

LA OTRA HISTORIA DE LA SALVACION

A. SERAFIN HERNANDEZ RODRIGUEZ
PROFESOR DE TEOLOGIA FUNDAMENTAL DEL CET

Elogio a la menudez

I

Cuentan que una tarde soleada el Dios alfarero descansaba sus huesos bajo una higuera cargada de sombra y unos pasos desconocidos le llamaron la atención. A su espalda, una figura menuda y sonriente le preguntó:

— ¿Es usted el alfarero?

— Sí, soy el Dios alfarero. Y ¿tú quién eres?

— Parece mentira que siendo usted Dios sea tan despistado.

— Un respeto, mocosa. ¿De dónde sales?

— De unos terrones de arcilla que usted desmenuzó en el mortero de los sueños.

— Que yo recuerde sólo hice a Adán y a Eva y bien guapos y fuertes que me salieron. Por ahí deben estar correteando.

— Dios alfarero, recuerde cuando regó el sediento polvo con el agua de la fantasía. Recuerde que entre sus dedos le quedó barro. Recuerde que en su afán de limpiarse los dedos una pellita dejó a un lado.

— Sí, pero no entiendo.

— ¡Ay! padre alfarero, cuando usted bañó con su aliento a aquellas maravillosas estatuas algo de su cálido beso me rozó y... padre alfarero, aquí estoy.

— Y ¿qué hago yo contigo, mocosa? No estás en mis planes. ¿Qué nombre te doy? Sólo se me ocurren el de Adán y Eva y ya sabes que esas plazas están ocupadas. ¡Dios, qué embrollo!

Unas lágrimas gordas asomaron tímidas en la cuenca de los ojos de la pellita sin nombre.

— ¿Cómo me llamaste antes?, dijo con voz entrecortada el Dios alfarero.

— Padre... padre alfarero.

El Dios eterno rodeó con sus brazos cargados de ternura el cuello de la mocosa imprevista y le susurró al oído:

— Te llamarás, de aquí en adelante, hija. Hija del alfarero.

II

— Padre, los hombres están levantando un edificio enorme. Casi cogen con las manos el cielo. Ellos son listos, fuertes, inteligentes. Yo, en cambio, soy pequeña y débil.

— Hija, ellos tienen pisos y puertas; oficinas y almacenes; cemento, grúas y hierro. Ellos tienen fuerza pero no tienen manos, manos para tocar el cielo.

— Padre, ellos tienen una torre.

— Pero no tienen escalera.

— Ellos tienen cemento.

— Pero no para los peldaños que llevan al cielo.

III

Los caballos gimotean ya, pero los hombres decididos se alongan a su destino y en el horizonte comienza a dibujarse la silueta de la tierra prometida.

Canta un beduino la epopeya de los hombres sin tierra, de los pasos que arrancaron del cielo una galaxia de estrellas y plantaron el olimpo en medio de Judea. La mandolina y la cítara tejieron salmos, cantos e himnos para los hombres venidos del desierto, para los hombres esculpidos en piedra.

— Hija, estoy orgulloso de esta raza que ha conquistado el agua, el agua del diluvio que embebió el desierto. Pero no son nada, ¿me entiendes?, nada sin la nube que como sombrilla les cubrió en medio de este infierno.

— ¿Nada, padre? Ellos son duros como el pedernal.

— Sin nube, no más fuertes que la cera sobre el fogón.

— Ellos son piedra.

— Y tú, frescor que acaricia la tierra.

IV

— Los hombres han fundido los arados y han hecho bayonetas. El cuchillo de platanera siega los cuellos de las parturientas. Arrancan por doquier palmeras para levantar, en medio de los colegios, monumentos a las escopetas. Siembran los jardines de discursos mientras plantan en los parterres banderas. Ya no hay barranco sin que en la otra orilla haya aduanero, ni campo sembrado sin trincheras. Padre, ¿que pueden hacer estas manos que tocan el cielo contra las máquinas de la guerra?

— Dejar de soplar, hija, dejar de soplar para que no ondee ninguna enseña, ni estandarte: ninguna bandera.

V

— Han abierto una ventana en el infinito, una lanzadera cruza el cielo. Detrás de Orión hay plantaciones, minas de bauxita y centrales térmicas en la quinta osa menor. No creo que haya secretos para estos centáuros de escafandra y barro.

— ¿Crees, hija, que han robado a los dioses su fuego?

— Padre, francamente, sí que lo creo.

— Mira, mientras no hagan de la luna cuna para los sueños ni se baile a la oca en los jardines de Venus ni entiendan todo el universo como una lluvia de confetis, no han hecho otra cosa que tartamudear el nombre del firmamento. No han hecho otra cosa que rozar la epidermis del gran secreto.

— ¿Qué secreto, padre bueno?

— Tú eres el secreto.

- ¿Yo? ¿yo soy el secreto? Por favor, padre, no juegues conmigo.
- Tú, niña de mis ojos, tú eres mi secreto.
 Eres el viento que hincha la vela de los descubrimientos.
 Tú, letra pequeña de todas las gestas, de todas las historias,
 tú eres la escalera,
 tú eres nube y brisa
 que no ondea ninguna bandera.
 Tú eres la estrella
 que sólo verán los que estén en vela
 cuando se hayan apagado todas las fogatas
 de neón y cartón piedra,
 y vuelen todos los títulos y números uno
 y se hayan derruido pirámide y obeliscos.
 Tú permaneces desde la historia de las cavernas hasta la última his-
 [toria que se excavó en una cueva y murió sobre una peña.
 Tú eres mi aliento,
 mi aliento que todo lo renueva.

- ¿Cuál es mi nombre, Padre?

El Dios eterno rodeó con sus brazos cargados de ternura el cuello de la mocosa imprevista y le susurró casi al oído:

- Te llamarás, de aquí en adelante, hija. Hija del alfarero.

INTRODUCCION:

¿Otra historia de la salvación? Naturalmente que no. No hay más que una única historia de la salvación.

Este título, engañoso en principio, no hace referencia a una sub-historia o a una infra-historia, ni a una anti-historia de la salvación. Pero si apunta, en su equivocidad, no a la historia en cuanto tal, sino a las lecturas, tematizaciones, encuadres, sistemas, modelos teóricos, paradigmas que tratan de dar cuenta de la única historia de la salvación.

Hay sistemas —nos centramos aquí en los estrictamente teológicos— que parecen ser incapaces de dar cuenta de la insignificante salvación que baña la historia cotidiana de individuos, grupos y pueblos, de las biografías y relatos de los creyentes.

Buscamos, pues, aquí, algún modelo teórico que sea capaz de “empa-labrar” la salvación de todos los días. La salvación sin grandes sobresaltos, sin “caídas de caballo”, “sin tierra prometida”, “sin diluvios universales”, sin “guerras declaradas”: la salvación que se teje “entre los cacharros de la cocina” (S. Teresa). La salvación que se filtra por debajo de la puerta de los hogares, que se cuelga en los balcones o trina dentro de una jaula.

Sí, buscamos un modelo donde la historia de la salvación no niegue la letalidad del dolor, del sin-sentido, de la des-gracia que acosa a la realidad. Nos referimos a las catástrofes de sentido que los ábacos contemporáneos contabilizan en cifras del paro, en cifras de la pobreza, en cifras del hambre. Pero también, cómo no, nos referimos a la letalidad blanda que ahoga la cotidianidad en lágrimas: la desgraciada muerte de un familiar, la violencia del machismo disfrazado de funcionalidad, el dolor del abandono “normalizado” de la tercera edad, del silencio impuesto a los no-productivos: abuelos y niños. La frustración en las relaciones personales, el cotidiano etnocidio de las culturas locales y tradiciones...

Se trata de una historia donde la cruz no sea sublimada por una resurrección post-valle de lágrimas, donde no se exorcise el dolor o se niegue por una “patria de la indentidad” por ver. Una historia donde la salvación “real” y “ahora ya” libere el discurso emancipador del cinismo: “Lágrimas para hoy, bellas palabras para mañana”. Salvación, en fin, que no sea un mal-entendido: “sí pero no, más bien es otra cosa”. Salvación de carne y sangre, del mismo color que el rostro de los hombres.

Una historia donde Dios nos visite como salvador con cierta cotidianidad, con la asiduidad del aire que respiramos sin que por ello se “reduzca” en su abrazo gratuito, en su gratuita espera, o en su “silencio impotente” o en la potencia de la esperanza que su señorío de la historia genera.

Salvación que, para los inmersos en la tradición cristiana, arranca de un pedazo de historia narrada bajo el signo del triunfo escatológico del hombre Jesús y por ello don de Dios y que es revelación justo en el medida en que se experimenta como tal, es decir, como salvación, venida de parte del Dios de Jesús, el Cristo.

De una revelación que no cesa de acontecer, de llegar, como las olas de la liberación no cesan de bañar las playas de la vida cotidiana de pueblos y personas.

Revelación y ocultamiento de un Dios que percibimos en un claro-oscuro insuperable. De un Dios del que sólo podemos dibujar “las espaldas” en cien mil bocetos provisionales, cuyas epopeyas sólo acertamos a tararear en el lenguaje de la poesía.

Buscamos un modelo que dé cuenta de *toda* la historia de la única salvación. ¿Buscamos? Más bien, no. Realmente este artículo desea ser acta notarial de la búsqueda de otros. De esos otros a los que realmente podemos llamar maestros, aunque para un cristiano este término sólo se deba escribir con letra menuda.

Un acta notarial, qué duda cabe, pergeñada de defectos y necesitada de mayor reposo. No obstante, la presentamos en el estado actual, más que por la valía de lo que dice, por el camino que se apunta, que creemos firmemente es el acertado tanto teórica como existencialmente.

Presentamos a los “maestros” o en sus obras —en la mayoría de los casos— o en palabras de algún comentador de talla reconocida. Seleccionamos información y cerramos el discurso de los mismos sin buscar tanto la fidelidad a sus obras, cuanto a sus intuiciones básicas y dirigimos el discurso en pos de aquello que nos interesa: *la otra historia de la salvación*.

I.— KARL RAHNER:

Ha sido K. Rahner uno de los grandes teólogos que ha radicado la revelación de Dios en la misma estructura del hombre.

En su obra: **Curso fundamental sobre la fe**, en el grado IV de reflexión⁽¹⁾, señala que el hombre es el evento de la comunicación libre e indulgente de Dios mismo:

“Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre”⁽²⁾.

(1) La cita completa de la obra a la que nos referimos es: K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1984.

K. Rahner en esta obra avanza en una reflexión por escalones, donde los peldaños superiores se elaboran sobre los anteriores añadiendo nuevos elementos que no niegan lo anterior sino que lo complejizan. Podríamos llamar familiarmente a esta manera de reflexión como la estrategia de las cáscaras de cebolla.

(2) *Ibidem*, 148.

“Dios no sólo se hace presente para el hombre en su trascendencia absoluta como el absoluto hacia dónde y de dónde de esa trascendencia (...) sino que se comunica como el mismo. El hacia dónde trascendental de la trascendencia y su objeto, su ‘en sí mismo’, coinciden en una forma que asume a los dos —hacia dónde y objeto— y su diferencia en una unidad más originaria y definitiva, la cual ya no puede distinguirse conceptualmente”⁽³⁾.

Esta comunicación se puede dar bajo una doble modalidad. Bajo la modalidad de oferta y bajo la modalidad de aceptación o rechazo⁽⁴⁾.

Estas afirmaciones suponen una concepción concreta de hombre:

“La esencia espiritual del hombre está puesta de antemano en forma credora por Dios, pues Dios quiere comunicarse a sí mismo”⁽⁵⁾.

De ahí que la tesis de que el hombre como sujeto sea evento de la comunicación de Dios expresa un existencial (algo referido a todos los hombres) y sobrenatural (gratuito)⁽⁶⁾ que no es sino una modalidad de la experiencia trascendental⁽⁷⁾.

“Esta autocomunicación previa de Dios dada de antemano a la libertad, no significa sino que el movimiento trascendental del espíritu en el conocimiento y la libertad hacia el misterio absoluto está llevado por Dios mismo en su autocomunicación, de tal manera que dicho movimiento no tiene su hacia dónde y de dónde en el misterio sagrado como fin absolutamente lejano (...) sino en la cercanía e inmediatez absolutas respecto de Dios”⁽⁸⁾.

(3) Ibidem, 151.

(4) Cfr. Ibidem, 150.

(5) Ibidem, 156.

(6) Cfr. ibidem, 160.

(7) Cfr. Ibidem, 162.

K. Rahner entiende por experiencia trascendental: *“La conciencia concomitante del sujeto cognoscente, la cual es subjetiva, no temática, está dada en todo acto espiritual posible”* (Ibidem 38). Es condición de posibilidad de toda experiencia y es trascendental pues es necesaria y porque consiste en rebasar un determinado grupo de objetos posibles. Es, pues, experiencia de trascendencia. Experiencia no sólo de conocimiento sino además de volición.

Esta experiencia nunca puede representarse en lo que tiene de genuinamente propio, sino que sólo puede representarse objetivamente en un concepto abstracto de ella. Sólo podemos hablar indirectamente del hacia dónde de esta experiencia trascendental.

El conocimiento originario de Dios tiene el carácter de una experiencia trascendental. Y con esta experiencia se da un saber anónimo y no temático de Dios. (Cfr. Ibidem, 39-41).

(8) Ibidem, 162.

Revelación trascendental y categorial:

Si el hombre es el evento de comunicación de Dios, si la trascendencia misma tiene una historia y la historia es siempre suceso de esta trascendencia⁽⁹⁾ por lo que el “existencial sobrenatural” también tiene su propia historia⁽¹⁰⁾ podemos afirmar que la historia es una historia desde Dios. Y esta historia ya desde Dios es también historia desde la libertad del hombre⁽¹¹⁾.

La historia de la oferta de sí mismo por parte de Dios, aceptado o rechazado por el hombre en libertad, es la historia de la salvación. Y toda historia experimentable puede ser un momento de la historia de esta decisión⁽¹²⁾.

Ahora bien, la experiencia trascendental, no refleja, ha de considerarse en verdad ya en cuanto tal, con anterioridad a la tematización refleja que se realiza en la historia del espíritu y de la religión, como una auténtica revelación sobrenatural⁽¹³⁾.

Y es que, para que posteriormente se pueda hablar de revelación temática y en palabras, es necesario que la subjetividad del hombre esté llevada por la autocomunicación de Dios.

“La frase aposteriorística y transmitida históricamente de la revelación verbal sólo puede oírse en el horizonte de una subjetividad apriorística divinizante y divinizada. Y esta iluminación puede llamarse ya ciencia”⁽¹⁴⁾.

Rahner cree en la necesaria tematización aposteriorística de la revelación pero será aquella (nos referimos a la subjetividad apriorística) la que le permita pensar en un horizonte universal de revelación más allá de la categorización religiosa, en un horizonte que coincida con la historia de la humanidad. En consecuencia existirá una historia revelada de la experiencia trascendental como necesaria autointerpretación histórica de aquella originaria experiencia trascendental que está constituida por la comunicación de Dios mismo. Esta autocomunicación histórica de Dios puede y debe entenderse como historia de la revelación, pues es consecuencia y objetivación de la originaria comunicación de Dios mismo⁽¹⁵⁾.

(9) Cfr. *Ibidem*, 175.

(10) Cfr. *Ibidem*, 175.

(11) Cfr. *Ibidem*, 176.

(12) Cfr. *Ibidem*, 177-178.

(13) Cfr. *Ibidem*, 185.

(14) *Ibidem*, 186.

(15) Cfr. *Ibidem*, 190.

La revelación trascendental de Dios tiende a realizarse explícitamente como autointerpretación religiosa. La autointerpretación religiosa es el caso más logrado de la revelación trascendental, aunque no lograda plenamente ⁽¹⁶⁾.

Jesucristo, en este horizonte, constituye (por ser un acontecimiento escatológico sustraído en principio y absolutamente a una depravación histórica, suceso pleno e insuperable de la propia objetivación histórica de la comunicación de Dios) el criterio frente a toda objetivación de la revelación incluso la veterotestamentaria ⁽¹⁷⁾.

La historia general de la revelación, de tipo trascendental y categorial, halla su esencia plena y su objetivación completa en la categorial religiosa ⁽¹⁸⁾.

Apuntes críticos:

Nadie duda del poder teórico de las categorías teológicas rahnerianas, en concreto, a la hora de pensar la revelación/salvación. Nadie duda de su brillante enfoque antropológico; sin embargo, algunos, con razón, han sacado a la luz algunas limitaciones no desdeñables del sistema:

— Unas críticas se han centrado en su teoría de los “cristianos anónimos” donde el cristiano quedaría reducido al “hombre reflejo”.

— Otas, en torno a la no superación adecuada del extrinsecismo/intrinsecismo de la revelación ⁽¹⁹⁾.

No obstante, ambas críticas coinciden en la debilidad de los conceptos ontológicas. El término “existencial”, que trata de salvar a la revelación de extrinsecismo, y el concepto de “sobrenatural”, que quiere salvar el concepto de intrinsecismo, por su carácter ontológico no sirven para introducir un “tertium” entre naturaleza y gracia, sino “que produce el problema en el ‘tertium’” ⁽²⁰⁾.

Las categorías ontológicas, por otro lado, tienden a reducir lo histórico, limitándolo todo a un desvelamiento “categorial” de lo ya siempre presente “trascendentalmente” ⁽²¹⁾.

(16) Cfr. *Ibidem*, 191.

(17) Cfr. *Ibidem*, 193-194.

(18) Cfr. *Ibidem*, 197.

(19) B. VAN DER HIJDEN, K. Rahner, *Einsiedeln* 1973, 34-39 citado por T. QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987.

(20) T. QUEIRUGA, *o.c.* 247.

(21) Cfr. *Ibidem* 254.

II.— W. PANNENBERG

Este gran teólogo ha tomado como horizonte, desde donde reflexionar sobre el tema de la salvación/revelación, la historia universal ⁽²²⁾.

Pannenberg, a pesar de situarse críticamente ante la concepción histórico-universal de Hegel, no renuncia a la interpretación universal de la historia. Y en este marco global es donde replantea el tema de Dios. Según él, no sería posible hablar de Dios en la historia si los acontecimientos que la configuran fuesen inteligibles sin Dios ⁽²³⁾.

Dios se hace presente en la historia clarificando el sentido de ésta: “en el momento en que un acontecimiento nos ilumina la realidad total en la que vivimos y estamos interesados, en ese momento, tal acontecimiento nos revela la actuación de Dios” ⁽²⁴⁾.

Así pues, “hablar de Dios y hablar de la realidad total no es la misma cosa, pero se trata de dos realidades que se condicionan mutuamente” ⁽²⁵⁾. Sin Dios la realidad total permanece opaca, no puede ser comprendida íntegramente. La realidad de Dios sólo se acredita si es capaz de conferir sentido al amplio espectro de la realidad en su conjunto. Y esto sólo es posible si Dios no es ajeno a la realidad. Ahora bien, mientras la historia está en decurso, sólo se puede hablar de la realidad total y, por lo mismo, sólo se puede hablar de Dios como su sentido si anticipamos su final. Anticipación que debería ser provisional e hipotética si no queremos declarar el fin de la historia o de la finitud de los hombres ⁽²⁶⁾.

La resurrección de Jesús constituye para Pannenberg esa anticipación del final de la historia. Semejante anticipación permite hablar del final de la historia y de Dios aunque la historia siga adelante ⁽²⁷⁾.

Dios se constituye en sujeto y sentido de la historia. Sentido anticipado en Jesús. Dios como fundamento último, además, unifica la historia, unidad imposible si consideramos a los hombres como sujetos de la historia ⁽²⁸⁾. Del hecho de que el hombre no es el sujeto ni el fundamento de la historia se sigue que ésta, a la larga, no es secularizable ⁽²⁹⁾.

(22) Seguimos para la exposición de la teología de W. Pannenberg la obra de M. FRAIJO, *El sentido de la historia*, Madrid 1986.

(23) Cfr. *Ibidem* 119.

(24) W. PANNENBERG citado por M. FRAIJO, *Ibidem* 124, nota 118.

(25) W. PANNENBERG citado por M. FRAIJO, *Ibidem* 125, nota 119.

(26) Cfr. *Ibidem* 124-125.

(27) Cfr. *Ibidem* 126-129.

(28) Cfr. *Ibidem* 132-135.

(29) W. PANNENBERG citado por M. FRAIJO, *Ibidem* 134.

Según nuestro autor, el hombre participa de la orientación escatológica de la historia. El hombre aún no ha alcanzado su determinación definitiva. Está abierto al futuro, abierto a Dios. El puente entre esta apertura al futuro del hombre y Dios como su futuro, es la experiencia de sentido. Así el hombre sólo se vive con sentido cuando se vive en comunión con Dios. Vivirse con sentido equivale a autorealizarse. Las experiencias de sentido intramundanas son parciales y no satisfacen plenamente al hombre, pues su determinación última sobrepasa lo mundano⁽³⁰⁾.

Pannenberg antropologiza la estructura proléptica de la historia al concebir al hombre como un ser que vive anticipando, o sea, prolépticamente. La anticipación es un momento estructural tanto del conocimiento, del lenguaje, como del ser y del existente en su temporalidad: *“Vivir anticipando el futuro es un profundo existencial humano”*⁽³¹⁾.

En Jesús resucitado de entre los muertos se ha realizado lo que es futuro de la humanidad. Y nosotros no sólo resucitaremos como Jesús, sino en Jesús⁽³²⁾.

Si el sentido (Dios) de la humanidad está vinculado a Jesús y su resurrección, él se convierte en revelador de Dios, su última palabra. Jesús anticipa el final, pero no es el final. El final de la historia es la resurrección universal que aún pertenece al futuro. Un futuro limitadamente abierto, ya que en él no podrá ocurrir nada cualitativamente nuevo⁽³³⁾.

M. Fraijó sintetiza el planteamiento de Pannenberg de la siguiente manera:

“Nuestro autor pretendía hablar responsablemente de Dios y del sentido de la historia. Para ello era necesario relacionar la idea de Dios con la realidad total. Surgía la dificultad de que esa realidad no estaba aún terminada, no había llegado a su final. Pannenberg vislumbra la posibilidad de anticipar ese final en la resurrección de Jesús. Se hacía necesario, por tanto, asegurar la historicidad de este acontecimiento. Los datos del Nuevo Testamento, la tradición apocalíptica, la estructura ontológica del hombre y el lenguaje metafórico avalan esta historicidad.

(30) Cfr. Ibidem 135-141.

(31) W. PANNENBERG, citado M. FRAIJO Ibidem 165, nota 8.

(32) Cfr. Ibidem 166.

(33) Cfr. Ibidem 169-172.

Queda así abierto el camino para hablar de Dios en medio de la contingencia y finitud que caracterizan la historia humana. Eso sí, siempre de forma provisional, problemática e hipotética, ya que vivimos aún en el fluir de los acontecimientos y sometidos a dolorosas secuencias de negatividad” (34).

Apuntes críticos:

Al sistema pannenberiano se le ha acusado, no sin razón, de cierta circularidad: para hablar de Dios hay que abogar por un concepto universal y unitario de historia, pero semejante concepto sólo cobra sentido hablando de Dios.

También se le ha acusado de cierto positivismo por su intento de considerar el acontecimiento de la resurrección como un hecho histórico e incontrovertible. En el fondo, las correcciones que Pannenberg ha introducido en su tesis tercera sobre la revelación como historia (35), como si se tratara de un hecho patente “para el que tenga ojos para ver”, aclarando que los hechos sólo son inteligibles desde una tradición de interpretación, es decir, dentro de una historia de la tradición (36), parecen insuficientes: los hechos demuestran la revelación porque se comprenden en el contacto de la tradición (37).

Además, por exigencias del sistema teológico, se mantiene que un sólo acontecimiento histórico constituye la revelación plena de Dios (dificultades de cara al diálogo entre diferentes tradiciones religiosas incluida la judía) y, a la vez, hay un gran inconveniente para admitir un progreso ulterior en la revelación sin negar la absolutez del cristianismo (38).

III.— J.B. METZ

J.B. Metz considera la historia del sufrimiento, es decir, la historia del sin-sentido como crisis de las teorías de la emancipación y de las soteriologías argumentativas. Nos centramos aquí en su reflexión sobre estas últimas (39).

(34) Cfr. *Ibidem* 202-203.

(35) W. PANNENBERG.— R. RENDTORFF.— U. WILCKENS.— T. RENDTORFF, *La revelación como historia*, Salamanca 1977, 127.

(36) Cfr. T. QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, 354.

(37) Cfr. *Ibidem* 354-358.

(38) Cfr. *Ibidem* 359-366; 385-390.

(39) Seguimos para la exposición del pensamiento de Metz su obra: J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979.

En los capítulos: *Redención y emancipación y el futuro visto desde la memoria de la pasión: dialéctica del progreso*, Metz estudia las teorías ilustradas de la emancipación y el progreso. Cfr. *Ibidem*, 111-145.

Se pregunta este teólogo si a la vista del sufrimiento humano existe una mediación teológica entre redención e historia del sufrimiento sin que se caiga en el cinismo objetivo, esto es, en una conciliación especulativa con la historia del sufrimiento humano.

Para Metz, ni la solución existencial, que trata de conciliar la no-identidad histórica (tal como el existencialismo la entiende) con una identidad misteriosa, indisponible e inefable de la existencia del sujeto; ni la solución que futuriza al máximo la redención, de tal modo que la no-identidad de la historia está en juego, (pero para Metz una redención “en juego” no es sino una cifra de la deseada autorealización de la humanidad que en el “mientras” se limita a recoger las migajas filosóficas ilustradas que no acallan el absurdo del dolor y la muerte); ni la solución soteriológica, que sitúa el sufrimiento entre Dios y Dios, le convence en absoluto, pues o bien convierten la negatividad del sufrimiento en negatividad del concepto dialéctico de sufrimiento, o bien conducen a su perpetuación dualista al situarlo al interior de Dios⁽⁴⁰⁾.

Para Metz, tanto Pannenberg, que sitúa el tema del sentido de la historia como categoría de reflexión y no lo coloca en la razón práctica⁽⁴¹⁾, como Rahner, que con su método trascendental generaliza la experiencia histórica concreta de la fe cristiana y la convierte en presupuesto “categorial” para concebir al hombre como un ser de absoluta trascendencia, ante lo que se pregunta si semejante generalización es posible vía especulativa o sólo por medio de una praxis⁽⁴²⁾, para él, ambas concepciones juegan al truco de los erizos⁽⁴³⁾.

El planteamiento idealista histórico-universal (Pannenberg) tiene bien a la vista la ruta de la historia entera. Se dominan ambos extremos de la Historia:

“La teología viene a ser una especie de centro de información sobre la historia universal”⁽⁴⁴⁾.

“El sentido salvífico escatológico de la historia no se descubre aquí en ‘la carrera’ en medio de la historia, no se proclama como experiencia práctica de sentido en medio de la vida histórica (...), queda petrificado en una rígida reflexión, que no debe ser perturbada con miedos colectivos, ni con amenazadoras catástrofes de sentido... y que, por lo mismo, no tiene ninguna necesidad de esperanzas y

(40) Cfr. Ibidem 142-145.

(41) Cfr. Ibidem, 167.

(42) Cfr. Ibidem, 81-83; 170-171.

(43) Hace referencia a un cuento alemán donde una liebre es vencida en una carrera por unos astutos erizos que se colocan al principio y final del surco donde corren; así, sin moverse, vencen a la liebre que revienta de correr por medio del surco. Cfr. Ibidem, 171.

(44) Ibidem, 172.

expectativas (...). El sentido es, por así decirlo, 'desesperadamente total' (45).

Ante el planteamiento idealista trascendental Metz opina que el "correr" en medio de la historia con todos los peligros que ello acarrea no puede compensarse trascendentalmente con nada. Y es que para esta teoría: "*En el fin se repite el principio*" (46).

Efectivamente, "*el hombre existe como anticipación hacia Dios, y esta anticipación es la condición de posibilidad de su conocimiento y conducta*" (47). Pero ¿esta anticipación tiene en absoluto algo que ver con la historia, es decir, si la anticipación misma tiene estructuras temporales? (48).

"El concepto de experiencia elaborado en la teología trascendental del sujeto no tiene la estructura de la experiencia histórica. Este concepto de experiencia viene a disolver esas contradicciones y antagonismos sociales de los que vive dolorosamente la experiencia histórica y con los que se constituye el sujeto histórico, en la inobjetividad de 'una experiencia trascendental' a priori, en la cual esas contradicciones están ya conciliadas por vía no dialéctica. Por eso, la teología trascendental del sujeto opera como una hiperlegitimación de la identidad del sujeto religioso ante los padecimientos históricos de los hombres" (49).

(45) Ibidem, 172-173.

Las opiniones de Metz acerca de la teología de Pannenberg pueden llevarnos a pensar que este teólogo no ha tenido en cuenta en su reflexión la cuestión del dolor. Ello sería del todo inexacto.

Pannenberg cree que la presencia del dolor es justamente el argumento de más peso contra la misma existencia de Dios. Critica este autor las teologías que, sin tener en cuenta las luchas y los sufrimientos de los hombres, evocan alegremente la omnipotencia de Dios. Se convierten así ellos mismos en causa del ateísmo contemporáneo.

Para él, la onnipotencia de Dios es expresión de una esperanza: la esperanza de que el amor de Dios triunfe algún día sobre el lado oscuro del mundo. Dios es la última instancia a la que se puede aliar el hombre en su lucha contra el mal; es el aliado que hace posible superar la desesperación. Ante las víctimas, Pannenberg postula la resurrección de los muertos y el juicio universal; así, la intervención de Dios genera sentido para la historia.

Ahora bien, la raíz última del sufrimiento radica en el misterio de la trinidad. La distinción de las personas y su diferente función salvífica permite la autonomía de la creación y, con ello, la posibilidad de que el hombre frustre su orientación hacia Dios.

Es aquí justamente donde las necesidades del sistema pannenberiano resultan cínicas: parece que el mal se debe a necesidades del esquema trinitario. Y este sentido último colgado al final del túnel de la historia: ¿qué luz arroja sobre la actual miseria más allá de una compensación "post-mortem"? Al final triunfa el sentido. ¡Bien!, pero ¿mientras? M. FRAIJO: O.c. 152-158.

(46) J.B. METZ. O.c. 173.

(47) Ibidem, 81.

(48) Cfr. Ibidem, 81.

(49) Ibidem, 82.

La apuesta de Metz:

Pretende Metz mantener despierta, mediante la narración, la memoria de la redención cristiana como recuerdo peligroso-liberador de la libertad redimida y protegerla mediante la argumentación dentro del sistema de nuestro mundo emancipador.

La historia del sufrimiento humano supone una crisis al sentido de la historia tal como la solventan la concepción idealístico-trascendental o las centradas en la historia universal, porque generan tales teorías un sentido universal vía trascendental o histórico que no se toma en serio el sufrimiento concreto ⁽⁵⁰⁾.

“La historia toda, en la narración, y el sentido de la historia universal pueden exponerse de tal manera que el hablar de este sentido universal no quede constreñido en una férrea totalidad lógica, en una especie de necesidad trascendental en virtud de la cual los destinos individuales, las concretas historias de los individuos tendrían que resultar por fuerza secundarios frente a tal sentido salvífico ‘necesario’ de la historia universal y sólo adicionalmente podrían integrarse en el marco des-subjetivado de semejante historia ‘definitiva’ de salvación. En la concepción narrativa de la salvación cristiana entra la historia y las historias. La única historia de la salvación y las muchas historias de gracia y desgracia de los individuos, juntas e implicadas... sin recortarse mutuamente. Las historias individuales dicen necesaria relación a la historia de la misma salvación previamente narrada, pero ésta debe acoger en sí misma las historias individuales. Pues el carácter universal y definitivo del sentido de la historia, narrado (y recordado), no hace superflua la praxis de resistencia contra el sin-sentido y el mal, al quedar compensado por vía trascendental o histórico-universal, sino que la hace imprescindible”.

“La universalidad de la oferta salvífica en el cristianismo... tiene carácter de ‘invitación’. El logos del cristianismo invita, no coacciona; tiene fundamentalmente una estructura narrativa de intención práctico liberadora. En términos cristológicos esto significa que la salvación ‘para todos’ fundada en Cristo, no se hace universal por una idea, sino por la fuerza inteligible de una praxis, la praxis del

(50) Cfr. Ibidem, 174.

seguimiento. Pero esta inteligibilidad del cristianismo no debe traducirse teológicamente de forma especulativa, sino narrativa: cristianismo narrativo-práctico” ⁽⁵¹⁾.

Posición de E. Schillebeeckx acerca del planteamiento de Metz:

Para E. Schillebeeckx ⁽⁵²⁾, Metz afirma en su obra teológica que la redención cristiana no es la manifestación expresa de la trascendencia de la historia de la libertad; afirma, así mismo, que ésta tampoco es la inmanencia de la redención cristiana ⁽⁵³⁾. Pero nada dice acerca de una relación positiva. El problema principal estriba en saber si la mediación entre ambas queda suficientemente articulada remitiendo exclusivamente a la historia del sufrimiento.

El gran mérito de Metz es haber recordado críticamente una zonas de sufrimiento humano que habían sido descuidadas por movimientos de liberación y emancipación. Pero Metz no ha tematizado suficientemente la relación positiva existente entre lo que la historia de la libertad humana ha producido como experiencia y modificación de sentido, como bien, y la salvación escatológica.

Cree Schillebeeckx que Metz no ha sacado las consecuencias pertinentes del carácter crítico-productivo de la *memoria passionis*. Aún más, el concepto *memoria* debe ser profundizado, así como el tema de Dios como sujeto de la historia. Justamente en el contexto experiencial de que es imposible una total autoliberación humana se puede hablar con sentido del problema de Dios como sujeto universal de la historia.

IV.— HACIA UN NUEVO CONCEPTO REVELACION/SALVACION: E. SCHILLEBEECKX

Al afrontar el carácter universal de la concreta historia de Jesús, Schillebeeckx reflexiona sobre el problema de la historia universal ⁽⁵⁴⁾ en busca del horizonte hermenéutico universal, requisito previo para que en Jesús todos puedan encontrar salvación definitiva ⁽⁵⁵⁾.

(51) Cfr. *Ibidem*, 175-176.

(52) Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, 735-739.

(53) E. Schillebeeckx se está refiriendo a las críticas a las teorías de la emancipación que están recogidas en el apartado: “Redención y emancipación”, Cfr. J.B. METZ *O.c.* 129-145.

(54) E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1981, 577-588.

(55) Cfr. *Ibidem*, 576.

Lo primero que afirma Schillebeckx es que el concepto de historia universal es una idea de razón, un constructo teórico necesario. Ahora bien, de ahí no se puede deducir la necesidad de un sistema que diluya en un sólo sentido total la historia y la historia del sin-sentido.

El sistema es un techo inalcanzable que tiene la virtud de hacernos ver que la historia es plural y potencialmente una. Pero la historia del sentido y del sin-sentido tienen igual derecho a triunfar al final, aunque lo sensato es pensar que la historia en último término tiene sentido. Ahora bien, esto nos sitúa ya en el campo de la teología: la confianza en un sentido absoluto sólo la podría ratificar Dios.

Para nosotros, los cristianos, Jesús es el portador de un sentido absoluto, pero este portador fracasó (históricamente hablando); de ahí debemos deducir la prohibición a establecer prematuramente un sentido global y total; y, por otro lado, sólo podemos determinar la totalidad de la historia, concentrando en la vida y muerte de Jesús el sentido total de la historia en sí, como acontecimiento escatológico, aunque la historia siga adelante.

Bien es verdad que los sentidos parciales implican el problema del sentido universal (Panneberg) ⁽⁵⁶⁾ pero esta implicación lógica no obliga a una implicación real.

Si en Jesús, Dios abre a una comprensión más profunda la realidad, esto se ha de poder verificar de alguna manera en la realidad del hombre y de la sociedad (verificación indirecta de la que habla Pannenberg).

Ahora bien, ¿qué tenemos? Por un lado al portador del sentido clavado de una cruz y un sin-sentido que se acumula en la historia. Por otro, el horizonte universal donde se hacen accesibles todas las preguntas y respuestas sobre Jesús de Nazaret que es la pregunta por lo humano, no puede tener por respuesta una doctrina absoluta, sino que la respuesta se ha de dar mediante iniciativas de búsqueda sobre todo en el plano empírico. Ahora bien, ante las catástrofes de sentido que hacen vacilar esas búsquedas: ¿qué nos queda?: una apuesta o fe (desde la cual tampoco se puede tematizar una historia universal) que trata de superar el mal y el dolor en virtud de la promesa religiosa de que hay otra posibilidad.

(56) El horizonte hermenéutico universal está incluido en las experiencias de contraste negativas y en las experiencias de sentido. Es decir, en el horizonte de la cuestión que nuestra sociedad impone preguntándose por el sentido o el sin-sentido de nuestra historia humana (Cfr. *Ibidem* 576).

No es teorizable el horizonte hermenéutico universal ante la historia de dolor; pero ésta, no obstante, posee un valor crítico y una fuerza en el campo cognoscitivo: la experiencia de dolor debido a la injusticia es crítica frente a todas las formas de saber. La fuerza cognoscitiva del dolor se puede llamar crítico-práctica en cuanto que es una facultad crítica generadora de una praxis nueva que abre y quiere realizar un futuro mejor. En las experiencias de contraste se experimenta de manera indirecta la falta de aquello que debería ser y, así, se vislumbra de manera confusa lo que hay que hacer en cada momento.

La intervención de Dios sobre la cruz resucitando a Jesús, es la oferta de sentido que nos permite afirmar el dolor (la cruz) y la salvación (la resurrección) sin negarlas sencillamente porque Dios es más grande que el dolor.

Ante semejante intervención sólo queda en último término una verificación escatológica.

La permanencia del dolor nos prohíbe tematizar una historia universal ni siquiera a partir de la fe en el sentido absoluto ofertado en Jesús.

Sólo nos queda generar una praxis significativa que, ante la pervivencia del dolor y el mismo fracaso del portador de sentido, elabora un saber crítico-práxico que descansa, en último término, en el Dios más fuerte que el dolor, que descansa en una apuesta sólo verificable escatológicamente.

¿A qué llamamos salvación?

a) *Radicación humana de la salvación:*

Schillebeeckx⁽⁵⁷⁾ sitúa la salvación en el ámbito de lo humano. Para delimitarla no parte de una imagen definida de hombre, sino de unas constantes antropológicas.

Rechaza todos aquellos planteamientos que hablan sobre el hombre con una imagen perfectamente definida del mismo y de la sociedad futura, patria de este hombre. Todos estos planteamientos acaban en una "teoría global de la salvación" donde el sistema tiene más importancia que el propio hombre.

Definitivamente ni la naturaleza ni el orden de la creación ni la evolución nos proporcionan criterios para determinar en qué consiste vivir auténtica y realmente como hombres buenos y felices y, por consiguiente, en qué consiste un comportamiento sensato y éticamente responsable, en consonancia con las exigencias de la verdadera humanidad.

(57) Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, 713-726.

Así pues, se debe apostar por unas constantes antropológicas. Estas, ciertamente, nos revelan unos valores humanos, pero somos nosotros quienes hemos de incorporar creativamente sus normas concretas al cambiante proceso de la historia. Se trata de constantes constitutivas que es preciso determinar continuamente y que toda praxis humana debe presuponer, so pena de envilecer, lesionar y anular al hombre, su cultura y sociedad.

La seis claves son: la corporidad humana, naturaleza y entorno ecológico, la convivencialidad del ser humano, la relación de éste con las estructuras sociales e institucionales sin las cuales no hay vida humana, la estructura espacio-temporal de la persona y de la cultura, la mutua relación entre teoría y praxis humana, y la conciencia religiosa y "pararreligiosa" del hombre. La síntesis de estas dimensiones constituyen a la cultura humana como realidad autónoma e irreductible. Ambas se apoyan mutuamente.

"La salvación cristiana, que en secular tradición bíblica recibe el nombre de "redención" y se entiende como salvación para el hombre, está relacionada con todo el sistema de coordenadas dentro del cual el hombre puede ser realmente hombre" (58).

El modo de operar con esta síntesis, según Schillebeeckx, es como sigue:

Partiendo de la actual conciencia de los problemas podemos ya, basándonos no sólo en las experiencias negativas o de contraste, sino también en las experiencias reales de sentido, y a la luz de lo que se considera utopía, hacer un análisis del abismo que separa lo ideal de lo fáctico, un análisis "diferencial" que permita ver (con diversas alternativas) la dirección que debemos tomar, determinándola en común y creando de acuerdo con ella unas normas concretas, efectivamente válidas.

Hablamos de oferta pluralista y, por otro lado, si queremos que las normas establecidas por los creyentes sean aceptadas como válidas, habremos de apoyarlas en razones internas y discutir las en diálogo. Las normas éticas deben basarse en argumentos de tipo racional, válidos en un plano intersubjetivo, accesibles a todos los hombres.

b) Un concepto de salvación de "mínimos".

No estamos aquí interesados ahora en agotar lo que significa el término salvación en toda su profundidad, si es tematizable toda la profundidad de lo

(58) Ibidem, 725.

que significa este término, que no lo creemos. Estamos más interesados en resaltar el necesario carácter experiencial de ésta y lo que H. Kuitert ⁽⁵⁹⁾ ha llamado los *mínimos* de la salvación:

— La salvación cristiana debe ser experimentada por los interesados al menos como salvación: ha de reflejar lo que un hombre vive como salvífico. La experiencia de la dimensión salvífica de la salvación es un elemento esencial del mismo concepto de salvación. Pero no todo lo que los hombres consideran salvación salva realmente. La salvación es anunciada de hecho a los hombres en nombre de Dios. Dios y la salvación no se agotan en nuestra experiencia concreta. El límite por arriba a lo que sea la salvación no lo podemos poner, pero sí podemos hablar de límite mínimo:

“La salvación cristiana es al menos salvación, y ésta debe responder al menos a una serie de condiciones si no queremos hacer que la palabra salvación —y con ella la salvación cristiana— muera con la muerte de las mil cualificaciones” ⁽⁶⁰⁾.

— La salvación cristiana debe ser vivida como una realidad que salva a hombres históricos de carne y hueso, a hombres reales, así la salvación cristiana debe ser al menos salvación terrena.

— La salvación propiamente dicha ha de ser universal y completa: la salvación de unos no puede acarrear la desgracia de otros. Así pues la salvación cristiana entraña, al menos, instituciones políticas y sociales que salven no a un grupo a expensas de los demás, sino a todos los hombres.

Definiendo un nuevo concepto de Revelación:

“Revelación es la acción salvífica de Dios en la historia en cuanto experimentada y expresada en lenguaje de fe por los hombres creyentes, sobre la base de los relatos primeros, que para los cristianos comenzaron con la realidad histórica de Jesús de Nazaret” ⁽⁶¹⁾.

Lo primero que vamos a afrontar es el concepto de acción salvífica ⁽⁶²⁾.

a) Acción salvífica de Dios en la historia:

Que Dios actúe en la historia es un concepto problemático y no niega el hecho de que el hombre sea sujeto de la historia: no se sitúa en el lenguaje

(59) Seguimos la síntesis del pensamiento de H. Kuitert, tal como lo sintetiza y presenta E. Schillebeekx, Cfr. *Ibidem* 739-741.

(60) *Ibidem*, 740.

(61) E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, historia de un viviente*, Madrid 1981, 607.

(62) Cfr. *Ibidem* 589-597.

de la historia sino en el lenguaje de la fe. Pero el lenguaje de la fe tiene una base experimentable, si bien interpretable sólo por la fe.

El mundo y la historia tienen una estructura interna tal que constituyen la base y el contenido del lenguaje de la fe.

En la misma historia debe haber vestigios que permitan hablar en lenguaje de fe sobre la acción salvífica de Dios en la historia.

El lenguaje religioso de la fe no añade a lo ya dicho en lenguaje no-religioso ninguna "nueva información", pero sí enuncia y tematiza el carácter no-divino o contingente de una realidad ya comunicable.

La revelación sería la acción salvífica de Dios expresada en lenguaje de fe.

El lenguaje de la creación:

El creyente habla del hombre en términos de creación, queriendo expresar que el hombre, en lo más hondo, recibe toda su existencia y toda su actividad del Dios creador: está fundado en Dios.

Este "ser de Dios" no niega el ser uno mismo; son aspectos totales de una única realidad. El lenguaje de la fe ve en su autonomía (ser uno mismo) una autonomía "de Dios y por Dios". El hombre no coincide con su realidad más profunda: hay en él algo más, una realidad interna (que es él mismo) que remite a Dios, creador y trascendente, presente por su inmanencia. Este ser el mismo lo expresan otras ciencias, pero éstas no dan cuenta del misterio más profundo (necesitamos del lenguaje de la fe).

El hombre sólo llega a persona cuando se entrega a los demás en un mundo que él tiene que humanizar. El creyente, en virtud de lo que es para él la realidad, lo traducirá como llamada a la "comunidad" también con Dios, vivida en las formas de nuestra solidaridad histórica y de nuestra solicitud responsable por la historia humana, pues en la llamada a mi intervención solícita en favor de los hombres se manifiesta la llamada soberana del creador.

Ahora bien, la criatura no sólo revela a Dios, sino que también lo vela. Esto significa que la trascendencia divina por inmanencia tiene carácter de *referencia*. El hombre en cuanto "ser de Dios" encubre quien es Dios. Así adquiere el carácter de referencia a lo que la trascendencia divina es en sí y por sí. Su inmanencia es don.

El lenguaje de la fe en la historia:

Podemos hablar de una “acción especial” de Dios con respecto al hombre y también de una inmanencia especial, de una inmanencia que puede hacerse verdadera “presencia”: acercamiento, invitación al encuentro, vocación, “revelación”, por la diferencia existente entre el hombre y el animal.

Pues bien, lo que al hombre interesa en su historia es su salvación y felicidad. La historia profana, en su aspecto total de “ser de Dios”, es historia salvífica de Dios; ahora ello obliga a que se den huellas del paso salvífico de Dios.

Dios se manifiesta en la historia como salvación para los hombres indirectamente, por medio de la acción liberadora del hombre en busca de salvación divina. Si la acción salvífica de Dios es efectiva, ha de haber signos en la historia que hay que interpretar ya que en sí mismos son ambiguos. Sólo en cuanto interpretados y experimentados son para nosotros signos de la acción salvífica de Dios en una historia hecha por hombres.

Acción salvífica definitiva de Dios en la historia:

Si en nuestra historia se da una acción salvífica de Dios de carácter definitivo y decisivo, deberá realizarse en acontecimientos históricos experimentales, interpretados y enunciados en lenguaje de fe.

Esto significa que en la vida humana de Jesús ha hallado expresión, de palabra y de hecho, y de un modo normativo y ejemplar, el sentido último de la existencia humana. También aquí la manifestación de Dios no se hace “revelación” sino en el acto interpretativo de fe, es decir, en el acto de fe de quienes consideran y aceptan que Jesús es determinante para entender al hombre y la realidad.

b) La revelación como experiencia:

Volvamos a la definición inicial.

“La revelación es una experiencia expresada en palabras: es la acción salvífica de Dios en cuanto experimentada y expresada por el hombre”⁽⁶³⁾.

Sin experiencia no hay revelación.

A la vista de nuestra insistencia en el elemento interpretativo en la revelación, nos debemos preguntar si ésta se reduce a una mera interpretación⁽⁶⁴⁾:

(63) E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, 38.

(64) Cfr. *Ibidem*, 41-47.

Pues bien, el lenguaje religioso y sus tradiciones son una expresión de un encuentro “peculiar” con el mundo. La religión significa una forma peculiar de existencia humana.

Ahora bien, ¿es religioso el encuentro del hombre creyente con el mundo? ¿se trata de experiencias religiosas o de interpretaciones religiosas de experiencias humanas?

La experiencia religiosa es algo más que un metalenguaje, es decir, una interpretación. Para el creyente la unidad dialéctica del encuentro con el mundo, el pensar y el lenguaje es religioso. El hombre religioso no sólo interpreta el mundo de una forma distinta, sino que vive en un mundo distinto y tiene experiencias distintas del no-creyente. Ahí Dios se ofrece y el hombre lo interpreta acogiéndolo. Y es que para el creyente y el no-creyente no existe realidad experimentada sin interpretación: no se identifica esto como esto sin interpretación: no hay datos neutrales de experiencia, pues las interpretaciones alternativas influyen en el modo de experimentar el mundo.

El elemento de revelación se da a conocer, pues, “en” el encuentro experiencial con la realidad mundana, en la interpretación de tal experiencia como momento intrínseco de la misma y en el lenguaje de la fe.

Todo ello apunta a que:

“Sin una tradición de experiencias (que) es la expresión histórica constante del modo en que ciertos hombres se relacionan con el mundo, viven en él y lo comprenden; (sin) el horizonte histórico de la experiencia de determinados hombres (sin sus narraciones, sin sus praxis) son impensables nuestras propias experiencias ‘pues’ la experiencia es un fenómeno dialéctico, una íntima trabazón de encuentro con el mundo (sobre todo, en y por la praxis), pensamiento y lenguaje dentro de una ‘red de historias’. La existencia humana ‘es’ esa trama dialéctica” (65).

Así pues, son las narraciones de los hombres y de los pueblos acerca de cómo se viven con sentido desde Dios, cómo se entienden, proyectan, hacen y mueren, las que posibilitan las nuevas experiencias de salvación, las que posibilitan el encuentro renovado con el Dios que salva y por tanto la revelación.

Triple dimensión de la revelación: mística, ética y simbólica.

Hablamos de dimensión mística, no tanto en el aspecto de las representaciones de la experiencia (lenguaje) cuanto en el aspecto del contacto cognitivo

(65) Ibidem, 41.

con la realidad de Dios. Así la mística “es una forma intensa de experiencia de este elemento cognitivo en la fe que nos une a Dios”. Esta experiencia se podría definir con los términos “inmediatez mediada”; se trata de “una experiencia de totalidad: una especie de sentimiento de la presencia total de la realidad, una experiencia de la fuente de todas las cosas”⁽⁶⁶⁾.

Calificamos esta presencia “como inmediatez mediada” porque en ella Dios se nos revela y se nos vela a la vez.

“En toda manifestación de lo divino se experimenta la reserva esencial de Dios: Dios nunca se manifiesta por completo en ninguna de sus manifestaciones”⁽⁶⁷⁾.

El lenguaje de este encuentro, de esta experiencia, no es otro que el lenguaje aproximativo, siempre sujeto a crítica. Se trata de un lenguaje simbólico, metafórico y narrativo tal como lo ha sabido definir P. Ricoeur⁽⁶⁸⁾.

No se trata de un lenguaje infantil o secundario, sino del lenguaje adecuado para hablar de la profundidad de la realidad.

En cuanto a la dimensión ética, decir que la ética es algo previo a la noción de Dios y de cumplimiento de su voluntad. Ahora bien, el hombre creyente “debe buscar la voluntad de su Dios en aquello que ha aprendido a considerar como bueno o malo”⁽⁶⁹⁾. La ética es la mediación histórica de la voluntad de Dios. Aún más, “la ética de liberación humana constituye el contexto experiencial en que es posible perfilar con máxima claridad el problema de Dios”⁽⁷⁰⁾.

“La fe en Dios establece la conexión entre la esperanza humana de la victoria de lo ‘humanum’ y la realidad específica de nuestra historia. La mediación práctica de esta esperanza fundada en Dios y el mundo de la experiencia histórica tiene lugar a través de la praxis de cambiar y mejorar el mundo de aquellos que creen en Dios. Al mismo tiempo sabemos que donde ésta (la praxis) fracasa por la injusticia humana, ésta (la injusticia) no es la última palabra, ya que la mediación práctica se convierte en confianza en Dios cuyo futuro para nosotros es mayor que nuestro futuro histórico”⁽⁷¹⁾.

(66) E. SCHILLEBEECKX, *Jesús en nuestra cultura*, Salamanca 1987, 84.

(67) E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, 47.

(68) P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Madrid 1980.

(69) E. SCHILLEBEECKX, *Oc.* 52.

(70) *Ibidem*, 52.

(71) E. SCHILLEBEECKX, *Jesús en nuestra cultura*, Salamanca 1987, 82.

“Para los creyentes, este superavit de esperanza que sobrepasa lo que ha ocurrido ya en la historia, se basa en lo que nosotros llamamos creación de Dios con el propósito de salvar: la presencia salvadora y absoluta de Dios en lo que él ha llamado a la vida” (72).

c) *El sentido de la historia humana, la historia de la salvación y la historia de la revelación” (73).*

Los hechos sólo se convierten en historia dentro de un marco de significado, en una tradición de hechos interpretados.

El elemento humano de la liberación se interpreta dentro de una tradición religiosa: en relación con Dios; así pues, los creyentes admitimos que Dios ha traído la liberación en y a través de los seres humanos.

El acontecimiento salvador es un hecho que libera a los seres humanos.

En esta historia secular hay un elevado grado de dolor. Dios aquí se manifiesta como juicio, como impulso a la transformación y como esperanza de victoria.

Ahora bien, esta experiencia interpretativa o revelación de la salvación, presupone acontecimientos humanos que se experimentan como positivos por sí mismos: acontecimientos significativos que aportan la liberación humana. Pues bien, para los cristianos,

“en tanto en cuanto liberan al hombre para una humanidad auténtica y verdadera dentro de un profundo respeto muto, la historia humana es historia salvadora de Dios y ello independientemente de que nosotros nos percatemos de esta estructura de salvación como gracia” (74).

La historia de la salvación es más amplia que la historia de la revelación. Y la historia de la revelación tiene aquí estructura sacramental.

A. Serafín Hernández Rodríguez

(72) Ibidem, 83.

(73) Cfr. Ibidem, 21-26.

(74) Ibidem, 25.