

## La fe en Dios creador y salvador

«La confesión de fe en Dios creador del cielo y de la tierra ha estado tradicionalmente encuadrada en un esquema mental caracterizado por la neta separación entre la creación y la redención. Hay un esquema muy difundido, de indudable claridad pedagógica, pero angosto y simplista, que se ha impuesto en los campos teológico, catequético y litúrgico: el mundo y el hombre han sido creados por el Señor; pero el hombre cayó en pecado, y sólo puede obtener el perdón y la salvación a través de Cristo. El carácter reductivo de tal perspectiva es evidente. Ante todo, porque la creación aparece como una realidad neutra con respecto a la Salvación, como una especie de 'atrio de los paganos', lugar de encuentro de todas las posibles creencias religiosas e incluso campo abierto a la reflexión racional de la filosofía. Por otra parte, en este enfoque la salvación es pura y simple redención del pecado, feliz reparación de los daños causados por la culpa de Adán, recuperación de un estado preexistente y perdido (el paraíso)»<sup>1</sup>.

«...lo que la religión debe abandonar en Occidente es un modelo de espiritualidad exclusivamente de caída/redención — un modelo que ha dominado durante siglos la teología, los estudios bíblicos, la formación en seminarios y noviciados, la hagiografía y la psicología. Es un modelo dualista y patriarcal; comienza su teología con el pecado original y acaba generalmente con la redención. La espiritualidad de caída/redención no instruye a los creyentes acerca de la Nueva Creación o la creatividad, acerca del hacer justicia y la transformación social, o acerca del Eros, el juego, el placer y el Dios del gozo. No enseña el amor a la tierra o el cuidado por el cosmos y está tan asustada frente a la pasión, que no consigue escuchar las apasionadas demandas de los *anawin*, los pequeños, de la historia humana. Ese mismo miedo de la pasión impide ayudar a los amantes para que celebren sus experiencias como espirituales y místicas»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Barbaglio, *Creación: Nuevo Diccionario de Teología I*, Madrid 1982, 186.

<sup>2</sup> M. Fox, *Original Blessing. A Primer in Creation Spirituality Presented in Four Paths, Twenty-Six Themes, and Two Questions*, Santa Fe 1983, 11.

Son dos testimonios distintos — desde la exégesis, desde la espiritualidad — y distantes — desde Italia, desde Norteamérica—, pero apuntan en idéntico sentido: la necesidad de un cambio de paradigma a la hora de entender la creación. Un cambio que, en rigor, está asumido ya en su fondo último, pues obedece a una mutación cultural acontecida de hecho, a saber, la crisis de la modernidad con su cuestionamiento radical de la cosmovisión anterior y la entrada en un nuevo continente de la cultura. Pero, como de las lejanas estrellas dijera Nietzsche, su misma magnitud hace que lo ya hace tiempo acontecido esté todavía en camino hacia nosotros.

En la teología, con el aura de eternidad que rodea sus temas y el peso de tradición que ralentiza sus cambios, esto se deja sentir con intensidad especial. Se acepta la novedad puesto que en ella se vive, pero persisten los viejos hábitos; se reformulan determinados elementos, pero se mantienen otros que parecen inmutables, aunque en realidad sean incompatibles con aquellos. El resultado es una mezcla de paradigmas y una síntesis imposible de elementos heterogéneos, que, cuando la sensibilidad se ha despertado en este punto, producen una irremediable sensación de incoherencia y anacronismo que el frecuente recurso al «misterio» no puede disimular.

En el gran tema de la creación esto resulta especialmente sensible, porque afecta a los mismos fundamentos de la cosmovisión moderna en su posible conjunción o interferencia con la figura global de la historia de la salvación. Dos aspectos fundamentales lo dejan ver con claridad: el problema de la desmitologización y el significado religioso de la creación.

## **1. Cambio de paradigma en las relaciones entre creación y salvación**

### *1.1 No despachar (demasiado) fácilmente a Bultmann.*

Tal vez nadie lo ha puesto en tan vivo relieve como Bultmann. En la intención fundamental que la mueve, su propuesta es de una evidencia cultural irrefutable. Con la entrada de la modernidad hemos abandonado irreversiblemente la visión mítica del mundo que ya la Biblia — igual que la filosofía griega — había cuestionado de manera radical, pero sin haber podido abandonar del todo en

puntos fundamentales. Ni la división tripartita con el cielo arriba, el infierno abajo y la tierra en medio, como campo de batalla sobre el que descienden influjos benéficos o hacia el que escalan fuerzas maléficas; ni, acaso sobre todo, la visión de lo divino como interviniendo en el funcionamiento de los elementos mundanos interfiriendo con su leyes, nos resultan hoy — aunque lo pretendamos — comprensibles ni «realizables». Rudolf Bultmann lo dice muy bien:

«No se puede usar la luz eléctrica y el aparato de radio o emplear en la enfermedad los modernos medios clínicos y medicinales, y al mismo tiempo creer en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento»<sup>3</sup>.

Es cierto que, demasiado cogido por su «interpretación existencial», redujo en exceso, hasta esa «monotonía exasperante» que le reprochaba Jaspers, los significados profundos que estaban inscritos en la visión mítica. Pero eso no puede convertirse en un pretexto para obviar la necesidad, reconocida y propugnada por él, de interpretar lo allí dicho de manera que resulte significativo en el nuevo contexto cultural<sup>4</sup>.

Y es aquí donde se anuncia lo radical de nuestro tema. Cuando se echa hoy una mirada críticamente alerta a la lectura teológica que sigue haciéndose de la visión bíblica acerca de la historia de Dios con la humanidad, sorprende la profunda impregnación mitológica que todavía la caracteriza. Todos reconocen el carácter mítico de los primeros capítulos de Génesis; lo que significa que lo allí narrado no tiene un significado *histórico* en el sentido de sucesos empíricos o acontecimientos físicos, que cambien el curso de las leyes naturales. Por eso se han abandonado — por desgracia no siempre ni por todos — las especulaciones acerca de los dones preternaturales de Adán y son ya muy pocos los que piensan que la muerte física o los desastres naturales entraron en el mundo a causa de su pecado.

---

<sup>3</sup> *Neues Testament und Mythologie*, en *Kerygma und Mythos* (hrsg. von H.W.Bartsch), Hamburg 1948, 18; cf. *Zum Problem der Entmythologisierung*, en *Glauben und Verstehen* IV, Tübingen 1967, 128-137; *Jesus Christ and Mythology*, New York 1958 (trad. española: *Jesucristo y Mitología*, Barcelona 1970).

<sup>4</sup> Cf. las exposiciones matizadas de I. U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Herder 1993, 132-164; C. Ozankom, *Gott und Gegenstand*, Paderborn 1994, 121-170; y sobre todo de K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Chrsiti Ursprung*, Piper, München-Zürich 1990, 154-222.

Pero, a pesar de eso, luego sigue manteniéndose la pretensión de un «núcleo» histórico, de un acontecimiento *categorial* de tal magnitud que cambió la historia de la humanidad, introduciendo el dualismo radical de un antes y un después, que estructura todo el sentido de su curso. De ahí nace, en efecto, el esquema creación-caída-redención como una sucesión *temporal*, donde la creación queda relegada a una especie de trasfondo o presupuesto para el drama central de la redención, único que verdaderamente interesa.

Esta absorbe, en efecto, casi en exclusiva la atención teológica y concentra sobre sí todo el interés religioso. En el límite, la creación se convierte en un dato casi prescindible, que llega incluso a cobrar resonancias negativas. Inconscientemente «creación» se convierte en «creación caída», y tiende a ser identificada como el «mundo» malo del que nos libera la redención. Ciertas tendencias ascéticas, con su negación del cuerpo y de la naturaleza, así como, en general, la *fuga mundi* como estilo de vida lo muestran bien a las claras.

El proceso no es casual, claro está, sino que engarza con motivos muy profundos. La centralidad de Cristo en la experiencia cristiana tiende a empezarlo todo con la redención, convirtiendo en «antiguo» todo lo anterior, y viéndolo como la situación negativa — cautiva del pecado (*hamartía*) y de la muerte — de la que Él viene a liberarnos. Encima esta visión al ser conceptualizada en el mundo griego — los gnósticos fueron, como se sabe, los primeros grandes maestros de especulación teológica <sup>5</sup> — se reforzó con su visión negativa de la materia y el mundo, de suerte que hay todo un filón pensamiento que ve la redención no como una salvación *de* la creación, profundizándola y potenciándola en sí misma, sino como salvación *fuera de* la creación, es decir, como un rescate que libera de ella <sup>6</sup>.

Sería injusto no apreciar los valores que esta concentración cristológica aportó a la vida religiosa de Occidente, tanto por la hondura de su penetración en el misterio de Cristo, como por la luz y el coraje que proporcionó para asumir religiosamente nuestra

<sup>5</sup> Esta insistencia de A. Harnack y de Amor Ruibal, es confirmada por A. Orbe, que considera a los valentinianos como «los primeros grandes intelectuales de la fe cristiana» (*Estudios Valentinianos V*, Roma 1956, viii).

<sup>6</sup> La expresión es de G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen <sup>2</sup>1982; dispongo de la trad. italiana *Dogmatica della fede cristiana I*, Genova 1990, 383-384: «Redenzione dalla creazione?».

contradicción antropológica (cf. Rm 7). Pero hoy resulta imposible no apreciar también la profunda «mitologización» que de ese modo se operó en el misterio redentor. No sólo, con ser grave, por el esquema que interpreta la encarnación como bajada del cielo, estancia en la tierra y vuelta al cielo; sino, sobre todo, porque tiende a sustraerla del proceso creador, convirtiéndola en una irrupción sobre-naturalista, que se superpone a él. De suerte que la «nueva creación» no aparece como la creación divina *renovada*, sino que tiende a autonomizarse como una creación «otra», que niega o al menos ignora la anterior.

Soy consciente de la enorme parcialidad de esta exposición, no sólo por su forzoso esquematismo, que deja fuera muchos y muy importantes matices, sino principalmente porque atiende *sólo* a una de las líneas de todo el proceso. Pues, como veremos, hay otra que nunca cedió del todo a esta tendencia ni estuvo totalmente ausente en ella (como lo muestra en constante rechazo del dualismo gnóstico). Lo que sucede es que aquella fue la que acabó prevaleciendo en el conjunto de la teología y es por ello por la que hoy nos resulta enormemente problemática. Para intuirlo, basta pensar en el esquema anselmiano, que — en una forma seguramente mucho más rígida y estrecha de lo que fuera en la intención del autor — acabó por colonizar el imaginario religioso general <sup>7</sup>.

En este sentido es importante tener presente la *existencia del otro filón teológico*. Resulta ya tópico señalar cómo san Ireneo, aún sin librarse del todo de la mentalidad de su tiempo y permaneciendo muy limitado por la lectura literal de la Biblia, logró una visión profundamente diversa. Para Ireneo creación, redención y gloria forman un *continuum* en progresiva potenciación, un ir abriendo la profundidad de la carne, para hacerla cada vez más capaz de acoger la salvación de Dios, hasta la manifestación escatológica de su gloria definitiva. Por eso para Ireneo el pecado original «no es una catástrofe», sino una peripecia, «grave sin duda», pero que se «integra de alguna manera en la dinámica del crecimiento de la humanidad hacia Dios» <sup>8</sup>. Y Mathew Fox insiste, con razón, en que

---

<sup>7</sup> Véase la equilibrada exposición de B. Sesboüé, *Jesucristo, el único Mediador*, Salamanca 1990, 353-371, principalmente 361-366.

<sup>8</sup> V. Grossi.-B. Sesboüé, *Pecado original y pecado de los orígenes: Del Concilio de Trento a la época contemporánea*, en B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas II. El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, 151. Cf. el texto íntegro: «Así pues, el clima del pensamiento de Ireneo sobre el pecado en la humanidad es mucho menos

este enfoque se mantiene vivo y fecundo a lo largo de toda la historia de la teología y sobre todo de la espiritualidad cristiana<sup>9</sup>.

### 1.2 *La posibilidad y la necesidad del cambio*

Esto no resuelve, claro está, todos nuestros problemas; pero muestra una posibilidad permanente, que la crisis del otro modelo permite llevar hoy al pleno cumplimiento. Rota la visión mítica y dejando atrás el literalismo fundamentalista en la lectura de la Biblia, es posible reconfigurar el esquema caída-redención de modo que no rompa la unidad originaria del proyecto creador, sin por ello negar ni la realidad de lo que pretende indicar la doctrina del *pecado original* ni la centralidad de la *redención*.

Se nos ha hecho evidente que la teología tradicional, que culmina con las soluciones elaboradas en la discusión entre la Reforma y Trento, está expresada en los supuestos de una lectura literal del Génesis<sup>10</sup>. Y por eso mismo comprendemos que hoy podemos y *debemos* decir a nuestro modo lo que aquella teología tenía que decir al suyo. Entonces cabe mantener la intención originaria del acto creador, viéndolo como un proceso en crecimiento del inicio al fin, de la protología a la escatología. El pecado original deja así de ser visto como un episodio empírico, que rompe la continuidad de la historia. Pero no por ello deja de ser *real*, como estructura permanente, en cuanto que la libertad finita, salida inocente de las manos el Creador, es impotente de pasar al acto histórico sin contaminar su inocencia: «todo hombre es Adán», tiende a afirmar con creciente unanimidad la teología actual<sup>11</sup>.

---

trágico que el de Agustín. Ese pecado no es una catástrofe; es una peripecia, grave y horrible sin duda, pero un tanto inevitable y previsible, dada la debilidad del hombre en sus comienzos; una peripecia que deja al hombre capaz de usar de su libertad y cuya salvación conseguida en Cristo cede en honor y en triunfo del hombre. Ireneo la integra la alguna manera en la dinámica del crecimiento de la humanidad hacia Dios.

Como es bien conocido, este es un tema profusa e intensamente estudiado por A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1965; *Teología de san Ireneo*, 3 vol., Madrid 1985-1988; cf. las síntesis que ofrece en *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca 1988, 201-204.215-218. 259-268 (estas últimas páginas muestran como logra «integrar» el pecado de Adán).

<sup>9</sup> O.c., sobre todo *Appendix C: An Annotated Bibliography of Creation-Centered Spirituality*, p. 321-327.

<sup>10</sup> Cf. la síntesis que ofrecen V. Grossi.-B. Sesboüé en el trabajo citado.

<sup>11</sup> Cf., por ej., W. Pannenberg, *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 266-314.

Por eso la historia humana es constitutivamente no pecado, sino lucha contra el pecado; pero lucha apoyada siempre en el acto creador: en una «bendición original» que no ha abandonado jamás a la humanidad, la sostiene siempre y trabaja sin descanso en su salvación. En este movimiento la *redención* deja también, a su vez, de aparecer como interrupción — o irrupción — externa, para ser *eclosión desde dentro del proceso mismo*, que en «la madurez de los tiempos» abre a la acción creadora las últimas puertas hacia su realización definitiva en la humanidad. Creación, redención, glorificación forman de ese modo el *continuum* del amor divino, que, creándonos hijos, nos acompaña en la dura lucha del crecimiento histórico, hasta lograr acogernos en la filiación plenamente realizada, cuando «conoceremos como somos conocidos» (cf. 1 Cor 13,12).

Comprendo que enunciados de este tenor colocan a la teología ante una tarea de enorme y delicada envergadura, puesto que tocan a la espina de su misma articulación global. Suponen tal desplazamiento de los acentos y tal reestructuración de las proporciones, que sólo con suma humildad y extrema cautela puede emprenderse. Pero, justo por eso, la sitúan también ante un deber inexcusable, pues está en juego la significatividad misma de la fe. Esta, dígase lo que se quiera, resultará inasimilable, si continúa envuelta en una conceptualización mitológica, que ha perdido de manera irreversible su validez.

De hecho una mirada atenta a la teología actual permite descubrir por todas partes el impacto del cambio y la presencia de un nuevo paradigma. La caída de universo ptolemaico y la visión evolutiva del cosmos y de la historia humana no sólo hacen imposible la lectura fundamentalista de la Biblia sobre la que se apoyaba el anterior esquema, sino que han demostrado las consecuencias catastróficas que para la fe puede de acabar teniendo una resistencia anacrónica.

La incomodidad viene, como decía al principio, de la falta de verdadera consecuencia en los planteamientos, en la medida en que la nueva visión, en lugar de construirse desde abajo como un todo coherente, mantiene elementos de la anterior que, en realidad, son incompatibles con ella. Frente a eso se impone comprender que no es la mezcla sincretista la que representa hoy el auténtico rostro de la fidelidad a la experiencia originaria, sino la síntesis viva, que, de acuerdo con la terminología de la *Nouvelle Théologie*, mantiene la *affirmation* justo en cuanto tiene el coraje de cambiar los *conceptos*.

Cuando esto se lleva a cabo, el resultado es una visión de rara coherencia y viva significatividad.

De hecho, existen obras como *Dios en la creación* de Moltmann, que, aunque sin aclarar ni explicitar con este detalle la problemática del cambio de paradigma, se inscriben ya en la nueva perspectiva<sup>12</sup>. Antes, el impacto de la obra de Teilhard de Chardin tuvo, sin lugar a dudas, mucho que ver con las perspectivas que abría a esta visión. Lo muestra el renovado interés por la línea creacionista de la «bendición original», tal como la describe Mathew Fox, así como de toda la teología más sensible a la ecología y al diálogo de las religiones (en cuanto todas ellas son también episodios en la acción creadora-salvadora de Dios sobre la humanidad). Yo mismo he intentado acoger esta perspectiva en una obra de cierta amplitud: *Recuperar la creación*<sup>13</sup>. De modo significativo y sin siquiera pretenderlo, sino sencillamente empujada por la lógica interna de la nueva visión, se inscribe con naturalidad, profundizándola, en la anterior *Recuperar la salvación*<sup>14</sup>. Aquí haré tan sólo unas ligeras indicaciones. Pero antes es preciso aclarar el verdadero y de auténtico sentido religioso del concepto de creación.

## 2. El significado religioso de la creación

### 2.1 *Lo común y lo específico en la idea bíblica*

Por una especie de fatalidad histórica, la idea de creación se ha visto casi siempre afectada — y deformada — por problemas

<sup>12</sup> *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985. Basta observar el índice para apreciar cómo el proceso va de la creación inicial al *shabbat* final; el pecado aparece de manera indirecta, como acompañamiento estructural de todo el proceso: cf. 235-239: «Ebenbild Gottes und Sünder zugleich» («A un tiempo imagen de Dios y pecador»).

<sup>13</sup> *Recupera-la creación. Por unha relixión humanizadora*, SEPT, Vigo 1996 (trad. castellana: *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Santander 1997); trad. portuguesa: *Recuperar a criação. Por uma religião humanizadora*, São Paulo, 1999.

<sup>14</sup> *Recupera-la salvación. Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, ed. SEPT, Vigo 1977 (trad. cast.: *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, ed. Encuentro, Madrid 1979; 2ª ed., Sal Terrae, Santander 1995); trad. portuguesa: *Recuperar a salvação. Por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, São Paulo, 1999.

apologéticos. El dualismo de la materia eterna en la antigüedad y el conflicto con las ciencias en la modernidad llevaron a centrar la reflexión sobre el aspecto metafísico de la que *creatio ex nihilo*, dejando en la sombra su radicación y valencia religiosas. Sólo así se comprende que se haya insistido hasta la saciedad en que la creación es un concepto exclusivamente bíblico, sin advertir que, en la medida en que en eso pueda haber algo de verdad, depende de algo más profundo: a saber, de la peculiar modulación que la vivencia bíblica de Dios confiere a una experiencia que, en el fondo, es común a todas las religiones <sup>15</sup> y que, en definitiva, habita incluso la entraña de la filosofía en el *zaumádsein* griego, y que desde Leibniz a Heidegger, pasando por Schelling, se formuló en la pregunta decisiva: «¿por que hay ente y no más bien nada?».

En efecto, más allá de las sutilezas discursivas, no resulta difícil percibir que la idea de creación tiene su raíz en la experiencia del carácter contingente de nuestro mundo. Ese carácter es el que desde los comienzos mismos de la humanidad conocida ha llevado a la intuición de una realidad que lo fundamenta: sea el Ser Supremo de los «primitivos entre los primitivos», como descubrió la Escuela de Viena <sup>16</sup>, el «Uno que respira sin aliento» del Rig Veda, lo Sagrado en las innúmeras formas que reviste en multiplicidad de las religiones, o el Yavé creador del Génesis bíblico. De esa experiencia recibe su significado fundamental y se alimenta su valencia religiosa.

---

<sup>15</sup> G. Ebeling observa muy bien: «no conviene dejarse llevar por el ansia apologética, que ve la tarjeta de identidad de una revelación válida en una originalidad que excluye cualquier paralelo en otras religiones» (O. c., 326). Y G. Barbaglio: «los pasajes más conocidos del A. T. sobre la creación, Gn 1-2, tienen una semejanza tan acusada con los relatos mitológicos del área cultural del antiguo Oriente Medio, descubiertos en las excavaciones arqueológicas efectuadas desde el siglo pasado, que esto planteó inicialmente problemas angustiosos de carácter apologético. Se creyó poder afirmar la superioridad de la Biblia destacando ciertos detalles y algunos matices más espirituales. Hubo algunos que pusieron la peculiaridad de la Biblia en el hecho de que enseña que Dios creó por medio de la palabra. Pero hoy sabemos que también en una cosmogonía egipcia se realiza la creación mediante la palabra. En realidad, la única y autentica originalidad de la noción bíblica de creación consiste en su perspectiva históricosalvífica. Por ella se diferencia de todos los relatos mitológicos de la época, así como de cualquier concepción filosófica o científica» (L. c., 188-189; remite a C. Westermann, *Creazione*, Brescia 1974, 23-25).

<sup>16</sup> Cf. la exposición de primera mano que hace W. Koppers, «El hombre más antiguo y su religión», en F. König (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra I*, Madrid 1968, 103-150.

Lutero estuvo a punto de redescubrirlo con su interpretación profundamente antropológica de la creación, pero su radical y casi obsesiva preocupación por el esquema caída-redención le impidió — para sí y para su posteridad — sacar las consecuencias. Fue Schleiermacher, que no en vano representa el solo, como dice Hans Küng, «la encarnación de un cambio de paradigma»<sup>17</sup>, quien se adentró con más precisión y acierto en este camino.

Su insistencia en la centralidad del «sentimiento de absoluta dependencia» como analogado principal para entender la creación, sitúa a esta en su verdadero humus nutricional; por eso afirma que de ese sentimiento son «simples y puras expresiones» los primeros artículos del credo, que expresan la fe en Dios creador»<sup>18</sup>. Eso no le lleva, como algunas veces se ha dicho con evidente ligereza, a la negación de la *creatio ex nihilo*, sino a impedir que sea apartada de su significación fundamental. Lo que él hace es negarse a toda especulación dogmática que «contradiga» a este sentimiento; de suerte que un concepto de creación «que pueda ser separado de la conservación, no puede ser percibido ni intuido ni pensado por nosotros, ni podemos tener una participación en él»<sup>19</sup>. En este sentido, tal vez Rudolf Otto, en un cierto intento de corregirlo — no sé si con razón —, traduzca bien la intención de Schleiermacher hablando de «sentimiento de creatura»<sup>20</sup>.

Y lo cierto es que, una vez comprendido esto, se abre aquel espacio inteligible donde se puede percibir cómo la visión bíblica de Dios lleva, en efecto, a un concepto peculiar, y en cierto modo único, de creación. Pues entonces aparece que la experiencia genérica y común, al ser modelada sobre la imagen del Dios de la Biblia, adquiere una concreción específica. El Dios que crea es el mismo que libera en el Éxodo, es anunciado por los profetas y meditado por la Sabiduría; el mismo cuya presencia es llevada a su culminación insuperable en la palabra y la vida de Jesús de Nazaret.

Aquí reside, sin duda, la verdad de esas teorías que afirman que el mito de la creación es tardío en la Biblia, posterior a las narraciones de la salvación: verdad no *cronológica* — pues como

<sup>17</sup> *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München 1994, 792-793.

<sup>18</sup> *Der christliche Glaube 1821-1822*, § 48; Studienausgabe 1, Berlin-New York 1984, 140.

<sup>19</sup> *Ibid.*, §50, 1; p. 148; todo el párrafo merece ser leído con atención.

<sup>20</sup> *Lo Santo*, Madrid <sup>2</sup>1965, 20-23.

todos sus vecinos y, en general, como casi todos los demás pueblos — Israel disponía de mitos de la creación; pero sí *existencial*, en cuanto que esos mitos fueron leídos por Israel a través de la experiencia del Dios «que lo ha salvado de la esclavitud de Egipto»<sup>21</sup>. Por eso, en realidad, es preciso seguir adelante y decir que la creación del Génesis no es todavía la cristiana, pues la experiencia de Dios en el Testamento Primero debe ser completada con la del *Abbá* de Jesús<sup>22</sup>.

Se produce, pues, una fecunda circularidad hermenéutica, mediante la cual el Dios Salvador se revela en su profundidad abisal de Dios creador; el cual, a su vez, se ve enriquecido y cualificado con todo el calor de aquél. La creación es ya desde siempre, *ab initio*, salvación; y las salvación llega de tal modo a las raíces del ser, que se convierte en «nueva creación», hasta alcanzar al final aquella maravillosa y misteriosa identidad por la que «Dios será todo en todos» (1 Cor 15, 28).

Insistamos, de paso, en que esta percepción debiera borrar sin vuelta esas «definiciones» de Dios que siguen hablando de él como *fascinans et tremendum*. El hecho psicológico del miedo a Dios en la historia religiosa humana y el prestigio de una fórmula que desde San Agustín a Rudolf Otto se ha impuesto en el ambiente cultural, no deben en modo alguno oscurecer la grande y definitiva verdad revelada definitivamente en Jesús: que el abismo de Dios está hecho únicamente de luz y de amor; que, por consiguiente, tenemos la seguridad absoluta de que desde él sólo viene — y sólo puede venir — para nosotros ayuda, bendición y salvación. No se diga ya las horribles retóricas teológicas acerca de la «ira de Dios», sino incluso ciertas afirmaciones acerca de una pretendida *ambigüedad* del fondo divino — sobre todo cuando se trata del problema del mal — debieran medirse con esta verdad decisiva. Conviene ser conscientes de que cualquier desviación en este punto hiere lo más delicado del corazón del Dios que «es amor», y puede acabar matando la mejor y más alta esperanza del corazón humano.

---

<sup>21</sup> «En el AT no se va de la creación a la historia, sino al revés; por lo tanto no: el Creador (sujeto) es Yavé (esto es, el Dios de Israel), sino: Yavé (sujeto) es el Creador» (W. Foerster, *Ktdzo*: ThWzNT III, 1004).

<sup>22</sup> Es una justa insistencia de E. Brunner, *Dogmatik II*, Zürich 1950, 17, frente a K. Barth; lo hace notar, aprobándolo, J. Moltmann, O. c., 67-68, nota 5.

## 2.2 *Carácter activo, pero no intervencionista de la actividad creadora*

Pero el nuevo enfoque no se limita a permitir una mejor comprensión de la experiencia bíblica, sino que permite igualmente afrontar la *situación moderna*. El descubrimiento de la autonomía de las leyes naturales cuestionó de manera radical la acción divina en el mundo: ya no cabe situarla en línea con las realidades empíricas: causa entre las causas mundanas. Un profeta podía decir que Yavé manda la lluvia y la peste, y el mismo Jesús de Nazaret podía pensar que un ataque epiléptico estaba causado por el demonio. En la actualidad incluso la persona más piadosa, prescindiendo acaso de ciertas reminiscencias atávicas, es incapaz de pensar de ese modo. La lluvia hace pensar en isobaras; la peste, en microbios; y la epilepsia, en desarreglos neurológicos.

Pero ese cambio implica nada menos que una mutación radical en la manera de situar la presencia de Dios en nuestra vida. Lo grave es que ni la liturgia ni la teología acaban de tomar cumplida nota, ayudando a discernir el lugar y el modo verdaderos de la acción divina. El resultado normal es que Dios o bien queda relegado a una referencia vaga, infantil e incomprensible o bien simplemente desaparece de los lugares donde solía ser encontrado. En el límite, puede instalarse el *ateísmo*. ¿No es esto lo que ha sucedido con una buena parte de la cultura moderna y contemporánea? En el ambiente general, lo que suele prevalecer es una *visión deísta*, en la que la vida marcha por su cuenta aquí en la tierra y Dios queda allá arriba en el cielo. Desde allí puede entonces ejercer de vez en cuando influjos concretos, de ordinario con «gracias» o «ayudas» y en ocasiones con «milagros»; por eso se le «suplica» para que acuda a remediar determinadas necesidades o se acuerde de tales o cuales personas.

La descripción puede parecer caricaturesca, pero reproduce con fidelidad la *estructura* del cuadro imaginario en que se mueve y que demasiadas veces está haciendo increíble una fe que choca de frente con evidencias que forman ya el suelo de las convicciones o «creencias» de toda persona formada en la cultura actual (y cada vez reviste menos relevancia al respecto el hecho de que sea culta o inculta). En el fondo, equivale a seguir poniendo a Galileo ante el dilema de creer en Dios y su revelación o admitir que es el sol el que se mueve en torno a la tierra...

De ahí la importancia de la idea de creación, tomada en su auténtica radicalidad. Ella acentúa a un tiempo — y en reforza-

miento mutuo — *la identidad y la diferencia* entre Dios y el mundo, permitiendo asumir la nueva situación cultural, sin renunciar ni a la vivencia religiosa de un Dios vivo alejado de todo deísmo ni a la vivencia cultural de un mundo entregado a sus propias leyes inmanentes.

La diferencia es lo primero, cuando se atiende a lo ontológico de la relación. La extrañeza ante la contingencia del mundo hace surgir la intuición de lo «totalmente otro» que lo crea, lo funda y lo sostiene. Dios resulta descubierto justamente en cuanto siendo como no es el mundo: lo necesario frente a lo contingente, lo absoluto frente a lo relativo, lo infinito frente a lo finito. Y, dado que la diferencia no afecta solamente a un modo de ser, sino al mismo y radicalísimo *hecho de ser*, se comprende que una consideración rigurosa se esfuerce en expresarla ya precisamente ahí. Lo cual no puede suceder más que por radical contraposición: Dios y la creatura, en rigor último, son lo que el otro no es.

Sin embargo, *la radicación experiencial* impide interpretar esa diferencia como «distancia» física o incluso como «yuxtaposición» de Dios respecto de las creaturas. Porque precisamente, y aunque a primera vista resulte paradójico, la profundidad infinita de la diferencia hace que se realice en la máxima *unidad*. Unidad de carácter único, incomparable a ninguna que pueda darse entre realidades creadas, incluida la relación de la madre con el hijo de sus entrañas. Para esa unión no existe, en definitiva, otro límite que el de evitar la identidad total: el panteísmo (por algo la tentación panteísta ronda siempre a todo filósofo o teólogo que se acerca a este problema).

Tampoco resulta difícil intuir, aunque sea de lejos, por qué tiene que ser así. Las realidades mundanas están al mismo nivel, por eso son necesariamente competitivas: donde está una no puede estar la otra, lo que una gana tiene que perderlo de algún modo la otra. Pero con Dios no sucede igual: puesto que Él es el que «hace ser» a todo lo demás, no está en paralelo con nada, sino que, en ajustada expresión de Zubiri, es «ortogonal» o perpendicular a las criaturas<sup>23</sup>. De modo que no hay competencia por ocupar el mismo lugar: al contrario, cuanto más presente el creador, más hace ser a la criatura; cuanto más ésta «se reciba» de Él, más se realiza en ella la

---

<sup>23</sup> En un trabajo poco conocido, pero interesante: *Trascendencia y Física*: Gran Enciclopedia del Mundo (Durvan) 19 (1964) 419-424, en p. 422.

fuerza creadora. «Ser» para la criatura significa estar siendo traída a la existencia: de alguna manera es estar «siendo sida»; pero no por alguien a su nivel, que le comiese el propio espacio, sino por el creador que se lo está abriendo y otorgando.

Cabría, como es natural, seguir profundizando estas ideas. Pero es ya hora de sacar algunas consecuencias. Se agruparán en torno a «tres ejes», que explicitan de alguna manera las tres valencias fundamentales de la acción creadora tomada en toda su concretez: creación, salvación, revelación.

### 3. Las consecuencias de la nueva visión

#### 3.1 *El eje de la creación: Dios como afirmación infinita del hombre*

El más grave malentendido religioso del mundo moderno ha consistido, sin duda, en la convicción de que Dios es el gran rival del hombre, como poder que lo oprime, lo vampiriza y lo anula. Sin culpar sin más de eso al esquema «redencionista», no sería aventurado atribuirle un cierto influjo, sobre todo a causa de la concepciones vulgares de una humanidad culpabilizada y un Dios que «exige» satisfacción. En cambio, nada más opuesto a esa visión que toma en serio al Dios que crea por amor, desde la infinita plenitud y felicidad de su ser: sólo lo hace como quien da y regala, como quien busca *únicamente* comunicar su plenitud y su felicidad.

Por eso sería preciso desterrar del vocabulario religioso y de la formulación teológica expresiones que hablan de un Dios que nos crea «para que le sirvamos», como los babilonios pensaban de sus dioses<sup>24</sup>. Ni siquiera debiera repetirse que nos crea «para su gloria», como si precisase adoradores o buscase algo para sí mismo<sup>25</sup>. El único interés de Dios somos nosotros y la gloria que busca es — como bien sabía Ireneo — nuestra vida.

<sup>24</sup> «Voy a crear este prototipo, este hombre, / para que le sean impuestos los servicios de los dioses y que ellos estén descansados» (VI, v. 7-8). «Y con su sangre (Ea) formó la humanidad. / Impuso sobre ella el servicio de los dioses, liberando a éstos» (Ibid., v. 33-34): F. Lara Peinado, *Enuma Elish. Poema babilónico de la creación*, Madrid 1994, 77. 78.

<sup>25</sup> Bien sé que siempre caben «explicaciones». Pero las elaboraciones teológicas de «segundo o tercer grado» no deben olvidar el significado que la expresión

La acción creadora es, en este sentido, *infinitamente transitiva*, porque, justo al revés de lo que proclamó Feuerbach, tanto más es y más se expande, cuanto más se realiza la creatura. Lo ha reconocido siempre la tradición cristiana. Para san Pablo la creación culminará cuando «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15, 28), es decir, cuando la creatura, lejos de quedar anulada, alcanzará su máxima plenitud. Por su parte, san Ignacio de Antioquía lo expresó de modo magnífico, al afirmar que es, llegados allí cuando «seremos verdaderamente humanos»<sup>26</sup>. Y mientras tanto, acoger a Dios y a su gracia, no significa alienarse, hacerse siervo o empuñarse, sino, por el contrario, alcanzar el estatuto de «hijo» (Gál 4,1-7) e ir creciendo hacia «la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13).

Así pues, la modernidad en su gran aspiración a la realización humana y a la transformación del mundo, en modo alguno encuentra frente a sí, como a su enemigo, al Dios Creador. Todo lo contrario: creando *desde el amor*, Dios no es el rival de la creatura, sino su promotor, que se alegra con cada avance auténtico de la misma. Creando *desde la trascendencia* de su plenitud infinita, no sustituye su acción, sino que «crea creadores»<sup>27</sup>, de suerte que la crítica moderna y la acusación marxiana tienen históricamente su razón de ser; pero no denuncian el núcleo de la experiencia cristiana, sino que desenmascaran su deformación. Y creando *desde el amor*, está más allá de las dos grandes deformaciones que se habían instalado en la cultura occidental: el desequilibrio hombre / cosmos y el dualismo sagrado / profano.

En efecto, como acto unitario, la creación por el único Dios funda la solidaridad indisoluble entre todas las creaturas: desde la fundamental *hombre y mujer*, que en su unidad recíproca

tiene en el *uso normal* de la lengua, que es el que acaba configurando el imaginario y la sensibilidad colectiva. Su eficacia está bien ejemplificada en el «Principio y Fundamento» de los ejercicios ignacianos: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima» (*Obras Completas de san Ignacio de Loyola*, Madrid 1963, 203).

<sup>26</sup> A la letra: «llegado allí, seré verdaderamente hombre» (*Ad Romanos VI*, 2: cf. *Padres Apostólicos*, ed. de D. Ruiz Bueno, Madrid 1965, 478).

<sup>27</sup> Cf. el análisis, rico en referencias, de A. Gesché, *L'homme crée créateur: Revue Théologique de Louvain* 22 (1991) 153-184; ahora en su libro *Dios para pensar I. El mal. El hombre*, Salamanca 1995, 233-268.

constituyen la «imagen» del Creador<sup>28</sup>, pasando por la *social* que une a todos como hermanos por la única ley del amor, hasta la *cósmica*, pues el «dominio» humano sobre la tierra (Gén 1,28) está en paralelo con el encargo de «labrarla y cuidarla» (Gén 2,15). No vamos a decir que tanto la preocupación ecológica como la naciente visión cósmica están ya descritas en la Biblia. Pero en ella aletea ciertamente el espíritu que permite asumirlas en la gloria de la libertad y en la modestia de la integración solidaria y fraternal.

Más todavía, como acto integral, la creación anula, si no la distinción, sí el dualismo entre *lo sagrado* y *lo profano*, porque Dios crea a la creatura por sí misma, en su integridad sin divisiones. Como he dicho en alguna ocasión, «Dios no ha creado hombres y mujeres 'religiosos', sino simple y sencillamente hombres y mujeres 'humanos'»<sup>29</sup>; de suerte que ser verdaderamente humanos es la manera de ser religiosos, y viceversa. Por eso la genuina experiencia bíblica está más allá de la alternativa desencantamiento / reencantamiento, escapando a sus unilateralidades y contradicciones. En definitiva, cabe afirmar que todo es sagrado (porque sale de las manos de Dios) y que nada es sagrado (porque está entregado a sí mismo) o, por la misma razón, que todo es profano y nada es profano.

### 3.2 *El eje de la salvación: Dios como el «Anti-mal»*

No menos importante resulta la aplicación al tremendo y oscuro problema del mal. Es cierto que la insistencia en la cruz y la resurrección constituye una marca gloriosa del cristianismo<sup>30</sup>. Pero también lo es que necesita ser repensada en busca de una nueva coherencia. Porque, paradójicamente, la misma fuerza del

<sup>28</sup> A eso alude el simbolismo inagotable de la afirmación genesíaca: «Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (Gén 1,27), donde «a imagen de Dios le creó» está en estricto paralelo con «macho y hembra los creó». Idea en la que, como se sabe, K. Barth ha insistido con especial vigor.

<sup>29</sup> *Recuperar la creación*, cit., 74; es de alguna manera la tesis central del libro, que también afirma con un cierto aire de irónico y consciente desafío: «Dios no es 'religioso'» (Ibid., 71-76).

<sup>30</sup> Así, por ej., a propósito de la diferencia radical en este punto con el Islam cf. las interesantes observaciones en el diálogo entre J. van Ess y H. Küng, *Islam y Cristianismo*, en H. Küng.- J. van Ess..., *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid 1987, 21-175.

episodio de la cruz ha oscurecido la evidencia de su mensaje, creando una versión «victimista», la cual deforma la comprensión de los dos grandes misterios que en ella encuentran su luz definitiva: el del mal de la creatura y el de su salvación por Dios.

En efecto, sigue demasiado extendida una visión del *problema del mal*, que en el fondo es diametralmente contraria al impulso de la creación por amor. Porque desde el Dios que crea por amor, buscando únicamente el bien de la creatura, resulta literalmente absurdo pensar que sea Él quien manda el mal, ni tan siquiera quien lo permite. El mal sólo puede venir de la limitación, la incapacidad, la inercia o la resistencia de la creatura finita, y va directamente contra el dinamismo amoroso de la acción creadora. Por eso Dios es el *Anti-mal*, siempre a nuestro lado, contra todo lo que pueda dañarnos, porque lo que está contra nosotros está *idénticamente* contra Él. Más todavía: contra Él en primer lugar, pues suya es la iniciativa absoluta, de suerte que nuestra lucha es ya siempre respuesta a su presencia y a su impulso, es colaboración con su lucha a nuestro favor.

Bien sé que esto es tan grande que nos resulta increíble, tanto porque contradice tópicos filosóficos y hábitos inveterados, como, sobre todo, porque la tradición y la misma Biblia están llenas de expresiones que parecen contradecir esta visión. Según ellas, Dios manda o permite el mal e incluso el castigo; Él es quien «da la muerte y da la vida» (Deut 32,39). Por eso conviene completar esta perspectiva con la nueva luz que brilla en la muerte-resurrección de Cristo.

Sería preciso mostrar cómo esto exige un replanteamiento radical<sup>31</sup>. Primero en el nivel filosófico, desarrollando una *ponerología* que lo estudie por sí mismo, es decir, en cuanto afecta por igual a creyentes e increyentes. Aparece entonces que el mal resulta

---

<sup>31</sup> Es un tema decisivo, al que he consagrado especial atención, cf., por ej., mis trabajos: *Recuperar la salvación*, 2ª ed., Santander 1995, 87-155; *Mal*, en *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Madrid 1993, 753-761; *El mal en perspectiva filosófica*, en *Fe Cristiana e Sociedad Moderna*, núm. 9, Madrid 1986, 178-194; *Dios, el Anti-mal*: *Communio* 1 (1979) 39-48; *Creo en Dios*, Santander 1986, 3ª ed. 1992, 109-149; *Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal*, «*Ponerología*», «*Pisteodicea*», en M. Fraijó.- J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración*, Madrid 1995, 241-292; *El mal inevitable: Replanteamiento de la Teodicea*: *Iglesia Viva* 175/176 (1995) 37-69; *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estella 2000, 165-246.

*inevitable* en la realidad *finita*, porque en ella, como proclamara Spinoza, «toda determinación es [al mismo tiempo] negación». Está, por tanto, irremisiblemente abocada a la carencia y al conflicto: si se es hombre, no se puede ser mujer; si un ser se alimenta, otro se destruye; si se posee una libertad finita, se está expuesto al fallo y a la culpa. De suerte que un mundo-finito-sin-mal es tan imposible como un círculo-cuadrado, y *por la misma razón*. Por eso el famoso «dilema de Epicuro» no es tal dilema, pues no tiene sentido preguntarse por qué existe un mundo con mal, dando por supuesto que podría existir sin él; la única pregunta correcta es si tiene sentido la existencia de un mundo que, de existir, tiene que ser finito y por tanto no puede evitar la presencia del mal.

Sobre ese fondo se comprende en su justa perspectiva el misterio de la *cruz-resurrección*. La cruz, en efecto, muestra con la fuerza intuitiva de la lógica religiosa la misma inevitabilidad del mal que por otro camino descubre la lógica metafísica: ni siquiera el «Hijo bienamado», en cuanto viviendo en la limitación histórica, puede librarse del inevitable ataque del mal, que le hiere idénticamente a él en su carne y al Padre en su amor. Esto es tan grave y delicado, que toda cautela resulta insuficiente, vistas las horribles deformaciones que una mala lectura ha ido introduciendo, incluyendo la persistencia de esas retóricas teológicas que siguen empeñadas en ver la cruz como un «drama entre Dios y Dios», como un «abandono real» del Hijo por el Padre, cuando no como un «sufrir la ira» que nos estaba reservada...

Pero la *resurrección*, por su parte, muestra que la cruz no es lo último. De suerte que también aquí la lógica religiosa hace intuitiva la conclusión reflexiva de que si Dios crea es porque, *a pesar de todo*, el mundo vale la pena. Rotos por la muerte los límites de la historia, Dios se muestra capaz de acoger con el poder de su amor esta peculiar «finitud infinita» de la persona humana<sup>32</sup>, infinitizándola de algún modo en la identidad de su vida eterna.

De este modo, la redención no interrumpe la creación, sino que, incluida en ella, muestra desde dentro su lógica profunda y abre la claridad de su horizonte definitivo.

---

<sup>32</sup> B. Welte, *Über das Böse. Eine theologische Untersuchung*, Freiburg / Basel / Wien 1959, 15-17, remitiéndose a santo Tomás, habla a este respecto de «infinitud finita» (*endliche Unendlichkeit*).

### 3.3 *El eje de la revelación: «todas las religiones son verdaderas»*

El esquema caída-redención era, por necesidad, solidario de una visión particularista de la revelación. Hasta ayer mismo se enseñaba en los seminarios y facultades de teología que Dios había escogido un pueblo y que sólo a él había entregado la revelación sobre-natural, dejando a todos los demás en el estado de una religión puramente «natural».

No nos toca ser demasiado severos con una teología condicionada por la lectura fundamentalista de la Biblia y por una visión del mundo que le confería una cierta verosimilitud: la humanidad se limitaba en el tiempo a los cuatro mil años que separaban a Cristo de la creación de Adán, y se reducía en el espacio al ámbito de la *ecumene*, cuyos extremos soñaba con abarcar ya de alguna manera el mismo san Pablo (cf. Rm 15,22-29). Pero tampoco podemos resignarnos a no sacar todas las consecuencias de la nueva situación, manteniendo restos *fundamentalistas* que oscurecen el auténtico sentido de la universalidad cristiana.

Porque nada hay más opuesto a la universalidad radical y a la generosidad irrestricta del *Abbá* Creador, que cualquier tipo de elitismo egoísta o de particularismo provinciano. Un Dios que crea por amor, es evidente que vive volcado con generosidad irrestricta sobre todas y cada una de sus creaturas. No cabe pensar en la imagen cruel de un padre egoísta, que, engendrando muchos hijos, se preocupa sólo de sus preferidos y deja a los demás abandonados en la inclusa. Dios, que nos crea para la felicidad en comunión con Él, llama *a todos y desde siempre*: no ha habido desde el comienzo del mundo un solo hombre o una sola mujer que no hayan nacido amparados, habitados y promovidos por su revelación y por su amor incondicional<sup>33</sup>.

En el fondo, la humanidad siempre lo ha comprendido así. ¿Qué son, si no, las religiones, más que modos de configurar socialmente este descubrimiento? Por eso, de hecho y con razón, todas se consideran a sí mismas reveladas. Y por eso es preciso partir siempre del principio de que *todas las religiones son verda-*

---

<sup>33</sup> La fundamentación de estas ideas, que se apoya sobre todo en la obra de K. Rahner, E. Schillebeeckx y W. Pannenberg, puede verse en mi obra *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987.

*deras* y que por lo mismo constituyen un *camino real de salvación* para los que honestamente las practican.

Eso no significa que todas lo sean por igual, pues, aunque Dios se da totalmente y sin discriminación, la receptividad humana pertenece también, y de manera esencial, a la constitución misma de la revelación<sup>34</sup>. El estadio evolutivo, la situación histórica, las circunstancias culturales e incluso la malicia del corazón limitan, condicionan y deforman continuamente la manifestación divina. Por eso ni existe religión sin alguna verdad ni religión absolutamente perfecta, pues ninguna puede agotar en su traducción humana la riqueza infinita del misterio divino; y el mismo san Pablo, a pesar del lógico entusiasmo de los comienzos, subraya que también la culminación cristiana está vertida en pobres «vasijas de barro» (2 Cor 4,7).

Ahí, y no en un pretendido «favoritismo» divino, radican las diferencias entre las religiones. Dios se da «cuanto puede» en todas ellas, pero la acogida es, *por fuerza*, diferente en cada una. Las diferencias existen, pues, realmente; pero sólo porque son un *hecho inevitable*, dada la diversidad humana. Por eso se las pervierte, cuando se ven como privilegio o «elección»<sup>35</sup> y no como algo destinado también, y con igual derecho, a los demás.

De nuevo, esto permite acoger la centralidad del acontecimiento cristiano, sin por ello interrumpir la lógica universal de la creación. La convicción de que la revelación divina ha alcanzado su culminación en Cristo aparece lejos de cualquier rastro de «favoritismo», para ser concebida más bien como una auténtica «estrategia del amor», que mediante su *inevitable* particularidad histórica busca justamente llegar mejor a todos.

Sucede acaso algo parecido al caso del profesor que durante una explicación difícil se apoya en un alumno que, por el motivo que sea, le ha comprendido mejor, para llegar mejor a *toda* la clase. Si podemos hablar así, también Dios, que en las religiones del

<sup>34</sup> Idea en la que, con particular energía, ha insistido siempre E. Schillebeeckx; cf. principalmente *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid 1982

<sup>35</sup> El enraizamiento bíblico de esta categoría — aunque también de las protestas contra ella — puede conferirle una cierta legitimidad: quien responde honestamente a Dios, tiene derecho a sentirse único para Él y, en ese sentido, «elegido», pues Dios no obra o ama «como si». Aunque pienso que mejor sería evitar tan peligrosa palabra, pues ni el amor discrimina (cf. 1 Cor 12) ni «en Dios hay acepción de personas» (Rm 2,11).

mundo llevaba milenios tratando de revelarse a todos — y que sigue haciéndolo sin interrupción!—, se valió de un pueblo que, por situación geográfica, ocasión histórica, talante cultural y modo de ser, le permitió iniciar un tipo de relación, que — acaso debido sobre todo a su personalismo y su enfoque ético — iba a hacer posible la culminación insuperable acontecida en Jesús de Nazaret. No por ello los demás pueblos dejaron de seguir recibiendo, de acuerdo con sus propias posibilidades, la revelación de Dios y de experimentar su presencia salvadora. Pero ahora, *además*, pudieron contar con una nueva y magnífica posibilidad: la de recibir también, como un regalo que les llega por los caminos de la historia, la profundidad alcanzada en aquella otra tradición (a la que ellos, a su vez, ofrecieron su contribución y podrán, de hecho, seguir ofreciendo los aspectos específicos descubiertos en la propia).

Sería interesante proseguir este discurso, indicando sus repercusiones en problemas como el de la *inculturación*, el *inclusivismo* e incluso la *inreligionación*<sup>36</sup>. Pero tal vez lo dicho, unido a los apartados anteriores, baste para indicar cómo un paradigma que unifica de manera indisoluble creación y salvación, permite hoy una comprensión de la fe no sólo más comprehensiva, sino también más en sintonía con las necesidades de nuestra cultura.

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

---

<sup>36</sup> Cf. mis trabajos: *El diálogo de las religiones*, Cuadernos Fe y Secularidad, Madrid 1992; «*Inreligionación*», en *A la raíz. Búsqueda de un lenguaje común para el verdadero diálogo interreligioso*. II Congreso Internacional a distancia. Crislam, Madrid 1994, 167-182; *Cristianismo y religiones: «inreligionación» y «universalismo asimétrico»*: *Sal Terrae* 84/1 (1997) 3-19; *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, cit., 291-324.