

cuando la teología se convierte en mito

El mito se construye mediante la pérdida de cualidad histórica de las cosas: las cosas pierden en él el recuerdo de su fabricación (R. Barthes).

Al principio ya existía la Palabra... Y la Palabra se hizo hombre (Jn 1,1.14).

En 1957 publicaba la editorial du Seuil, París, el libro **Mythologies** de **Roland Barthes**¹. El autor confesaba al comienzo de su obra el motivo que le inducía a escribir: «reflexionar sistemáticamente sobre algunos mitos de la vida cotidiana francesa². La palabra «mito» la entendía en sentido tradicional, acentuando el marcado carácter ahistórico y fijo que comportaba, en contraposición con la vida cotidiana, que se define por su historicidad y variabilidad. No pretendemos ahora entrar en la polémica terminológica sobre el alcance y significado de la palabra «mito», cuya definición sigue siendo objeto de múltiples discusiones y enfoques³. Partimos del acuerdo común de que en la vida normal estamos rodeados de mitos, de comportamientos estereotipados y huecos que engañosamente creemos «naturales», «espontáneos», «originales». Pretendemos hacer algunas reflexiones sobre los elementos mitológicos que han entrado en el terreno de la teología o, como indica el título del presente artículo, cuándo la teología se convierte en mito no obstante la aparente originalidad y encarnación que en más de una ocasión parezca presentar.

1. A falta de la edición original y de traducción española, utilizo la traducción italiana **Miti d'oggi**, Torino 1974.

2. **Ibid.** IX.

3. L. KOLAKOWSKI, **Die Gegenwartigkeit des Mythos**, München 1973, 7.

Teología deformante y ahistórica

Una de las funciones más sobresalientes del mito es la de deformar la realidad sin suprimirla: «el mito no esconde nada: su función es la de deformar, no la de hacer desaparecer»⁴. De ahí precisamente la labor demoledora del mito; utiliza gestos, palabras, comportamientos inteligibles por todos, pero situándolos en un nivel diverso de inteligibilidad, de forma que la finalidad pretendida queda anulada por la deformación que se opera. Aparentemente no se suprime nada: quedan las palabras, los gestos o los comportamientos; pero totalmente deformados y, por consiguiente, vacíos de contenido y estériles.

Este fenómeno es el que permite que el mito sea eterno: al quedar vacío de la contingencia de los gestos, palabras o comportamientos, todo adquiere valor de eternidad⁵. Es a lo que se refiere el propio Barthes cuando señala: «el mito se construye mediante la pérdida de la cualidad histórica de las cosas: las cosas pierden en él el recuerdo de su fabricación»⁶. En la base de este planteamiento lo que se encuentra es la oposición entre **Naturaleza** y **Cultura**, entendiendo que la naturaleza es en algún modo perenne y la cultura variable. El mito pretende ser «natural» y no «cultural». O, lo que es lo mismo, el mito pretende liberarse de la historia, que es cambiante por definición, y liberarse también de la política, que se encuentra ligada a lo histórico, a lo «cultural». Por eso lo repetitivo del mito aunque, paradójicamente, haya sido creado por unos determinados intereses culturales. El mito, como señala Calvet, «se construye primordialmente sobre la idea de que es definitivo, no histórico»⁷.

Barthes ve un ejemplo de este proceder en la labor de la crítica, cuando ante novedades sociales o intelectuales (marxismo o existencialismo, por ejemplo) se expresa diciendo «no entiendo» que, en realidad, quiere decir: “no entiendo, por lo tanto sois estúpidos»⁸. La crítica, en otros términos, no acepta la novedad. Pero no se encara con ella suprimiéndola, sino que mediante un rodeo intenta mostrar lo absurdo e incomprensible tanto de la novedad, como de quienes la apoyan:

«las confesiones de incomprensión [de la crítica] no tienen por objeto arrojar el oprobio sobre una parte de la producción literaria, ridiculizarla; su función es la de excluirla del campo de lo admisible»⁹.

4. R. BARTHES, o. c., 203.

5. L. - J. CALVET, **Roland Barthes. Un regard politique sur le signe**. Paris 1973, 59.

6. R. BARTHES, o. c., 223.

7. O. c., 60.

8. R. BARTHES, o. c., 27.

9. L. - J. CALVET, o. c., 45-46.

El mito, que no permite transformación ni cambio, no acepta la novedad que comporta lo histórico. Pero su rechazo de la novedad y lo vital no es frontal sino, como señalamos, distorsionando la misma novedad. Al no permitir transformación ni cambio, muchos sociólogos han visto la relación existente entre el mito y la mentalidad mítica con las derechas ¹⁰:

“La extrema derecha se asienta sobre una hipótesis irrevocable, indeformable y pesimista de la condición humana. Se trata de gentes, no necesariamente incultas y primitivas, que entienden que la naturaleza se da de una vez por todas, y de ella emanan unas pautas de comportamiento inderogables que no solamente no deben ser influidas por el entorno, sino que, como bien sabemos, condenan a la irrelevancia y, eventualmente, a la destrucción violenta cualquier entorno que contradiga, niegue o ponga en discusión tales pautas de comportamiento natural» ¹¹.

La distorsión de la novedad que lleva a cabo el mito aparece clara en el caso del cambio operado en el papel de la mujer. Cuando ésta comienza una tímida emancipación de sus labores caseras y se dedica a estudiar, escribir o gobernar, el mito no rechaza que esas sean **también** actividades de una mujer. Lo que hace es darle un valor secundario y subordinado a lo que **de toda la vida** ha sido, es y deberá seguir siendo el papel esencial de la mujer:

«escribid, si queréis, que todos estaremos satisfechos con ello; pero acordaos también de hacer hijos, porque ese es vuestro destino. Moral jesuítica: pactad con la moral propia de vuestra condición, pero no cedáis jamás ante el dogma que la fundamenta» ¹².

En otros términos, se permite la manga ancha, el «enriquecimiento» y las excepciones. Todo se permite ¹³ con tal que lo fundamental, es decir, lo que conviene que sea inalterable, siga inalterable para no romper ningún equilibrio. Se permite la discusión sobre cualquier cosa pero no se admite que los fundamentos se toquen.

10. «Anónimo, despolitizado, el mito aparece estadísticamente emitido por la derecha» L. - J. CALVET, o. c., 61.

11. A. MONCADA, **Notas para una sociología de la extrema derecha**: Sistema 20 (1977) 113.

12. R. BARTHES, o. c., 50. El autor sintetiza esta actitud en la frase «la libertad en la vitrina, a título decorativo, pero el Orden en casa, a título constitutivo» *Ibid.*, 129.

13. La mejor forma de autodefensa es precisamente saber cuál es la justa medida de autocrítica: «un poco de mal confesado dispensa de reconocer mucho mal oculto» R. BARTHES, o. c., 37. Y, a niveles más amplios, el mismo fenómeno lo señala CHOMSKY: «Cada uno puede creer que aquello que sabe es un hecho local [refiriéndose al asunto Watergate], mientras que el modelo global queda oculto». M. RONAT, **Noam Chomsky. Entrevista su linguaggio e ideologia**, Laterza 1977, 30.

Tal ha sido la impresión que muchos recibieron con los cambios del ya lejano posconcilio. No que la Iglesia cambiase o iniciase un cambio, **convencida** de que lo hacía ante las necesidades del mundo presente, sino que **permitía** una serie de cambios, a desgana y casi siempre con retraso. A la convicción le substituía la permisividad y la manga ancha. De esta forma se estaba utilizando un lenguaje, unos gestos y un comportamiento que, al no brotar de la sincera convicción, deformaban la realidad. Lo que antes se consideraba «malo» y no se permitía hacer, ahora se permite, pero dejando claro de forma más o menos disimulada que sigue siendo «malo». No se suprimía el hecho negándolo, sino se deformaba; por una elemental necesidad de supervivencia en la sociedad presente, no quedaba más remedio que admitir determinadas cosas, diciendo un sí que en el fondo se deseaba que fuera un no.

La explicación de tal comportamiento se encuentra en la base misma que lo sostiene: la no historicidad, el no admitir lo cultural, la convicción de que el hombre y la sociedad descansan sobre bases inmutables. Es el mito que evocan expresiones tales como «filosofía **perenne**» o «teología **perenne**».

Cuando lo mitológico domina, resultan esas

«filosofías opiáceas que han terminado siempre por constituirse en sostén de regímenes fuertes, que se desembarazan de los intelectuales mandándolos a ocuparse de la emoción y de lo inefable»¹⁴.

Efectivamente, la emoción y lo inefable se hallan lejanos de las contingencias de la vida ordinaria, no inciden en comportamientos concretos. Lo mismo ocurre en el terreno de la teología, cuando ésta muestra su seria preocupación ante las preguntas que le plantean la sociología, el psicoanálisis o la economía. Se admitía y se admite que esas ciencias, humanas donde las haya, intervengan en la reflexión teológica. Pero se llega a conclusiones sorprendentes cuando se constata que esa «admisión» en la reflexión teológica es sobre la base de principios teológicos inalterables, que son precisamente los que en más de una ocasión cuestionan la sociología, el psicoanálisis o la economía. De esta forma se observa un monólogo en paralelo: la teología con sus bases inmutables y perennes y esas otras ciencias humanas que cuestionan muchas bases.

En el Evangelio aparecen comportamientos típicamente míticos, en boca de fariseos y letrados, basados en la inmutabilidad de la Ley de Moisés. Y la actuación de Jesús no ofrece ambigüedad alguna: «Os han enseñado... pero yo os digo... Se mandó también ... pero yo os digo ... Os han enseñado que se mandó ... pero yo os digo ...» (cf. Mt 5,21-48). Para Jesús no valen los principios que,

14. R. BARTHES, o. c., 27.

prescindiendo de la realidad concreta y las exigencias del momento, obligan al hombre a vivir en un conflictivo anacronismo. Nótese que Jesús no propone soluciones teológicas al estilo de «Dios ha mandado...» a los problemas que le presentan, sino su proceder es antropocéntrico; su obra y la respuesta a la casuística que le presentan se expresa en términos humanos, contingentes y, por ende, variables: «un hombre salió a sembrar... un hombre iba de camino... un hombre tenía una finca... una mujer perdió un dinero...». Es el hombre el punto de referencia para Jesús; no **el hombre**, abstraído de su realidad concreta, sino los hombres concretos en sus situaciones concretas.

El hombre, así tomado por Jesús, no aparece dicotomizado con partes «buenas» y partes «malas». Es el hombre tomado en toda su complejidad. Y no deja de resultar reconfortante que para Jesús el hombre no resulte un ser peligroso, proclive a la maldad. La parábola de los cuatro terrenos (Mc 4, 3-8) demuestra que, para él, el hombre es fundamentalmente bueno: la tierra siempre es buena, lo mismo que la semilla: hombre y mensaje son buenos, capaces, idóneos. Es lo que rodea el corazón del hombre, es decir, son determinadas situaciones las que oscurecen esa bondad. Jesús tiene una buena opinión del hombre, por oposición a esa teología de calamidades, mítica, que parte de la base de que el hombre es malo y que, de nuevo, tan estrechamente ligada se encuentra a las derechas:

«El hombre o la mujer de extrema derecha tienen mala opinión de sí mismos, saben que en cualquier momento, incitados por la manzana pecaminosa, pueden desautorizar con su conducta cualquiera de los esquemas de moralidad que se han fabricado, y por ello entienden que al hombre hay que atarlo corto para que la sociedad, esa especie de reproducción permanente de ritos y mitos petrificados en la que creen, siga funcionando»¹⁵.

El sentido común nos dice que al indicar aquí que el hombre es bueno no se está suponiendo que todo o todos sean buenos y que no existan raíces negativas o, en general, negatividades en la sociedad y en el hombre. No proclamamos ningún angelismo. Precisamente porque existen negatividades tiene sentido la voz de alerta: una voz que no pretende maniqueamente recordar nuestra parte negativa, sino alentar el proceso de crecimiento y maduración, que puede ser frenado o paralizado por esas negatividades. En otros términos, no se pretende la constatación de que existe bondad y maldad, sino, sobre la base de la bondad, afirmar que ésta puede ser disminuida. La diferencia de enfoque y matices no es ociosa: mientras que en el primer caso, el de la constatación, se dibuja una situación **estática** y tendente al pesimismo, en el segundo

15. A. MONCADA, art. c., 114.

caso se trata de un proceso **dinámico**, vivo, tendente al optimismo real: la vida del hombre es un proyecto, cuya meta es la madurez y plenitud de algo bueno **que ya posee** ¹⁶.

Teología antropocéntrica e histórica

Frente a la inmutabilidad y atemporalidad que en más de una ocasión se le ha conferido a la teología, se alza el hecho de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret: «y la Palabra se hizo hombre» (Jn 1,14). Lo que pretende ser atemporal se hace temporal y revaloriza así la existencia humana. La encarnación no ha sido un lapsus de Dios, un fallo. Por el contrario, ha sido la única forma de revelación plena. Y no se puede minusvalorar este hecho diluyendo la temporalidad que Dios adquiere con su encarnación: la imagen de Jesús de Nazaret es la imagen de Dios: «quien me ve a mí está viendo al Padre» (Jn 14,9). Jesús, pues, no es una imagen imperfecta de la realidad de Dios.

El evangelio de Juan subraya de forma especial la encarnación al utilizar el término «carne» (por extensión, «hombre»): «y la Palabra se hizo hombre» (Jn 1,14). La palabra griega para «carne» es **sarx**, que en hebreo equivale a la palabra **basar**. Se designa con ello no sólo al ser humano o animal, sino al ser humano en cuanto impotente y pobre, por contraposición a Dios ¹⁷. Por eso en hebreo a Dios nunca se le designa con el término **basar**, que supone lo efímero y caduco ¹⁸. Juan, por el contrario, el término que le aplica a Dios es precisamente ése: **basar, sarx**. Este Jesús que «acampó entre nosotros» (Jn 1,14) viene denominado con la palabra más baja para designar al ser humano, de forma que nadie pueda sentirse inferior a él ¹⁹.

La expresión «acampar» en griego es símbolo de la presencia de Dios (cf. Ap 7,15; 21,3 [Ez 27,39]; Mc 9,5; Lc 16,9) ²⁰. Se está afirmando, por tanto, que la presencia de Dios entre los hombres ha tenido lugar de la forma más rudimentaria y elemental, menos sofisticada. Se trata del hombre en cuanto realidad temporal, variable, destinada a la muerte. La teología queda así desprovista de

16. A. MONCADA describe de forma suficientemente gráfica esa imagen negativa del hombre, propia de la extrema derecha, y el miedo y represiones que engendra: «La extrema derecha está constantemente aludiendo a la animalidad escondida en el hombre, a las tendencias groseras que oscurecen su espíritu, y como le gusta, como a todo el mundo, el orgasmo, el buen vino y el jamón, teme que, de darse en demasía la gente a dichos placeres, no haya modo de ponerle puertas al campo» art. c., 114.
17. G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, 106. También E. JENNI-C. WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, 379.
18. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975, 45.
19. J. JEREMIAS, *Der Prolog des Johannesevangeliums* (Calwer Hefte 88), Stuttgart 1967, 22.
20. M. LURKER, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1973, 372-373. También J. JEREMIAS, o. c., 22.

los oropeles sobrenaturales y extraños a la realidad humana: su objeto y punto de partida se hizo hombre, se hizo débil, pasó hambre, tembló y experimentó la soledad. Este Dios, nuestro Dios, resulta entonces un escándalo o una locura (1 Cor 1,23) pero en modo alguno un mito. Y la teología que se desprenda en conexión con este Dios podrá igualmente resultar escandalosa o delirante, pero no mítica. Desde el momento en que a Dios entre nosotros se le designa con el término «carne», se le desacraliza; la teología, por consiguiente, debe respirar el mismo aire de desacralización: lo humano debe ser válido y decisivo cuando a Dios no sólo se le designa sino que se hace carne, **basar**, hombre.

Esta es precisamente la diferencia fundamental entre la teología cristiana y la mentalidad gnóstica de los primeros tiempos. Esta última veía en Jesús el simple paso aséptico de Dios en medio de nosotros, sin recibir impacto alguno y sin experimentar lo humano hasta sus últimas consecuencias. Para los gnósticos se trataba del «revelador» que venía a redimirnos o a iluminarnos; y como resultaba muy duro que ese revelador muriera en la cruz, bastantes escritos gnósticos no relacionaban a Jesús con el revelador en el momento de la crucifixión, sino que quien moría en el Gólgota era una figura que ocupaba su lugar, un doble²¹. La tentación, como se ve, de mitificar a Dios encarnado en Jesús de Nazaret, no es nada actual.

Huelga decir que la elaboración teológica que se sigue de tales enfoques aparece visceralmente desvinculada de lo humano: es ésta una realidad que no tiene cabida en los sistemas teológicos que giran alrededor de una gloria que nada o muy poco tiene que ver con la pesada realidad humana. Compartimos, en este sentido, la observación del teólogo Käsemann:

«La eclesiología nos sigue pareciendo importante, igual que el movimiento ecuménico e incluso el catolicismo. Estamos dispuestos a emplear tiempo y fuerzas en esta tarea, pero no nos fascina ya, porque ninguna teología de la gloria logrará ya fascinarnos»²².

De igual forma que los regímenes totalitarios envían a sus intelectuales a meditar sobre la emoción y lo inefable, como antes se indicó, la Iglesia ha promovido en más de una ocasión la teología de la gloria, teología ausente, atemporal y aséptica, que no pasa de ser emoción e inefable.

Teología de la relación y de la vida humana

El acontecimiento de la encarnación supone, además, una transformación radical en el lenguaje. Se empieza a hablar de Dios de forma diversa, de forma

21. K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Madrid 1975, 246.

22. E. KÄESEMANN, *La llamada de la libertad*, Salamanca 1974, 119.

alarmante, ya que se rompe con un lenguaje tradicional, acuñado, sacro. Quien rompe con esa tradición teológico-lingüística es precisamente Jesús; y todo cambio en el lenguaje significa cambio también en el objeto del mismo: el lenguaje se basa sobre un esquema de relaciones ²³. Vienen a propósito las consideraciones de A. Greeley:

«¿Por qué fue condenado a muerte Jesús? En última instancia por la misma razón que lo han sido tantos grandes hombres: porque nos desquician. Jesús lo hizo en una medida desproporcionada; lo hizo con sus contemporáneos y lo sigue haciendo con nosotros. Sus contemporáneos le dieron muerte, pero ni siquiera tuvo el buen gusto de quedarse muerto. En vez de ello nos sigue inquietando. Tratamos de eludirle, de desfigurarle, de convertirle en un predicador o en un profeta, en un político radical o en un sereno moralista. Pero su autenticidad y su integridad hacen que fallen todos nuestros intentos de catalogarlo. Rompe todos esos cuadros del mismo modo que rompió la roca de su tumba. Aquí está de nuevo, frente a nosotros, exigiendo que creamos en el reino de su Padre, que nos dirijamos a su Padre, el supremo jefe del reino, con la misma familiaridad y con el mismo afecto —con la misma falta de respeto— que él acostumbraba» ²⁴.

Jesús supone un cambio en el lenguaje a utilizar con Dios por haber cambiado el esquema de relaciones con Dios. De unas formas estereotipadas y fijas, se pasa a una espontaneidad coloquial dictada por las exigencias de cada momento, sabiendo que Dios no es una lejana deidad, tapahuecos de nuestra ignorancia o desidia, sino alguien concreto y cercano que, para escándalo de los bienpensantes, se presentó hecho hombre, es decir, quiso vivir inmerso en esta realidad que a la teología mítica se le ha antojado mala e inadecuada para ser considerada como molde y recipiente del creador y del todopoderoso.

Una vez más Jesús resulta un revulsivo para ese esquema cuando proclama:

«Bendito seas, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque, si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a

23. «El mito es un sistema de comunicación, un mensaje» L.-J. CALVET, o. c., 68. «La conducta de los usuarios del signo en su medio ambiente y sus diversas formas de configurar la vida y de adherirse al mundo son elementos de importancia decisiva a la hora de describir un sistema de signos lingüísticos, pues la continuidad y el cambio de estos sistemas de signos se fundamentan en determinadas estructuras sociales, en la dinámica de las relaciones existentes entre individuos, grupos e instituciones. Los problemas sociolingüísticos tienen un lugar preeminente junto a los relativos a la conducta psicológica» A. GRABNER-HEIDER, *Análisis lingüístico y pedagogía de la religión*, Estella (Navarra) 1976, 61.

24. A. GREELEY, *El mito de Jesús*, Madrid 1973, 101-102.

la gente sencilla; sí, Padre, bendito seas, por haberte parecido eso bien» (Mt 11,25-26) ²⁵.

El texto revela una mayor profundidad si se tiene en cuenta que en la antítesis sabios/entendidos-gente sencilla (en griego es **νήπιοι**, es decir, «niños», «niñitos»), por sabios y entendidos no se señala a aquellos que saben mucho, a los intelectuales, sino que se trata de un saber y entender en orden a la práctica: se señala a los pragmáticos ²⁶. Por oposición a los pragmáticos aparecen los «niños» que, por no ser antítesis de «viejos» sino de los sabios y entendidos, se traduce correctamente por «gente sencilla» ²⁷. Como se ve, el lenguaje de Jesús supone un cambio en el orden teológico y revela una nueva forma de relación. Mientras que para el pragmatismo y los pragmáticos existe una pretensión de perpetuidad y eternidad en su proceder que les lleva a trasladar esa misma pretensión a sus propias personas (de donde les viene el sentimiento de considerarse imprescindibles), para los «niños» y gente sencilla se hace impensable tal pretensión.

Volvemos así al mismo esquema del principio, el de la diferencia entre naturaleza y cultura: el pragmático da por supuesto el nivel «natural», es decir, eterno, de su proceder y, por extensión, de su persona; por eso el proceso de educación (=cultivación/cultura) del «niño» y de la gente sencilla va encaminado a que adquieran ese nivel de naturaleza o, en otras palabras, de eternidad: «los hombres se ven abocados a presentar una imagen, una visión de ellos mismos profundamente fechada, pero con pretensiones de eternidad» ²⁸. Cuando la teología pretende ese grado de eternidad y los teólogos se consideran entonces paladines de un orden teológico que tienen que defender ante los embates de la «cultura» (=de los niños, de la gente sencilla), la teología se convierte en mito: pretende ocupar el puesto de Jesús, olvidando la encarnación, y convertirse ella en algo más que un espejo del hombre: en la norma y canon del hombre y su quehacer:

«Los mitos no son otra cosa que esta pretensión incesante, incansable, esta exigencia insidiosa e inflexible según la cual todos los hombres se deberían reconocer en aquella imagen eterna, no obstante estar situada en el tiempo, que de ellos se construyó un día como si estuviera destinada a valer para siempre» ²⁹.

25. El pasaje paralelo de Lc 10,22-24 resulta todavía más tajante, al acentuar más el contraste sabios-gente sencilla y al subrayar el estado de ánimo de Jesús y la causa del mismo: «con la alegría del Espíritu Santo», es decir, con la alegría que da el Espíritu Santo.

26. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache. sein Ziel, seine Selbständigkeit*, Stuttgart 1929, 381-382.

27. *Ibid.* 382.

28. L.-J. CALVET, o. c., 62.

29. R. BARTHES, o. c., 235.

El proceder del cristiano y, por tanto, de la teología, debería ser exactamente el contrario. Pablo lo formula con precisión:

«Por ese cariño de Dios os exhorto, hermanos, a que ofrezcáis vuestra propia existencia como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios, como vuestro culto auténtico; y no os amoldéis al mundo éste sino irros transformando con la nueva mentalidad, para ser vosotros capaces de distinguir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, conveniente y acabado» (Rom 12,1-2).

El proceso, según Pablo, no es investigar la voluntad de Dios, lo bueno, lo conveniente o acabado y luego aplicarlo a la vida cotidiana, de forma que así se vaya transformando el cristiano con la nueva mentalidad, sino que es el cristiano quien tiene que ir encontrando y distinguiendo en su vida diaria lo que es voluntad de Dios, lo que es bueno y conveniente. La transformación que se va operando se manifiesta precisamente en esa capacidad de distinguir: Pablo entona aquí un canto a la responsabilidad y autonomía del cristiano, al proceso de maduración e independencia. La teología, según ello, debe partir de esa realidad cotidiana, que no es otra que la que adoptó Jesús, como señala el himno de Flp 2,5-8:

«Entre vosotros tened la misma actitud del Mesías Jesús:
El, a pesar de su condición divina,
no se aferró a su categoría de Dios;
al contrario, se despojó de su rango
y tomó la condición de esclavo,
haciéndose uno de tantos.
Así, presentándose como simple hombre,
se abajó, obedeciendo hasta la muerte
y muerte en cruz».

Todo lo que comporta pertenecer a la familia humana es el punto de partida de la reflexión teológica, a menos que queramos convertir la teología en el aséptico reflexionar sobre esencias inefables. Desde el momento en que Dios se hizo hombre, parece que su interés se centra en el hombre, no en él mismo. Dios, en Jesús de Nazaret, se puso como término de un seguimiento, no como objeto de una reflexión. La teología, pues, no debe ser una ciencia preocupada por transmitir unos determinados contenidos, sino un constante proceso de revisión que acelere y facilite la capacidad de cada uno para distinguir lo que es voluntad de Dios (cf. Rom 12, 1-2): la teología que parte de la encarnación de Jesús no tiene como objetivo exclusivo aumentar el saber, sino la capacidad crítica del cristiano. Lo que, dicho de otra forma, significa que el teólogo debe ser quien se encuentre

inmerso en la realidad humana y no quien se halla ausente de ella, temeroso de verse perdido en el remolino del entramado humano:

«en cierto sentido, el mitólogo está excluido de la historia, de aquella historia en nombre de la cual pretende actuar»³⁰.

No de forma diversa es el proceder de muchos teólogos.

Conclusión

Las reflexiones precedentes pretenden ser sugerencias para un diálogo tranquilo. La tesis fundamental es que la teología deja de ser tal y se convierte en mito cuando pretende erguirse en algo fijo, atemporal, ahistórico. Cuando en vez de una vida se convierte en una doctrina o ideología. Cuando se identifica con el orden y lo recto, cuando se convierte en árbitro. Tiende a encontrar la teología mítica quien espera de ella la respuesta ideológica a situaciones históricas y contingentes, como si la teología consistiera en un catálogo de normas para bien actuar. Una vez más aparece el parentesco entre esta teología y la extrema derecha:

“Para la extrema derecha no hay más que un mensaje que dar: la repetición de la verdad. Sólo se acepta la ficción como entretenimiento, porque cuando se trata de explicar la realidad, lo único que se puede hacer es dar doctrina. Los maestros, periodistas, clérigos, novelistas, artistas que se atreven a convertir lo unívoco en equívoco son blanco especial de sus iras. De alguna manera, para la extrema derecha, la palabra hablada o escrita es siempre revelación divina, y, por eso, lo único que le cabe al hombre es ser intérprete, transmisor, glosador, siempre bajo un control de ortodoxia autoritaria que detente el linaje auténtico»³¹.

La encarnación de Jesús, por el contrario, habla de contingencia, de debilidad, de transitoriedad, con un centro insubstituible: el hombre. Cualquier hombre es válido; un samaritano asaltado por ladrones, unos griegos, una mujer con flujos de sangre, los niños, amigos acomodados (Lázaro y familia de Betania), un malhechor condenado a muerte, etc. La encarnación de Jesús supone un canto a la alteridad y un rechazo de la uniformidad y de un supuesto molde único. Una vez más resulta luminoso Barthes:

30. *Ibid.* 236.

31. A. MONCADA, art. c., 116.

«De este modo, el lenguaje de Pougade³² demuestra una vez más que toda la mitología pequeño-burguesa implica el rechazo de la alteridad, la negación del diverso, la felicidad de la identidad y la exaltación del igual [...]: una posición que es síntoma específico de los fascismos»³³.

El himno de la epístola a los Filipenses, citado anteriormente, supone la actitud diametralmente opuesta a esta mitología y que podemos resumir en dos puntos: primero, la **aceptación de la alteridad**. Tal debe ser el punto de partida de la teología, lo mismo que fue el punto de partida de la encarnación: Dios no transformó al hombre antes de hacerse él hombre. Segundo, el **acercamiento al otro** debe ser el procedimiento y método teológico, de igual forma que lo fue para Dios en su encarnación: «tomó condición de esclavo, haciéndose uno de tantos. Así, presentándose como simple hombre...» (Flp 2,7). Será, pues, «diluyéndose» en lo humano, es decir, confundiéndose y mezclándose en el entramado humano y de la sociedad como la teología podrá temer menos su esterilidad, su conversión en mito.

Gabriel Tévar

32. Se refiere Barthes a la respuesta de Pougade a Edgar Faure: «os tomáis la responsabilidad de la ruptura, habréis de sufrir entonces las consecuencias» (BARTHES, o. c., 80). Frase con la que dramatiza Pougade el hecho de introducir novedades y pluralismos en un sistema que, por ser «lógico» y «sensato», queda identificado con el sistema ideal. Romper o salirse de ese marco significa romper o salirse de un orden natural. Se trata, en suma, de ir contra el lenguaje tautológico con el que suele expresarse ese sistema: «las cosas son así», «esto es así porque sí», etc. Cf. R. BARTHES, o. c., 230-235.

33. *Ibid.*, 82.