, la fe cristiana (que no se oculta a sí misma su propia esencia) tiene que vérselas con la historia. En ella —en la historia— acontece para la fe la apertura salvadora y redentora de la trascendencia. Por eso, siempre y necesariamente la fe cristiana tiene que vérselas con el correspondiente presente histórico, por el cual, y sólo por el cual, la fe cristiana se integra en el gran contexto de la única vida histórica. El cristiano vive su correspondiente presencia histórica por la fidelidad al acontecimiento y al mensaje de Jesucristo. Ahora bien, permanecer fiel a una procedencia histórica en la correspondiente situa-

ción histórica actual: dar a esa procedencia, en el presente, un futuro, significa captar el presente mismo como esperanza.

II

¿Cuál es, pues, la situación histórica que ha sido encomendada hoy día a la fe, y en la que ésta ha de poner a prueba su fidelidad como esperanza? No es fácil responder a esta pregunta. La respuesta tendrá que ser siempre parcial, «imperfecta». Porque un presente histórico no es jamás una estructura unívoca; no es nunca, como quien dice, monocausal (no se puede entender nunca por *un solo* origen histórico), sino que siempre está viviendo y actuando por los más diversos impulsos. La conciencia que en ese presente vive y deja su impronta no está sencillamente unificada ni es de la misma índole. Sin embargo, hay un desnivel interno de los momentos que determinan el presente, hay rasgos que sólo existen en él de manera episódica, y rasgos que cada vez se hacen más abarcadores, más predominantes, más ineludibles y, en este sentido, más representativos, y por los cuales se forma finalmente la fisonomía de una situación histórica.

Ciertamente, esta faz de una situación histórica tiene, a su vez, muchos rasgos. Y se comprende por sí mismo que aquí sólo podamos destacar uno, aunque, eso sí, un aspecto decisivo, como esperamos, a saber, la *experiencia del mundo* que es característica hoy. Una vez hecha esta reserva, formularíamos la siguiente tesis: la situación histórica en la que está inserta hoy día la fe, y en la que ha de dar prueba de sí como esperanza, es la *situación del tránsito de un mundo divini-*

zado a un mundo hominizado. Ahora bien, ¿qué significa mundo «divinizado» o, como podríamos decir también, mundo «numinizado»? ¿Y qué significa mundo «hominizado»? Con este tránsito, ¿qué cambio se ha operado en el hombre en cuanto a la relación con el mundo?

En primer lugar, este cambio está íntimamente relacionado con otro proceso de la historia del espíritu, con un *cambio en la historia misma del pensamiento*, a saber, con aquella reorientación formal del pensamiento que hace una transición y pasa del mundo al hombre, de la naturaleza a la historia, de la sustancia al sujeto y a su libre subjetividad, en una palabra, pasa de una forma de pensamiento más bien «cosmocéntrica» a otra forma de pensamiento «antropocéntrica»: reorientación cuyo nacimiento histórico solemos vincular con el comienzo de la era moderna (aunque dejamos ahora a un lado la cuestión de definir cuándo comienza, en la historia del pensamiento, esa «era moderna»). En ella el hombre se capta a sí mismo en su libre subjetividad histórica; se experimenta y se realiza a sí mismo, no ya como un ente *junto* a otros entes que hay en el mundo, sino como sujeto-del-mundo, como sujeto a disposición del cual se hallan cada vez más las maneras de ser del mundo, naturaleza, cultura, sociedad, y que ahora está relacionando cada vez más a ese mundo con la historia de su propia subjetividad libre. Tal vez podríamos decir, resumiendo: la realidad del mundo, en esta moderna índole de pensar, se transparenta en su «filo antropocéntrico»; la comprensión del mundo sufre un cambio, y pasa de ser una comprensión del mundo como naturaleza a una comprensión del mismo como historia.

Como consecuencia interna de esta nueva situación en la historia del pensamiento, se va abriendo camino lentamente, en un proceso que dura siglos y que se manifiesta hacia mediados del siglo XIX, una inversión en la relación del hombre con el mundo y en su experiencia del mundo. La experiencia del hombre como sujeto especulativo del mundo, irrumpe vitalmente desde su interioridad hacia lo exterior, hacia la acción real de la empresa en el mundo, y conduce de este modo hacia la inversión que pasa del mundo divinizado o numinizado al mundo hominizado: paso que hoy día estamos experimentando como crisis y futuro de nuestra fe.

¿Mundo divinizado? Partamos de que el hombre experimentó su mundo como «naturaleza». Hasta nuestro pasado más reciente, el hombre, en su hacer intramundano, tenía conciencia de estar expuesto e integrado en un amplio contexto de relaciones de dependencia de la naturaleza; tenía conciencia de estar abrazado y transportado, pero también amenazado y puesto en crisis por una totalidad de naturaleza, que le parecía absolutamente superior a él y a su existir en el mundo, y a la que él se sometía indiscutiblemente. La «cultura» de este hombre, su cosmovisión, era siempre un «sector» más reducido, un coto, rodeado por una naturaleza que siempre era mayor e indomitable. Esta naturaleza se estaba sustrayendo incesantemente al hombre, rechazándolo, como el misterio supremamente inviolable y «oriental» de su experiencia del mundo. La naturaleza era para él «seno» y «madre», en la que él se sentía benignamente cobijado. Pero también era «diosa vengadora» que le perseguía con sus catástrofes y que destruía tranquilamente lo que el hombre se había creado.

Por tanto, el existir del hombre en el mundo estaba determinado por la experiencia de una naturaleza que, en la soberanía de su reinar, parecía tener en sí rasgos divinos. La naturaleza era para el hombre el espejo de la comprensión de sí mismo: el hombre se comprendía a sí mismo como fiel reflejo de ese cosmos de la naturaleza, de ese cosmos que lo abarca todo y que descansa en órdenes preestablecidos; el hombre se comprendía a sí mismo como «microcosmos». Finalmente, la naturaleza era también para él un excelente medio para su experiencia religiosa. La abierta exposición del hombre a merced de una naturaleza imposible de dominar, daba al aspecto y transcurso de esta naturaleza, a los ojos del hombre, la apariencia casi de una palpable subjetividad divina. Aparecía, pues, ante el hombre como algo numinoso que reflejaba el destello sagrado de Dios, aparecía como la epifanía o la prolongación de Dios mismo. Y el reinar de esta naturaleza según leyes incontrolables podría parecerle al hombre como el reinar mismo de Dios en estado de agregación. Así, pues, el hombre podía experimentar fácilmente la historia de la salvación de Dios, viéndola reflejada sobre el espejo de la historia del cosmos, y podía ver precisamente un tránsito inconsútil e ininterrumpido que le llevaba de la acción de la naturaleza a la acción soberana de la salvación divina.

En este sentido, el hombre vivía y se interpretaba a sí mismo y su experiencia religiosa dentro del horizonte de una naturaleza que tenía rasgos divinos; el hombre vivía, para decirlo brevemente, en un mundo inmediatamente *numinizado* o *divinizado*. En este mundo, la experiencia religiosa del hombre adquiría una intensa visibilidad categorial, pero se hallaba tam-

bién en un constante peligro: el peligro específico de esta experimentación del mundo, y que consistía en representarse panteísticamente a Dios y a la naturaleza, como si ambos no fuesen más que una sola cosa: *Deus sive natura* (Spinoza).

Esta situación histórica del existir humano en el mundo ha cambiado hoy día. Nuestro presente se halla en medio de este cambio, el cual parece que todavía no ha gravitado plenamente sobre nosotros. La experiencia cósmica del hombre no está ya determinada por aquella abarcadora totalidad de la naturaleza, en medio de cuya incontabilidad se hallase el hombre, y en cuya majestad y brillo numinoso se reflejase en mil colores, como a través de un prisma, la luz blanca de la presencia y reinar de Dios. Esta naturaleza ha pasado a ser de algo que abarcaba y envolvía a algo que es atacado; se ha convertido de una naturaleza majestuosa en una naturaleza que es sometida. Sus leyes han caído en nuestras manos. Ocurre algo así como si hubiéramos descubierto sus cartas. Y, con ello, hubiera desaparecido de nuestra experiencia del mundo todo lo numinoso y todos los tabús. Hoy día, el existir humano no está ya a merced del mundo como naturaleza. Sino que esta naturaleza-mundo está cada vez más a merced de la manipulación del hombre.

La naturaleza es ya algo que ha sido conquistado por el hombre, una naturaleza elaborada por el hombre, es cultura incipiente, es una naturaleza desde la cual el ser de los hombres erige su mundo. Y «cuando de vez en vez la técnica de los hombres ahorra y concede algún coto o reserva de naturaleza salvaje, un “parque nacional”: entonces es algo que el hombre hace de gracia y forma parte de su plan de racional-

ización» (H. U. von Balthasar). Es algo así como la concesión que se hace a la nostalgia romántica de un existir para el que la naturaleza «oriental» ha desaparecido ya en todas partes por intervención de la técnica.

Y el hombre mismo tiene conciencia de estar quedando desligado cada vez más de la unidad que le rodeaba con una naturaleza previamente dada. El hombre se experimenta a sí mismo cada vez más como el sujeto de la naturaleza, como un sujeto oponente y activo que interviene ahora en esta naturaleza planeando y alterando, para construir con ella el mundo. El hombre, en relación con la naturaleza, se comprende a sí mismo como una especie de demiurgo, como arquitecto del mundo que de la materia prima de esta naturaleza crea *su propio* mundo, el mundo del hombre, un mundo *hominizado*.

Esto podría bastarnos aquí como primera caracterización a grandes rasgos de la situación histórica que hoy día está encomendada a la fe. Claro está que, así como no hubo un mundo puramente divinizado, tampoco existirá un mundo puramente hominizado. Ambos, en su pureza, serán siempre una experiencia humana límite. Aquí nos interesa únicamente la dilucidación de la situación específica de conciencia (psicológica) del hombre de hoy día y de mañana. Y con respecto a él hay que decir que este hombre ha de comprenderse y realizarse a sí mismo cada vez más dentro del horizonte de un mundo hominizado.

III

Ahora bien, esta situación del mundo hominizado es experimentada de manera primordial por muchos como crisis y conmoción de la conciencia de la fe. El mundo, que cada vez cae más en manos de los hombres, aparece como algo que ha decaído de su majestuoso prestigio como creación de Dios hasta convertirse en la materia de la actividad creadora puramente humana. Aparece como un mundo que ha perdido su hechizo, su numen; como un mundo puramente secular. Desaparecen muchos medios, que resultaban familiares, de la experiencia religiosa. Todo lo que se halla presente en la experiencia que el hombre tiene del mundo, está enfocado cada vez más por el haz de luz que sale del hombre, y aparece como dependiendo directamente de él. Lo que hoy día vemos que, de manera primordial y directa, resplandece en el mundo, no son los «vestigios de Dios», sino los «vestigios del hombre». La «creación» de Dios, por el camino de su hominización, se nos va antojando por doquier como algo que está mediatizado por la «obra» del hombre. En todo con lo que tenemos que habérmolas en nuestra existencia secular, hallamos, más o menos intensamente, no ya propiamente la naturaleza creada por Dios, sino el mundo proyectado siempre y transformado por el hombre; y en él volvemos a encontrarnos a nosotros mismos.

Parece que Dios está más desligado que nunca del mundo. Y parece, por tanto, que se ha hecho más invisible que nunca. Y parece que, en muchos, hoy día, va desapareciendo la fe en que Dios no sea un objeto

ni tenga color. Ocurre algo así como si Dios hubiera perdido toda su plenitud de categoría intramundana, y toda su vitalidad. Y muchos, en un primer asomo, interpretan para sus adentros como ateísmo esta creciente invisibilidad de Dios y de su actuación. A nuestro parecer, aquí está el lugar de donde mana la creciente debilidad existencial de nuestra conciencia de la fe. Y aquí está también el lugar de donde manan las formas esenciales de la incredulidad temática, que es un fenómeno de nuestros días.

IV

En relación con esto, haremos notar a modo de ejemplo, y como una primera indicación, que las formas importantes y específicas del ateísmo teórico se apoyan, hoy día, en que son interpretaciones de esta nueva experiencia del mundo, exégesis de esta inversión que ha trocado el mundo divinizado por el mundo hominizado, que ha trocado la experiencia cósmica de una «naturaleza» numinosa por la experiencia cósmica dentro del horizonte de la libertad creadora del hombre y por la des-divinización de este mundo (por esta desdivinización que va asociada con la entrega del mundo a merced de la libertad humana).

Si estamos en lo cierto, Nietzsche proclama esta inversión como el acontecimiento de la «muerte de Dios». Los hombres hemos provocado esta «muerte de Dios», ya que finalmente, con nuestra libertad, hemos regresado a nosotros mismos. Hemos apagado ese desdichado astro divino, ya que, gracias a esta libertad, hemos vuelto a situarnos en el centro del mundo. De

manera clarísima, la proyección *marxista* coloca en el umbral mismo esta nueva experiencia del mundo. Y pone como punto de partida esta revolución que ha sustituido el mundo divinizado por el mundo hominizado. Vemos que el mismo Marx relaciona expresamente su idea de un «humanismo real» con aquel giro, como él dice, que pasa «de la contemplación del mundo a la transformación del mundo» por obra del hombre. En este giro comienza para él el proceso de desenmascaramiento y deposición de la religión y de instauración del hombre en su «humanidad real». Y los que han venido más tarde, B. Russell y otros, interpretan el origen de aquella dilucidación e ilustración del mundo, que se va esbozando como un mundo hominizado, y a consecuencia de la cual van deshaciéndose cada vez más todas las numinosidades y tabús intramundanos (de suerte que se va transparentando cada vez más el a-teísmo del mundo), interpretan esto, digo, como «el futuro de la incredulidad».

Estos ateísmos ven la experiencia cristiana de Dios tan estrechamente vinculada con el proyecto del mundo divinizado como quiera que sea, que juntamente con la desaparición histórica de ese horizonte cósmico divinizado proclaman la «muerte de Dios». La no-mundanía y no-visibilidad de Dios, que se manifiestan en la inversión que ha conducido al mundo hominizado, es interpretada como irrealidad de Dios. La desnuminización del mundo, tal como se va viendo cada vez más nítidamente en el proceso de humanización, es sentida y experimentada como pérdida de la dimensión de lo numinoso en general. El «antropocentrismo» de la nueva experiencia del mundo, experiencia en la que el hombre (de manera sin precedentes e incomparable)

ha vuelto a situarse en el centro, es experimentada como oposición inmediata al «teocentrismo cristiano» e ideologizado como «humanismo sin Dios»: humanismo que casi siempre tiene carácter escatológico.

V

Estas formas de increencia son hoy día muy poderosas y acosadoras, y sus tesis son muy seductoras, porque han sido las primeras que se han apoderado teóricamente de aquella experimentación del mundo en cuyo amanecer histórico irresistible estamos viviendo hoy día, y que cada vez más está determinando todas nuestras ideas y representaciones, y que por tanto es cada vez más influyente incluso en el aspecto categorial. Tal vez nos hallamos de nuevo ante una de esas constelaciones históricas en las que la conciencia de la fe cristiana se causa a sí misma infinita aflicción, porque vacila demasiado y desconfía excesivamente en entrar por una nueva experiencia histórica, y no trata de anticiparse y comprenderla, con audacia creadora, como parte de su propio futuro. Y, entonces, con mucha facilidad el intento de alcanzar teológicamente esa situación nueva adquiere el carácter de un enderezamiento o «arreglo» posterior. Sin embargo, no vamos a hablar aquí de este problema de la auto-comprensión cristiana en el mundo.

Teniendo en cuenta nuestro tema, comprobaremos tan sólo una cosa: ante esa nueva experiencia del mundo, no podemos ni debemos limitarnos, como antes de Pentecostés, a cerrar las puertas y, así encerrados, «seguir creyendo». Hemos de exponernos a la crisis de

esa nueva experimentación del mundo. Y entonces se nos puede mostrar inicialmente que la inversión descrita con esta experiencia y que pasa del mundo divinizado al mundo hominizado, de la experimentación del mundo dentro del horizonte de una «naturaleza» abarcadora a la experimentación del mundo dentro del horizonte de la libertad creadora del hombre, y que la secularización del mundo vinculada con esta entrega del mundo a merced de la libertad del hombre, que este cambio brusco y esta secularización, digo, no están dirigidos sencillamente contra el cristianismo, sino que originalmente han surgido, ni más ni menos, por medio del cristianismo. Se nos revelaría una fundamentación profunda de esta perspectiva, con sólo establecer un paralelo entre el cambio (a que aquí nos referimos) en la situación cósmica del hombre y el cambio (que hizo época) en la situación general del pensamiento de occidente: se nos mostraría que la reorientación formal del pensamiento (asociada corrientemente con el comienzo de la era moderna y mencionada ya al principio), esa reorientación que pasa de una forma de pensamiento «cosmocéntrica» a una forma de pensamiento «antropocéntrica», no va dirigida, en último término, contra el espíritu cristiano, sino que nace precisamente por impulso de ese espíritu. Pero hemos de pasar por alto lo que ya hemos intentado mostrar en otro lugar, y contentarnos aquí con aludir brevemente a aquellos principios del mensaje cristiano que, por sí mismos, inician o insinúan el proceso de hominización del mundo.

1. Según el mensaje cristiano, el hombre se halla ineludiblemente ante el rostro de su *creador*, ante el Dios absolutamente trascendente, ante el *Deus semper*

maior, «que habita en una luz inaccesible» (cf. 1 Tim 6, 16), el cual no llega a sí mismo únicamente en su creación, sino que está infinitamente elevado por encima del mundo creado y lo mantiene constantemente distanciado en su finitud. Ahora bien, la sujeción creyente, la sujeción en la fe, a este Dios de absoluta trascendencia, de absoluta superioridad sobre el mundo, hace precisamente que el mundo mismo sea libre. La fe, al estar trascendiendo constantemente el mundo en orientación hacia Dios, no abandona el mundo. Pero, eso sí: en este trascender el mundo, está mostrando sin cesar la no-divinidad del mundo, su pura secularidad. El mundo pierde, para la fe, sus immanentes numinosidades y absolutivizaciones y los tabús immanentes que con ello surgen. Por consiguiente, la fe confiere al mundo una genuina secularidad, lleva consigo una inicial secularización.

Esta fe, según eso, no es una ideología; no absolutiviza ciertos ámbitos de existencia intramundana, ya sea la sociedad o la ciencia o cualquier otra cosa, para interpretar desde ahí universalmente el mundo y el existir en el mundo. Sino que la fe, en su trascendencia hacia Dios, hace precisamente que el mundo aparezca ante ella *como mundo*; la fe, precisamente en cuanto tal, es la apertura para la realidad del mundo como tal, para esa realidad no-absoluta y no-divina, y hace por tanto que el mundo aparezca radicalmente como el mundo que está a la mano (a disposición) del hombre. Es, pues, el fundamento precisamente para la experimentación secular del mundo. No es intención de la fe ni expresión de su esencia el suprimir *directamente* la diferencia que hay entre el ámbito divino y el ámbito secular, entre la sacralidad y la profanidad, el divinizar

inmediatamente al mundo. Lejos de eso, la fe concede originalmente, proporciona originalmente esa diferencia, hace que el mundo... sea mundo, mundo del hombre, a fin de que el mundo, a través de la actuación del hombre, sea asumido en esa actuación, y entre así en el curso de la libertad humana, la cual (en su carácter imprevisible y en su indisponibilidad última) se halla de manera inmediata e irrecusable ante el misterio de Dios mismo (ya lo sepa expresamente o quiera o no quiera saberlo).

En una especie de «contraprueba», podríamos decir, esclareciendo: allá donde no reina fe alguna en un creador trascendente, tampoco hay genuina secularización del mundo ni genuina disponibilidad de este mundo para el hombre. Como todos saben, a la antigüedad pagana le faltaba la noción de un Dios creador trascendente. Concebía a Dios más bien como el principio del mundo, como una especie de razón cósmica y ley del mundo, como regulador inmanente de un cosmos que descansaba en sí mismo. Por eso, para los griegos el mundo estaba siempre iluminado con el destello de lo numinoso, era siempre el comienzo sordo y oscuro de Dios mismo, era el crepúsculo oriental de los dioses, en todos sus horizontes. Ahora bien, precisamente esa divinidad que resplandece directamente en el mundo mismo, ese velo místico-religioso, esa apotheosis de la naturaleza y la piedad secular que en ella se basa, y que no permite que el mundo sea jamás plenamente secular, porque no permite que Dios sea jamás plenamente divino: eso no es una experiencia genuinamente cristiana sino pagana. Tan sólo el paganismo, afirma Pablo, conoce «multitud de dioses y de señores del mundo» (1 Cor 8, 5). Sin embargo, con-

tinúa diciendo, «para nosotros no hay más que un solo Dios... del cual proceden todas las cosas y para el cual somos» (v. 6). Ahora bien, en la relación de fe con este único Dios, el mundo se manifiesta como no-divino. Y, en este sentido, se manifiesta como a-teo, como desencantado y desmitizado.

Por otra parte, esta liberación del mundo en su secularidad (liberación que acontece inicialmente en la fe cristiana en la creación) es precisamente lo que ha despertado en el hombre la voluntad absoluta de dilucidación del mundo, de explicación e ilustración del mundo, y con ello ha preparado la amplia y activa disposición del hombre sobre este mundo: la hominización del mundo.

2. Un segundo elemento del mensaje cristiano, que en sí anticipa el punto de arranque para una hominización del mundo, consiste en que este mensaje hace que el hombre llegue por vez primera a sí mismo en la incomparable característica y singularidad de su *libertad* histórica. El hombre aparece, aquí, en su infungible existencia personal (esa existencia en la que nadie puede sustituirle), la cual no puede integrarse como un «caso» en un abarcador contexto anónimo del mundo o de la naturaleza, ni puede quedar cubierto por ese contexto, sino que está infinitamente por encima de todo mero ser del mundo.

A la luz del mensaje bíblico, el mundo no es algo lleno de majestad que lo abarca todo, algo en cuyos órdenes preestablecidos está insertado el hombre. Sino que es algo que está a la mano (a disposición) del hombre, como el material para la humanización histórica del hombre ante Dios y para la donación graciosa de

Dios en Jesucristo¹. En el mensaje bíblico, todo el ser del mundo tiene un «filo antropocéntrico»; no es sencillamente el inviolable marco y horizonte *dentro* del cual se representa el drama de la libertad humana, sino que el mundo «existe» para la libertad del hombre; el mundo ha de convertirse... en un mundo hominizado. Aparece como un mundo en devenir, como un mundo que, a través de la libertad (suscitada por Dios) del hombre, a través de la autodecadencia culpable de esa libertad y de los impulsos que ha adquirido en alas de la gracia, va adquiriendo su propio rostro.

3. Finalmente, otro aspecto del mensaje bíblico nos lo revela la palabra central de la *encarnación* (= de la humanización) de Dios. «Dios asumió la carne», dice esta palabra medular de nuestra fe. *Verbum caro factum est*. Para realzar lo que en este mensaje es importante para nuestra fe, digamos aclarando: *Verbum homo factum est*. Porque en la encarnación del Verbo eterno, no fue el mundo mismo directamente deificado. Sino que la conversión definitiva de Dios hacia el mundo aconteció... en el hombre: el hombre, y sólo el hombre, es el lugar en el que Dios ha asumido y aceptado irrevocablemente el mundo y la historia del mundo. La relación de Dios con el mundo y con la historia se mediatiza y consume en los hombres. La divinización del mundo sucede a través de su hominización. *Verbum homo factum est*. En el «Hijo de Dios, Jesucristo», entró el «sí» en la historia. Por medio de él se da el «amén» (2 Cor 1, 19 s.). El, el hombre, se ha convertido, por así decir, en lugar de transbordo en-

1. Véase, por ejemplo, el pasaje de 1 Cor 3, 22 s., que hemos mencionado anteriormente en la página 56.

tre Dios y el mundo. El, no el mundo, es el eslabón, el «mediador» y representante de la «eterna alianza» entre el cielo y la tierra. El es el lugar en el que las relaciones divinas del mundo se revelan o se encubren culpablemente. Otra vez aparece aquí el radical «antropocentrismo» del mensaje bíblico. Ahora bien, el mundo mismo, a la luz precisamente del mensaje de la encarnación de Dios, pierde su divinidad de destellos numinosos, y queda a disposición, más originalmente, de la administración y responsabilidad por parte del hombre, siendo liberado con ello en su propia secularidad.

Con esto terminamos la breve explicación de la relación fundamental entre el hombre y el mundo, tal como resplandece en el mensaje de nuestra fe. Ahora bien, ¿no se esboza ya en él, inicialmente, una hominización del mundo? Y, por tanto, ese mundo efectivamente hominizado, en cuyo irresistible amanecer nos encontramos hoy día, ¿no podemos considerarlo *también* como una oportunidad y tarea cristiana..., en vez de considerarlo simplemente como un enorme peligro para nuestra fe?

Es verdad que nada nos autoriza para canonizar simplemente este proceso *concreto* de hominización del mundo en nuestra época histórica, para interpretarlo, por decirlo así, monocausalmente como *la* realización histórica de la hominización fundamentada estructuralmente en el mensaje cristiano. Tal cosa es, por principio, imposible. Nos cegaría, además, para no ver lo discutible y funesto de ese proceso concreto, para no ver la culpa y el fracaso que están actuando al mismo tiempo en él. Ninguna situación concreta de la inmanencia histórica del mundo se redime a sí misma. Y

tampoco se redime a sí misma la situación, hoy día, de nuestro mundo hominizado. Tampoco este mundo es sencillamente por sí mismo un mundo humanizado. Sin embargo, esto no significa ni mucho menos que el mundo hominizado sea *estructuralmente* más a-cristiano que las anteriores situaciones del mundo. Y, por tanto, la fe no se ve tampoco amenazada propiamente por el proceso histórico de la hominización *como tal*, sino por los falsos dioses e ideologías que de hecho se han apoderado de ese proceso y lo están traicionando constantemente, mostrándolo en una forma que va contra su origen histórico.

Porque, originalmente, esta hominización del mundo, tal como ha amanecido inicialmente en el ámbito occidental europeo, y tal como se va convirtiendo, hoy día, cada vez más en la situación de todos los hombres y de todos los pueblos, tiene algo que ver con el espíritu del cristianismo.

Para exponer esta relación original, y para hacerlo más detalladamente y con mayor énfasis de lo que se ha hecho hasta ahora, habría que mostrar en concreto cómo los elementos del mensaje bíblico, a los que hemos aludido, y que señalan hacia un proceso de hominización, han influido en la historia misma. En primer lugar, habría que hablar de aquella comprensión del mundo que el helenismo tardío tuvo, y en la cual hubo de articularse el mensaje cristiano. Habría que enunciar el hecho de que (y decir hasta qué punto) esa comprensión de un mundo divinizado, propia de los griegos, siguió influyendo durante largo tiempo en la imagen directriz que los cristianos tenían efectivamente del mundo. Después habría que señalar cómo la orientación medieval-moderna hacia el sujeto, y la re-

habilitación (que esta nueva orientación ayudó a determinar) de las ciencias naturales, con lo cual el hombre se fue convirtiendo cada vez más en sujeto activo ante el mundo, nacieron de un genuino impulso cristiano. Y hay que decir también, finalmente, cómo de aquí comenzó aquella aventura de la hominización del mundo, en cuyos pujantes comienzos nos hallamos hoy día, y en la que el hombre se va transformando cada vez más de sujeto puramente especulativo del mundo a sujeto práctico del mismo, de contemplador del mundo a plasmador del mismo.

Ahora bien, aquí sólo podemos establecer los siguientes principios:

1) Este proceso de hominización no nos fuerza sencillamente a darle una interpretación desde el «futuro de la incredulidad», por intensamente que provoque una crisis de nuestra conciencia de la fe, y por mucho que nos haga sentir la necesidad de una purificación de nuestras categorías de pensamiento.

2) No hace falta interpretar en sentido marxista ese proceso, aunque debiéramos ver hasta qué punto esa nueva experiencia del mundo se hace consciente y queda tematizada en el marxismo, pero tematizada de tal suerte que ese proceso de *hominización* del mundo queda identificado con la *humanización* autónoma del mundo y por tanto con la auto-redención escatológica del hombre. Precisamente, esa identificación convierte al marxismo en una ideología.

3) No hace falta tampoco que interpretemos la hominización del mundo con ayuda de la idea de Nietzsche acerca de la «muerte de Dios», aunque debiéramos ver que, precisamente por medio del cristianismo,

se ha provocado una experiencia de la «muerte de Dios dentro del horizonte del mundo», entendiendo por ello aquella des-divinización del mundo (aquella a-teización del mundo) que va manifestándose cada vez más en el acontecimiento de la hominización.

4) Por el hecho de que el mundo, en virtud de su hominización, pierda el carácter de la numinosidad, no desaparece por completo la orientación hacia lo numinoso; únicamente aparece ante la vista un nuevo lugar, un lugar, por decirlo así, de «orientación antropocéntrica», para la experiencia de la numinosidad: ya no es la latitud abarcadora de ese mundo previamente dado, sino la libertad que se pone a actuar en ese mundo, no es ya la naturaleza abarcadora, sino la historia de esta naturaleza «emprendida» y hominizada por el hombre en su libre e indisponible futuridad.²

Según la interpretación que nosotros hemos intentado dar de la nueva experiencia del mundo, no se descubre sencillamente en dicha experiencia el futuro de la incredulidad, sino el mayor futuro de la fe: un futuro en el que llega a nosotros lo que, por medio del acontecimiento del cristianismo, había sucedido ya para

2. A propósito de la interpretación de la libertad como el lugar de experiencia numinosa, como punto de arranque «orientado antropológicamente» (y, por tanto, trascendentalmente) de una posible «prueba de la existencia de Dios»: punto de arranque para el cual Dios (a diferencia de una interpretación a-histórica del más allá) es contemplado como el futuro libre e indisponible que mira hacia el hombre, véase: J. B. METZ, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, en *Gott in Welt*, 1. Festgabe für Karl Rahner. Freiburg 1964, 287-314, especialmente 308 s.

Acerca de una modificadora explicación de esta misma problemática: «fe-mundo», bajo el punto de vista de la orientación de la fe hacia el futuro, véase: J. B. METZ, *Gott vor uns*. Statt eines theologischen Argumentes, en *Ernst Bloch zu ehren*. Frankfurt 1965, 227-241.

la experiencia que el hombre tiene del mundo. Tal vez deberíamos aventurar incluso el pensamiento de que el cristianismo está al principio más bien que al final de su historia dentro del mundo. Por lo menos, esta idea no es menos atractiva para una fe que permanece abierta y debe permanecer abierta para un futuro indisponible, no es menos atractiva, repito, que la idea contraria, la cual brota con harta facilidad de una voluntad no-pura de abarcar fácilmente con la mirada toda la historia del cristianismo. Además, la idea de que el futuro del cristianismo está empezando ahora podría infundirnos aquellos grandes alientos que necesitamos, y cada vez más, para la gran confrontación con las ideologías de un mundo hominizado.

VI

Pues bien, el creyente ¿cómo puede tomar concretamente esta situación del mundo, y cómo esta experiencia que tiene del mundo hominizado puede convertirse para él en el comienzo de una experiencia original de la fe? Para poder responder a esta pregunta con algunos trazos esenciales, hay que pensar primero básicamente cómo una experiencia del mundo puede manifestarse como comienzo de una genuina y cristiana *experiencia de la fe*. Esto es posible porque la correspondiente experiencia del mundo se revela como una *experiencia límite* del existir humano, y porque esa experiencia límite, ese fracasar inmanente del existir humano en su mundo, es asumido una vez más por el hombre: asumido en la fuerza y en la gracia de aquel que con la aceptación obediente de su fracaso en el mundo, «superó» precisamente a ese mundo, y lo acep-

tó por consiguiente *en el signo de la cruz de nuestro Señor*. Preguntémos, pues, cómo se interpreta la experiencia del mundo hominizado como experiencia límite de nuestro existir, experiencia cuya aceptación puede mostrarse como el futuro de una genuina experiencia cristiana de la fe. Nuestra respuesta a esta decisiva pregunta no puede ocultar lo provisional, y, en cierto modo, lo indicativo de su empeño. La respuesta procede de la siguiente manera: representa algunos rasgos fundamentales del mundo hominizado y de la experiencia determinada por él, y los interpreta con miras a la posibilidad de una experiencia original de la fe.

1. El mundo hominizado es un *mundo pluralista*. Sin embargo, por este concepto, hoy día tan traído y tan llevado, no entendemos primariamente el pluralismo sociológico, la multiplicidad de las más diversas formas vitales y sociales, previamente dadas, en las que hoy día nuestra existencia ha de entrar necesariamente. Tampoco entendemos directamente el pluralismo en la visión del mundo y de la vida: un pluralismo que nos dice que, hoy día, ya no existe un espacio homogéneo de cultura y vivir cristiano; que las más diversas y, al parecer, dispares cosmovisiones se van divulgando cada vez más, unas junto a otras; que de manera creciente las religiones no-cristianas van haciendo acto de presencia en el espacio occidental, etc. Sino que nos referimos a aquel notable *pluralismo de conciencia*, que se deriva de todo ello para el hombre individual. Nos referimos al hecho de que el hombre ha de vivir cada vez más tomando como punto de partida los principios más distintos, y movido por los impulsos más diversos: arranques e impulsos que el hombre, en la expe-

riencia que tiene de sí mismo, no puede ya reducir a una unidad que pueda abarcarse con una mirada y que pueda controlarse intelectualmente. El peligro de la desaparición de la fe, el punto de arranque para la incredulidad, es aquí grande: la religión es comprendida fácilmente como un «sector», como un principio de experiencia en esta conciencia pluralista del mundo, *junto a* muchos otros principios. Luego le resulta muy difícil al hombre armonizar la absolutividad de la exigencia religiosa con el pluralismo del mundo de su conciencia. Los impulsos, puramente intramundanos, de la conciencia se van haciendo cada vez mayores, más poderosos y múltiples, mientras que el sector religioso se va haciendo cada vez más reducido, y llega finalmente a estar completamente recubierto y, como quien dice, eclipsado categorialmente por el poder predominante y por la difusión de los principios intramundanos de experiencia.

Sin embargo, también en el pluralismo de conciencia de nuestro mundo actual aparece la aurora de una genuina y original experiencia de fe. Así sucede cuando la fe no es considerada *primariamente* como un contenido de conciencia junto a otros y en competencia con ellos, sino como la experiencia, una experiencia aceptada, de ese pluralismo inadministrable e imposible de dominar con la mirada, cuando la fe, por tanto, se entiende como la experiencia mantenida de la imposibilidad de una cosmo-visión que lo abarque todo. ¿No aparece entonces que el hombre, ante sí mismo, en el centro de su conciencia, no dispone siquiera sobre sí mismo; que, por consiguiente, él no es el proyectador que tiene en sus manos originalmente su subjetividad mental, sino que es el ya proyectado, de suerte que,

ante sí mismo, está expuesto incesantemente a la multiplicidad y dispersión? ¿No aparece aquí que el hombre puede, sí, ir logrando cada vez más que todas las cosas vayan quedando en su poder, pero que (precisamente en medio de la enorme multiplicidad de las cosas particulares de que se ha ido disponiendo) se escapa cada vez más la unidad de su existencia dispensora? ¿No aparece aquí que «a él le pertenecen cada vez más todas las cosas» (diríamos con palabras inspiradas en Pablo), pero que «él se pertenece cada vez menos a sí mismo»? (cf. 1 Cor 3, 22 s.). ¿No parece —para repetir lo mismo en lenguaje escolástico— que el hombre, categorialmente, se va haciendo cada vez más poderoso y dispensor, pero que, trascendentalmente, se va haciendo cada vez más impotente y, como quien dice, cada vez más alienado de sí mismo? En efecto, la unidad existencial de su existir se le ha hecho al hombre más inadministrable que nunca.

Ahora bien, cuando el hombre se enfrenta con esta situación en el arrebató de su infinito interés por una unificadora comprensión y realización de su existir, entonces, de una manera completamente nueva, puede hacer que prospere el misterio de su vida; es decir, el hombre puede situar la indisponibilidad, la dolorosa sustracción, la trascendencia de la unidad de su existir, en aquel misterio al que llamamos «Dios», y en el cual, según palabras del apóstol, «nuestra vida está escondida» (Col 3, 3), y con miras al cual arriesgamos los comienzos más distintos de nuestra vida, siendo imposible dar preferencia unos con respecto a otros. Este riesgo de fe no es un fragmento de la realización de nuestra existencia junto a otras realizaciones, sino que es la entrega, indisponible ella misma, obediente, de la

unidad de nuestra vida que se nos está sustrayendo sin cesar, la entrega a su origen unificador.

2. El mundo hominizado aparece como un *mundo-en-devenir*. El mundo no se experimenta ya como un dato previo, como un dato «atemporal» y que descansa en sí mismo, y como una apertura abarcadora en cuyo interior está el hombre, sino que, hoy día, aparece primariamente como un mundo en devenir, como un mundo que se está haciendo, y en el que el hombre realiza empresas y lo plasma. Ahora bien, como este mundo «se hace», llega a ser, por medio de nuestra libertad, parece que su futuro está cada vez más en nuestras manos, parece que se va convirtiendo cada vez más en un futuro en el que se penetra con la mirada, en un futuro manipulado. En creciente medida, el hombre, en su libertad, se comprende a sí mismo como el señor que dispone de este mundo-futuro y, en él, de su propio destino. El hombre proyecta el desarrollo de este mundo según las leyes de un progreso inmanente, lo proyecta finalmente como «paraíso intramundano». Y, así, en esta nueva experiencia del mundo se enciende una nueva forma de increencia: la «creencia» en la absoluta disponibilidad del (mundo)-futuro, en la teoría del «superhombre», de la «sociedad sin clases», del «humanismo real», etc.

Pero ¿es ésta una interpretación legítima de la nueva experiencia del mundo? En el fondo, ¿no aparece también otra cosa completamente distinta y contraria: la experiencia de que, para el hombre, el mundo en el que él dispone se va evadiendo sin cesar hacia lo indisponible de un futuro oscuro? ¿No se revela en el trasfondo del mundo de la técnica, un mundo hominizado y que aparentemente no tiene destino, un nuevo

país del destino, lo inquietante de un futuro del mundo: futuro que para nosotros ha llegado a ser tanto más agobiante e ineludible, cuanto desde él no nos mira propiamente la incalculable arbitrariedad de la naturaleza, sino nuestra propia libertad: esa libertad imposible de abarcar con nuestra mirada, y que en este mundo hominizado ha entrado en acción universalmente? Y, por tanto, el *pathos* de toda creencia en el futuro determinada de una manera puramente intramundana, ese *pathos* que se ha encendido en la nueva experiencia del mundo, ¿no permanece siempre como determinado, al mismo tiempo, por una dolorosa experiencia: por la experiencia de una inquietante amenaza y exposición, por la experiencia de la angustia, que envenena secretamente todos los optimismos puramente intramundanos, que los desenmascara y desacredita incesantemente, que obra como antitoxina contra toda experiencia del mundo que quisiera ocultar su exposición a merced de un futuro indomitable?

Donde esta experiencia límite de la disposición humana sobre el mundo no ha quedado reprimida, ni siquiera por el extremo contrario de una total desesperación intramundana, donde, lejos de eso, se acepta y se mantiene firme: allá se le revela al hombre la posibilidad de una experiencia —original, histórica— de la fe. La indisponibilidad, aceptada, del futuro del mundo hominizado hace que surja sobre su horizonte el misterio de la disposición original sobre ese mundo, el misterio de su «providencia» que «pre-vé». El hombre es capaz de experimentar que, en la exposición del mundo hominizado, que en último término es la exposición de su propia libertad convertida en acción en este mundo, hay «otro» que sobreviene sobre él:

el Dios que lo dispone y lo prevé todo, el Dios que, en Jesucristo, se ha revelado como el futuro libre (un futuro irrechazable e indomitable) del hombre y de su mundo que es objeto de las empresas humanas.

3. De aquí podríamos pasar inmediatamente a considerar otro rasgo fundamental de nuestro mundo hominizado: el mundo hominizado como *mundo libre de prodigios*, con lo cual no queremos decir que en su horizonte no haya ya experiencia de prodigios ni pueda haberla, sino que la conciencia que lleva la impronta de ese mundo y que está determinada por él, parece que, de antemano, está estrechada, al menos, para el acontecimiento del prodigio. Para superar este supuesto estrechamiento (y, en amplios espacios, efectivo estrechamiento) de la apertura existencial del hombre moderno, habría que señalar que el lugar metafísico original de la experiencia de prodigios no es sencillamente la experiencia de la interrupción de un orden «cerrado» de la naturaleza y del mundo, sino la experiencia de la apertura *fundamental y permanente* del hombre para lo singular, indisponible, inesperable y sorprendente en su mundo que, en cada uno de sus materiales, se va haciendo cada vez más disponible y calculable. Habría que señalar, además, la posibilidad y efectividad de un cambio histórico en la fisonomía de la experiencia del prodigio, en la significación positiva y no-relativista de los llamados «prodigios relativos». Habría que hacer notar que el llamado prodigio absoluto no podemos esperarlo con la frecuencia que quisiéramos en nuestra experiencia cotidiana, que lo consideremos (cosa que es obvia teológicamente) en estrecha relación interna con el singular e irreplicable acontecimiento de la absoluta revelación de

BIBLIOTECA
SEMENARIO CONCILIA

Dios en Jesucristo, por consiguiente, si se considera el acontecimiento del prodigio absoluto más estrechamente vinculado que de ordinario como el acontecimiento de la absoluta revelación en su singularidad y *definitividad escatológica*. Esto y otras cosas más, habría que tener en cuenta en relación con el problema del mundo hominizado en cuanto se dice que es un mundo libre de prodigios. Sin embargo, aquí no podemos detenernos más en esto. Pasemos ahora a considerar brevemente otro aspecto, el último aspecto del mundo hominizado.

4. El mundo hominizado aparece como un mundo *deshumanizado*. Con esto señalamos quizá el mayor peligro de nuestra situación: no sólo el mundo como naturaleza, sino también el hombre mismo corre peligro de ser «manipulado» cada vez más. El hombre no sólo da su impronta, como sujeto, al proceso de hominización, sino que también corre incesante peligro de degradarse y convertirse, él mismo, en el objeto de ese planificador sometimiento y reglamentación. Aquí vemos que la hominización no es, por sí sola, ni mucho menos, humanización. Más aún el proceso de hominización parece que se despliega aquí como una amenaza total contra lo humano. Sin embargo, guardémonos bien de achacar directamente este genuino peligro a la estructura del mundo hominizado como tal, haciéndola con ello plenamente sospechosa o desechándola por completo. Aun prescindiendo totalmente de que antes el hombre no era soberano ni carecía de peligros; de que podía ser «manipulado», no ciertamente por la refinada técnica del hombre, pero sí por la arbitrariedad de una incomputable naturaleza: se nos muestra ya al comienzo del mundo hominizado, junto al enor-

me peligro de una deshumanización, también la posibilidad que se nos ha confiado e impuesto de conseguir una más profunda humanización del existir humano.

Recordemos tan sólo, una vez más, la situación del individuo en el mundo divinizado: en el horizonte de ese mundo, el hombre no resaltaba claramente en su peculiaridad de ser persona única e infungible. Sino que permanecía integrado en la naturaleza numinosa, protegido y considerado como «parte» de él, como «valor numinoso». Lo singular e incomparable del individuo no se hacía transparente ni entraba en la conciencia histórica sino cuando desaparecía el trasfondo numinoso del hombre, cuando la naturaleza que le rodeaba no era considerada como algo sin problemas, como algo intangible, sino que lo que tenía vigencia era el hombre mismo en la sujetividad de su indesechable libertad.

Lo que ocurre, pues, ¿no es que los rasgos individuales del hombre, como el matrimonio, la amistad, la fraternidad, se vean en sumo peligro en un mundo hominizado, pero que sólo en él puedan hacerse valer en todo su alcance; y que sólo en el mundo hominizado esos rasgos humanos pueden patentizarse en su absoluta singularidad, que no tolera ninguna «cosificación», ninguna pragmatización desde el exterior, ninguna homogeneización ni ninguna institucionalización? Y, por tanto, ¿no será únicamente entonces cuando la humanidad de un mundo hominizado experimente en todo su alcance lo que significa (según una de las palabras predilectas de nuestra fe) encontrar en cada «hermano»... a Dios mismo? ¿No será que en la imposibilidad de abarcar con la mirada y de utilizar pragmáticamente a nuestros semejantes —en esa imposi-

bilidad afirmada y aceptada—, en la aceptación del misterio de su individualidad, se hace presente el misterio indisponible del mismo Dios? ¿No será, por consiguiente, que ahora el «otro» hombre, el «hermano», se convierte en el *topos* de nuestra experiencia numinosa? Muchos ejercitan hoy día la seriedad de tal «fraternidad», sin saber expresamente que con ello han comenzado ya a creer en Dios, que quiso ser nuestro hermano, que quiso que le encontráramos a él mismo en la apertura e indisponibilidad del encuentro humano. Así, pues, el cristiano ve en esa experiencia interhumana, en esa experiencia aceptada y ejercida, una oportunidad para el hombre del mundo hominizado: una oportunidad para experimentar la cercanía de Dios, y para contrarrestar, con la fuerza de esa experiencia de Dios, aquel enorme peligro de deshumanización que se perfila en el horizonte de nuestro mundo.

Aquí interrumpimos nuestras reflexiones. Muchas cosas han quedado sin decir. Y aun lo que hemos dicho, habrá podido parecer abstracto, meras sugerencias. Pero la fe, hoy día, ¿no debe buscar de nuevo su plena intuitividad y conquistarla? ¿No ha de aceptar primeramente, como parte de su propio camino histórico, al mundo hominizado, y aceptándolo superarlo? Hoy día, a la fe no se le concede ni se le sugiere otro camino. La situación del mundo hominizado queda más delante de nosotros que detrás de nosotros. En esa situación, el hombre se va convirtiendo cada vez más de contemplador del mundo en plasmador del mismo. Su visión del mundo se convierte en transformación del mundo. Precisamente por eso, la actitud del hombre adquiere un peso completamente nuevo, un peso cósmico. Y, por tanto, hoy día es decisivo, no

sólo para la salvación del individuo, sino también para el rostro de nuestro mundo, el que uno crea o no crea. La responsabilidad de la fe crece hasta lo inmenso. La hominización del mundo no hemos de dejarla a merced de las ideologías. Sino que hemos de posesionarnos de ella, con esperanza, considerándola como una carga y una tarea.

Todo lo que hemos intentado decir, iba encaminado a mostrar que la fe tiene posibilidades para esto. En la situación del mundo hominizado, que en una suprema e incondicionada inteligencia la fe cristiana ha presupuesto históricamente para sí misma, el hombre avanza de manera incomparable hasta situarse en el centro del mundo, pero ese antropocentrismo no significa un oscurecimiento radical de la experiencia de Dios, sino, de manera suprema y auténtica, una mayor inmediatez de esa experiencia numinosa: Dios nos sale al encuentro como el misterio trascendente de la unidad y plenitud de la existencia humana, la cual está desapareciendo incesantemente en el pluralismo de los principios de su experiencia; como el indisponible futuro de la libertad humana, libertad que se pone a actuar en el mundo; nos sale al encuentro, finalmente, como el Dios cuya cercanía se revela en el hermano que se encuentra con nosotros. La fe, por tanto, tiene un genuino futuro en el mundo hominizado: un futuro que resalta menos, que es menos intuitivo, pero que es más ineludible que nunca.

LA IGLESIA Y EL MUNDO
EN EL HORIZONTE
ESCATOLOGICO

NUESTRAS reflexiones sobre el tema que se nos ha confiado —Iglesia y mundo— deben comenzar por algunas reflexiones preliminares.

La primera se refiere a un aspecto de la relación entre la teología y el concilio: aspecto que me parece a mí importante para el estudio del presente tema. Los concilios, para el teólogo, no son nunca un punto final, con el que el teólogo pueda darse por satisfecho. Sino que son siempre un nuevo punto de partida —un punto de partida incesantemente nuevo— para sus esfuerzos teológicos. Asignan a la teología nuevas tareas. No menguan y paralizan la responsabilidad teológica, sino que la aumentan e intensifican.

Es verdad que la teología ha de afirmar y aceptar sinceramente los progresos que se han logrado con el reciente concilio. Pero no puede pasar por alto, no debe ignorar, los límites y la «contingencia» que son inherentes a la temática de ese concilio. Por ejemplo, en lo que se refiere al tema que se me ha confiado, yo diría: la Iglesia, en el concilio, ¿no ha hablado demasiado exclusivamente de sí misma? ¿No se ha sentido

la influencia de cierto «narcisismo eclesiológico»? Puesto que la Iglesia del concilio no ha hablado, evidentemente, acerca de todo lo que podía y debía hablar: sería erróneo y peligroso el que la teología de los próximos cincuenta años se limitara a la tarea de dar publicidad y comentar los textos conciliares. Por consiguiente, en las breves observaciones que voy a hacer sobre la relación, tantas veces discutida, entre la Iglesia y el mundo, no me voy a referir tanto a lo que el concilio ha dicho expresamente sobre este tema, cuanto a algunos aspectos de lo que no se ha dicho.

La segunda observación se refiere directamente al tema. Su extensión e imprecisión ponen en peligro el carácter comprometedor de la declaración. Así que me veo obligado a escoger y limitar. La primera limitación se deriva del hecho de que estoy hablando como teólogo fundamental. La teología fundamental está al servicio de la «responsabilidad de la esperanza» (1 Pe 3, 15). Trata de exponer la fe en una forma que esté en consonancia con la situación histórica de la comprensión: no para identificarse (de manera no-crítica) con la conciencia universal dominante, sino para entrar en fecundo y convincente conflicto con ella. Por eso, voy a estudiar el tema *Iglesia y mundo* como un problema de la responsabilidad de la fe ante la situación histórica de nuestro mundo. Esta situación es un momento inmanente de la responsabilidad teológica; una teología que no se ponga ante tal situación, dejará solo al individuo en la intelectual prueba de fuego de su fe. La segunda limitación se deriva del horizonte en el que me gustaría desarrollar teológicamente el tema que se me ha confiado. Es el horizonte de una teología «escatológica»-política. En ella vemos primordialmente

el mundo como el mundo social de nuestros contemporáneos y como mundo de la historia. Y a la historia la vemos primordialmente como historia final, como historia definitiva. Asimismo, a la fe la vemos primordialmente como esperanza. Y a la teología, como teología escatológica y crítico-social.

Esta posición caracteriza, al mismo tiempo, al intento por superar críticamente las estrecheces de un punto de arranque puramente trascendental, existencial o personalista en la teología del mundo, pero sin abandonar sus intuiciones decisivas. Porque ese punto de arranque acentúa (principalmente cuando se reflexiona trascendentalmente), y con razón, la significación fundamental de la «mediatización antropológica» de todos los enunciados teológicos acerca del mundo, frente a toda teología del mundo que sea objetivista-cosmológica. Pero se ve envuelta incesantemente en dos peligros: en primer lugar, el peligro de menguar la dimensión histórica de la fe, de restringir la «genuina» historia de la fe reduciéndola a la actual y presente decisión de fe de cada individuo, y de considerar el futuro de esa historia como un simple pseudónimo de la indisponibilidad —de la experiencia de la indisponibilidad— de cualquier decisión existencial que se haga en el presente. Otro peligro es el de menguar la dimensión social y «política» de la realidad de la fe, es decir dar carácter privado a la comprensión de la fe y estrecharla individualísticamente. Ambos peligros convergen en la tendencia hacia una «no-mundanidad» de la fe, hacia una negación (carente de dialéctica) de la relación de la fe con lo secular: tendencia que no parece activar, sino embotar el carácter permanente de conflicto que existe entre la fe y el mundo.

Después de estas observaciones preliminares, volvamos ahora directamente a nuestro tema sobre la relación entre *la Iglesia y el mundo*. A propósito de esta relación, voy a presentar tres tesis: una primera tesis acerca de la situación histórica de comprensión, en la que la fe cristiana ha de dar cuenta hoy día de su esperanza; una segunda tesis acerca de la relación que existe entre esta situación y la fe bíblica en la promesa; y, finalmente, una tercera tesis sobre la definición de la relación teológica que existe entre la fe (o bien, la Iglesia) y el mundo.

I

Primera tesis: la relación con el mundo, ante la cual la fe cristiana ha de dar razón acerca de su esperanza, está orientada, en un sentido fundamental, hacia el futuro. Por tanto, no es puramente contemplativa. Sino que su orientación es marcadamente operativa.

1. La llamada «era moderna» está caracterizada por la constante voluntad de lo «nuevo». Al comienzo de esta era moderna, se descubrió el «nuevo mundo». En los billetes de dólar de este «nuevo mundo» se halla escrito programáticamente, hasta el día de hoy: «Oritur *novus* ordo». Esta voluntad de lo «nuevo» actúa en virtud de las modernas revoluciones de índole social, política y técnica. Parece que la humanidad de esta nueva época conoce únicamente como fascinoso el futuro en cuanto algo que todavía-no-es.

Lo que está dado se transforma en tareas, a impulsos del interés por el futuro. Lo verdaderamente real en lo real son sus posibilidades.¹

Esta nueva conciencia para expresar las cosas de otra manera está determinada por el «apasionamiento hacia lo posible» (Kierkegaard). Por el contrario, desaparece el poder inmediato de las tradiciones. Lo antiguo aparece muy pronto como lo anticuado. La «edad de oro» no queda ya detrás de nosotros, sino delante de nosotros; no se la recuerda ya, en medio de ensueños, sino que es aguardada creadoramente. La relación con lo pasado va adquiriendo, cada vez más, matices puramente estético-románticos o simplemente arcaicos, o bien dicha relación está regida por un interés puramente histórico, interés que confirma más aún lo pasado en lo que tiene de pasado. *La conciencia moderna tiene una relación puramente histórica con el pasado, pero tiene una relación histórica («existencial») con el futuro.* Libra al hombre del hechizo que lo sujeta a una historia de los orígenes, y lo organiza para su historia escatológica, para su historia final. (Ahí se contiene la primacía hermenéutica que la orientación hacia el futuro tiene para la comprensión de la historia en general, y con ello también para la comprensión de la historia de los orígenes: tan sólo cuando la historia de los orígenes la entendemos en relación con la historia final, aparece también ella no como simple material de curiosidad histórica sino como herencia obligatoria y como poder inspirador de nuestro existir actual).

1. G. EBELING, *Welt als Geschichte*, en *Wort und Glaube*. Tübingen 1962, 387.

2. El futuro al que aquí nos referimos, es, en sentido esencial, una realidad que todavía no existe, más aún, que no ha existido jamás: es lo «nuevo», en sentido propio. La relación con tal futuro no puede ser puramente contemplativa y no puede ser puramente representativa, ya que la pura contemplación y la pura representación se orientan hacia una realidad ya hecha o ya existente². Lejos de eso, la relación con el futuro es operativa, y la teoría de esa relación está marcadamente orientada hacia la acción. En esta orientación hacia el futuro, el hombre no experimenta ya su mundo como un destino impuesto, como una naturaleza que le rodea majestuosamente y que es inviolable, sino como «cantera» de la cual él saca para edificar su propio «mundo nuevo». El hombre transforma el mundo y lo plasma para que sea escenario de su propia gesticulación histórica. El mundo aparece como un mundo que surge por medio del hombre y de su actividad técnica, y por tanto como un mundo secularizado. *El acontecer de la llamada «secularización» y la moderna primacía del futuro están internamente relacionados.*

3. La primacía categorial del futuro, en la moderna comprensión de la existencia y del mundo, ha suscitado de manera creciente una crisis de las representaciones religiosas de la fe cristiana, que nos eran familiares. Parece que «el más allá» y el cielo «que está sobre nosotros» son algo que no está únicamente oculto sino que ha desaparecido. (En efecto, lo oculto puede ser poderoso y estar cerca...). De manera lenta

2. Este curso de ideas determina las reflexiones filosóficas de E. Bloch.

pero constante, se ha ido formando el mundo que está sobre nuestras cabezas. Parece que se halla por completo en nuestras manos y bajo nuestras proyecciones. Ya no hay nada que veamos como «la zona que queda bajo el umbral inferior», como el «vestíbulo numinoso» de Dios. En el mundo no descubrimos ya directamente las «huellas de Dios», las *vestigia Dei*, sino las «huellas del hombre», las *vestigia hominis* y de su actuación transformadora del mundo. Parece que en el mundo y junto al mundo no nos encontramos más que a nosotros mismos y a nuestras propias posibilidades. Parece que se ha extinguido el resplandor de lo supra-mundano, de lo supra-terrestre. Lo que mueve más íntimamente al hombre moderno, no es el compromiso y entrega a lo supra-mundano, sino el compromiso y entrega al futuro. En orientación hacia ese futuro, el hombre moderno (que parece estar tan libre de hechizos y ser tan arreligioso), sigue aceptando sin cesar más y nuevas exigencias y llamamientos a superarse.

4. Hoy día, todas las cosmovisiones y humanismos, tanto en oriente como en occidente, están orientados hacia el futuro. Recordemos tan sólo el marxismo y su teoría de una sociedad sin clases en un futuro del mundo, producido por el hombre mismo. La salvación buscada, la humanidad alcanzada y perfeccionada, no están ya «por encima de nosotros» sino «delante de nosotros». Casi toda la moderna crítica de la religión, y principalmente la crítica marxista, está regida por la siguiente actitud: el cristianismo, lo mismo que la religión en general, es impotente ante la primacía que el futuro tiene en la conciencia moderna. Y, por eso, esta nueva conciencia se entiende muchas veces a sí misma como la liquidación de cualquier con-

ciencia religiosa, como la iniciación de un camino hacia una era pos-religiosa: era en la que toda orientación hacia la trascendencia se considere como cuestión puramente especulativa y sea sustituida por la orientación hacia el futuro.

5. ¿Cómo se comprende a sí misma la fe cristiana, ante esta situación? ¿Qué respuesta da al que le pide razón de *su* esperanza? (cf. 1 Pe 3, 15). ¿Podrá entender también ella esta situación, sin que por eso descarte rotundamente la conciencia teológica ni la aleje hacia la lejanía de una paradoja huera y formal? Sí. Puede hacerlo. Puede hacerlo, si, en la comprensión de sí misma, se establece una comunicación crítica entre lo que, funestamente, ha estado separado durante mucho tiempo en la teología: una comunicación entre la trascendencia y el futuro en la orientación de la fe cristiana hacia el futuro, una orientación exigida por el mensaje mismo de la Biblia³. Entonces la fe podrá entrar en fecundo *conflicto* con esa nueva conciencia y con su orientación hacia el futuro. Entonces podrá preguntarse también críticamente a sí misma: ¿de dónde procede ese nuevo predominio del futuro: ese predominio que determina a la conciencia moderna, y del cual dan testimonio las revoluciones políticas, sociales y técnicas de esta época? (cf. estudio complementario II).

3. Véanse las aportaciones de J. B. METZ - A. METZGER - J. MOLT-MANN - W. PANNENBERG, en *Ernst Bloch zu ehren*. Frankfurt 1965. A propósito, véase: K. RAHNER, *Utopía marxista y futuro cristiano del hombre*, en *Escritos de teología*, 6. Taurus, Madrid 1969, 76-86.

II

Segunda tesis: la orientación moderna hacia el futuro, y la comprensión del mundo como historia (es decir, la comprensión que actúa en dicha orientación) está fundada, ella misma, en la fe en la promesa bíblica.

A propósito de esta tesis, sólo podremos dar aquí algunas orientaciones. No obramos caprichosamente al aludir directamente a las afirmaciones de la Escritura. Dichas afirmaciones se basan en la más moderna exégesis, la cual, en su fase post-bultmanniana, da realce principalmente al antiguo testamento, y, teniendo en cuenta la conocida unidad interna de ambos testamentos, no sólo interpreta el antiguo testamento partiendo del nuevo, sino que también sigue el camino inverso, es decir acentúa igualmente que el antiguo testamento es presupuesto interno y dote de la manera de pensar y hablar del nuevo testamento.

1. Precisamente las investigaciones más modernas demuestran que la palabra de la revelación, en el antiguo testamento, no es primariamente una palabra que enuncia, pero tampoco es primariamente palabra de alocución, palabra de la autocomunicación personal de Dios, sino palabra de promesa. Las declaraciones de Dios son anuncios. Su proclamación es anuncio de lo que viene, y por tanto denuncia de lo que existe. La palabra de promesa, una palabra que predomina, señala hacia el futuro; funda la alianza como la solidaridad de los que esperan, solidaridad que por vez primera

ve el mundo como historia orientada hacia el futuro: por contraste con los griegos, que consideraban el mundo como el cosmos subsistente y cerrado de la naturaleza.

Pasajes centrales del antiguo testamento están determinados por el *pathos* de lo «nuevo», del tiempo nuevo, por el *pathos* de lo que todavía no existe: otra vez en contraste con los griegos, *para quienes lo que todavía no existe es lo propiamente imposible*; porque para ellos «no hay nada nuevo debajo del sol». Todo lo que viene es simple variación de lo que ha existido, actualización y confirmación de la anámnesis. La historia, para ellos, no es más que, en último término, el retorno indiferente de lo mismo, dentro del marco fijo del cosmos: la esencia de la historia es el ciclo, la historia, en cierto modo, está devorando sin cesar a sus propios hijos; no surge nada realmente nuevo, y como trasfondo de la historia aparece el nihilismo.

Quiero acentuar este contraste entre la visión bíblica y la visión helénica del mundo, para hacer que resalte nítidamente la índole característica de la comprensión bíblica del mundo y del existir: en la comprensión bíblica, aparece el mundo como un mundo de historia, que *está surgiendo* de cara a la promesa divina, como un mundo en cuyo proceso los que esperan tienen responsabilidad y han de dar una respuesta. Los mismos relatos de la creación, en el antiguo testamento, son originalmente historias de una promesa. La fe en la creación es fe en la promesa. Con toda claridad resalta el horizonte escatológico en el pasaje central de la teofanía divina, de la revelación que Dios hace de sí mismo, en Ex 3, 14: «Yo seré el que he de ser». La divinidad de Dios se revela aquí como el poder de

nuestro futuro, y no primariamente como «el ser que está sobre nosotros» en el sentido de una trascendencia que se experimenta sin historia. Dios es un «Dios que va delante de nosotros»⁴. Su trascendencia se revela como el poder de nuestro futuro⁵. Como un futuro que estriba en sí mismo, que se pertenece a sí mismo. Como un futuro que no surge de las posibilidades de nuestra libertad humana y de nuestra conducta de hombres, sino que apela a nuestra libertad y la llama a sus posibilidades históricas. Porque tan sólo un futuro que es *más* que un correlativo y una proyección de nuestras propias posibilidades latentes, puede libertarnos para lo realmente «nuevo», para que nada nos vuelva a precipitar en la «melancolía del cumplimiento» (E. Bloch); y liberarnos para lo que todavía no ha existido. La fe en la promesa bíblica contiene, en cuanto relaciona el existir humano con eso «nuevo», algo así como un elemento revolucionario, con tal que caractericemos a la revolución como algo que lleva viva en sí la conciencia de una cosa absolutamente nueva, y que no puede comprenderse como la prolongación evolutiva de nuestras propias posibilidades.

La fe bíblica en la promesa, si la entendemos de esta manera, no podemos criticarla —como se hace en la moderna crítica de los mitos y de la religión—, acusándola de ser una alienación y un velo que se echa sobre la situación problemática radical del hombre. No podremos desenmascararla como un mito que trata de

4. Véase el trabajo que lleva este mismo título (*Gott vor uns*) en el libro de homenaje a Bloch, *l. c.*, 227-241.

5. Véase: W. PANNENBERG en el libro de homenaje a Bloch, *l. c.*, 209-225.

fijar, en el orden de la respuesta y del cumplimiento, lo que tan sólo se nos ha dado en el orden de la problemática. En efecto, la fe bíblica en la promesa no suprime la situación problemática del hombre, no la acalla, sino que la agudiza. El puro preguntar, la simple problemática, ¿cómo podrá convertirse en iniciativa histórica, en exigencia, si no va dirigida por una promesa? ¿Hasta qué punto la pregunta no permanece en el orden de la pura contemplación del mundo, de la ampliación especulativa del saber? ¿Hasta qué punto no permanece, en cierto modo, como algo puramente filosófico? ¿Qué impulsa a la pregunta a convertirse en revolucionaria, en algo que transforme al mundo, a adoptar iniciativas históricas, y en general a comprender el mundo como un mundo de historia, orientado hacia el futuro? En tan concreta intensidad de la situación histórica de la problemática del hombre, ¿no se anuncia una primacía de la esperanza, que no se puede extrapolar de la problemática de la existencia humana como tal?

2. En el mensaje del nuevo testamento no queda abolida o relegada la orientación de la fe bíblica hacia el futuro. Antes al contrario, «la convicción de la cercanía del reino anunciado e iniciado en Jesús produjo tal concentración y movilización hacia el futuro de Dios, que, junto a ello, todo lo meramente transmitido y lo meramente presente perdió su significación propia, y en cambio el futuro de Dios estaba determinando el presente»⁶. Nada nos justifica para relacionar la primacía del futuro y el motivo (ordenado hacia él) de la esperanza, en su autenticidad y radicalidad, para

6. W. PANNENBERG, *l. c.*, 212.

relacionar, digo, esa primacía únicamente con la fe que aparece en el antiguo testamento.

Puede decirse a lo sumo que este elemento (de esperanza) adquiere una fuerza tal en el nuevo testamento, que es colocado, como un motivo propio, «al lado» de la fe. Sin embargo, está relacionado absolutamente con ella y es inseparable de ella en la práctica, de tal modo que «nuestra fe y también vuestra esperanza se dirigen a Dios» (1 Pe 1, 21; cf. 1 Tes 1, 3; 1 Cor 13, 13).⁷

Esperanza como permanecer firmes y como resistencia creadora-liberadora. Porque la fe, en el nuevo testamento, es siempre una victoria, una victoria no sólo sobre nosotros mismos, sino también una victoria que vence al mundo (cf. 1 Jn 5, 4).⁸

3. Todo esto exige un desarrollo explícito de la teología como escatología. «Los que tienen una esperanza» (tal y como Pablo definía llanamente a los cristianos, cf. Ef 2, 12; 1 Tes 4, 13), deben desarrollar su comprensión de la fe, en todas sus partes, orientándola en el sentido de la escatología. La escatología, en una teología cristiana, no debe entenderse sólo regionalmente, sino que ha de entenderse radicalmente: como forma *de todos* los enunciados teológicos⁹. El

7. H. U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, en *Sponsa Verbi*. Cristiandad, Madrid 1964, 64.

8. Sobre la diferencia entre la situación de la esperanza en el antiguo testamento y en el nuevo, véase: H. U. VON BALTHASAR, *l. c.*, 57 s.; W. KRECK, *Die Zukunft des Gekommenen*. München²1966.

9. Acerca de esto tenemos una proyección teológica: J. MOLT-MANN, *Teología de la esperanza*. Sígueme, Salamanca 1969, entre otras obras; véase, el mismo autor, *Probleme der neueren evangelischen Eschatologie: Verkündigung und Forschung* 11 (1966) 100-124.

intento de leer y comprender toda la teología como antropología, es una conquista importante de la actual labor teológica. Sin embargo, esa teología «de orientación antropológica» correrá peligro de convertirse en teología sin mundo y sin historia, mientras no se comprenda, de manera más remota y original, como escatología. En efecto, tan sólo en el horizonte escatológico de la esperanza aparece el mundo como historia. Tan sólo en la comprensión del mundo como historia puede estriñar y cimentarse la significación fundamental y permanente del hombre y de su actuación libre, para la comprensión teológica del mundo. Tan sólo esta significación central de la libertad humana hace que sea posible un legítimo «antropocentrismo cristiano».

4. Sería muy atractivo e importante mostrar cómo el proceso de la llamada secularización del mundo fue posible únicamente porque el mundo mismo fue experimentado e interpretado dentro del horizonte escatológico de la promesa. En efecto, dentro de este horizonte aparece el mundo, no como una realidad terminada e inviolable en su armonía preestablecida, sino como una realidad que está surgiendo (como una realidad en devenir), y que se está cambiando por medio de la acción, históricamente libre, del hombre. Ahora bien, la mutación histórica del mundo por el ataque de la libertad humana caracteriza a aquel proceso que designamos con el nombre de «secularización»¹⁰. No obstante, vamos a pasar aquí por alto esta cuestión, para ocuparnos inmediatamente de la siguiente tesis.

10. Véase, a propósito de esto, *El futuro de la fe en un mundo hominizado*, páginas 73-103.

III

Tercera tesis: la relación entre la fe y el mundo se puede definir teológicamente por medio del concepto de una «escatología crítica creadora». Tal teología del mundo ha de ser, al mismo tiempo, «teología política».¹¹

1. Me gustaría comenzar la dilucidación y prueba de esta tesis, aludiendo a una memorable sentencia de Tomás de Aquino. Dice santo Tomás en su lenguaje escolástico: el hombre no tiene un *finis ultimus naturalis* y un *finis ultimus supranaturalis*. No tiene más que un solo *finis ultimus*, a saber, el futuro prometido por Dios. Por consiguiente, en relación con el hombre queda relegada una distinción que siempre hemos hecho de prisa, a veces demasiado precipitadamente: la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. En relación con el futuro o bien con la historia final, no podemos quedarnos tranquilos con esta distinción, ni establecer separación entre el futuro natural del mundo histórico y el futuro sobrenatural de la fe y de la Iglesia. En relación con el futuro, convergen ambas dimensiones. Ahora bien, esto significa: la esperanza, con la que la fe cristiana se relaciona con el futuro, no se puede realizar dejando a un lado el mundo y su futuro. Esta esperanza ha de salir en favor del *único* futuro prometido, y por tanto ha de salir también en

11. Véase, a propósito de esto, *La Iglesia y el mundo a la luz de una teología política*, páginas 139-163.

favor del futuro del mundo y hacerse responsable de él. La fe no espera sólo para sí misma, la Iglesia no espera sólo para sí misma, sino... para el mundo.

2. Desde este punto de vista podremos determinar ya más exactamente la relación entre la Iglesia y el mundo¹². A pesar de que está de moda hablar sobre la Iglesia y el mundo, difícilmente habrá algo tan poco claro como la relación fundamental que ambos tienen entre sí. La manera corriente de hablar acerca de que la Iglesia tiene que volverse al mundo, de que la Iglesia tiene que apreciar positivamente al mundo, etc., pone de manifiesto esta falta de claridad. ¿Es que la Iglesia es algo distinto del mundo? ¿No es ella también mundo? Los cristianos, que constituimos la Iglesia, ¿no somos también mundo? ¿A dónde nos dirigimos, cuando nos volvemos hacia el «mundo»? La Iglesia no es, sencillamente, una negación del mundo, un no-mundo. La Iglesia no existe «junto a» o «por encima de» nuestra sociedad secularizada, sino dentro de ella, como la comunidad de los que intentan vivir de las promesas anunciadas y confirmadas definitivamente en Jesús: la comunidad, por tanto, que sin cesar está inficionando con esta esperanza a la sociedad de nuestro mundo contemporáneo, y cuyas promesas y absolutivización está ella criticando.

En todo esto, la Iglesia ha de permanecer claramente consciente de que ella no existe para sí misma,

12. Véase en la obra dirigida por J. B. METZ, *Fe y entendimiento del mundo*. Taurus, Madrid 1970, los artículos de Y.-M. Congar, J. Ratzinger, L. Scheffczyk, E. Schillebeeckx; véase, a propósito de ello, J. RATZINGER, *Weltoffene Kirche?*, en F. FILTHAUT (ed.), *Umbkehr und Erneuerung*. Mainz 1966, 273-291. Véase también: J. B. METZ, *Kirche für die Ungläubigen?*: *ibidem*, 312-329, especialmente 326 s.

de que, por tanto, no está primariamente al servicio de la afirmación de sí misma, sino al servicio de la afirmación histórica de la salvación... para todos. La Iglesia no es, sencillamente, la meta final de su propio movimiento. La esperanza que la Iglesia proclama, no es la esperanza en la Iglesia, sino en el reino de Dios como el futuro del mundo: ese futuro que ha amanecido ya definitivamente en Jesús.

La Iglesia vive, por tanto, si se la entiende correctamente, de la proclamación de su propia provisionalidad y de su suspensión históricamente progresiva en el reino de Dios que se aproxima, a cuyo encuentro peregrina para alcanzarlo.¹³

Por tanto, después de todo lo que acabamos de decir, la relación entre la Iglesia y el mundo no debe definirse primariamente como una relación regional sino temporal.

3. Pues bien, ¿cómo se realiza la misión de la Iglesia para el futuro del mundo? No puede realizarse únicamente en la contemplación, porque la contemplación, por definición, se refiere a lo que ya se ha hecho, a lo que ya existe. Ahora bien, el futuro del mundo, ese futuro esperado por la Iglesia, es algo que está originándose y que todavía no existe. Por eso, la esperanza que la Iglesia ha de patrocinar para sí y para el mundo, ha de ser esencialmente una esperanza crítico-creadora, ha de realizarse en una escatología crítico-creadora. Para nuestra expectación escatológica, la Jerusalén celestial-terrena, la ciudad de Dios que nos

13. K. RAHNER, *Iglesia y parusia de Cristo*, en *Escritos de teología*, 6. Taurus, Madrid 1969, 341.

ha sido prometida, no está sencillamente terminada ante nosotros como una meta lejana, que existe ya en todos sus detalles, que tan sólo está oculta, y a la que sólo podemos referirnos con nuestra imaginación. Sino que esta ciudad de Dios escatológica está surgiendo ella misma. La constitución sobre la Iglesia dice: *Renovatio mundi... in hoc saeculo reali quodam modo anticipatur.*

El cristiano es «colaborador» en este reino que se nos ha prometido, de la paz universal y de la justicia (cf. 2 Pe 3, 13). La ortodoxia de la fe del cristiano ha de estarse «confirmando» incesantemente, ha de estarse «haciendo verdadera» incesantemente, por medio de la ortopraxis de su conducta orientada escatológicamente, porque la verdad prometida es una verdad que ha de «hacerse», como nos encarece clarísimamente san Juan. Por tanto, la escatología cristiana no es ni una escatología puramente presente, en la que toda pasión por el futuro se haya traducido en una actualización de la eternidad en el instante de la decisión individual (por muy moderna que pueda ser esta escatología, y por mucha razón que tenga al acentuar que el presente es el constante punto de partida para la eternidad).

Ahora bien, la escatología cristiana no es tampoco una escatología de la expectación puramente pasiva, a la que el mundo y su tiempo se le antoja como una especie de sala de espera prefabricada, en la que tuviéramos que estar sentados, con la mirada perdida, sin interés por nada, y aburridos, hasta tanto que se abra la puerta para entrevistarnos cara a cara con Dios. Lejos de eso, la escatología cristiana debe comprenderse a sí misma como una escatología «productiva» y

crítica. En efecto, la esperanza cristiana es una esperanza en la que «no sólo hemos de beber algo, sino en la que también hay algo que cocinar», como dijo una vez muy hermosamente Ernst Bloch. La fe escatológica y el compromiso terreno no se excluyen mutuamente. Pues «no igualarse a este mundo no significa sólo el modificarse uno en sí mismo, sino el modificar, con la resistencia y expectación creadora, la figura del mundo en el que el hombre cree, espera y ama. La esperanza del evangelio tiene una relación polémica y liberadora... con la vida efectiva y práctica del hombre y con las circunstancias (sociales) en que esa vida se lleva a cabo».¹⁴

4. Una teología del mundo que esté orientada por esta escatología creadora y productiva, no podrá desarrollarse ya según el estilo y las categorías de la antigua cosmología teológica. Ahora bien, tampoco podrá resolver su tarea mediante el estilo y las categorías de una mera teología trascendental, personal y existencial, la cual, en relación con esta tarea, aparece como demasiado «privada» y particular. Pues, aunque la fe no está relacionada con el mundo, entendido en sentido cosmológico, sí lo está con el mundo entendido en sentido socio-«político». Por tanto, la teología del mundo no es ni teología puramente objetiva del cosmos, ni teología puramente trascendental de la persona y de la existencia, sino que principalmente es *teología política*.

En efecto, la esperanza crítico-creadora, por la que está dirigida y orientada la teología del mundo, se re-

14. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*. Sígueme, Salamanca 1969, 425-426.

fieri esencialmente al mundo como sociedad y a las fuerzas que, en ella, están transformando al mundo. Debe enfrentarse críticamente con las grandes utopías político-socio-técnicas, con las promesas (que van brotando, como fruto maduro, de la sociedad moderna) de una humanización universal del mundo. Pues la *salus* (= salud, salvación) hacia la que se orienta la esperanza cristiana, no es sólo ni primariamente la *salus* del individuo, ya la entendamos como «salvación (individual) del alma», o bien como «resurrección (individual) de la carne», expresión en la cual la «carne», a diferencia del «cuerpo», designa, según el lenguaje bíblico, la existencia interpersonal y social del hombre, la existencia del hombre dentro del pacto de la alianza. Esta «salvación de toda carne» se halla originalmente, y no con posterioridad, en la dimensión social concreta del existir humano, se orienta hacia la paz universal y hacia la justicia definitiva (cf. 2 Pe 3, 13), a fin de que queden enjugadas las lágrimas y «no haya ya muerte ni llanto ni gritos ni fatigas» (Apoc 21, 4). Esta dimensión fundamental de la expectación, crítica y creadora, de la salvación ha de ser redescubierta de nuevo, si entiendo bien las cosas, por medio de una «desprivatización» de nuestro mundo de imágenes y conceptos teológicos, por medio de un quitar a esas imágenes y a esos conceptos su carácter privado e individualista.

5. La esperanza crítico-creadora de los cristianos no es sencillamente expresión de un «optimismo militante» (E. Bloch). No canoniza el progreso instituido por nosotros. Sino que está fundada y seguirá estándolo siempre en una esperanza... contra toda esperanza, contra toda esa esperanza que nosotros asociamos con los dioses erigidos por nosotros mismos, de nues-

tra sociedad secularizada. La esperanza cristiana no es tampoco el ardid de la razón para contemplar definitivamente el futuro. El que espera, no practica con el futuro el juego impaciente de los sabihondos: como un niño, está introduciendo incesantemente nuevas perplejidades en ese juego; como un revolucionario, está suscitando sin cesar nuevos conflictos.

La escatología cristiana no es una ideología del futuro, sino ante todo una teología negativa del futuro. La pobreza de su saber acerca del futuro es precisamente algo bastante querido para ella. Lo que distingue a la escatología cristiana de las ideologías del futuro, tanto de procedencia oriental como occidental, es que dicha escatología, por sí misma, no sabe más, sino *menos*, en torno a ese deseado futuro de la humanidad, y se mantiene en la pobreza de ese saber. «Por la fe, Abraham, al ser llamado por Dios, obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia» (Heb 11, 8). La esperanza cristiana conoce, además, su propio peligro extremo. Para expresarlo con suma concisión y densidad, diremos que esa esperanza cristiana conoce la muerte, ante la cual todas las promesas iluminadoras amenazan eclipsarse. Por eso, se ha dicho que el ejercitarse anticipadamente para el morir es la esperanza ascética de los cristianos: entrenamiento en una esperanza que vigila también cuidadosamente toda seguridad desaparecida rápidamente, adiestramiento en un esperar contra toda esperanza.

Sin embargo, aun *ese* movimiento de la esperanza no hay que restringirlo a lo individual y cósmico. También a él hay que quitarle una vez más su carácter privado y particularista. Porque este movimiento se realiza con la mira puesta en el mundo, en el mundo

de nuestros hermanos: se realiza en la enajenación del amor (esa enajenación que sabe olvidarse de sí) en favor de los demás, de «los más pequeños». Se realiza en un salir abnegadamente en favor de la esperanza de ellos. Pues, como nos dio a entender san Juan, la anticipación del morir se realiza precisamente en este amor: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos» (1 Jn 3, 14). Tan sólo el que pierde así su alma, la ganará. La esperanza cristiana experimenta la muerte que amenaza a nuestras promesas. Y la experimenta lanzándose al riesgo del amor fraterno hacia el más pequeño: en seguimiento de Jesús, que no existió ni existe «para sí» sino «para los demás».

ESTUDIO COMPLEMENTARIO II

EL OSCURECIMIENTO DEL PROBLEMA DEL FUTURO EN LA METAFÍSICA

La pérdida de escatología que la teología ha experimentado, corre parejas con el oscurecimiento del futuro en la filosofía que ha tenido gran influjo en el desarrollo conceptual de la teología: la metafísica del ser, ya se haya desarrollado ésta objetívicamente (como en la escolástica) o bien lo haya hecho, desde Kant, como metafísica trascendental, personal o existencial. Esta aseveración podrá extrañar a alguien. Y decimos que podrá extrañar, porque la moderna filosofía trascendental, personal y existencial hablan con énfasis de la historicidad. Sin embargo, este hablar de

la historia y de la historicidad tiene un presupuesto tácito, y que se acepta sin crítica. El presupuesto de que la historia es la historia del origen del *presente* (de cualquier presente). Esta identificación entre historia e historia del origen, entre historia e historia acontecida, hace que queden ocultos el rango y la primacía del *futuro*. El futuro aparece exclusivamente como correlativo del presente, pero no como una realidad fundada en sí misma, como una realidad que se pertenece a sí misma, como una realidad que no tiene precisamente el carácter de lo subsistente y de lo que está a la mano, y que por tanto no puede «ontologizarse», en el sentido clásico de la palabra. El tratar de manera puramente metafísica y ontológica el problema de la historicidad, hace que quede oculto el rango del futuro en dicho problema.

Esto no ocurre casualmente, sino por necesidad esencial. Porque la esencia puramente contemplativa y puramente representativa de la metafísica no puede ponerse a sí misma en relación adecuada con el futuro. En la metafísica se presta atención a otro horizonte temporal, a saber, al «siempre» del presente que dura (ya siempre). Lo que está surgiendo, lo que todavía no es, lo que todavía no ha sido, lo «nuevo»: eso, por definición, no puede ser objeto de una conciencia puramente contemplativa (Bloch). No puede, sino que exige conciencia actuante, una nueva y original aleación de teoría y práctica, en cierto modo una mezcla de reflexión y revolución, que queda fuera del pensamiento metafísico y de su representación del ser en general.

Ahora bien, el oscurecimiento esencial del futuro, en la metafísica, es al mismo tiempo el oscurecimiento

esencial de la historia en general. Porque el futuro es el constitutivo de la historia como historia. Mientras a la historia se la concibe como estando bajo la primacía del origen y del presente, puede concebírsela como una realidad acontecida o bien como una realidad existente. Y, con ello, se la puede entender de nuevo como naturaleza. Y, en este sentido, se la puede «ontologizar». Tan sólo en relación con el futuro, podremos distinguir a la historia y deslindarla incluso de todo «devenir» que no tenga propiamente un futuro, sino una meta (representada y, en este sentido, ya existente), y que sigue perteneciendo, por tanto, a la ontología de la naturaleza. Tan sólo en relación con el futuro podremos captar finalmente el alma de toda la historia, a saber, la libertad. En cuanto a la metafísica le queda oculto el problema del futuro, le queda oculto también el problema de la historia. Todos los intentos por conjugar la metafísica del ser y la historia, muestran indirectamente, una vez más, que la metafísica es precisamente *meta-física*: una captación contemplativa de la realidad en conjunto, dentro del horizonte de lo existente, es decir dentro del horizonte de la naturaleza. Incluso el intento tardío de Heidegger por establecer un intermedio entre el pensamiento óntico y la historia por medio del concepto de «historia del ser», está delatando sin cesar, indirectamente, que esa mediación no es posible, o bien que incesantemente sólo puede realizarse en el supuesto de que el problema del futuro (que es, precisamente, el problema de la historia como historia) quede oculto: el concepto heideggeriano de la «historia del ser» parece ser marcadamente arcaico; está determinado plenamente por la primacía de la historia del origen; el futuro, aquí, es únicamente el acontecimiento de la más temprana tem-

pranidad; domina la jerga del «siempre ya» (*Immerschon*), como índice del predominio categorial del origen y del presente; el problema del todavía no, de lo que no ha sido, de lo realmente «nuevo», en lo cual es donde la libertad podrá entenderse como libertad, es un problema que permanece oculto. Domina la anámnisis, el recuerdo conmemorativo.

Esto mismo me parece a mí que —*omnibus perpensis*— se podría decir de la imponente metafísica hegeliana de la historia. Parece, sí, que esa metafísica fue motivada por el encuentro de Hegel con la Revolución francesa¹, y por tanto por la experiencia de lo «nuevo», de lo que todavía no ha sido jamás en la historia y como historia. Pero, en el curso de su meditación, Hegel amortigua la luz de esa experiencia, convirtiéndola en una amplia metafísica de la historia, en una interpretación contemplativa de la historia en su conjunto, con lo cual vuelve a ocultarse de nuevo el problema del futuro, el problema de lo que no puede ser objeto de posible contemplación². Hegel (como quizás toda metafísica) sabe demasiado acerca de la historia —pero en una actitud puramente contemplativa y representativa— para poderse poner en debida relación con la esencia de la historia, del futuro, el cual no se transparenta contemplativamente sino por medio de la actuación.

1. Cf. J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*. Frankfurt 1965.

2. Véase principalmente: E. BLOCH, *Subjekt-Objekt*. Frankfurt 1962; a propósito de esta obra: J. HABERMAS, *Hegels Kritik der französischen Revolution*, en *Theorie-Praxis*. Neuwied 1963, 89-107; H. ARENDT, *Ueber die Revolution*. Frankfurt 1965, 63 s.

Y, así, Marx, en sus tesis contra Feuerbach, le contraponen aquella sentencia programática que en su agudeza se presta a malentendidos, pero en la que parece estar hablando la «conciencia del futuro»: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversas maneras el mundo. Pero lo que interesa es transformarlo». No vamos a canonizar sencillamente esta proposición, sino a modificarla. No hay que eliminar por completo, ni mucho menos, la teoría (y, por tanto, la filosofía). Pero esa teoría ha de estar mucho más decididamente relacionada con la acción de lo que nos permiten apreciar los estilos de filosofar que nos resultan conocidos y de los que se usa con familiaridad en la teología.



LA TEOLOGIA DEL MUNDO Y LA ASCESIS

PARECE que, precisamente en nuestros días, la conciencia de la fe cristiana se ha despertado a una nueva responsabilidad con respecto al mundo. Mencionaremos únicamente un síntoma: no es casual el que algunas publicaciones recentísimas de homenaje, que están dedicadas a importantes e influyentes teólogos de la actualidad, lleven títulos como *Dios en el mundo*, *Dios ante el mundo*, *Interpretación del mundo*, etc. Con énfasis queda el mundo dentro del campo visual de la responsabilidad teológica.

La teología, además, se ha vuelto desconfiada hacia una distinción, que ha surgido demasiado precipitadamente, entre el ámbito «sagrado» y el ámbito «profano», distinción que no raras veces sirve para dispensar a la fe de la carga y de las fatigas de la existencia secular. La fe cristiana trata, hoy día, de comprender y asumir la situación de nuestro mundo secular como un fragmento de su propia historia. ¿No formuló ya Pablo la consigna: «Todo es vuestro: ya sea... el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros, de Cristo, y Cristo, de Dios»? (1 Cor 3, 21-23). Por consiguiente, el pertenecer a

Cristo no significa apostatar del mundo. El precio que el cristiano paga por su seguimiento de Cristo, no es la negación o menosprecio del mundo, sino precisamente la especial responsabilidad con respecto al mundo, la prontitud para entregarse y dedicarse al mundo.

Ahora bien, en esta manera de hablar y en esta conciencia de la responsabilidad que la fe tiene con respecto al mundo, ¿cómo encaja el motivo no menos original y central de la ascesis? Tampoco aquí podremos señalar, ni siquiera con una breve indicación, toda la latitud y profundidad de lo que hay que entender cristianamente por el vocablo «ascesis». Estudiaremos tan sólo la cuestión de cuál es la relación mutua que existe entre «responsabilidad para con el mundo» y «ascesis». E incluso esto lo haremos tan sólo a grandes rasgos y sin ambiciones de exponer el tema exhaustivamente.

La ascesis misma, ¿podrá entenderse como un momento interno de la responsabilidad que, en la fe, hay con respecto al mundo? Por el sentir cotidiano y por la manera corriente de hablar, parece que todo, al principio, nos inclina a responder negativamente. ¿No asociamos arbitrariamente con la ascesis la actitud de repulsa del mundo, de negación del mundo? La ascesis cristiana ¿no tiene una tendencia interna a la evasión del mundo? No nos interesa aquí negar rotundamente que en la ascesis cristiana exista esta tendencia a evadirse del mundo, ni pretendemos desenmascarar semejante tendencia como un simple malentendido. En cierto sentido, nosotros la profesamos y hacemos nuestra. Y la consideramos como importante. Incluso hoy día. Claro está que todo depende de entenderla rec-

tamente, y de encontrar acceso, de esta manera, a un rasgo elemental de la responsabilidad cristiana con respecto al mundo.

En efecto, la evasión ascética con que el cristiano huye del mundo, no puede ser nunca sencillamente una huida del mundo. Pues como el hombre no existe nunca sin el mundo, esa huida, al fin de cuentas, no sería más que la huida ilusoria hacia un artificial mundo accesorio, mundo que *de facto* no es casi siempre sino la situación del mundo de ayer: una situación más cómoda desde el punto de vista religioso. No huida del mundo, sino huida con el mundo «hacia adelante»: he ahí el movimiento básico de la evasión ascética del mundo: huida, pues, del mundo que se ha quedado aferrado a lo meramente actual y a lo meramente disponible, del mundo «cuya hora está siempre presente» (cf. Jn 7, 6). Hay que escuchar la voz del apóstol Pablo que nos exhorta a renunciar al mundo, y sobre todo su advertencia: «No os acomodéis al mundo presente» (Rom 12, 2)¹. Aquí no se critica en general la solidaridad con el mundo, sino el conformismo con el mundo existente, enamorado de su propio prestigio y que se gloria en sí mismo (ese mundo que está fuera de nosotros y en nosotros), que trata de darse por sí mismo su propio futuro, y que degrada todo lo futuro a la categoría de función de su poderoso presente. Aquí el apóstol no nos pide una negación a-dialéctica del mundo. No nos exige una renuncia incondicional a nuestro compromiso con el mundo. Sino que lo que nos pide es que estemos dispuestos para el doloroso

1. «No os amoldéis a las normas del mundo presente», según la «versión ecuménica del nuevo testamento». Barcelona 1968 (N. del T.).

conflicto y para la escisión, llena de renunciadas, con el mundo que a la sazón se halle presente. Nos exige, por tanto, la prontitud para denunciar el presente con sus «cosas que se dan por sabidas» (cf. Mt 12, 29 entre otros) y su «gloriarse en sí mismo» (cf. 1 Cor 1, 29 entre otros): la prontitud para denunciar esas cosas en nombre de la esperanza que ha sido prometida por Dios.

Por consiguiente, lo que impulsa al cristiano a la ascesis de la huida del mundo y de la renuncia al mismo, no es el menosprecio del mundo, sino la responsabilidad que hay con el mundo a causa de la esperanza: de la esperanza en aquel futuro del mundo que ha sido anunciado y sellado por las promesas de Dios, y a las que nos estamos cerrando sin cesar con atrevimiento o desesperación.

La ascesis cristiana con respecto al mundo brota del espíritu de la esperanza bíblica y está al servicio de esta esperanza para todos. Es seguimiento a Jesús y conformidad a su situación de cruz: situación en la que se aúnan muy singularmente la afirmación del mundo y la superación del mundo, la suprema actividad del mundo y la suprema pasividad del mundo. Este seguimiento tiene la forma de siervo de la esperanza crucificada en favor del mundo. Y, así, adquiere una latitud que lo eleva por encima de la sospecha de una versión ascética de *l'art pour l'art* o del *pathos* puramente individualista de la renuncia. La ascesis cristiana con respecto al mundo es algo que ha quedado desprivatizado en grado sumo, algo que, de manera eminente, ha perdido su carácter individualista. Su pasión brota del apasionado comprometerse en favor del mundo,

con la mira puesta en el futuro del mismo: en ese futuro prometido por Dios.

Se distinguen dos rasgos, a los que corrientemente apenas se ha puesto en relación con la ascesis. En primer lugar, la ascesis encierra en sí un *pathos* revolucionario. Su huida del mundo y su renuncia al mismo es, ante todo, una denuncia de lo meramente existente, de lo que simplemente se puede abarcar con la mirada o se puede planificar. Protesta contra la esclavitud de lo meramente presente y actual. Su renuncia, su abnegación impulsan «hacia adelante». Péguy, en relación con esto, dijo en una ocasión:

La esclavitud de lo terminado está infinitamente más dispuesta a volvernos a apresar que la esclavitud del desorden. Y tiene consecuencias infinitamente más devastadoras... Se ha experimentado que se han ganado batallas en medio del desorden, más aún, por medio del desorden: pánico que impulsa hacia adelante. Pero jamás se ha experimentado que el cansancio y el envejecimiento, por abandono, produjeran una obra de juventud.

La ascesis cristiana con respecto al mundo se halla al servicio de tal juventud, de aquel mundo «nuevo» que se «descubre» en la fe en Jesús el Cristo. Por tanto, esa ascesis no brota de la resignación ante el mundo, sino que está guiada por el espíritu de iniciativa. Y camina hacia un mundo que está surgiendo por el futuro de Dios que todavía no se ha cumplido, por un mundo *in fieri*, y de cuyo proceso se sienten apasionadamente responsables los que esperan.

Y con esto llegamos al segundo rasgo: la ascesis cristiana con respecto al mundo conoce de manera es-

pecial el peligro mortal que acecha a la esperanza de la que ella vive. Conoce la muerte, ante la cual amenazan eclipsarse todas las promesas luminosas. Por eso se ha dicho que la ascesis es un ejercitarse anticipadamente en el morir, un ejercitarse en la esperanza que observa atentamente incluso toda seguridad rápidamente desaparecida, un ejercitarse en esperar contra toda esperanza. Sin embargo, ese movimiento de la ascesis, no hay que restringirlo tampoco al campo de lo individualista y a-cósmico. También ese movimiento se realiza con la mira puesta en el mundo de nuestros hermanos: en la enajenación del amor, una enajenación que se olvida de sí y se entrega a los demás, a los «más pequeños», con un abnegado salir en favor de la esperanza de ellos (cf. 1 Jn 3, 14). La ascética cristiana, superando la pasión de muerte que amenaza a nuestras promesas, la arrebatada hacia sí, entregándose al riesgo del amor fraterno hacia el más pequeño. Así que otra vez aparece la ascesis como lo que es y ha de seguir siendo, según la comprensión cristiana: forma de siervo con que se nos presenta la responsabilidad con respecto al mundo, esa responsabilidad que vence al mundo.

En la tradición cristiana, esta ascesis (o «ascética») está íntimamente asociada con la mística. También la mística, según nuestras ideas, suele estar asociada casi siempre con el alejamiento del mundo y de los hombres, y adquiere para nosotros fácilmente el carácter de cosa subjetiva y privada. Pero también aquí nos está engañando la primera impresión. En efecto, la mística cristiana no es ni una especie de mística panteizante del infinito, ni es propiamente una mística esotérica de elevación, que impulsa instantemente a la autorre-

dención del alma individual. Sino que es, lo diremos con cierto énfasis, mística fraterna, mística de hermanos. No toma tampoco como punto de partida una negación arbitraria de los hombres y del mundo, a fin de elevarse aladamente hacia la deseada inmediatez con Dios. Pues el Dios de la fe cristiana se entrega a sí mismo únicamente en el movimiento de su amor hacia los hombres, hacia «los más pequeños», tal como se nos ha revelado en Jesucristo. Por eso, la mística cristiana halla precisamente la deseada experiencia inmediata de Dios, cuando se arriesga a imitar y reproducir la entrega del amor divino hacia el hombre, cuando se deja llevar por el movimiento del *descensus* divino: ese descender y abajarse de su amor hasta los hermanos más pequeños. Tan sólo en este movimiento se encuentra la suma cercanía, la suprema inmediatez de Dios. Y por eso la mística, que busca esa cercanía, no se realiza al margen, junto a, o por encima de la responsabilidad para con el mundo de nuestros hermanos, sino en medio de él.

Ambas, la ascesis y la mística, pueden y deben entenderse cristianamente como elementos del mundo sobre el que tiene responsabilidad la esperanza cristiana.



LA IGLESIA Y EL MUNDO
A LA LUZ DE UNA
«TEOLOGIA POLITICA»

EL tema requiere espontáneamente dos reflexiones: la primera, acerca del sentido y de la tarea de una «teología política»; y la segunda, acerca de la relación entre la Iglesia y el mundo, a la luz de tal «teología política».

I

«Teología política»: este concepto es ambiguo, y por tanto no deja de prestarse a malentendidos. Se halla, además, tarado históricamente. Puesto que, dentro del marco de nuestras breves reflexiones, tengo que renunciar a una dilucidación histórica del concepto, no me queda más que suplicar que, al hablarse de teología política, se entiendan estas palabras según el uso que voy a hacer de ellas a continuación, y tal como voy a intentar dilucidarlas en mi uso. En primer lugar, entiendo por teología política un correctivo crítico frente a una tendencia extrema que la teología actual tiene a la privatización. Y, positivamente, entiendo, a la vez, por teología política el intento por formular el mensaje escatológico en las condiciones de nuestra actual sociedad.

1. Para dilucidar la función de la teología política como *correctivo crítico* dentro de la actual teología, comienzo con una breve *reflexión histórica*.

Ya en la conciencia de los primeros tiempos de la Ilustración, en Francia, se quiebra la evidente unidad y coordinación entre la religión y la sociedad, entre la existencia religiosa y la existencia social. Por vez primera, la religión cristiana, en su relación con el mundo contemporáneo, aparece como cosa particular. Con ello se demuestra que las pretensiones de universalidad estaban condicionadas históricamente. Con esta problemática enlaza directamente la crítica de la religión, lanzada por la Ilustración. Y más tarde, también, la crítica lanzada por el marxismo. Esta crítica adquiere desde un principio la misma fisonomía que conserva hasta el día de hoy: es crítica de la religión como crítica que es de una ideología. Es decir, trata de desenmascarar a la religión como función, como superestructura ideológica que se ha ido formando sobre determinadas prácticas sociales y relaciones de poder. Y, lanzando el principio de la conciencia equivocada, trata de descifrar al sujeto religioso como la sociedad que no es consciente (o que todavía no es consciente) de sí misma.

Una teología que trate de responder a esta crítica, debe esforzarse también, necesariamente, por desarrollar las implicaciones socio-políticas de sus propias ideas y conceptos. Ahora bien, ¡y digámoslo de una vez con audacia!, en dar esta fisonomía a la respuesta teológica ha fracasado la teología metafísica clásica. Pues sus conceptos y categorías dan por asentada la carencia de problemática en las relaciones entre la religión y la sociedad, entre la fe y la práctica social. Mien-

tras subsista esta suposición preliminar, una interpretación puramente metafísica de la religión puede ser también significativa para la sociedad. Y lo fue, por ejemplo, en las grandes figuras de la teología medieval. Sin embargo, cuando se quiebra esta unidad, entonces esa teología metafísica, como patrocinadora teórica del proceso que está pendiente entre el mensaje cristiano de salvación y la realidad socio-política, se ve envuelta en una crisis radical.

La teología predominante en los tiempos modernos, es decir la teología en su orientación trascendental, existencial y personalista, ha captado perfectamente esta situación problemática creada por la Ilustración. Más aún, dicha teología ha surgido, en cierto sentido, como reacción a esa situación. Sin embargo, tal reacción, en esa teología, consistió casi siempre en tratar secreta o abiertamente esa dimensión social del mensaje cristiano (esa dimensión social que estaba en tela de juicio) como algo inauténtico, como algo secundario. En una palabra: dio carácter privado, en su núcleo mismo, a ese mensaje. Y redujo la práctica de la fe a la decisión a-cósmica del individuo. Esta teología trata de resolver el problema suscitado por la Ilustración. Pero trata de resolverlo eliminándolo. Trata de superar a la Ilustración, sin haber pasado realmente por ella. En efecto, para la conciencia religiosa que lleva la impronta de esta teología, la realidad socio-política no tiene más que una existencia evanescente. Las categorías que predominan en esta teología, y que sirven para la interpretación del mensaje, son principalmente las categorías de lo íntimo, de lo privado, de lo a-político. Se hace, sí, resaltar enfáticamente el amor, lo mismo que todos los fenómenos de lo inter-

humano. Pero se les da validez únicamente, con una determinación *a priori* y como cosa evidente, en su fisonomía privada y despolitizada: como relación yo-tú, como relación de encuentro interpersonal o como relación de vecindad. Domina la categoría del encuentro. Como modo de expresión auténticamente religioso, se considera la alocución interpersonal. Como dimensión auténtica de la experiencia religiosa, se considera el extremo de la libre subjetividad del individuo o el centro indisponible y mudo de la relación yo-tú. Parece que las formas hoy día predominantes de la teología trascendental, existencial y personalista tienen una cosa en común: la tendencia hacia lo privado.

La tendencia hacia la privatización, que ha quedado caracterizada por lo que acabamos de decir, hay que explicarla aún brevemente. Y lo haremos echando una ojeada a la forma con que se enuncia el mensaje cristiano de salvación y a la interpretación que se da del mismo, dentro del horizonte de esta teología moderna. Es bien sabido que los evangelios no pretenden ofrecer una biografía de Jesús en el sentido corriente de la palabra. Las noticias sobre Jesús no pertenecen al género de las declaraciones privadas de tipo biográfico, sino al género de la proclamación pública. Los trabajos exegéticos de la llamada *Formgeschichte* («historia de las formas») han mostrado que los evangelios mismos son el texto de la proclamación: un texto que tiene muchas capas. Ahora bien, yo veo como algo funesto el que las intuiciones y descubrimientos de la *Formgeschichte* hayan sido interpretados inmediatamente por medio de las categorías del existencialismo y personalismo teológico. Con esto quedó «privatizada» de antemano la comprensión de la predicación. Y, en cierto

modo, esa comprensión adquirió un carácter existencialmente íntimo. La palabra de la predicación se entendió como pura palabra de alocución, como palabra de la autocomunicación personal de Dios, pero no como palabra de una promesa relacionada con la sociedad.

La hermenéutica de la interpretación existencial del nuevo testamento se mueve en el círculo de la relación privada «yo-tú». Por tanto, parece que hace falta aquí una «desprivatización» crítica de la comprensión de los fundamentos de nuestra teología. *Esta desprivatización es la primordial tarea teológico-crítica de la teología política.* Me parece a mí que, en cierto sentido, esta tarea es tan importante como el programa de la desmitización. Por lo menos, esta desprivatización ha de acompañar siempre a una legítima desmitización, ya que esta última corre siempre el peligro de reducir a Dios y a la salvación a la categoría de correlativo privado de la existencia, y de nivelar el mensaje escatológico hasta abajarlo al plano de la paráfrasis simbólica de la problematicidad metafísica del hombre y de la situación de sus decisiones privadas. Ahora bien, con esto se quita a las promesas todo carácter de conflicto y contradicción con la realidad presente, y se las priva por tanto de toda fuerza de crítica social. La interpretación existencial del nuevo testamento tiene marcada tendencia a la privatización. Fomenta la desmitización. Pero lo hace al precio del mito de la existencia a-cósmica y de la subjetividad privada.

Claro está que en el mensaje del nuevo testamento hay una legítima individualización, una individualización de cada uno ante Dios, la cual puede considerarse como el filo básico del mensaje neotestamentario, so-

bre todo en su tradición paulina. ¡Y esto no hay que ponerlo tampoco en tela de juicio por la exigida desprivatización! ¡Antes, al contrario! Porque la teología, por medio precisamente de la mencionada tendencia a la privatización, corre peligro de no acertar con el individuo al que ella pretende dirigirse, de no llegar hasta él en su existencia. En efecto, esa existencia se halla hoy día sumamente entretrejida con las movilizaciones sociales. Y toda teología existencial y personal que no comprenda la existencia misma como un problema político en el más amplio sentido de la palabra, seguirá siendo, hoy día, abstracta ante la situación existencial del individuo. Además, la teología (por esta tendencia privatizante) corre peligro de entregar la fe, de una manera acrítica e incontrolada, a merced de las modernas ideologías socio-políticas. Y, finalmente, una religión eclesial que se comprenda a sí misma dentro del horizonte de tal teología privatizante, va adquiriendo cada vez más los rasgos de una «normatividad no-obligatoria», «la cual sirve de norma en cuanto nadie tropieza con ella y muchos siguen dejándose impresionar por ella, pero que queda ahí, sin consecuencias, por cuanto ya no brotan de ella impulsos, a no ser en la dirección de la propia reproducción».¹

2. Pues bien, aquí aparece la *tarea positiva* de la teología política: esta teología trata de definir de nuevo la relación entre la religión y la sociedad, entre la Iglesia y el dominio público social, entre la fe escatológica y la práctica social: no de manera precrítica, con la mira puesta en una nueva identificación entre ambas

1. A. Gehlen, citado según H. SCHELSKY, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf 1965, 271.

realidades, sino poscríticamente, en el sentido de una *segunda reflexión*. La teología, como teología política, se ve forzada a esta «reflexión de segundo orden», cuando quiere formular el mensaje escatológico en las condiciones de la actual situación social. Por esto, voy a desarrollar brevemente la índole de esta situación y de sus condiciones para la comprensión, así como también la índole del mensaje bíblico que determina esta reflexión política de la teología.

a) La *situación de partida* de la reflexión teológica, hoy día, se podría dilucidar por medio de un planteamiento que, a su vez, fue formulado ya por la Ilustración, y que, por lo menos desde Marx, se ha convertido en un planteamiento ineludible. En forma abreviada, podríamos presentar así la cuestión: es ilustrado, según Kant, el que tiene la libertad de hacer uso público de su razón en todo punto. Por tanto, la realización de tal ilustración no es nunca un problema puramente teórico, sino que es esencialmente un problema político, un problema de la práctica social. Es decir, está asociado con presupuestos socio-políticos, bajo los cuales únicamente es posible la ilustración. Es ilustrado tan sólo aquél que lucha *al mismo tiempo* por la institución de aquellos presupuestos socio-políticos de los que depende el que se pueda hacer uso público de la razón². Por tanto, allí donde la razón está aplicada a la libertad política, y por consiguiente la razón teórico-trascendental aparece dentro de la razón práctica, y no viceversa: allí es ineludible una desprivatización de esa razón. Y toda «teoría pura», por

2. Cf. G. PICTH, *Aufklärung und Offenbarung*, en *Glaube-Wissen-Bildung*. Freiburg 1966.

mucho que se esfuerce, se muestra como regresión hacia una conciencia precrítica. En efecto, la pretensión crítica del sujeto no puede ya mantenerse «de una manera puramente teórica».³

Está dejándose sentir una nueva relación entre la teoría y la práctica, entre el saber y la moral, entre la reflexión y la revolución: una nueva relación que ha de determinar también a la conciencia teológica, para que ésta no regrese a un primitivo estadio precrítico de conciencia. La razón práctica y, en el sentido más amplio de la palabra, política ha de participar, en el futuro, en todas las reflexiones críticas de la teología. En orientación hacia ella se va concretizando cada vez más el problema clásico de las relaciones entre la *fides* y la *ratio*. En orientación hacia ella se va concentrando cada vez más el problema de la responsabilidad de la fe. El llamado problema hermenéutico fundamental de la teología no es propiamente el problema de las relaciones entre la teología sistemática y la histórica, entre el dogma y la historia, sino entre la teoría y la praxis, entre la comprensión de la fe y la práctica social. Con esto hemos señalado brevemente la tarea de la reflexión política en la teología, tal como aparece por la situación actual. Después de todo lo que hemos dicho, esa tarea no tiene nada que ver con una neopolitización

3. Cf. «La representación del dominio de la razón pura como algo que es en sí, y que está separado de la práctica, somete también al sujeto y lo dispone como instrumento de fines. Sin embargo, la auxiliadora auto-reflexión de la razón sería aquí el paso a la práctica: la razón se penetraba a sí misma con la mirada y se veía como momento de esa praxis; sabía que, en vez de conocerse erróneamente a sí misma como si fuera el absoluto, es el modo de comportamiento de dicho absoluto», T. W. ADORNO, *Fortschritt, en Argumentationen*. Festschrift für Josef König. Göttingen s. a., 1-19.

reaccionaria de la fe. Pero sí tiene mucho que ver con el desarrollo de la potencia crítico-social de esa fe.

b) Pero también la *tradición bíblica* misma nos obliga a semejante «segunda reflexión» sobre la relación entre la fe escatológica y la práctica social. ¿Por qué? La salvación —la *salus*— hacia la que se orienta en esperanza la fe cristiana, no es una salvación privada. La proclamación de esta salvación impulsó a Jesús a un conflicto mortal con los poderes públicos de su época. La cruz de Jesús no se halla en el campo privatisimo del ámbito individual-personal. No se halla tampoco en el campo santísimo de un ámbito puramente religioso. Sino que traspasa el umbral de lo privado que es protegido íntimamente o de lo puramente religioso que queda a cubierto cuidadosamente. No. Sino que se halla «allá fuera», como nos lo formula la teología de la carta a los hebreos. El velo del templo ha quedado desgarrado definitivamente. El escándalo y la promesa de esta salvación son públicos. Esta publicidad no puede retirarse, no puede disolverse, no puede reducirse al silencio. Va acompañando el camino histórico del mensaje de salvación. Y, al servicio de este mensaje, se le ha conferido a la religión cristiana una fisonomía crítica y liberadora: una fisonomía de responsabilidad pública.

Todos los autores del nuevo testamento están convencidos de que Cristo no es una persona privada y de que la Iglesia no es un club. Por eso han hablado también, cada uno según se lo permitían las circunstancias y bajo diversos aspectos, del encuentro de Jesucristo y de sus testigos con el mundo político-estatal y sus circunstancias.

Nadie ha entendido ni ha calado tan hondo en este encuentro como el evangelista Juan. En general ve la historia de Jesús como un proceso que el mundo, representado por los judíos, realiza contra Jesús, o cree realizar. Pero este proceso llega a su resolución pública, judicial, ante Poncio Pilato, representante del estado romano y tenedor del poder político.⁴

En esta escena se concentra la composición de la historia de la pasión, escrita por Juan, si es que no queremos leerla con ojos bultmannianos. Esta escena, en la que Jesús comparece ante Pilato, tiene rasgos típicos.

Las palabras que la teología política habla, tratan de reclamar en la teología actual la conciencia del proceso pendiente entre el mensaje escatológico de Jesús y la realidad socio-política. Estas palabras acentúan que la salvación proclamada por Jesús está permanentemente relacionada con el mundo, no en sentido físico-cosmológico, pero sí en sentido socio-político: como elemento críticamente liberador de este mundo social y de su proceso histórico. Las promesas escatológicas de la tradición bíblica —libertad, paz, justicia, reconciliación— no se pueden «privatizar», no se pueden reducir al círculo privado. Nos están obligando incesantemente a la responsabilidad social. Es verdad que esas promesas no pueden identificarse sencillamente con ninguna situación social, cualquiera que sea la definición y descripción que, desde nosotros, demos de ella. La historia del cristianismo conoce sobradamente

4. H. SCHLIER, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*. Fax, Madrid 1970, 249; véase también: H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*. Freiburg 1956, 310.

tal identificación directa y tales politizaciones directas de las promesas cristianas⁵. Sin embargo, en ellas se abandona aquella «reserva escatológica» por la cual aparece la provisionalidad de todo estado de la sociedad alcanzado históricamente. Tal situación aparece, claro está, en su provisionalidad, ¡no en su discrecionalidad! Porque esta reserva escatológica no nos lleva a una relación negativa sino a una relación crítico-dialéctica con respecto al presente social.⁶

Las promesas hacia las que esa reserva se orienta, no son un vacío horizonte de expectación religiosa, no son simplemente una idea regulativa, sino un imperativo, críticamente liberador, para nuestro presente. Son un estímulo y un encargo de hacer que esas promesas sean eficaces en las condiciones históricas del presente, y de «confirmarlas» (= «hacer que sean verdaderas») de esta manera. Pues la verdad de esas promesas hay que «hacerla» (*veritatem... facientes*: cf. Ef 4, 15).

5. Véase, a propósito de la interpretación crítica: H. SCHMIDT, *El problema del Cristo político*, en *Fe y responsabilidad pública*. Sigueme, Salamanca 1969, 25-46; E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, en *Theologische Traktate*. München 1951, 45-147.

6. Walter Benjamin ha encontrado —a mi parecer— un buen ejemplo de la relación dialéctica que hay entre el proceso de la sociedad y el proceso escatológico de salvación, en la oposición que existe entre ambos, más aún, a causa precisamente de su oposición: «Si una flecha designa la meta en cuya dirección actúa la *dynamis* de lo profano, y otra flecha señala la dirección de la intensidad mesiánica: entonces —¡qué duda cabe!— el buscar la felicidad de la humanidad libre se aparta, en su aspiración, de aquella orientación mesiánica. Pero, así como una fuerza, por medio de su trayectoria, es capaz de favorecer a otra fuerza que venga por camino opuesto: así también puede ocurrir con el orden profano de lo profano con respecto a la venida del reino mesiánico. Por consiguiente, lo profano no es una categoría del reino, pero sí una categoría —la categoría más acertada— de su más sigiloso acercamiento», *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt 1965, 95 s.

La comunidad neotestamentaria sabe, desde un principio, que está llamada a vivir ya, en las condiciones de «ahora», las promesas futuras, y vencer *así* al mundo. La orientación hacia las promesas de paz y de justicia está cambiando incesantemente nuestro existir histórico actual. Nos está llevando y nos está impulsando sin cesar hacia una nueva posición crítica y liberadora con respecto a las circunstancias sociales existentes y que nos rodean. Así, por ejemplo, las parábolas de Jesús son parábolas del reino de Dios y, *al mismo tiempo*, parábolas que nos ponen en una nueva relación crítica con nuestro mundo contemporáneo. *Por tanto, toda teología escatológica ha de convertirse en teología política en cuanto teología crítica (teología crítica de la sociedad).*

Al hablar de teología crítico-política, no estamos reclamando la creación de una nueva disciplina teológica adicional. Sino que esa teología ha de descubrir, ante todo, un rasgo fundamental en la conciencia teológica. Por tanto, no se excluye a sí misma de la tarea de describir el acontecer de la fe en sí mismo y dilucidar el problema de la existencia de fe en medio de nuestro mundo. Se comprende a sí misma como concreción histórica de esta tarea central de la teología. En efecto, la existencia misma, como ya hemos acentuado varias veces, se ha convertido en tema «político». Por eso, la tesis de la desprivatización de la orientación teológica no significa, por ejemplo, una despersonalización. Sino que, lejos de esto, estaría al servicio de la tarea de presentar una perspectiva concreta y diferenciada de la situación del creyente y de hallar para la fe un lenguaje orientado socialmente, que tenga carácter crítico y liberador (cf. estudio complementario III).

II

Pues bien, aquí comienza la segunda reflexión de nuestro tema, a saber, la reflexión sobre la relación concreta entre la Iglesia y el mundo a la luz de semejante teología política. En el horizonte de esta teología, el mundo no se comprende como cosmos, como algo que está frente a la existencia y a la persona. Pero no se le comprende tampoco como realidad puramente existencial o personal. Sino como realidad social que está en un proceso histórico. Y la Iglesia no vive «junto a» o «por encima de» esta realidad social, sino que vive *dentro de ella*, como *institución crítico-social*. La Iglesia —como institución—, dentro de ese mundo social y para él, tiene que realizar una *tarea crítica y liberadora*. Para explicarlo, vamos a desarrollar una por una las implicaciones de esta tarea.

1. Por su orientación hacia las promesas escatológicas, la fe está adquiriendo una actitud incesantemente nueva ante su mundo social contemporáneo. Tal fue el resultado de las anteriores reflexiones acerca de la teología política. Ahora bien, el cristiano individual ¿puede ser, hoy día, el obligado y eficaz portador de semejante libertad crítica frente a la sociedad? Esta *tarea crítica* de la fe ¿no plantea de manera nueva el problema acerca de su institucionalización? Las ideas pueden mantenerse y dilatarse, mientras satisfacen las necesidades de una época, de un orden cultural y social, pero no cuando contradicen críticamente y están enfocadas únicamente hacia la subjetividad del indivi-

duo⁷. Aquí, pues, la institución y la institucionalización surgen, no como represión, sino como posibilidad de una conciencia crítica. La fe ¿no ha de estar institucionalizada, para ser portadora de una libertad crítica ante la sociedad actual? Si la respuesta es afirmativa, ¿no se esboza en esta pregunta una nueva comprensión de la institución eclesial? ¿No se exige aquí a la Iglesia como *institución de la libertad crítica de la fe*? (cf. estudio complementario IV).

2. Si, como ensayo, definimos así a la Iglesia, entonces surgen inmediatamente dos objeciones.

a) Surge, en primer lugar, la cuestión *fundamental* de si una institución puede ser portadora de crítica. En el fondo, hablar de crítica institucionalizada ¿no significa hablar de la cuadratura del círculo? ¿No es característica de toda institución el ser contraria a la crítica? Y, por tanto, la «institución de segundo orden», que aquí se exige, la institución que no sólo ha de ser objeto sino portadora de libertad crítica, y que por tanto ha de hacer posible y asegurar esa crítica, ¿no es un concepto límite que raya en la utopía? A esta objeción sólo podré salirle al paso con unas palabras. Y lo haré con una contrapregunta. Lo específico de la institución religiosa de la Iglesia ¿no es precisamente que la Iglesia es o ha de ser portadora de tal libertad crítica? En efecto, la Iglesia como institución vive, ella misma, bajo la «reserva escatológica». La Iglesia no existe por sí misma, no está al servicio de su auto-afirmación, sino al servicio de la afirmación histórica de la salvación para todos. La esperanza pro-

clamada por la Iglesia, no es esperanza en la Iglesia sino en el reino de Dios. Así que la Iglesia, como institución, vive precisamente de la constante proclamación de su propia provisionalidad. Y, esa provisionalidad escatológica, ha de realizarla institucionalmente estableciéndose a sí misma como institución de libertad crítica ante el proceso social con sus absolutizaciones y cerrazones.

b) Pero, aunque de esta manera quedase eliminada la objeción fundamental que antes hemos mencionado, surge una pregunta crítica adicional con respecto a la Iglesia: la pregunta acerca de la *base histórica y social* de esta tarea crítica suya. ¿Cuándo fue la Iglesia, realmente, una institución de libertad crítica? ¿Cuándo fue la Iglesia, de veras, crítica y revolucionaria? ¿Cuándo no se limitó a ser contrarrevolucionaria, cargada de resentimientos y sermoneadora en relación con el mundo social? La Iglesia ¿no ha dejado de decir, con harta frecuencia, su palabra crítica o la ha dicho demasiado tarde? ¿No ha corrido constantemente el peligro de ser considerada como superestructura ideológica que está por encima de determinadas relaciones sociales y constelaciones de poder? ¿Y pudo realmente, por sí misma, desvanecer siempre con éxito tales apariencias? Finalmente, en los últimos decenios ¿no han llegado a separarse prácticamente por completo la institución religiosa y la reflexión crítica, de tal suerte que hoy día tenemos una reflexión teológica extraña a la institución, y una institución extraña a la reflexión? Por consiguiente, ¿dónde está la base histórica y social para la pretensión que se contiene en la definición de la Iglesia como institución crítica frente a la sociedad? Esta dificultad existe. Seguramente,

7. Cf. A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung*. Hamburg 1961, 76.

no hay tampoco en nuestra historia ninguna gran idea de crítica social (ya sea la revolución, la ilustración, la razón o también el amor, la libertad) que no haya sido desautorizada ya alguna vez por el cristianismo histórico y por sus instituciones. Frente a esto no sirve de nada una interpretación *a posteriori* que trate de arreglar las cosas. Si algo puede arreglar las cosas, sería únicamente una nueva práctica de la Iglesia. ¿Podremos esperarla? Yo creo que sí. Todo lo que viene a continuación, está inspirado por esta confianza.

3. Pues bien, ¿en qué consiste la *función crítico-liberadora de la Iglesia* con respecto a nuestra sociedad y a su proceso histórico? ¿Cuáles son los elementos de aquella resistencia creadora por la cual el progreso social llega a ser progreso social? ⁸. Sin seguir un orden sistemático y sin pretensiones exhaustivas, me gustaría mencionar algunas de esas tareas críticas de la Iglesia.

a) Por su reserva escatológica ante toda concepción abstracta del progreso y de la humanidad, la Iglesia protege al hombre individual que vive en el instante de ser considerado simplemente como material y medio para la edificación de un futuro racionalizado tecnológicamente. Critica el intento de considerar la individualidad simplemente como función de un proceso social dirigido tecnológicamente. Claro está que, incluso en nuestras utopías sociales, puede haber un concepto positivo del individuo. Pero ¿no es verdad

8. En efecto, el progreso consiste precisamente en la resistencia crítica contra su universalización ideologizante. No consiste, por tanto, en un abandonarse —sin crítica— a su supuesta progresión. Cf. T. W. ADORNO, *l. c.*, 19: «El que un canibal coma con cuchillo y tenedor... ¿será un progreso?», S. J. LEC, *Unfrisierte Gedanken*. München 1959, 19.

que, en ellas, se aprecia únicamente al individuo en cuanto es el primero en la apertura de nuevas posibilidades sociales, y, por consiguiente, en cuanto se anticipa revolucionariamente al proceso social? ¿En cuanto el individuo es lo que, más tarde, han de ser todos? ¿Y qué sucede, entonces, de los pobres y de los oprimidos, que precisamente son pobres porque no son capaces de ser los primeros? Aquí la reserva escatológica de la Iglesia, con su fuerza institucionalizada y crítica de la sociedad, ha de proteger a una individualidad que no es definible, en cuanto al valor de su posición, dentro del progreso de la humanidad.

b) Otro punto de vista crítico es el siguiente: la Iglesia, precisamente hoy, ha de estar acentuando sin cesar, de manera crítica y liberadora, ante los sistemas políticos, que la historia, como totalidad, está bajo la reserva escatológica de Dios. La Iglesia ha de hacer valer que la historia, como conjunto, no puede llegar a ser jamás un concepto político en el sentido estricto de la palabra; que, por tanto, la historia, como conjunto, no puede convertirse jamás en el contenido de una acción política particular. Pues no hay dentro de este mundo ningún sujeto de la historia total. Y cuando un partido, un grupo, una nación o una clase trata de comprenderse a sí mismo como tal sujeto, y de convertir por tanto el conjunto de la historia en el horizonte de su actuación política: entonces, forzosamente, ha de adoptar una ideología totalitaria. ⁹

c) Finalmente, la Iglesia, precisamente hoy día, tiene que movilizar aquella potencia crítica que reside

9. Véase, a este propósito, H. LÜBKE, *Herrschaft und Planung*, en *Die Frage nach dem Menschen*. Freiburg 1966, 188-211.

en la tradición central acerca del amor cristiano. En efecto, este amor no debe restringirse simplemente al ámbito del yo-tú. No debe entenderse tampoco como una especie de asistencia caritativa al prójimo. Sino que debe interpretarse y hacerse valer en su dimensión social. Y esto significa que el amor hay que entenderlo como absoluta decisión en favor de la justicia, en favor de la libertad y en favor de la paz *para los demás*. Comprendido de esta manera, el amor contiene fuerza de crítica social, y por cierto en doble aspecto.

En primer lugar, este amor exige una crítica decidida del poder puro. Este amor no permite pensar según el esquema de «amigo-enemigo», porque, en cuanto «amor a los enemigos», exige que incluyamos hasta a nuestro mismo adversario en la propia esperanza universal. Claro está que la credibilidad y eficiencia de esta crítica del poder puro dependerá no poco de que la Iglesia (que se designa a sí misma como una Iglesia de amor) no suscite la impresión de ser una religión de poder. La Iglesia no puede ni debe pretender imponerse como poder político. En efecto, la Iglesia, en último término, no está al servicio de la afirmación de sí misma, sino de la afirmación histórica de la salvación para todos. Por consiguiente, la Iglesia no tiene ningún poder que esté por delante del poder de sus promesas. ¡He ahí, precisamente, una proposición eminentemente crítica! Es una proposición que está obligando sin cesar a la Iglesia a una apasionada crítica del poder puro. Y es una proposición que acusa a la Iglesia misma, cuando ella (como ha ocurrido no raras veces en su historia) pronuncia con voz demasiado débil o demasiado tarde su palabra crítica frente a los poderosos de nuestro mundo; o bien cuando vacila demasiado en

salir en favor de todas las personas amenazadas, sin acepción de personas; cuando no lucha apasionadamente contra toda forma de menosprecio. Esta crítica del poder no significa que en cualquier caso deban retirarse los cristianos de la administración del poder político. Más aún, tal retirada voluntaria podría ser precisamente un acto contra el amor cristiano al prójimo. Porque los cristianos, por su fe y por la tradición de la misma, tienen un principio para la crítica de ese poder.

Finalmente, el amor cristiano, como potencia de crítica social, tiene otro aspecto más: cuando ese amor se moviliza socialmente como voluntad absoluta de justicia y libertad para los demás, entonces, en algunas circunstancias, ese amor mismo puede imponer precisamente algo así como un *poder revolucionario*. Cuando un *status quo* social contiene tanta injusticia como la que eventualmente puede surgir, cuando es suprimido revolucionariamente, entonces una revolución en favor de la justicia y libertad «de los más pequeños entre los hermanos» puede no ser ilícita, incluso en nombre de ese amor. Y, por tanto, no nos parezca demasiado severo el reproche de Maurice Merleau-Ponty de que hasta ahora no se ha visto jamás una sola Iglesia que haya abogado en favor de una revolución, únicamente porque esa revolución parecía justa. A su vez, está bien claro que la tarea crítico-social de la Iglesia se transforma también incesantemente en una tarea de crítica de la religión y de crítica de la Iglesia. Ambas se corresponden constantemente, como las dos caras de una misma moneda (cf. estudio complementario v).

4. Por consiguiente, esta función de crítica de la sociedad no carece de repercusión sobre la Iglesia mis-

ma. Tiende a la larga hacia una *nueva autocomprensión de la Iglesia* y hacia una *transformación de su comportamiento institucional* con respecto a la sociedad moderna. Esta idea hay que explicarla ahora brevemente. La reflexión que hemos hecho hasta ahora, tenía como punto de partida la idea de que no sólo el individuo sino también la Iglesia, como institución, es portadora de una actitud crítica con respecto a la sociedad. Este presupuesto se funda en diversas razones. Una de ellas brota de la filosofía y sociología de la moderna conciencia crítica en general. Señala las aporías en las que se encuentra el individuo que hace crítica, frente a esta sociedad y a sus estructuras anónimas. Postula una institucionalización de esa crítica y exige con ello «instituciones de segundo orden» que puedan ser portadoras y garantes de la libertad crítica. ¿Es la Iglesia una de esas «instituciones de segundo orden»? No lo es en su actual forma manifestativa. Yo diría audazmente: la Iglesia *no lo es todavía*. ¿Cómo y en qué condiciones podrá llegar a serlo? ¿Hay señales de que llegue a serlo? A propósito de estas preguntas, voy a hacer, para terminar, algunas observaciones.

a) ¿Qué sucede propiamente, preguntemos *en primer lugar*, cuando la Iglesia, hoy día, hace una declaración concreta de crítica a la sociedad? En efecto, la Iglesia ha ensayado manifestaciones de esta clase. Lo ha hecho ya, por ejemplo, en algunos pasajes de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del último concilio. Y lo ha hecho también, de manera más clara y decidida todavía, en la encíclica *Populorum progressio*. ¿Qué ocurrió entonces? La institución eclesial se vio obligada, en esos casos, a tener en cuenta y a elaborar

informaciones que no brotan sencillamente de la reflexión teológico-eclesial. Tales manifestaciones de crítica social obligan a una nueva relación con la información no-teológica. Tan sólo cuando la Iglesia recoge tales informaciones, pueden brotar de ella impulsos críticos: impulsos que no tienden simplemente a la reproducción propia de la Iglesia. Ahora bien, estas informaciones disgregan, a la larga, una conciencia monolítica no-crítica dentro de la institución eclesial misma. El nuevo fundamento de información, que sirve de base a las manifestaciones eclesiales, exige además una *manera de hablar, completamente nueva, por parte de la Iglesia*. Las declaraciones que descansan en tales informaciones, no pueden presentarse de una manera simplemente doctrinal. Exigen el valor de hablar un lenguaje contingente e hipotético. Reclaman una palabra de instrucción: una palabra que no es ni discrecional o no-obligatoria ni tampoco doctrinal y dogmatizante.

Por eso, la necesidad que la Iglesia tiene hoy día de hablar críticamente un lenguaje concreto, lleva consigo, al mismo tiempo, una especie de desmitización y desritualización de su manera de hablar y comportarse. En efecto, la institución eclesial experimenta ahora que ella tiene que permitir también el ser contradecida críticamente; que ella no puede evitar ciertas unilateralidades, y que ha de aceptar el riesgo de lo provisional. Cuando la Iglesia aprende a hablar así, entonces no carga de rigidez doctrinal la iniciativa social de los cristianos particulares, pero quita a esa iniciativa su carácter de capricho individual.

b) Con lo que acabamos de decir tiene relación directa *otro* punto de vista: la crítica eclesial de la

sociedad sólo será a la larga fidedigna y eficiente, cuando vaya siendo sustentada, en medida cada vez mayor, por una *publicidad crítica dentro de esa Iglesia* misma. Pues ¿quién, si no es esa publicidad crítica, se iba a preocupar de que la Iglesia, como institución, no reprodujera en sí misma lo que está criticando en otros?

Es verdad que, hasta ahora, la descripción de tal publicidad crítica en la Iglesia ha encontrado poco material. Por eso, nos atreveríamos a mencionar, por lo menos, algunas tareas de esa publicidad crítica. Una de esas tareas consiste en la protesta crítica contra toda autofacultación ideológica de las instituciones eclesiales, es decir contra el intento de imponer, por medio de medidas institucionales, determinadas ideas de contenido y de política social y económica. Otra tarea crítica consiste en desmontar determinadas ideas ambientales que reinan incontroladamente. Consiste, por tanto, en someter a crítica el ambiente interior de la Iglesia: ambiente en el que domina una determinada capa social (casi siempre, la de la pequeña burguesía), mientras que otros estratos sociales son separados o eliminados de antemano por considerárseles fuera de norma. Otra tarea crítica más, consiste en hacer ver el condicionamiento histórico y el cambio de las ideas sociales dentro de la Iglesia misma; precisamente porque ese cambio suele realizarse con retraso temporal en comparación con los procesos sociales, resulta menos fácil apreciarlo, pero no por eso es menos existente. Es importante también (y vamos a mencionarlo como otro ejemplo más de publicidad crítica dentro de la Iglesia) la protesta y oposición crítica contra la lucha de la Iglesia en frentes equivocados. ¡Con cuánta fre-

cuencia la visión y agudeza que se emplea para defender ciertas posiciones sociales, bastaría para cambiarlas tomando en ello la iniciativa! Parece, además, que una crítica contra los escasos resultados de reconciliación y tolerancia que se han logrado dentro mismo del cristianismo, es una crítica importante. Finalmente, la Iglesia debería patentizarse y adquirir eficacia como institución, precisamente por el hecho de que en ella se excluyan determinados comportamientos sociales, como, por ejemplo, el racismo, el nacionalismo y toda forma de menosprecio del hombre. Podrían bastar estos ejemplos. Claro está que el valor para construir tal publicidad crítica, se adquiere únicamente por la confianza en cierto cambio en el comportamiento institucional de la Iglesia misma. Tal vez esa confianza es una de las formas concretas más importantes de nuestra eclesialidad, hoy.

c) Finalmente, una *última* observación: la actitud de crítica de la sociedad, en la Iglesia, no puede consistir, dentro de nuestra sociedad pluralista, en proclamar normativamente una positiva ordenación de la sociedad. Sino que únicamente puede consistir en que la Iglesia, dentro de esta sociedad y con respecto a ella, actúe de manera crítica y liberadora. En este punto, no es tarea de la Iglesia el dar una sociología sistemática, sino... el hacer crítica social. Como institución socialmente particular, la Iglesia podrá formular sin ideología su pretensión con respecto a la sociedad, únicamente si esa pretensión la presenta *como crítica*, y así la hace valer. De esta actitud que, por principio, es de crítica social, se derivan también otros dos puntos de vista importantes:

En primer lugar, se hace patente hasta qué punto la Iglesia, en su definición como institución de crítica de la sociedad, no se convierte al fin en una ideología política. En efecto, ningún partido político puede establecerse únicamente con este sentido de crítica. Y, por otra parte, ningún partido político puede convertir en contenido de su actuación política lo que constituye el horizonte para esta crítica eclesial de la sociedad, a saber, la totalidad de la historia bajo la reserva escatológica de Dios. *En segundo lugar*, precisamente de esta función crítica de la Iglesia frente a la sociedad se deriva la posibilidad fundamental para la cooperación con otras instituciones y grupos no-cristianos. En efecto, la base para tal cooperación entre cristianos y no-cristianos, entre hombres y grupos de las más diversas orientaciones ideológicas no puede ser primariamente una definición positiva del proceso de la sociedad, no puede ser una determinada representación conceptual de la futura sociedad libre de los hombres. Con respecto a esta positividad, habrá siempre diferencias, y siempre habrá pluralismo. Este pluralismo en cuanto al proyecto positivo de la sociedad no puede suprimirse en las circunstancias de nuestra historia, si no queremos que la libre realización de la historia quede sustituida por su total manipulación. Con respecto a la cooperación, se nos ofrece, pues, en primer lugar, una actitud y experiencia crítico-negativa: la experimentación de que se halla amenazado lo humano, la experimentación de la amenaza que se cierne sobre la libertad, la justicia y la paz.

No deberíamos subestimar esta experiencia negativa. En ella se encierra una positiva fuerza elemental

de mediatización¹⁰. Aunque de manera directa e inmediata no podamos estar de acuerdo en cuanto a lo que son positivamente la libertad, la paz y la justicia, sin embargo tenemos una larga experiencia común de lo que son la falta de libertad, la falta de paz y la injusticia. Esta experiencia negativa ofrece la oportunidad para ponernos de acuerdo, para unirnos, no tanto en el proyecto positivo de la deseada libertad y justicia, como en la resistencia crítica contra los horrores y crueldades de la falta de libertad y de la injusticia. La solidaridad que reside en esta experiencia, la posibilidad, por tanto, de un frente común de protesta: son cosas que debemos ver y movilizar. Porque está demasiado cerca el peligro de una nueva falta de paz. Están bien claros los irracionalismos de nuestra práctica social y política. Todavía no se ha desterrado la posibilidad de un «entenebrecimiento colectivo». El peligro de la falta de paz, de la falta de libertad y de la injusticia es un peligro demasiado grande, como para que la indiferencia ante él no se convierta en delito.

10. Esta «mediatización negativa» de lo positivamente humano se ha desarrollado en el problema pos-hegeliano de la mediatización «dialéctica». En este problema, tal «mediatización negativa» contiene un elemento de esperanza, elemento que se entiende como (y sólo como) «crítica del presente». Aquí no podemos detenernos a estudiar ese elemento de esperanza o de reconciliación que se halla implícito en la conciencia crítica. La teología cristiana ofrece una especial posibilidad para la armonía y unidad en lo negativo: esa armonía y unidad que hemos esbozado y exigido. En efecto, esta teología conoce una «teología negativa del futuro», la cual —de por sí— no enuncia más, sino más bien menos, acerca de los contenidos de ese futuro, que lo que enuncian las modernas ideologías sobre el futuro.

ESTUDIO COMPLEMENTARIO III

¿EL EVANGELIO COMO INFORMACIÓN?

Aspectos teológicos de la palabra ordenada a la sociedad

A la luz de la teología política como teología crítica de la sociedad, aparece la «locución informadora» (es decir, la palabra ordenada a la sociedad) no sólo como un momento posterior e instrumental, sino como un momento esencial y fundamental de la declaración cristiana acerca de sí misma, de la auto-enunciación cristiana. Por consiguiente, ese «hablar informador» no es sólo objeto de una labor eclesial de publicidad pragmática, sino que es también objeto de reflexión teológica central. Y, así, el ensayo de una teología política desemboca también en el postulado de una hermenéutica teológica de tal palabra pública, ordenada a la sociedad y operante en ella. Para dilucidar este postulado, nos atreveremos a ofrecer aquí al menos algunas indicaciones.

1. La Iglesia misma tiene que dirigir una «noticia», es decir tiene que hacer la proclamación de la salvación escatológica. Limitar este proceso de información y proclamación al habla estrictamente existencial y puramente interpersonal, en el silencio de la «alocución» íntima, es algo que brota de un apriorismo dominante hoy día, pero no indiscutible, de la radical trascendentalización, existencialización y personalización de la predicación neotestamentaria. Pues bien, la

crítica de este apriorismo teológico no pretende ser una vuelta al objetivismo del hablar metafísico acerca de la salvación. Tampoco pretende ser un regreso arcaizante al hablar pre-metafísico. Sino que es —si es que se ha de hablar ya en esta categoría— un volverse hacia lo que yo, a manera de ensayo, desearía llamar el «hablar posmetafísico». Claro está que, con ello, no hemos hecho hasta ahora sino mencionar una categoría. Del programa hermenéutico que se contiene en ella, sólo podré explicitar aquí, brevemente, una exigencia: la desprivatización y desexistencialización, o positivamente: la «nueva objetivización» del auto-enunciado cristiano. El hablar puramente metafísico, en la teología, vivía del hecho de que no se había visto problema en la relación entre la verdad y la sociedad. Este habla da por supuesta una estructura homogénea de la sociedad con una cosmovisión uniforme. Mientras subsiste ese presupuesto, ese hablar podrá ser también muy significativo socialmente. Sin embargo, cuando se rompe esa unidad (como ocurre en nuestra situación, desde la Ilustración), ese hablar metafísico se ve abocado a una crisis radical.

La teología trascendental y existencial captó, sí, esta nueva situación. Más aún, dicha teología surgió, en cierto sentido, como reacción ante ella. Sin embargo, esa reacción se mostró en declarar secreta o abiertamente como «inauténtica» a la dimensión social de la predicación cristiana, y en privatizar (= dar carácter privado e individualista) y existencializar radicalmente, en su mismo núcleo, a la auto-enunciación cristiana. Esta reacción, que en el fondo no se sitúa ante el problema expectante acerca de la palabra de salvación y de la sociedad, sino que, lejos de eso, trata de resol-

verlo haciéndolo inocuo: esa reacción, digo, hemos de analizarla críticamente. Tal intención crítica se expresa en el postulado de la desprivatización, el cual trata de desenmascarar como inauténtica y no-mediatizada la oposición entre la alocución existencial y la información objetiva, y al mismo tiempo trata de redescubrir de nuevo la multivalencia interna del lenguaje de la fe. Tan sólo cuando lo consiga, el lenguaje teológico volverá a tener nuevo contenido, y no se estará contradiciendo constantemente a sí mismo como teoría de lo inteoritizable existencial, o bien no se formalizará radicalmente ante lo inexpresable como permanente abdicación del lenguaje humano, como ocurre frecuentemente en la teología actual.

2. Parece que, precisamente, la excesiva privacidad e intimidad de nuestro hablar de Dios, nuestro tenaz contraponer la existencia espiritual a la existencia social, es lo que ha abierto más la sima, una sima que observamos por doquier, entre lo que en la teología y en la predicación se presenta como decisivo, y aquello de lo que el cristiano vive de hecho y de lo que quiere que le hablen concretamente.

Como síntoma de esta sospecha, aludamos a la crisis de la «palabra espiritual». Me voy a referir brevemente al libro religioso, porque acerca de su situación he reflexionado ya en otro contexto¹. La razón de la regresión experimentada por el libro espiritual no radica, a mi parecer, en un creciente embotamiento de la sensibilidad religiosa del público, sino en una crisis del lenguaje espiritual. ¿No es verdad que, hoy día,

un género diferente se ha hecho cargo, para muchas personas de gran receptibilidad religiosa, de la función del libro religioso? ¿No es verdad que, muchas veces, la literatura y la poesía moderna, el drama, y especialmente la novela se ha convertido en el breviario de los problemas de la existencia, en el vademecum que nos acompaña a través de las situaciones radicales y límites de la vida? Y si la respuesta es afirmativa, ¿por qué ese relevo de guardia? Por una razón muy sencilla: porque en esa literatura falta la jerga de la intimidad, y sin embargo predomina la provocación y enajenación comunicada objetivamente. Porque en esa literatura se toma rigurosamente en serio la relación directa con la pura existencialidad de cada uno, el desinterés por lo meramente privado, por la subjetividad estrictamente individual y su cavilante intimidad, por un lado; y se toma también rigurosamente en serio el interés creciente por la implicación de la existencia en las movilidades sociales, por otro lado. (Recordemos, por ejemplo, el moderno «teatro de documentación», con autores como Weill, Kipphardt, Hochhuth, etc.). Los autores literarios son como aves migratorias que vuelan hacia un nuevo clima de conciencia. Y deberíamos fijarnos seriamente en la dirección que toman. Ahora bien, esta dirección se orienta hacia una desprivatización y nueva objetivación de la problemática de la existencia. Precisamente para llegar hasta la existencia, hoy día no podemos hablar de una manera puramente existencial.

3. La individualidad y existencialidad que estamos presuponiendo en nuestro lenguaje teológico-existencial, es sumamente abstracta. En efecto, la concreta individualidad y «soledad» del hombre actual no se identifica, ni mucho menos, con la forma dramatizada

1. Véase el breve artículo del autor: *Das religiöse Buch. Krise und Kriterien: Stimmen der Zeit* 176 (1965) 713-718.

existencialistamente. Tiene, más bien, una subestructura social; y está condicionada y actualizada por ella: la duradera ilimitación y movilidad, la multiformidad de las situaciones en las que el hombre se halla y actúa, hacen que el hombre, hoy día, se singularice de manera cualificada.

Antaño, el hombre *era* lo que era según su estado, según su categoría. Estado y categorías eran su «estar-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*). Situaban al hombre con una conducta previamente acuñada en situaciones que iban retornando siempre iguales. El moderno mundo de las organizaciones ha colocado al hombre en situaciones abiertas y cambiantes, poniéndole con ello en un curso de su vida que siempre es peculiar.²

Por consiguiente, esta peculiaridad de la existencia del hombre no es, ni mucho menos, individualista, sino que únicamente es experimentable y abordable en el contexto social. Por tanto, la desprivatización no es despersonalización del efecto del lenguaje, sino que es precisamente condición para llegar hasta la persona y la individualidad en su complejidad concreta. El habla puramente existencial no tiene suficiente fantasía para llegar hasta la existencia.

4. Como es natural, la desprivatización del autoenunciado cristiano ha de tener consecuencias para el estilo. Las consignas, aquí, son: no persuasión sino convicción, no causar una impresión sino hacer una oferta y, por tanto, dar siempre una información, no diálogo afectivo sino clara lucha por la verdad. Por su contenido, la desprivatización tiende hacia una *nueva*

objetivización: no en el sentido metafísico sino en el sentido político-social. Pretende convertir la palabra cristiana en una palabra operante *socialmente*. Busca categorías que no sólo están al servicio de la ilustración de la conciencia, sino de la formación y del cambio de la conciencia. Porque la verdad de la promesa (esa verdad con la que ha de estar en consonancia la palabra cristiana) no solamente hay que descubrirla en el sentido de la ἀλήθεια, sino que hay que «hacerla» (*veritatem... facientes: ἀληθινοὶ*; cf. Ef 4, 15). El mundo, en el que esa verdad ha de estar presente, debe cambiarse también bajo efecto de ella. A un lenguaje que sea capaz de esto, se refiere el programa de la desprivatización. Dietrich Bonhoeffer lo profetizó a su manera:

No es cosa nuestra predecir el día —pero este día vendrá— en que de nuevo habrá hombres llamados a pronunciar la palabra de Dios de tal modo que el mundo será transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, quizás totalmente irreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo; los hombres se espantarán de él, pero a la vez serán vencidos por su poder. Será el lenguaje de una nueva justicia y de una verdad nueva, el lenguaje que anunciará la paz del Señor con los hombres y la proximidad de su reino.³

5. Como palabra objetivada, ordenada a la sociedad y que pretende tener efecto social, el lenguaje desprivatizado estará expuesto, como es natural, a leyes y peligros completamente nuevos y propios. Un lenguaje

2. D. v. OPPEN, *Das personale Zeitalter*. Stuttgart 1960, 175.

3. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*. Ariel, Barcelona 1969, 183.

operante socialmente no se identifica directamente con un lenguaje que tenga éxito social⁴. Un lenguaje tendrá éxito social cuando acierte con el gusto latente del público. Sabemos que eso no es fácil. Pero semejante lenguaje ¿es también «eficaz»? ¿Será capaz de cambiar la conciencia social? ¿O no tiene tan sólo hacia aquella conciencia universal, decaída y preindividual, que se endurece en determinadas opiniones e ideas, y a la que el hablar público se acomoda? Aquí nos faltan aún, dentro del marco de una hermenéutica teológica, las observaciones y categorías. Sin embargo, la palabra religiosa ordenada a la sociedad, no puede ser sencillamente la reproducción de una conciencia religiosa universal y preindividual. Sino que ha de analizar las estructuras de esa conciencia decaída y ha de tratar de dilucidarlas. Otra vez vuelve a encontrarse aquí la teología con la sociología y psicología del lenguaje. Y con ello tropieza, por ahora, con su límite.

Tal vez, lo que aquí pretendemos decir podríamos aclararlo, al menos, haciendo una comparación crítica entre distintas clases de lenguaje orientado hacia la sociedad. Vemos entonces que tanto el lenguaje teológico de información (ese lenguaje que nosotros buscamos y exigimos aquí) como el lenguaje de la propaganda están orientados hacia la sociedad. Ahora bien, mientras que la información teológica aspira a *alienar* la conciencia existente (a hacer que esa conciencia nos resulte extraña)⁵, la propaganda trata de acomodarse, de adecuarse, a dicha conciencia existente. La propa-

4. Véanse las dos aportaciones al tema «Fernsehen»: T. W. ADORNO, *Eingriffe*. Frankfurt 1963, 69-80, 81-98.

5. Cf. H.-D. BASTIAN, *Verfremdung und Verkündigung*. München 1965 (Theologische Existenz heute NF 127).

ganda no enajena, no pretende enajenar. Aspira a dar con los deseos latentes, sin que pretenda alterar la situación optativa en sí misma, la situación de nuestros deseos. Esta acomodación o adecuación es lo contrario de la alienación. Porque la alienación conduce a una posición crítica ante la conciencia existente, ante la orientación de sus gustos y ante las ideas de sus deseos. Aspira a cambiar esa conciencia. En este sentido, podemos afirmar sin duda que la «noticia», la información, que el cristianismo ha de dirigir, tiene carácter de alienación: es un enajenarnos. No es una oferta que se brinda a las representaciones de nuestros deseos y de nuestro saber. Sino que pretende ser una denuncia de las cosas que nos resultan evidentes. Pretende ser una alienación de nuestros deseos y esperanzas latentes. De este modo, nos lleva a una nueva posición crítica ante nosotros mismos y ante nuestro mundo circundante. Pero no podemos desarrollar aquí detalladamente tales ideas.

6. Finalmente: el lenguaje desprivatizado adquiere su peculiar concreción y modificación dentro del marco de los modernos *mass media* (o «medios de difusión masiva»): prensa, radio, televisión. Estos medios no son una invención casual, arbitraria, sino que ellos mismos son expresión de la situación de nuestra sociedad y se integran en la definición de la misma. Por tanto, no son tampoco simples instrumentos de comunicación social. En ellos se verifica, además, la comunicación que actualiza y expresa la actual convivencia concreta de la humanidad.⁶

6. Véase, a propósito de esto: O. B. ROEGELE - G. BAUER, *Kirche und Massenmedien*, en *Handbuch der Pastoraltheologie* II, 2. Freiburg 1966, 284-308, especialmente 296 s.

Si se logra el proceso de desprivatización del lenguaje de la fe, entonces la Iglesia podrá trabajar no sólo con sucedáneos, no sólo con medios de expresión acomodados posteriormente, sino con su propísima palabra. Y con ella participará en este intercambio mundial de la comunicación masiva: no para una poderosa afirmación de sí misma —la Iglesia, *per definitionem*, no existe para sí misma—, sino para la pro-vocación de la salvación.

ESTUDIO COMPLEMENTARIO IV

SOBRE LA INSTITUCIÓN Y LA INSTITUCIONALIZACIÓN

El intento de definir a la Iglesia a la luz de una teología política como «institución de libertad que hace crítica de la sociedad», contiene en sí mismo el problema acerca de la teoría teológica de la institución y de la institucionalización. Sin embargo, no podemos estudiar en sí mismo el tema que acabamos de señalar. En efecto, por un lado, habría que tener en cuenta de antemano el distinto uso que se hace del concepto de «institución» (institución como organización, como institución jurídica —cual es el matrimonio, el estado, la Iglesia—, como conciencia institucionalizada, etc.). Y, por otro lado, habría que desarrollar esta cuestión en constante contacto interdisciplinar, es decir en medio del diálogo crítico de una teoría teológica de la institución (una teoría que hasta ahora apenas se ha elaborado) con las tesis sobre la institución y la institucionalización que ofrecen otras disciplinas. *Aquí va-*

mos a indicar únicamente, *de forma general*, una acentuación del tema «institución e institucionalización», tal como aparece en la definición que, a modo de ensayo, se hace de la Iglesia, cuando se dice que la Iglesia es una institución de libertad que hace crítica de la sociedad.

1. A mí me parece que esta acentuación reside en el hecho de que, hoy día, el problema —dilucidado sin cesar aporéticamente desde la Ilustración— acerca de las relaciones entre la institución y la libertad crítica del individuo responsable, se ha transformado en *el problema acerca de la institucionalización de esa libertad crítica misma*. Este nuevo acento del problema de la institución, acento que, a mi parecer, podría arrojar nueva luz sobre la comprensión de la Iglesia como institución, vamos a explicarlo aquí brevemente, basándonos en la cuestión acerca de la forma y portador de la crítica de la práctica social, hoy día.

Consideremos, en primer lugar, brevemente la ciencia y la filosofía como instancias de crítica social. Cuando una práctica social o bien una decisión política se adopta sencillamente y se impone, sin que se hayan dilucidado críticamente las decisiones previas que radican en ella, entonces podemos hablar de una práctica irracional o también puramente ideológica. Sin embargo, esta figura del irracionalismo y de la ideología, en cierto modo, «de primer orden», no es el problema de la actual crítica social. En efecto, mientras tanto se va reflexionando críticamente sobre las prácticas sociales y las decisiones políticas así como sobre las instituciones que las sustentan, se va informando científicamente y racionalizando tecnológicamente. Sin embargo, las modernas teorías científicas sobre la decisión, que tra-

bajan con módulos matemático-cibernéticos, sociológicos, económicos, etc., pueden racionalizar la práctica político-social dentro de una determinada conexión medio-fin, pero con sus métodos no pueden remontarse por encima de las llamadas «preferencias» de los fines que hay que perseguir. Aquí, más bien, se libera de nuevo la práctica social y la decisión política, por medio de la racionalización científica. Y surge únicamente un velado «irracionalismo de segundo orden», cuando las teorías científicas sobre la decisión y las planificaciones tecnológicas pretendieran suscitar la impresión de que ellas podían, por lo menos en nuestras actuales circunstancias, llegar a una determinación crítica adecuada de la práctica social.

También a la crítica filosófica de la práctica social, crítica a la que quizá se podría invocar en tal situación, le amenaza tal «irracionalismo de segundo orden»: un irracionalismo que no surge por falta de reflexión, sino por el hecho de que lo reflexionado y pensado críticamente por cada filósofo individual parece desleírse de nuevo en la inobligatoriedad y discrecionalidad. Por eso, hay también tendencias filosóficas modernas que aspiran a una paralización de la llamada «sujetividad crítica». Otros intentan conservar la eficiencia crítico-social de la filosofía y sustraerse a la amenazadora discrecionalidad de la sujetividad filosofante en nuestra sociedad, institucionalizando indirectamente su posición: hablan un lenguaje que, en cierto modo, «subsiste» independientemente de cada reflexión crítica particular: lenguaje que, como una marca comercial, es siempre reconocible y confiere, por tanto, consistencia más allá de la sujetividad filosofante.

Precisamente, esta indirecta auto-institucionalización de una filosofía que actúa haciendo crítica de la sociedad, me parece a mí que indica sintomáticamente que estamos en una fase histórica en la cual las instituciones vuelven a adquirir novísima significación: instituciones no sólo como antípodas de la libertad crítica del individuo, no sólo como incesante objeto de atención crítica y de protesta de la libertad del hombre responsable, sino como solicitado portador de una acción social que sea críticamente responsable. La crítica de la sociedad —esa crítica iniciada por la Ilustración y provocada revolucionariamente por Marx como crítica de las instituciones existentes y de sus relaciones de poder político— se transforma hoy día en una crítica de la sociedad, pero en una crítica que, en determinada forma, está necesitada también de institución.

Así que, hoy día, el problema clásico de las relaciones entre la institución crítica ha adquirido un cariz completamente nuevo. No se trata sólo de si dentro de las instituciones existentes, y de qué modo, se podría asegurar la libertad crítica y su permanente reflexión. Sino que se trata de si la libertad crítica es posible en general, y cómo, sin institucionalización, si es que pretende conseguir el máximo compromiso y eficiencia para su tarea de crítica social. La famosa pregunta de Helmut Schelsky *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?* («¿Se puede institucionalizar la reflexión permanente?») ¹ tiene su significación no sólo desde el punto de vista de la institución, por tanto no sólo en el sentido de la pregunta de si la institución permite

1. Cf. H. SCHELSKY, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, en *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf 1965, 250-275.

en sí misma algo así como una reflexión crítica permanente, sino que tiene su significación precisamente desde el punto de vista de la situación de la crítica y de la libertad crítica misma, de tal suerte que adquiere finalmente el siguiente filo: «La reflexión permanente ¿es posible sin institucionalización?»

Las instituciones que se buscan para esta institucionalización de la libertad crítica son, en cierto modo, «instituciones de segundo orden», cuyo sentido no consta ya firmemente antes de la reflexión crítica sobre la práctica social, sino que aparece en esa reflexión misma: instituciones que no reprimen la acción social crítica, sino que precisamente la hacen posible de manera concreta, ya que tratan de arrebatarse de la discrecionalidad a esa acción. Tal vez pudiéramos hablar incluso, a manera de ensayo, de «ideologías de segundo orden», de «ideologías ilustradas», que no existen —ya terminadas— antes de la conciencia de crítica social, sino que pertenecen a la voluntad de eficaz crítica de la práctica social, y a la voluntad de hacer posible una acción social comprometida.

Las mencionadas «instituciones de segundo orden» —es algo que se deriva inmediatamente de lo que acabamos de decir— han de ser en sí mismas aseguradoras de la libertad, o bien posibilitadoras de la libertad. No deben ser hostiles a la ilustración y reflexión. En ellas la publicidad misma debe poder ejercitar una función crítica. Y *aquí* se podría explicar detalladamente el lugar y la tarea de la Iglesia como institución de libertad que hace crítica de la sociedad (como lo hemos hecho, pero sólo dando algunas indicaciones, en el capítulo sobre «La Iglesia y el mundo, a la luz de una teología política»).

2. Una de las condiciones esenciales para que la Iglesia se pueda entender como tal «institución de segundo orden», es la construcción de una *publicidad crítica dentro de la Iglesia*. Por muy difícil que sea definir detalladamente la base concreta —histórica y social— para que nazca tal *publicidad crítica* en la Iglesia, y aunque no se la pueda definir (ni mucho menos) como fruto de una sola causa²: no cabe duda de que su *base teológica* reside últimamente en la diferencia —aceptada conscientemente por la esperanza cristiana— entre la Iglesia institucional y el «reino de Dios» proclamado por ella. Allá donde se mantenga abierta esta diferencia o bien esta distancia, allá —por tanto— donde se capte conscientemente a la Iglesia misma en su propia provisionalidad escatológica, habrá siempre un punto de partida crítico para poner en tela de juicio y romper todas aquellas tendencias a las que la Iglesia está expuesta en su carácter institucional, y a la que está en constante peligro de ceder: la tendencia, por ejemplo, a la simple permanencia y estabilización, la tendencia a dar validez únicamente a lo que se ha hecho y a lo que existe, la tendencia a atenerse únicamente a lo ya probado y a desconfiar por principio de lo nuevo, de lo que nunca ha existido, la costumbre de canonizar y comprenderse a sí misma como imagen de la propia insupera-

2. Aquí habría que hablar —como réplica a la función que la Iglesia tiene de hacer crítica de la sociedad (función que hemos estudiado en la teología política)— de un *efecto de crítica de la Iglesia*, efecto producido por la *sociedad moderna*. Aquí sería especialmente reveladora, creo yo, una investigación detallada acerca de la génesis histórica de la idea de la libertad de religión en la Iglesia, tal como dicha libertad se proclamó en la correspondiente declaración del concilio Vaticano II.

bilidad; la tendencia, por otro lado, a interpretar el consentimiento sumiso de los fieles como una magnitud uniforme que se puede abarcar con la mirada, y que encuentra expresión adecuada en las manifestaciones de la institución; la tendencia a caracterizar de manera puramente negativa a todas las identificaciones (parciales) con la institución eclesial, calificándolas de «cristianismo marginal», sin pararse a meditar sobre tales comportamientos, preguntándose si brotan, y hasta qué punto, de aquel «exceso» y de aquel «rebasar» de verdad escatológica, que no se manifiesta en la única institución eclesial. En este sentido, de la diferencia —tematizada en la esperanza— entre la Iglesia y el «reino de Dios» brota el impulso de edificar una libertad crítica dentro de la Iglesia. La Iglesia que pretendiera eliminar y suprimir las tensiones que con ello habrían de originarse dentro de su marco institucional, desechándolas como heterodoxas, no actuaría de manera más uniforme y compacta. En ella se difundiría únicamente la paz de los cementerios: esa quietud de la vida que se ha extinguido.

Durante largo tiempo, las *órdenes* religiosas han tenido la tarea de hacer valer incesantemente, dentro de la Iglesia misma, esta libertad crítica de la conciencia escatológica, a fin de volver a poner incesantemente a la Iglesia y a sus ordenaciones establecidas, bajo la reserva escatológica de Dios. De esta manera criticaban las manifestaciones concretas de la vida de la Iglesia, y combatían los indicios de auto-entronización ideológica de la Iglesia terrenal. Pero habría que preguntarse si las grandes órdenes, que hoy día —en mayor o menor grado— parecen estar, todas

ellas, en una crisis acerca de su mismo sentido, no deberían recordar de nuevo —de manera más decidida— esta tarea suya original de hacer crítica de la Iglesia: tarea que les nació de su marcada orientación escatológica dentro del marco de la Iglesia total. En efecto, hoy día hay que hacer el intento de edificar una publicidad crítica dentro de la Iglesia: una publicidad crítica que esté sustentada por las más diversas instancias y que dé espacio al impulso carismático dentro de la Iglesia. (Las tareas de esta publicidad crítica dentro de la Iglesia, han quedado descritas en el mencionado estudio).

ESTUDIO COMPLEMENTARIO V

SOBRE LA PARTICIPACIÓN DE LOS CRISTIANOS EN LA OBRA POLÍTICA DE LA PAZ

Del esbozo de la teología política y de la definición de la Iglesia como institución de crítica de la sociedad se derivan también importantes consecuencias teológicas para la participación de la Iglesia y de los cristianos en la obra política de la paz. Vamos a dilucidar aquí —en forma compendiada— tres de esas consecuencias.

1. Los cristianos han de participar creadora y críticamente en la obra político-social de la paz. Porque la paz *de Cristo*, prometida escatológicamente, no es la paz privada del individuo. No es una paz parcial. No es una paz especial. Sino que es paz para *todos*: una paz que está abierta a todos y a cada uno,

principalmente al más pobre y al más pequeño y al que está más lejos. Nadie, si no se la ofrece a todos, puede reclamar para sí esta paz. En efecto, ante esta paz ya no hay «griego o judío, circunciso o incircunciso, bárbaro o escita, esclavo o libre» (Col 3, 11). Esta paz, que se funda en la cruz de *Jesús*, no es propiedad privada de un grupo ni tampoco de una religión. Más aún, esa paz no es propiedad ni siquiera de la Iglesia. La Iglesia existe para esa paz, y no viceversa. La Iglesia existe para inficionar a todos de la esperanza de esa paz, y para luchar apasionadamente contra toda forma de menosprecio. Y, así, la Iglesia ha de participar creadoramente en la obra político-social de la paz. La moderna encíclica *Populorum progressio* debe considerarse como un impresionante documento de esta voluntad de la Iglesia.

El hecho de que la Iglesia proclame y ofrezca, no nuestra obra de paz, sino la obra de la paz *de Cristo*, no la descarga de la responsabilidad de esforzarse político-socialmente en favor de la paz. Porque la paz universal, que ha sido prometida escatológicamente, es —como se ha acentuado ya— no un simple horizonte vacío, no es una simple idea abstracta y reguladora de los esfuerzos político-sociales en favor de la paz, sino que ha de tener repercusiones crítico-liberadoras sobre nuestra labor de paz, a fin de que nos conduzca hacia el único reino de la paz universal.

¿Cómo debemos entender esa tarea crítica? ¹. Con la mira puesta en esta única paz escatológica, la Iglesia

1. Esta tarea de crítica cristiana de la sociedad (tarea que me parece es la fisonomía primordial de la «sociología cristiana») contiene un problema fundamental que no podemos exponer aquí. La

—por ejemplo— realizará críticamente que cada una de nuestras obras de paz necesita una nueva reconciliación, porque nosotros, al superar la falta de paz, estamos creando también constantemente nueva falta de paz. La Iglesia tendrá que desenmascarar la actitud afectada de los que se entienden a sí mismos únicamente como fundadores de paz, mientras que ellos mismos no buscan la oferta de la paz y de la reconciliación. Precisamente porque la Iglesia no busca sólo un futuro de paz social y política, sino un futuro de paz e indulgencia, como perdón y expiación, no le quita el filo a nuestra iniciativa histórica de paz. La Iglesia no hace más que responder con ello a aquella dialéctica real en la que se encierran todos nuestros esfuerzos en favor de la paz. Toda actuación histórica permanece, ella misma, orientada hacia la indulgencia y la expiación.

De lo contrario, no se sale de la paradoja de que es imposible —en las condiciones de la historia— anticipar el final de la historia; de que es imposible —en las condiciones de alienación— superar la alienación del hombre con respecto al hombre; de que, hablando bíblicamente,

subjetividad crítica del cristiano individual —esa subjetividad que se mueve libremente— no puede realizar, por sí sola, esa tarea. Esta crítica necesita, ella misma, una determinada forma de institucionalización (de tal suerte que el problema corriente de la relación entre institución y libertad crítica aparece con una fisonomía completamente nueva). Ahora bien, la Iglesia —como institución— ¿puede ser portadora de semejante crítica de la sociedad? ¿Qué significa para su comprensión de sí misma, el que definamos a la Iglesia como institución de libertad crítica? Todo motivo, verbigracia, de crítica de la sociedad por parte de la Iglesia ¿no tendrá que ser siempre, al mismo tiempo, un motivo de auto-crítica para la Iglesia? He aquí ante nosotros una gran esfera de tareas teológicas. Puntos de arranque para esta problemática pueden verse en el estudio complementario anterior.

es imposible superar como pecadores el pecado, sin producir nuevos pecados. Y entonces, en las condiciones de la aplicación del poder violento, ¿cómo se va a introducir el reino de la fraternidad sin violencias?²

2. Los cristianos prestan un servicio a la obra político-social de la paz, poniendo en guardia contra todo romanticismo de la paz y combatiendo —como utopía ideológica— toda idea de una paz sin conflictos. En su doctrina acerca de la concupiscencia (acerca de la permanente escisión interna del hombre consigo mismo y con los demás), la teología acentúa la dialéctica de paz y conflicto que hay en el existir humano (y existe una dimensión político-social de esta concupiscencia: no sólo una dimensión individualista y privada). Una paz completamente sin conflictos sólo podría lograrse por la entronización de un poder absoluto. Y esa paz, entonces, no sería más que el seudónimo de la completa auto-alienación del hombre. Por eso, la obra de paz no puede aspirar a la eliminación de los conflictos, sino a su transformación y creciente humanización. Entonces, este realismo con respecto a la paz ayuda para criticar apasionadamente a la *guerra* y para hacerla cesar: no porque se pudiera evitar toda lucha y todo conflicto, sino porque se reconoce que la *guerra moderna* es un medio inhumano y absolutamente inadecuado para arreglar los conflictos permanentes.

Este realismo con respecto a la paz abrirá también los ojos para superar la guerra no sólo por razones emocionales sino, en cierto modo, por razones obje-

2. J. MOLTMANN, *Die Zukunft als Drohung und Chance*: Der Kreis: Sonderreihe 5 (1966) 67.

tivas y por la fuerza de las cosas. La encíclica *Populorum progressio* señala esta misma dirección, cuando considera la paz como un problema y una tarea del «desarrollo»³. Y, no obstante, esta encíclica contiene el agradecimiento del papa a todas aquellas naciones en las cuales «el servicio militar puede sustituirse, al menos en parte, por un servicio social o por algún otro servicio»⁴. Aquí el cristianismo debe movilizar su fantasía político-social para colaborar críticamente en esta transformación de las situaciones humanas de conflicto. Aquí el cristianismo tiene la oportunidad, en una situación de tránsito de la humanidad (hacia una paz universal que excluya efectivamente la guerra), de colaborar creadoramente.

3. En un aspecto, la Iglesia —con respecto a la sociedad— no debe comportarse sólo crítica y liberadoramente, sino también con iniciativa esencial: en el problema de la reconciliación. Aquí la Iglesia debe tomar, ella misma, la iniciativa. Y el grado de la universalidad y de la absolutividad de su voluntad de reconciliación determina el grado de su libertad que la desliga de la ideología. La Iglesia ha de estar arriesgándose sin cesar al escándalo de su prontitud para la reconciliación: de la Iglesia debe partir incesantemente —setenta veces siete veces— el primer paso, la iniciativa para la reconciliación. La Iglesia debe realzar la primacía de la reconciliación, incluso frente a los cristianos mismos que no quieran aceptar esa primacía. Porque el no querer reconocer esta primacía

3. PABLO VI, *Populorum progressio*, 84, 87.

4. *Ibid.*, 74.

de la reconciliación es, incluso en sentido teológico, no hallarse reconciliados.

Si la Iglesia, en sentido crítico y libertador, desarrolla todo esto (y muchas otras cosas en las que aquí no podemos detenernos a hablar), entonces podrá cooperar también en el anatema contra nuestras ideologías sociales, contra sus arbitrarias abstracciones e incontrolados prejuicios, que están trazando sin cesar nuevas «frangas de muerte» dentro de nuestra sociedad humana. Al servicio de tal práctica crítica de la Iglesia se halla la «teología política». Esta actitud crítica no brota del resentimiento ni del afán de criticar y sermonear de los que eternamente están añorando «tiempos pasados». Sino que nace del espíritu de libertad y esperanza para todos. Esta actitud crítica describe la manera en que la fe trata de mantenerse abierta en nuestra sociedad y para su propio futuro universal.



LA RESPONSABILIDAD CRISTIANA CON RESPECTO A LA PLANIFICACION DEL FUTURO EN UN MUNDO SECULAR

A CERCA de la responsabilidad característica de los cristianos en nuestra sociedad de planificación tecnológica, querría yo presentar dos reflexiones: una primera reflexión, sobre el punto de partida de esta responsabilidad. Y una segunda reflexión, sobre la fisonomía indirecta, es decir de crítica social, de esta responsabilidad.¹

I

La responsabilidad cristiana ha de captar fielmente aquella situación en la cual y para la cual ella trata de dar la respuesta de la fe como una respuesta de esperanza. Para decirlo brevemente: la responsabilidad cristiana ha de comenzar por cerciorarse de una situación y por un informe de la situación. Este informe de la situación ha de hacer patente, al mismo

1. Véanse los capítulos: *La comprensión del mundo en la fe* (11-66) y *El futuro de la fe en un mundo hominizado* (73-103) así como también *La Iglesia y el mundo a la luz de una teología política* (139-163).

tiempo, hasta qué punto el «futuro» y luego, concretamente, el «futuro planificado o planificable» no es un tema y problema cualquiera, sino un tema y un problema central de la responsabilidad de la fe cristiana, hoy día². Yo desearía presentar de tal manera este informe de la situación, que pudiera ofrecer —en primer lugar— algunas características del mundo, a las que ha de referirse o que ha de tomar como punto de partida nuestra responsabilidad de fe, intentando después relacionar esas notas particulares con aquella comprensión del mundo y de la realidad que orienta nuestra postura tecnológico-planificadora con respecto al futuro.

1. El punto de partida de la responsabilidad de la comunidad cristiana podríamos definirlo como *el mundo en su permanente y creciente secularidad*. Me doy cuenta de que esta definición, que hace ya algunos años intenté desarrollar³, no carece de problemas y no deja de prestarse a malentendidos. No ha dejado tampoco de hallar contradicción⁴. Sin embargo, yo

2. Este ensayo de un informe teológico de la situación es innecesario, mientras aparezca que el punto de partida secular de la fe es un *corpus politicum christianum* uniforme, en el cual todas las maneras del saber acerca del mundo y del comportarse en el mundo se entienden sencillamente como funciones derivadas de una uniforme «cosmovisión» cristiana. Pero, hoy día, evidentemente, no ocurre ya gran cosa. Por eso se necesita incesantemente una nueva cercioración teológica de la situación, la cual va cargada con una serie de problemas fundamentales. ¿En qué informaciones descansa? ¿Cómo los podemos reproducir aquí teológicamente? No podemos detenernos aquí a responder a esas preguntas. Véase, fundamentalmente: J. B. METZ, *Apologetik*, en *Sacramentum Mundi*, 1. Freiburg 1967, 266-276.

3. Véase, a propósito de esto: 1) *La comprensión del mundo en la fe*. 2) *El futuro de la fe en un mundo hominizado* (cf. nota 1).

4. La crítica se refirió especialmente a la interpretación *teológica* de la «secularización» del mundo. Mientras que los trabajos mencio-

desearía conservar esta fórmula, para una primera representación, de carácter más bien orientador.

Mundo secularizado: no es una descripción metafísica de la esencia del mundo, definición que, al fin, se resolvería en un pleonasma que no dice nada. No. Sino que es una definición histórica del mundo en su actualidad. Y, cuando —para aclarar las cosas— caracterizamos al mundo como un mundo que permanece y crece en su secularidad, entonces esto quiere decir que esa secularidad no tiene simplemente carácter de transición, sino que —en cierto modo— tiene carácter que hace época: un carácter que contribuye a determinar plenamente el futuro que nosotros podemos prever.

Mundo secularizado: he ahí el resultado de un proceso histórico que se inició en el espacio del llamado occidente y que hoy día, siguiendo el impulso de la creciente unificación del mundo, se va convirtiendo cada vez más en la situación de todos los pueblos y culturas. Vamos a esbozar aquí brevemente ese proceso, en sus figuras principales, teniendo a la vista la definición de la situación de partida de la responsabilidad cristiana con respecto al futuro.

nados en la nota 3 argumentan en un contexto marcadamente cristológico (cf. nota 3, en 1) o antropológico (cf. nota 3, en 2), en el presente trabajo se pone de relieve principalmente el contexto escatológico-«político» del mensaje cristiano —siguiendo el estudio que puede verse en las páginas 105-126—, y que se titula: *La Iglesia y el mundo en el horizonte escatológico*. Estos distintos puntos de vista de la interpretación teológica del problema señalado no se excluyen mutuamente. Pero acerca de su conexión íntima, no podemos detenernos a hablar en este lugar.

a) En el ámbito de la historia occidental, este proceso tiene la forma de *secularización*. Lentamente, pero de manera tanto más decidida e inexorable, —desde la tardía edad media— se fue retirando el hombre, su sociedad, su ciencia, su cultura, su economía, del gran edificio universal de la *christianitas* medieval y de su constitución teopolítica en la cual la Iglesia y la teología contenían una especie de actitud clave para la definición de todos los ámbitos de la existencia. Muy pronto ya comienza el éxodo político: surgen los estados nacionales, aspiran a su autonomía y crean centros sociales y culturales independientes. Desde los tiempos de Colón, no se parte ya a reconquistar Tierra Santa, sino... a descubrir mundo. La filosofía se sustrae a la tutela por parte de la teología: no quiere —como formulará más tarde Kant— ser una criada que lleve la cola de la ciencia eclesiástica, sino a lo más llevar adelante la antorcha de la razón para iluminar a los que vienen detrás. El caso de Galileo Galilei se convierte en el síntoma del éxito con que las ciencias naturales dicen adiós a la dominante comprensión cristiana del mundo.

La época de la Ilustración, por un lado, como las revoluciones políticas, sociales y técnico-científicas, por otro, que se inician con ella, abogan por que el mundo ahora, de manera especial y en una forma no conocida hasta entonces, sea cosa del hombre, y por que él —el hombre— arregle ahora sus propios asuntos y los lleve al buen recaudo de su libertad y responsabilidad política. El mundo se determina —en cierto modo— a sí mismo. El mundo pone y desarrolla autónomamente sus propias metas. La constitución social de este mundo no existe ya inmediatamente

«por la gracia de Dios». Sino que la organización del mundo descansa en la convención humana y en las metas señaladas por el hombre. Durante largo tiempo la Iglesia (y, en parte, hasta este último concilio) ha seguido únicamente con resentimiento este proceso. Lo ha experimentado exclusivamente como apostasía y falsa emancipación. Y tan sólo muy lentamente ha ido teniendo el valor de dejar que el mundo, en este sentido, se fuera haciendo secular, y de comprender este proceso no sólo como algo que iba sucediendo contra las intenciones históricas del cristianismo, sino como un acontecimiento que va siendo determinado también por los impulsos históricos más íntimos precisamente de este cristianismo y de su mensaje.

b) Este proceso de secularización del mundo tiene, además, la fisonomía (y esto, en nuestro contexto, es de especial importancia) de una *hominización técnica y manipulación* del mundo. El mundo, a impulso del surgir y desarrollarse de las ciencias naturales, deja de ser el mundo ambiente que rodea y abarca al hombre, y se convierte en el objeto y material del cambio humano.

Mientras que el hombre de la época pre-técnica conocía únicamente fines realizables y producibles por él mismo, en cuanto tales fines estaban dados previamente, de manera inmediata, por medio de la estructura de su propio ser corporal y de la realidad que le circundaba; mientras que el hombre —para decirlo con otras palabras— vivía antiguamente de la «naturaleza» concreta que se le había dado previamente y que le sustentaba biológica y humanamente: el hombre ahora puede (aunque, claro está, no ilimitadamente) señalar metas, que él escoge arbitrariamente, y, con la mira puesta en esas

metas..., edificar un mundo, que hasta entonces no existía, a fin de conseguir tales metas. El hombre no sólo interpreta en su existir humano el mundo que le rodea y las influencias del mismo. Sino que el hombre mismo se crea ese mundo.⁵

El hombre pasa a ser de contemplador a cambiador y alterador de la realidad de su mundo. De *homo sapiens* pasa a ser nuevamente *homo faber*: «pero, esta vez, obrero de un mundo, y, por lo mismo, como nunca, obrero de sí mismo. No ya necesitado animal, sino creador»⁶: *homo creator*, o —con más exactitud— *homo manipulator*. Y el mundo aparece como el mundo que está a merced de él y de su manipulación, como el mundo extremadamente hominizado⁷. Sin embargo, esta hominización del mundo no se restringe al simple mundo de la naturaleza y de los objetos, sino que se extiende cada vez más a *todos* los ámbitos del mundo y de la existencia del hombre. Asimismo, parece que el futuro del mundo y del hombre lo va entregando cada vez más a merced de una planificación racionalizada.

La moderna medicina y medicina social, la moderna sociología y otras ramas semejantes de una antropología que trabaja con métodos tomados de las ciencias naturales, son testigos de ello. La moderna bioquímica y genética le revelan ya (al hombre) los primeros comienzos

5. K. RAHNER, *Handbuch der Pastoraltheologie* II, 1. Freiburg 1966, 198.

6. H. DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1962, 159.

7. Cf. J. B. METZ, *El futuro de la fe en un mundo hominizado* (cf. nota 3).

para obtener medios de manipular el origen biológico de su existencia. El hombre no sólo experimenta pasivamente un destino social y político, sino que proyecta sistemas sociales y políticos de amplia perspectiva. Descubre y aprende métodos para manejar, para manipular ideológicamente al individuo y a colectividades humanas: métodos que, incluso en su conciencia refleja, no son ya la simple comunicación de conocimientos a los demás y el llamamiento que se hace a su libre decisión, sino que —con una especie de técnica científico-psicológica— son capaces de cambiar la mentalidad del individuo y alterar colectividades humanas...

El hombre manipula al hombre por medio de todas las implicaciones sociales recientemente creadas, que con los medios de comunicación de masas, la oferta de consumo, la educación política, se han creado en los sistemas autoritarios y en muchos otros fenómenos parecidos. Pues todas esas nuevas implicaciones sociales, que no sólo surgen, sino que son planificadas y ejecutadas con cálculo reflejo de los efectos que van a causar sobre los hombres, significan otras tantas auto-manipulaciones del hombre.⁸

c) El proceso de esta secularización del mundo tiene, además, la fisonomía de la radical *pluralización* de los ámbitos y comportamientos del mundo. También esto es un hecho conocido palmariamente en todas partes. Esta pluralización de nuestro existir con su constante cambio de papeles, conduce muchas veces a una «sobrecarga intelectual» y anímica, que en el hombre de este mundo secular despierta tendencias —completamente nuevas— a la descarga: crece la inclinación a evadirse hacia un mundo accesorio, de ca-

8. K. RAHNER, *Handbuch der Pastoraltheologie*, I. c., 215.

rácter artificial; crece la disposición para entregarse a una ideología que abrevie violentamente esos ámbitos de experiencia y vida pluralista y prometa asegurar la existencia.

Robert Musil, en su novela *El hombre sin atributos*, describe esta situación pluralista y las consecuencias que de ella se derivan: como «habitante del país de Kakanía», el hombre de esta situación pluralista tiene —por lo menos— nueve caracteres, a saber, «carácter profesional, nacional, estatal, de clase social, geográfico, sexual, consciente, inconsciente, y muchas veces también un carácter privado; él los reúne en sí, pero ellos le disocian. Y él, propiamente, no es más que una hondonada o depresión, lavada por esos numerosos arroyuelos... Por eso, cada habitante de la tierra tiene, además, un décimo carácter. Y éste no es más que la fantasía pasiva de los espacios vacíos. Este carácter se lo permite al hombre todo, y no sólo una cosa: tomar en serio lo que, por lo menos, hacen los otros nueve caracteres y lo que con ellos acontece; por tanto, para decirlo con otras palabras, no le permite precisamente lo que a él debería llenarle».⁹

d) Finalmente, el proceso de secularización del mundo, desde el punto de vista religioso, tiene la forma de la *desnuminización* o, como ya se expresó Max Weber, la forma del «desencantamiento» del mundo. Por mucho que hoy día se haya puesto de moda la fatigante jerga teológica (una jerga vacía

de ideas) de hablar de un mundo desnuminizado, de un mundo desdivinizado, más aún, de un mundo a-teo: no cabe duda de que detrás de ello se oculta una inexorable verdad, una verdad que no se hace más inocua por el hecho de que la teología vuelva a cansarse de ella y le gustase muchísimo volver a jugar con otros balones nuevos de su fantasía teológica.

El mundo que ha llegado a hacerse secular... es el mundo que se capta a sí mismo en su no-divinidad; el mundo cuyos confines no se pierden crepuscularmente en la infinitud de Dios; el mundo que, por sí mismo, no es inmediatamente diáfano, como sí en cierto modo dejase traslucir a Dios; es un mundo en el que no «se presenta» Dios; un mundo que no se muestra como gobernador majestuoso e inviolable ante el hombre, sino como solar y laboratorio del hombre y de su planificación; un mundo que con esto parece como si hubiera caído de su prestigio majestuoso de ser creación de Dios; un mundo que no *subsiste* en un orden preestablecido, y en el cual pudiera leerse inmediatamente un «eterno orden de las cosas», sino que *surge* bajo el peso de la actuación humana, durante un proceso de atinada planificación científico-técnica o de revoluciones político-sociales; tal es, finalmente, el mundo, en cuya naturaleza e historia el hombre no encuentra inmediatamente las *vestigia Dei*, sino las «huellas» de su propia actividad: un mundo, por consiguiente, en el que el hombre se encuentra por doquier a sí mismo, y con ello está en incesante peligro de proyectarse a sí mismo prometeicamente como creador de este mundo y de su historia, o de desesperar ante la pétrea carencia de rostro, ante la falta de promesas, ante el proceso de la radical cosificación

9. R. MUSIL, *El hombre sin atributos*, I. Seix Barral, Barcelona 1965, 30 s.

de este mundo que se debe a la empresa de él, del hombre: en todo lo cual parece que otra vez se confirma aquello de que los extremos se tocan.

2. Pues bien, para representarnos ahora el «mundo secular» como punto de partida de la responsabilidad cristiana con respecto al futuro, en todo su peso y en todo su rigor, y sobre todo para lanzar la pregunta acerca de la responsabilidad con respecto al futuro: preguntemos ahora —en una segunda reflexión— acerca de la comprensión uniforme del mundo, que rige ese múltiple proceso de secularización del mundo, y en la cual se funda la primacía del hombre y de la actuación humana en la determinación y realización del mundo. Este segundo paso dado con el deseo de cerciorarnos de la situación, podríamos compendiarlo así en forma de tesis: el proceso de la creciente secularización del mundo está dirigido por la *comprensión del mundo como mundo histórico que está en devenir, bajo la primacía del futuro*.

La llamada época moderna, en la que se desarrolla el proceso de la secularización del mundo, está caracterizada por la constante voluntad de lo «nuevo»¹⁰. Esta voluntad de lo «nuevo» actúa en virtud de las modernas revoluciones de índole social, política y técnica. Parece que la humanidad de esta nueva época conoce únicamente como *fascinosa* el futuro en cuanto algo que todavía-no-es. El futuro, en todo ello, es —en sentido esencial— una realidad que todavía no existe, más aún, que no ha existido jamás: lo «nuevo»

10. Aquí hemos vuelto a reproducir literalmente algunos pasajes del capítulo *La Iglesia y el mundo en el horizonte escatológico*. Véase anteriormente, 105-126.

en sentido propio. Por eso, la relación con tal futuro no puede ser puramente contemplativa o puramente representativa, porque la pura contemplación y la pura representación se refieren a una realidad que ya ha llegado a ser o bien que ya subsiste¹¹. La relación con este futuro tiene carácter marcadamente operativo, y la teoría de esa relación es, por tanto, una teoría orientada hacia la actuación: está determinada por una nueva relación entre la teoría y la praxis.¹²

En esta orientación hacia el futuro, el hombre no experimenta ya su mundo como un destino impuesto, como una naturaleza que le rodea majestuosamente y que es inviolable. Sino que el mundo se le presenta como un mundo que está surgiendo —haciéndose— por el hombre y por su actuación técnica, y que con ello se está haciendo secular. El acontecer de la llamada «secularización», tal como hemos tratado de esbozarlo brevemente más arriba, y la primacía del futuro en la moderna comprensión del mundo son cosas que están íntimamente relacionadas.

La primacía categorial del futuro, en esta moderna comprensión de la existencia del mundo, ha suscitado de manera creciente una crisis de las representaciones religiosas de la fe cristiana, que nos eran familiares. Y toda la moderna crítica de la religión, principalmente la crítica marxista, podría formularse diciendo

11. Esta idea ha sido desarrollada principalmente por Ernst Bloch.

12. Esta nueva relación entre la teoría y la praxis, entre la reflexión y la operación, es —al mismo tiempo— un aspecto de algo que se está anunciando desde diversas partes: el final de la metafísica. Véase, a propósito de esto, el estudio complementario II, titulado: *El oscurecimiento del problema del futuro, en la metafísica*.

que el cristianismo —como religión— es impotente ante la descrita primacía del futuro, en nuestra comprensión del mundo. Por eso, no es raro que esta nueva conciencia del mundo se interprete a sí misma como la liquidación de la conciencia religiosa en general, como iniciación de una época posreligiosa en la que se vea que toda orientación hacia el más allá es cosa puramente especulativa y que, por tanto, deba ser sustituida por una orientación (puramente operativa y planificadora) hacia el futuro.

Esto podría bastar —con toda su conceptuosa brevedad¹³— para caracterizar la actual situación de partida de la responsabilidad cristiana con respecto al futuro. Seguramente, habrá quedado bien patente que el problema con respecto a la responsabilidad del futuro no es un problema cualquiera, sino un problema central de las relaciones entre la fe y el mundo, hoy día.

II

¿Qué posibilidad y fisonomía tiene la responsabilidad de la comunidad cristiana ante esta situación? ¿Es posible todavía tal responsabilidad? ¿Es todavía

13. Prescindimos aquí de una crítica immanente de esta situación y de las peligrosas unilateralidades de la comprensión del mundo que acabamos de describir, y que está «bajo la primacía del futuro». Uno de los problemas más importantes, en relación con esto, es la amenazadora pérdida de origen (o procedencia), de recuerdo y de tradición, que se observa en esta comprensión del mundo, y con ello la amenazadora pérdida de contenido que se aprecia en una actuación histórica que está determinada por tal comprensión del mundo. Sin embargo, subsiste aquí el problema de si no existe una primacía hermenéutica de la orientación hacia el futuro, para la comprensión de la historia

buscada y es objeto de interrogación? ¿Cómo podría ser aún determinante? ¿Cómo y dónde hay, aquí, puntos de intersección, y con ello puntos de arranque para un fecundo conflicto entre el proceso —que hemos descrito— del mundo y el mensaje cristiano?

1. Aquí podríamos hablar ante todo, en una *reflexión teológica general*, acerca de la responsabilidad cristiana para el único futuro del mundo.

Podríamos mostrar, *en primer lugar*, que entre la comprensión del mundo (esa comprensión regida por la primacía del futuro) como un mundo de historia, como un mundo que va surgiendo operativamente, y la concepción bíblica, judeo-cristiana, del mundo existe una conexión íntima y causal. Esta prueba no tendría necesariamente nada que ver con una acomodación posterior de la fe bíblica a la descrita situación del mundo. Esta prueba —este hacer ver— no necesitaría persuadir de nada con astucia, ni pretendería hacer propaganda. Podría servir principalmente para exigir algo a la fe y a la comunidad cristiana: a saber, la prontitud para tomar parte en la responsabilidad crítica hacia este presente del mundo, para no buscar la imagen del propio futuro junto a este presente o por encima de él, sino dentro de él, porque precisamente la fe es históricamente co-responsable de esta situación del mundo.

y de la realidad histórica en general, y, por consiguiente, el problema de si la historia del origen no se entiende más que como material de curiosidad histórica, cuando no se la contempla en relación íntima con la «historia del fin», con la historia escatológica. Aquí no podemos seguir dilucidando este problema. Véase, por ejemplo: R. WITTRAM, *Zukunft in der Geschichte*. Göttingen 1966.

Podríamos explicar, *en segundo lugar*, la característica propia de la conciencia cristiana sobre el futuro, la forma específica de la esperanza cristiana. Y podría y debería explicarse claramente, en todo ello, que esa esperanza misma libera —deja libre— el elemento de la plasmación operativa del mundo, y que por tanto la alternativa corriente entre la orientación hacia la trascendencia y la orientación hacia el futuro, entre la promesa y la exigencia histórica, entre la expectación y la lucha, entre la esperanza cristiana del tiempo final y la plasmación operativa del mundo, es —en el fondo— una alternativa falsa. En conexión con esto, habría que hacer patente que la esperanza (con la que la fe cristiana se relaciona con el futuro) no puede realizarse al margen del mundo y de su futuro; que esa esperanza ha de salir en favor y ha de responder del único futuro que ha sido prometido, y por tanto del futuro del mundo.

No podemos proseguir aquí las dos reflexiones generales que acabamos de mencionar¹⁴. En relación con el problema que nos hemos planteado, tales reflexiones se hallan en constante peligro de pretender resolver el problema por medio de una poderosa abstracción. Por ejemplo, la afirmación de que la esperanza cristiana no es un tranquilizante sino un estimulante de la plasmación operativa del mundo, es una afirmación recta, pero es demasiado general para que pudiera bastar para definir la relación entre la esperanza y la planificación, entre la fe en la promesa escatológica y la planificación tecnológica del futuro;

14. Véase el estudio: *La Iglesia y el mundo en el horizonte escatológico* 105-126.

en esta generalidad, todo se puede armonizar. Pero ¿cuál es la relación de la esperanza cristiana con la *planificación* del futuro? ¿Y cómo se relaciona ese futuro tecnológicamente planificado, con el futuro esperado del reino de Dios? ¡Hagámonos esta pregunta! No podemos quitarle su filo por medio de distinciones precipitadas con las que hablaríamos de un futuro planificado del mundo y de un futuro trascendental de la esperanza. Pues nuestra dificultad consiste precisamente en que este futuro planificado del mundo parece ir quitando cada vez más todo futuro a la esperanza.

Hemos de separarnos radicalísimamente de las «tranquilizadoras» distinciones que tenemos siempre muy a mano, cuando hablamos cristianamente del futuro, como la distinción que dice: la política se preocupa del futuro intramundano, la Iglesia se preocupa del futuro trascendente. La razón produce el futuro relativo, que está a disposición del hombre; la fe espera el futuro absoluto, el futuro del que no se puede disponer. La técnica y la economía planifican el futuro objetivo, el futuro de los objetos o cosas; pero la fe protege el futuro personal. En la práctica se sabe lo que viene, pero no se sabe quién viene; en cambio, la fe no sabe lo que viene, pero sí sabe quién viene.¹⁵

Tales diferenciaciones no sirven para nada. No resuelven ni liberan. Lo único que hacen es velar. Y sigue en pie la cuestión: ¿qué hay que decir específicamente acerca de la responsabilidad de los cristianos

15. J. MOLTSMANN, *Die Zukunft als Drohung und Chance*: Der Kreis: Sonderreihe 5 (1966) 55.

para el futuro planificador o bien para la planificación del futuro, en nuestra sociedad tecnológica?

Ahora bien, las tareas de planificación, precisamente allá donde se llevan a cabo ampliamente y con extensa visión, son siempre tareas de dominio. La planificación del futuro no es sólo un problema tecnológico-científico, sino que también es un problema *político*. Y la idea de una sociedad tecnocrática en la que, en lugar de política, sólo hubiera técnica, y por consiguiente en la que todos los problemas de dominio político se hubieran transformado en problemas de planificación simplemente tecnológica, es —ni más ni menos— una ideología: aunque quizás una ideología muy moderna.

Es exacto que la planificación pragmática está dictada por la coacción de las cosas. Pero este dictado no obra inmediatamente, sino por medio de la subjetividad de individuos, de grupos, los cuales son —a su vez— los sujetos de aquellos intereses y necesidades, desde cuya perspectiva tiene únicamente evidencia para sí la coacción de las cosas, más aún, tal coacción es únicamente conocible. Raras veces, lo que la cosa exige está suficientemente claro para todos. Y, en consecuencia, también raras veces es posible obedecer a tal exigencia. El caso corriente es que haya conflicto de intereses, divergencia de necesidades, complicadas interferencias y limitaciones de estas necesidades e intereses, a un mismo tiempo. Y el problema de la primacía y de la mayor urgencia se soluciona raras veces por medio de un argumento irresistible y puro; hay que tener también influencia.

El «pluralismo» social de intereses organizados no llega a hacerse —precisamente por medio de la planificación— apolítico, sino que más bien se politiza de la manera más intensa. Toda planificación de alguna dimen-

sión interviene de múltiples maneras en múltiples intereses, los provoca —si es posible— por vez primera, y exige la organización de los mismos. El que trata de imponer la planificación, ha de actuar, por tanto, «políticamente», en el sentido clásico de la palabra, y debe activar su propio plan o activarse a sí mismo en aquellos lugares en los que hay que emitir decisiones. He ahí la razón de que, hoy día, contra las expectativas que la idea de la tecnocracia fomenta, los administradores especializados y los expertos en planificación, en vez de relegarse a la segura expectación de la eutanasia de la política, se van comprometiendo cada vez más en política.¹⁶

La insuprimible diferencia que existe entre la planificación y el dominio político es confirmada también por medio de las modernas teorías científicas acerca de la decisión, las cuales trabajan con módulos matemático-cibernéticos, sociológicos y otros. Porque estas teorías pueden ciertamente racionalizar la praxis político-social *dentro* de una determinada relación entre los medios y el fin, pero con sus métodos no pueden ir más allá de las mencionadas preferencias acerca de los fines que hay que perseguir. Aquí, la decisión —por medio de su racionalización científica— se convierte, de manera nueva, en un problema político.

Aquí, *en esta dimensión político-social de la planificación del futuro, comienza ahora —indirectamente— la responsabilidad de la comunidad cristiana*: claro está que no por el hecho de que la comunidad cristiana vuelva ahora a urgir una dominación polí-

16. H. LÜBKE, *Herrschaft und Planung*, en *Modelle der Gesellschaft von morgen*. Göttingen 1966, 28.

tica, sino que, precisamente por su conciencia cristiana del futuro, y con actitud crítico-liberadora, deja oír su voz y se pronuncia con respecto a aquella realidad político-social en la que se programan esos propósitos de planificación. Esto presupone, claro está, que la comunidad cristiana —de manera completamente nueva— moviliza la potencia de crítica social y, en cierto sentido, la potencia «política» de su fe y la esperanza y amor de esta fe.

La *base teológica* y la orientación para esta tarea de crítica de la sociedad, la encuentra la comunidad cristiana en el horizonte escatológico de su comprensión de sí misma, el cual —al mismo tiempo— es un horizonte de humanización universal. Y estas promesas escatológicas de la tradición bíblica —libertad, paz, justicia, reconciliación— no se pueden «privatizar», no se pueden reducir a cosa individual y privada, sino que nos están obligando incesantemente a la responsabilidad social. Es verdad que esas promesas no pueden identificarse con ningún estado social conseguido. En tales identificaciones (que la historia del cristianismo conoce sobradamente) se abandona aquella «reserva escatológica» por la cual todo *status* —logrado históricamente— de la sociedad aparece en su provisionalidad. Pero, fijémonos bien: aparece en su provisionalidad, no en su discrecionalidad (o caprichosidad). Porque esa «reserva escatológica» no nos lleva a una relación negativa, sino dialéctico-crítica, con la actualidad social. Las promesas a las que esa reserva se refiere, no son un horizonte vacío de una vaga expectación religiosa que flota en el vacío, sino que son un imperativo crítico-liberador para nuestra actualidad presente; son un acicate y un encargo de

que las hagamos eficaces en las condiciones históricas de nuestro presente, y que de este modo las «hagamos verdad», las confirmemos. Y, así, la orientación hacia estas promesas está cambiando incesantemente nuestra actual existencia histórica. Esta orientación nos lleva y nos obliga incesantemente a una posición crítico-liberadora ante las circunstancias sociales existentes y que nos rodean.

No podemos desarrollar aquí detenidamente esta reflexión acerca de la tarea de crítica social que tiene la fe cristiana y la comunidad cristiana¹⁷. Sin embargo, con miras precisamente a la responsabilidad con respecto al proceso de planificación que se realiza en nuestra sociedad tecnológica, la comunidad cristiana debe redescubrir esta responsabilidad «pública» suya, debe redescubrirla —como quien dice— en una segunda reflexión: no para desarrollar (con una especie de «autoentronización ideológica») una concepción político-social propia junto a otras concepciones, sino para hacer valer los elementos de crítica de la sociedad que se contienen en el mensaje escatológico. Por tanto, la responsabilidad «pública» de la comunidad cristiana es una responsabilidad crítico-liberadora. En efecto, como institución socialmente particular, la comunidad cristiana sólo podrá formular su pretensión de una manera libre de ideología, viviendo como vive en una sociedad pluralista, cuando presente esa pre-

17. Para meditaciones detalladas sobre esta reflexión «política» de la fe, podría señalar también mis estudios: *Zum Problem einer politischen Theologie*: Kontexte 4 (1967) 35-42; *Religion und Revolution*: Neues Forum 14 (1967) 461-464; *Friede und Gerechtigkeit*: Civitas 6 (1967). Estos aspectos se hallan resumidos en el estudio: *La Iglesia y el mundo a la luz de una teología política* (139-163).

tensión *como crítica* y la haga valer como tal¹⁸. Para terminar, me gustaría mencionar algunos de esos elementos críticos en relación con nuestra sociedad de planificación tecnológica:

a) La comunidad cristiana ha de movilizar su potencia de crítica de la sociedad. Y lo ha de hacer en el sentido de que proteste contra todo intento por considerar al individuo que viva en el instante, como simple material y medio para la edificación de un futuro racionalizado tecnológicamente, y todo intento por ver la individualidad como simple función de un proceso social dirigido tecnológicamente. Aquí más que nunca, la comunidad cristiana debe convertirse en la abogada de los pobres y de los oprimidos, los cuales son «pobres» precisamente porque no pueden definirse por el valor de su puesto en el llamado progreso de la humanidad.

b) La comunidad cristiana pondrá de relieve sin cesar, en la conciencia pública de nuestra realidad socio-política, la diferencia entre la esperanza y la planificación: la diferencia que existe entre lo que se busca en todo marchar hacia el futuro y lo que proporciona aquello que se ha conseguido.

Lo que de veras decepciona, es la existencia humana misma —esa existencia experimentada o presentida—, tal como brota o ha de brotar de la sociedad industrial... Mientras el socialismo se encuentra en edificación, puede

18. Esta tarea de la crítica cristiana de la sociedad (que me parece a mí que es la forma primordial de la «sociología cristiana») contiene un problema fundamental que no podemos desarrollar aquí. Véase, a propósito de esto, el estudio complementario: *Sobre la institución y la institucionalización* (172-179).

conservar el encanto de una genuina trascendencia. En la medida en que se va edificando, pierde ese encanto... Ahora bien, el hombre ¿puede vivir sin ninguna trascendencia, una vez que la trascendencia del futuro está descartada después de la trascendencia de Dios?¹⁹

Por eso, la comunidad cristiana, para la cual la historia *como conjunto* se halla bajo la «reserva escatológica» de Dios, elevará críticamente una protesta contra todo intento por convertir el futuro —*en su totalidad*— en contenido de los propósitos de planificación tecnológica, y que por tanto secretamente —de una manera sospechosa de ideología— convierta a la ciencia y a la técnica en el sujeto (un sujeto accesible desde la interioridad del mundo) de toda la historia.

c) El proceso tecnológico de planificación tiene, como hemos dicho ya antes, prioridades y preferencias en su programación, las cuales no se fijan de manera puramente tecnológico-racional, sino también socio-política. Aquí la comunidad cristiana, con su testimonio de amor, instará para que en esta realidad socio-política surja una conciencia de solidaridad que no cierre sus ojos ante las necesidades de los demás, incluso de los que han de venir, y que por tanto concentre el proceso de planificación tecnológica —de una manera mayor de lo que ha sucedido hasta ahora— sobre aquellas dificultades que constituyen una amenaza en nuestro momento presente y principalmente también en el futuro previsible, como: catás-

19. R. ARON, citado según J. MOLTMANN, *Hoffnung und Planung*, en *Modelle der Gesellschaft von morgen*. Göttingen 1966, 81 s.

trofes de hambre por razón de superpoblación, extrema desigualdad en cuanto a las condiciones económicas y las posibilidades de formación, enfermedades que causan estragos, etc. Y, así, precisamente la fisonomía indirecta de la responsabilidad cristiana en cuanto a la planificación del futuro, exige una «publicación», una movilización crítico-social de su dote más original: de la esperanza y del amor. La «tradicción» de esta esperanza y amor la ha de aportar la comunidad cristiana a nuestra sociedad de planificación, que cada vez va perdiendo más el recuerdo (y con ello la historia)²⁰. Sin esa tradición, a nuestro progreso tan decantado le falta aquella resistencia creadora y liberadora, que es lo único que le da oportunidad de llamarse con razón «progreso».



20. El aportar tradición, la superación de la creciente falta de recuerdo y falta de origen en la autocomprensión de nuestra moderna sociedad de planificación es, seguramente, una de las más decisivas tareas de crítica de la sociedad (y precisamente también una de las tareas más decisivas de la Iglesia). Sin embargo, yo creo que aquí no podemos detenernos más a estudiar esta cuestión, tanto más que incluye —a mi parecer— necesariamente el problema de las instituciones.