

## TEXTOS Y GLOSAS

### Aclaración a un artículo

La presente nota se publica como puntualización al artículo de B. Domínguez aparecido en esta misma revista en el número 30 (1995) pp. 239-280, que ha suscitado reparos por parte de la autoridad eclesial. En nombre de la Dirección de *Estudio Agustiniano*, que no comparte necesariamente los puntos de vista de sus colaboradores, se hace pública esta puntualización a algunas posiciones del citado artículo, tal como merecen.

#### 1. La obra salvadora de Jesucristo

En su artículo el autor se muestra convencido de la necesidad de reformular la obra salvadora de Jesucristo (p. 243) y en ese empeño expone un severo ataque a la teoría de la satisfacción vicaria de S. Anselmo, apoyándose en las críticas de otros teólogos. Para el autor, el error fundamental de la soteriología anselmiana radica en haber llevado la obra redentora de Jesucristo al campo de lo jurídico, cuando se trata de una obra de amor, y por ello, "sólo desde el amor de Dios, que nada tiene que ver con el concepto de satisfacción, se puede entender en la fe la obra llevada a cabo por Cristo en favor del hombre" (p. 249). Y según su exposición personal de la muerte de Jesús, ésta aconteció como consecuencia histórica de su denuncia abierta de lo que esclavizaba al hombre: "La muerte en Cruz, fue, en definitiva, consecuencia de la injusticia humana más que designio pre-establecido de Dios" (p. 250). Es el amor el motivo de la encarnación, la redención y de toda la conducta de Jesús en la que carga con las necesidades humanas, identificándose con el hombre sufriente: "Tomó sobre sí nuestras debilidades y cargó con nuestros sufrimientos" (Mt 8, 17b).

En la explicación del efecto redentor de la muerte de Jesús la teoría de la satisfacción vicaria de S. Anselmo, en efecto, ha jugado, como el autor señala (p. 248), una inmensa influencia. La teoría de Anselmo, sobre todo a través de la reelaboración de S. Tomás, que la suavizó, ha sido un teologúmeno clásico -aunque nunca fuera proclamada dogma- que en nuestro tiempo ha encontrado un rechazo casi equivalente a la aceptación de tiempos pasados y al cual suma el autor su voz. Hace años ya, en efecto, H. U. von Balthasar hablaba de una "carrera hoy unánime contra la doctrina de la satisfacción vicaria (hasta

ahora clásica) de San Anselmo<sup>1</sup> y la Comisión Teológica Internacional en 1979 reseñaba en términos muy cercanos a los usados por el autor los reproches que la teoría cosecha por parte de muchos contemporáneos<sup>2</sup>. Sin embargo, si en la soteriología anselmiana hay cosas perfectamente criticables<sup>3</sup>, también tematiza afirmaciones de fe, tras las cuales se hallan afirmaciones del Nuevo Testamento, como la entrega de Jesús por parte del Padre y la entrega a éste de Jesús en su muerte, ambas en el diálogo trinitario, el carácter sacrificial de la cruz y la dimensión vicaria o sustitutoria que la muerte de Jesús tiene respecto a los hombres.

*La cruz, entrega del Padre a los hombres y del Hijo al Padre.*- Todo el evento Cristo, desde la encarnación hasta la muerte en cruz, es entrega de Dios a los hombres. En su misterio de amor, el Padre le da al mundo su Unigénito para que tenga la vida eterna (Jn 3, 16), no ahorra a su propio Hijo, "sino que lo entregó por nosotros" (Rom 8, 32). Encarnación y muerte del Hijo son la entrega amorosa del Padre y la ofrenda en la cruz es revelación escatológica que Dios es amor (1Jn 4, 8). La entrega suprema y dolorosa de la cruz es el signo del amor supremo (Jn 15, 13). Realmente, en el Calvario el Padre entrega al Hijo a la muerte por los pecadores. Por eso, la cruz es sacrificio y sacrificio que acece "pro nobis", dato absolutamente fundamental en la fe cristiana que no deja de resaltar la soteriología de S. Anselmo. Al mismo tiempo, en la cruz, el Hijo se entrega al Padre. Si en toda su existencia humana Jesús está en plena conformidad con la voluntad del que le ha enviado, su muerte es asimismo la plenitud de su fidelidad y amor al Padre fiel y amoroso con el mundo. Es decir, la cruz se plasma también en el seno del diálogo trinitario y sin esta dimensión, esto es, contemplada sólo en una perspectiva puramente histórica u horizontal, no se capta la hondura teológica de la muerte de Cristo<sup>4</sup>. En su muerte, Jesús consume su entrega al Padre por amor nuestro con toda la densidad de una ofrenda dolorosa. Esta entrega del Hijo al Padre al morir, debe ser mantenida en el seno del diálogo trinitario y a esta

---

1. von BALTHASAR, H. U., *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985, 115.

2. "Se indignan ante la idea de que Dios haya podido exigir la sangre de un inocente, y ven en esta concepción una sospecha de sadismo. Argumentan contra lo que se ha llamado la 'satisfacción vicaria' (es decir, por un mediador), diciendo que tal satisfacción es moralmente imposible: cada conciencia es autónoma -es su argumento- y ella no puede ser liberada por otro", C. T. I., *Cuestiones selectas de Cristología (1979)*, *Texto de las conclusiones*, III, 4.

3. El mismo von Balthasar en otro lugar de la citada obra no omite la crítica a S. Anselmo: *O. c.*, 165.

4. Véase al respecto, FORTE, B., *Trinidad como historia*, Salamanca 1998, 37 ss.

perspectiva intradivina lleva la teoría anselmiana de la satisfacción vicaria, si bien tal dimensión trinitaria puede recibir una profundización ulterior, como señalara en su día la Comisión Teológica Internacional: "Lo que en el uso tradicional se llama 'expiación vicaria' debe ser entendido y subrayado como acontecimiento trinitario", pues en la entrega del Hijo se representaba la acción del Padre que daba al Hijo (Rom 4, 25)<sup>5</sup>. Y según la misma Comisión, Jesús pudo ejercer, por un don gratuito, una obra salvadora para hombre porque aceptó "ser dado por el Padre" y porque Él mismo se entregó al Padre, que lo aceptó en la resurrección<sup>6</sup>.

*La satisfacción vicaria de la muerte de Jesús.-* En la elaboración de S. Anselmo la satisfacción vicaria es, sin duda, el punto más discutido como también señala el autor. Empero, la satisfacción substitutiva ofrecida por Jesús en su muerte al honor de Dios ofendido por el pecado, para su justa valoración debe ser situada en su contexto histórico-cultural<sup>7</sup>, el contexto del orden feudal del medievo según cual la violación del honor del señor supone la vulneración del orden histórico-social y por ende su restablecimiento no mira sólo a la satisfacción personal que ha de darse al señor, sino al restablecimiento del orden general, la paz, la libertad, la justicia. Resarcir el honor de Dios es también para Anselmo restablecer un orden de justicia y salvación para la criatura humana. No se trata, pues, de satisfacer a un Dios celoso de su trascendencia, sino de restaurar la paz, la libertad y el sentido del mundo, que sólo perviven en cuanto los hombres reconocen el honor o la gloria de Dios.

En la argumentación de Anselmo en pro de la necesidad de la Encarnación del Hijo es un dato de la mayor importancia -y hoy de máxima pertinencia- la imposibilidad de que Dios mismo directamente, de modo unilateral conceda el perdón del pecado humano y restaure su honor y el orden de la realidad violados. Dios no puede realizar con una gratuidad unilateral el restablecimiento de su honor y del orden de la realidad violados por respeto a la libertad concedida al hombre, por no pasar por encima de la autonomía de los hombres, porque sólo busca el reconocimiento libre de la criatura. Los hombres, un hombre, tienen que tomar la iniciativa y rendir a Dios en nombre de todos, en el lugar de todos, para bien de todos, la obediencia de la fe, el acatamiento de su voluntad -que es voluntad salvífica- y así inaugurar un

---

5. C. T. I., *Cuestiones selectas de Cristología (1979)*, Texto de las conclusiones, IV, 3, 5.

6. ID., III, 3, 4.

7. Entre los ensayos de contextualización y reinterpretación positiva ofrecidos en los últimos años, tenemos especialmente a la vista a KASPER, W., *Jesús el Cristo*, Salamanca, 3ª edic. 1979, 271 ss.

relación nueva entre Dios y los hombres, y entre éstos entre sí en el reconocimiento de la soberanía amorosa y salvadora del Padre. La encarnación y la muerte del Hijo enviado por Dios es la fidelidad libre y amante del Dios trino a la creación. Si Anselmo hace apelarse a Dios al *ordo iustitiae* es en la fidelidad de Aquél a su creación. Y Jesús cargando libremente con la muerte derivada del orden de injusticia en el mundo por el pecado de los hombres, se sitúa en el lugar del hombre hasta el final, hasta la muerte, y abre la posibilidad de un sometimiento a Dios en la entrega obediente y amorosa. En la cruz, Jesús firma una alianza nueva entre Dios y la criatura y hace que la paz y la justicia vuelvan a ser posibles en el mundo, en sometimiento a la "justicia" divina<sup>8</sup>.

Aquí se percibe el altísimo valor del dato de la sustitución en la muerte de Jesús, su carácter vicario, tan reiterado en el Nuevo Testamento, un elemento nuclear en el acontecimiento de la redención que juega un papel central en la soteriología de San Anselmo aunque quizá eclipsado por el juridicismo de su modo de razonar<sup>9</sup>. La sustitución o representación constituye una estructura fundamental de la historia de la salvación en Antiguo y Nuevo Testamento<sup>10</sup> y bajo su signo y valor se desarrolla y se interpreta todo el acontecimiento Cristo. El elemento de la sustitución se sitúa en la órbita de la antropología e historiología bíblica de la solidaridad interhumana que desborda el marco del individualismo del pensamiento moderno. Hoy hemos recuperado la condición comunicativa, comunitaria, interdependiente del hombre y justamente en esta natural solidaridad interhumana, en el bien y en el mal, el concepto bíblico de sustitución-representación gana una nueva expresividad y revela la hondura de su valencia humana y teologal. Sobre esta estructura de solidaridad constitutiva de lo humano, Jesús sustituye y representa, como ser-para-los-demás, a la humanidad en la entrega fiel y exhaustiva de sí mismo a los hombres y a Dios hasta la muerte y este papel vicario tiene toda virtualidad salvífica para la humanidad necesitada de él en la autonomía relacional de lo personal. Si como recuerda la Comisión Teológica Internacional la relativa autonomía de la libertad creada necesita siempre de

---

8. KASPER, W., *O. c.*, 273.

9. "El aspecto cristológico de la idea de sustitución fue ampliamente desplazado por la teoría de la satisfacción, la cual, si bien lleva en sí el concepto de sustitución, lo recarga hasta tal punto de categorías jurídicas, que apenas es posible ya reconocerlo en su primitiva luminosidad", J. RATZINGER, "Sustitución/Representación", en H. FRIES (Ed.), *Conceptos fundamentales de Teología*, IV, Madrid 1966, 300.

10. RATZINGER, J., *O. c.*, 292 ss.

la ayuda de Dios<sup>11</sup>, entre los hombres, una solidaridad de modo incondicional sólo es posible en tanto que participación en el amor incondicional de Dios por cada individuo humano. Además, esta unión solidaria entre los hombres se desarrolla bajo el signo del mal y de ella nadie puede escapar sino es porque alguien introduce históricamente un nuevo comienzo, una raíz limpia y sin precedente en la historia de pecado. Hecho hombre Dios en Jesús, se hace presente una posibilidad nueva de auténtica solidaridad entre los hombres, una nueva posibilidad de paz y reconciliación entre ellos: "Sólo donde Dios se hace hombre y como tal es radicalmente el hombre para los demás, sólo allí se pone la base para una nueva posibilidad existencial y una nueva solidaridad entre los hombres, para la paz y reconciliación en el mundo"<sup>12</sup>.

## 2. El valor salvífico de las religiones no cristianas

En la cuestión del valor salvífico de las religiones tal como es tratada por el autor en su artículo se aprecian dos posiciones interdependientes que merecen revisión. La primera concierne al valor teológico de la revelación de Jesucristo y por tanto a la fe cristiana: "No es posible afirmar que los católicos tienen la verdad sin más" (p. 257). La segunda, que acompaña a ésta como reverso de la moneda, es una valoración teológica y salvífica de las religiones no cristianas: Ya no es posible afirmar "que las demás expresiones religiosas son llanamente erróneas... Más aún: tales religiones son, de suyo, caminos de salvación para quienes viven responsablemente sus exigencias" (p. 257); "tales credos tienen también *su verdad* y pueden ser, y son de hecho, caminos de salvación para sus confesantes" (p. 255). De ambas posiciones se deriva y propone como corolario una doble actuación concreta en el anuncio del evangelio a los no cristianos: en general, "que la misión cristiana evite el inconveniente de creer que sus expresiones son las únicas válidas, o tal vez, las mejores. En algunos aspectos concretos otras religiones habrán formulado mejor la realidad divina" (p. 258). Y más en concreto, en el diálogo de la fe cristiana con otras religiones "es absolutamente necesario ponerse *en pie de igualdad*. Ningún interlocutor del diálogo puede dar la impresión de que lo que dice está por encima, es más verdadero, de lo que dice su otra parte" (p. 259).

---

11. "El concepto de sustitución puede justificarse tanto exegética como dogmáticamente y no contiene repugnancia intrínseca, como se ha dicho por algunos. Pues la libertad creada no es tan autónoma que no requiera siempre la ayuda de Dios", C. T. I, O. c., III, 8.

12. KASPER, W., O. c., 278.

La primera posición no parece reflejar bien la fundamental convicción cristiana de que Jesucristo es el *ésjaton* de la revelación de Dios y de su oferta salvífica. Él es el alfa y el omega, la palabra definitiva de Dios y por tanto sólo en él está dada la salvación. Jesucristo es el ofrecimiento final, escatológico -definitivo e insuperable- en cuanto Dios-hombre, de modo que el hombre sólo puede alcanzar la salvación en la adhesión a la persona de Jesús (Mc 8, 35-38). Por ello en la conciencia cristiana no puede no estar con toda firmeza la convicción de hallarse en la verdad en cuanto asentada en Jesucristo, su palabra y su persona. Por lo demás, la revelación de Jesucristo, como eterna Palabra y Verdad de Dios encarnada, presenta tal unicidad y singularidad que no es posible aplicar de modo unívoco el mismo concepto de revelación de la economía cristiana a la percepción de lo divino presente en las distintas tradiciones religiosas extracristianas.

En el artículo es mayor la insistencia en la verdad teológica y virtualidad salvífica de las religiones no cristianas, ambas afirmadas de forma un tanto precipitada, cuando por el contrario es ésta una cuestión delicada en la que es necesario proceder con precaución y gran discernimiento. Si es cierto que no es legítima la interpretación teológica de las religiones como puro receptáculo de errores, tal como en el pasado se hizo, la valoración positiva de ellas no puede hacerse en términos tan positivos como los usados por el autor. En una línea de valoración optimista, los apologistas griegos hablaron de "semina Verbi" entre los gentiles (Justino) y en esa misma línea se sitúa la declaración del Vaticano II *Nostra Aetate*, citada por el autor: en las religiones no cristianas no pocas veces se refleja un destello de la Verdad que ilumina a todos los hombres (NAE, 2). La reflexión sobre este problema exige tomar con rigor estas formulaciones que definen la presencia de la Verdad divina en las religiones no cristianas: semillas, destellos de la Verdad y la luz divina que ha resplandecido definitivamente en Jesucristo. Y justamente en esta parcialidad de elementos, vestigios, fragmentos de verdad son reconocidas las religiones por el Concilio: "La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo" (NAE, 2). Por lo mismo, se hace necesario un análisis más concreto de las religiones, tan distintas, tan dispares, para conocer y evaluar en concreto la cualidad de su verdad teológica. Y un análisis "a posteriori", por vía empírica -también imprescindible en la teología de las religiones que no puede desarrollarse sólo en el plano de los principios teológicos- no dejará de mostrar la ambigüedad teológica de las religiones, que, insistimos, si no son catalogables como suma de superstición, errores y perversión, tampoco, *recto tramite*, pueden ser consideradas en la plena luz y verdad de Dios. De hecho, como hace unos años señalaba H. Fries, una mirada en profundidad a las religiones delata también, junto con sus valores religiosos y morales, sus

deficiencias, la degeneración en la idolatría, la magia, la proliferación en una inmensa multiplicidad, la acentuación de lo cuantitativo, la fijación en lo que sólo debería ser medio, la rigidez en lo funcional y legal, etc. La religión, en definitiva, también documenta cómo se desperdician las posibilidades de conocimiento de Dios a partir de su presencia natural en el mundo y en el hombre por el Verbo creador<sup>13</sup>. La deficiencia radical de las religiones está en el no reconocimiento claro de la Transcendencia, que en la misma religión se venera, como lo incondicional, absoluto y santo ante lo que el hombre debe inclinarse con temor reverencial. Así describe la misma Escritura el posible fracaso de la religión, cuando en ella el hombre se constituye en medida de todo, el "querer ser como Dios". Como enseña San Pablo, la luz del Verbo que creó el mundo y el mismo ser humano se oscureció por culpa de éste, la verdad teológica manifestada en ambos fue aprisionada en la injusticia sin obtener el debido reconocimiento religioso en su religión (Rom 1, 18 ss).

Y centrado el problema en el valor salvífico, en paralelo al rechazo de la tipificación de las religiones como mero sumatorio de errores, ha de rechazarse también la afirmación de la imposibilidad de que en ellas pueda alcanzarse la salvación. Pero afirmar una posibilidad de salvación no es lo mismo que sostener que las religiones sean "de hecho, caminos de salvación para sus confesantes". Aquí, en el plano de principios teológicos, la posición más correcta sería afirmar que si como tales las religiones no son caminos de salvación, sólo dada en la confesión de Jesucristo, puede haber en ellas una posibilidad de salvación, no negar que así pueda ser, a expensas, sin embargo de una verificación concreta y ulterior que sólo puede hacerse por vía empírica y para la cual la misma revelación cristiana ofrece los referentes concretos. El Nuevo Testamento señala que es el amor el camino de la salvación: Quien tiene la caridad lo tiene todo y encontrará la salvación (Mt 25, 31-46), por lo cual el servicio fraterno al prójimo, especialmente el pobre, es lugar propio de encuentro con Dios y camino de salvación. En virtud de este criterio supremo, convicciones éticas y tradiciones religiosas quedan relativizadas, o mejor situadas y calificadas en función de tal principio supremo. Por ello, la obediencia en conciencia a sistemas ideológicos o tradiciones religiosas no es sin más camino personal de salvación. Afirmar lo contrario puede ser enormemente estático y paralizador en cuanto defiende que cada uno se salva en su sistema o tradición, cuando sólo es salvífico lo que está por encima de ambos, la apertura espiritual, la sencillez de corazón, el amor. En esta perspectiva,

---

13. FRIES, H., *La Iglesia en diálogo y encuentro*, Salamanca 1967, 198-199.

como escribe J. Ratzinger, "las religiones ayudan a alcanzar la salvación en la medida que introducen en esta disposición del espíritu; son obstáculos para la salvación en la medida en que impiden esta disposición de espíritu en el hombre"<sup>14</sup>. En la conciencia humana habita esta orientación ético-religiosa fundamental de apertura fraterna al otro y desde ella todo hombre debe llevar a cabo y mantener o revisar su adhesión a sistemas ideológicos y tradiciones religiosas. La acotación del autor de que el no cristiano halla la salvación *en cuanto vive responsablemente sus exigencias* necesita de una explicitación de este tenor. No toda fidelidad o permanencia en cualquier sistema constituye camino de salvación, sino aquello que realmente exige y posibilita el amor desinteresado al prójimo. Dicho con el citado Ratzinger: "Vivir conforme a la conciencia no significa encerrarse en la propia convicción, sino seguir el grito que se dirige a cada hombre; el grito que llama a la fe y a la caridad. Sólo estas dos disposiciones del espíritu, que constituyen la ley fundamental del cristianismo, pueden crear algo así como un 'cristianismo anónimo'"<sup>15</sup>.

Finalmente, de las derivaciones del autor concernientes a la misión cristiana, no parece compaginarse bien el carácter escatológico de la revelación de Cristo con la idea de que en algunos "aspectos concretos otras religiones habrán formulado mejor la realidad divina". Puede ser aceptable la idea, expresada por el autor inmediatamente antes, de que en otras religiones haya formas de eminente valor en lo concerniente al aspecto humano de la experiencia religiosa, pero justamente en lo relativo a la formulación de la realidad divina, el cristianismo existe desde la convicción y la experiencia de que Jesucristo es el Unigénito que trae la revelación plena de Dios, siendo la palabra Encarnada, la luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn 1, 9). Como luz, camino, verdad, vida, Jesús abre la manifestación definitiva e insuperable de Dios, no susceptible de perfeccionamiento alguno en cuanto automanifestación personal del Verbo divino encarnado. Por ello, en cuanto Dios hombre, es el revelador por antonomasia, Dios el revelador y el hombre destinatario, portador y oyente obediente de esa revelación de Dios y revelación del hombre. Una pretensión, en verdad, nunca avanzada por ningún fundador de religión.

Por eso, tampoco resulta aceptable la afirmación del autor de que la misión cristiana evite el creer que sus expresiones son las únicas válidas, o tal vez, las mejores. En cuanto radicado en Jesucristo revelador, esa creencia

---

14. RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 394.

15. RATZINGER, J., *El nuevo Pueblo...*, 395.



forma parte indispensable de todo testimonio cristiano que hace presente humanamente la revelación de Jesucristo. Ese testimonio, si no niega valor a expresiones de otras religiones, no puede renunciar a la posición de que Jesucristo es la revelación humana e históricamente insuperable, aún en su limitación también humana e histórica frente a la inefabilidad del Dios revelado. Por lo demás, si la misión cristiana abjurara de esta convicción perdería su razón de ser toda vez que su origen y sentido no es sino el anuncio de que en Jesucristo está la verdad y salvación definitivas de Dios. De ahí que si el diálogo con otras religiones es hoy forma de especialísimo valor en el anuncio evangélico, no puede perderse de vista esto mismo, que es modo o método evangelizador, como señalara Pablo VI en la encíclica del diálogo de la Iglesia: "El diálogo es por ello un modo de ejercitar la misión apostólica, es un arte de comunicación espiritual"<sup>16</sup>. Por eso si en el diálogo el cristiano mucho puede aprender de sus interlocutores religiosos, no puede por ello renunciar a la verdad evangélica como última palabra de salvación de Dios. Ante esto, la petición del autor de que el diálogo se desarrolle *en pie de igualdad*, evitando la impresión de que lo dicho está por encima o es más verdadero que lo que dice el otro, no puede significar el silencio o la renuncia al carácter único de la economía cristiana. Por ello, como J. Dupuis, citado por el autor, señala, el diálogo interreligioso no ensombrece el hecho de que la proclamación de Jesucristo sea la cima de la misión evangelizadora de la Iglesia. Ésta queda incompleta si no se anuncia a Jesucristo. Y por ello, el paso necesario, en el diálogo con las religiones, a la abierta proclamación de Jesucristo, en el momento y el modo convenientes<sup>17</sup>. Ese paso cubre la cesura insoslayable entre lo humano y lo cristiano, es la inevitable piedra de tropiezo del cristianismo en su relación con todo el horizonte humano, incluida la religión, no susceptible de plenificación sin negación, éxodo, conversión, porque la salvación es gracia.

### 3. Inspiración e interpretación de la Escritura

A respecto de los libros de la Escritura, su carácter inspirado, según el autor, les otorga "un matiz de intocables para lo que se ha acuñado la expresión *palabra de Dios*, expresión a todas luces exagerada" (p. 262). Es ésta una

---

16. PABLO VI., *Ecclesiam suam*, 75.

17. DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid 1991, 319.

posición sin duda inaceptable, que el autor mismo viene a corregir o precisar poco después cuando afirma "La Biblia no deja de ser un libro con su carga humana". Justamente ésta es la convicción de la fe respecto a la Escritura, que siendo obra, palabra, escritura humana, es al mismo tiempo Palabra de Dios en virtud de su inspiración divina. En la conciencia cristiana el hecho de ser palabra humana no le deniega su condición última de revelación, Palabra de Dios, que por lo mismo es su título más propio y de ningún modo exagerado. Palabra de Dios en virtud de su inspiración y por el contenido de verdad divina, la Escritura es por ello objeto de un legítimo proceso interpretativo dada la historicidad de las palabras humanas en las que está dada. Por ello, la acusación del autor de haber revestido a la Escritura de intocabilidad no es justa si con ello se alude a una lectura literalista, meramente repetitiva, que nunca ha sido reconocida en la Iglesia como modo válido de tratar los escritos bíblicos<sup>18</sup>. Si la Escritura es también obra humana, ciertamente la vicisitud existencial de los hombres es una perspectiva importante para la interpretación de su mensaje, aunque quizá el autor extrema tal importancia al afirmar que la historia es su mejor intérprete y que lo que la humanidad vive en un momento dado la mejor clave de interpretación bíblica (p. 262). Ante todo, como recordaba el Concilio, la Biblia se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita, esto es, teniendo en cuenta el contenido y unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe<sup>19</sup>. Y en cualquier caso, si la vicisitud humana es una perspectiva importante de interpretación de la Escritura no será por el carácter humano de ésta, sino justamente, sobre todo, por su carácter divino por el cual se puede y se debe buscar en ella la luz y el amor de Dios que ilumine la existencia y la historia de los hombres.

#### **4. El magisterio eclesiástico y su relación con la sociedad**

El autor reprocha al magisterio eclesial distintos desaciertos en su enseñanza o decisiones de gobierno, en cuyo origen estaría su excesivo apego al pasado, "un apego cuasi-sacral" (p. 264), deteniéndose en el comentario de la situación de la Iglesia en el siglo XIX y la afirmación del *Syllabus* de la imposibilidad de que el Romano Pontífice se reconcilie con la civiliza-

---

18. *Dei Verbum*, 12.

19. *Id.*

ción moderna (D, 1780). Que con tales posiciones la jerarquía eclesial denegara el diálogo y el encuentro con el mundo moderno, como el autor afirma, es difícilmente rechazable. El mismo J. Ratzinger ha hablado de estrangulamiento de lo cristiano en ese tiempo, afirmando que la Iglesia "se quitó a sí misma la posibilidad de vivir lo cristiano como actual por estar excesivamente apegada al pasado"<sup>20</sup>. Es evidente que en su historia, la Iglesia, creyentes y pastores, como *casta meretrix*, debe lamentar errores o desaciertos y de ahí el gesto de extraordinario valor del actual Pontífice de pedir perdón por los pecados de la Iglesia en su historia.

Pero a la hora de plantear en el momento presente la relación de la Iglesia con la cultura, las posiciones del autor denotan alguna unilateralidad. La explicación de la fe y la cultura como dos ríos que terminan por unir sus caudales en la cuestión del hombre (p. 271) no puede ignorar la novedad e irreductibilidad de la fe ante toda corriente cultural, ni las graves divergencias e incluso incompatibilidades que se registran entre la fe y muchos fenómenos culturales. No hay confluencia espontánea entre las culturas humanas y el evangelio, aunque en aquéllas haya capacidad para acoger a éste, lo cual sólo tendrá realización concreta en el doble juego de adaptación cultural del mensaje y de profunda reorientación de la cultura hacia éste. Este segundo movimiento parece olvidarlo el autor que insiste unilateralmente en la necesidad de la Iglesia de adaptarse a las instancias de la cultura actual y omite la no menos necesaria función profética, de llamamiento de la fe a la cultura en pro de su mayor apertura al misterio del hombre y de Dios. "Dialogar con el mundo y no luchar contra el mundo" (p. 280) es un bello enunciado y un magnífico programa, pero desde las advertencias de Jesús en el evangelio de Juan sabe el creyente que en el mundo operan multitud de fuerzas adversas al evangelio y los cristianos, por lo cual, el diálogo cordial, la búsqueda sincera de la verdad en común, la colaboración leal con ideologías, instituciones, poderes, en servicio al hombre concreto, no siempre son tan fáciles y con harta frecuencia la Iglesia y sus pastores no pueden no asumir la denuncia, el distanciamiento, la condena. También esto debe tenerse en cuenta al valorar la difícil historia de la Iglesia en el siglo XIX europeo. Que la denuncia y el rechazo de la Iglesia acontezca en la justa medida, que la Iglesia se sitúe críticamente ante el mundo y la cultura no por apegamiento indebido a posiciones del pasado, sino por fidelidad al evangelio y al hombre, exige el discernimiento de que hablaba el Vaticano II citado por el autor, discernimiento que

---

20. RATZINGER, J., *El nuevo Pueblo...*, 305.

es don del Espíritu a quien hay que invocar constantemente a fin de acoger su luz en cada coyuntura histórica.