

ALREDEDOR DEL AÑO 1200 UN DESAFÍO PARA LA TEOLOGÍA DE HOY

TOMASZ WECLAWSKI

Introducción

Alrededor del año mil doscientos. Desde hace mucho tiempo pienso en aquella época. Era un tiempo decisivo en varios aspectos. Era un momento de un desarrollo muy rápido y, al mismo tiempo, del principio de una amenaza completamente desconocida hasta entonces. ¿Nos damos cuenta de quiénes eran aquellos hombres, los que empezaban en aquel momento a construir nuestro mundo contemporáneo? Seguramente sabían del mundo mucho menos que nosotros. Pero de sí mismos y de lo que podían sabían muchísimo más de lo que saben muchos de nosotros. A veces pienso que esa inquebrantable valentía hacia sí mismos, lo que significa también hacia Dios, constituyó la fuente o una de las fuentes esenciales de la grandeza y de la desgracia de los tiempos que siguieron hasta el día de hoy.

Tengo la impresión de que cuando nos preguntamos como teólogos sobre las causas de muchos fenómenos de la cultura y de la religión (sobre todo de las causas de la creciente secularización de la cultura occidental) que tanto nos preocupan lo hacemos demasiado superficialmente; a veces nos limitamos al último desarrollo global de la civilización de consumo, o, más frecuentemente, a las causas y a las consecuencias del Despotismo Ilustrado europeo, o finalmente al tiempo del Renacimiento y de la reforma. Sin embargo las raíces de fenómenos hasta hoy bastante incomprensibles para el pensamiento cristiano son mucho más profundas y se las puede ver precisamente en esta época de la que quiero hablar. Esto no es sólo un mero desplazar el comienzo de la disputa unos siglos atrás. Significa un cambio tal de perspectiva, que resulta diferente la comprensión del desafío teológico dirigido hacia nosotros y hasta hoy no totalmente aceptado. Voy

a intentar presentar brevemente los principales rasgos de los acontecimientos de entonces y después, sirviéndome como ejemplo de una noción teológica ¡pero de una noción clave! Intentaré aclarar por qué he dicho «el desafío no aceptado».

1. *¿Qué ocurrió alrededor del año 1200?*

Démonos cuenta de los fenómenos relacionados entre sí que sucedieron en aquel tiempo: del principio de la secularización del arte, del principio también de la secularización de la ciencia, del principio de la moderna economía y del aspecto eclesiástico y político de estas cuestiones. Es posible que todos esos acontecimientos tengan la misma fuente, en algo que yo llamaría «una rebelión del espíritu individual». Quisiera ahora mostrarlo. Está claro que sólo puedo mostrar un fenómeno tan complicado con una gran simplificación. Así pues, uniré unos rasgos característicos y unas ilustraciones más o menos plásticas.

El arte

Comenzaré por la secularización del arte. He aquí una diagnosis adecuada. Paul Evodokimov escribe:

«Si el arte hasta el fin del siglo once y doce presenta un clima parejo mostrando el mundo creado como «un registro ilustrado» y revelando las cosas invisibles, es porque ese registro está, por suerte, retardado en relación con el pensamiento teológico y gracias a eso viene el milagro del arte en Chartres, de todo el arte románico, de la iconografía italiana y después del visionario genio de Fra Angélico, Simone Martini y de muchos otros. En el siglo trece ya poco queda en ese «estilo bizantino». Giotto, Duccio, Cimabue renuncian a la realidad irracional del mundo «ideal». Introducen ellos una óptica artificial (la profundidad de perspectiva, la luz); así pues su arte no es transcendente. En el siglo catorce el arte rompe con «los cánones», recupera su independencia y se transforma en secular. Los objetos, hasta los ángeles, se presentan muy reales, individualizados seres de carne y sangre. Están adornados y se comportan como todos; el artista pinta su realidad contemporánea. Un paso más adelante, y el tema sacro empieza a ser sólo la ocasión para copiar con maestría el paisaje o la anatomía. Cuando el artista empieza a satisfacer los encantos del alma, el diálogo espiritual termina cediendo el lugar de la emoción, y el arte sacro rebaja al nivel del común arte religioso. Es ya el arte puramente humano: de las dimensiones transcendentales baja al nivel del retrato, paisaje u ornamento».

Diciéndolo de otra manera: el arte deja de ser una ventana al otro mundo y queda sólo abierta hacia éste. ¿Qué ha pasado? ¿Cómo y por qué desapareció del cuadro la dimensión de aquel mundo? ¿Sabemos nosotros quiénes eran los hombres que lo han efectuado? Y ¿por qué eran precisamente así?

La mentalidad

¿No ha ocurrido algo parecido al mismo tiempo en el área de las mentalidades? Es verdad, que no sólo no desaparece el interés por las cuestiones de Dios, sino que, ese interés florece más aún pero es un nuevo género del interés que consiste en la autonomía y la curiosidad de la mente humana. Diciéndolo de otra manera: las cosas de Dios son traídas a nuestro lado, y sometidas al examen y a las conclusiones de las que es responsable el hombre que las efectúa. De esa manera logra el conocimiento y, teniendo, lo puede vender públicamente, y lo hace con gusto (la Universidad).

El comercio, la economía y el poder

También aquí el hombre individual toma y transforma como su propiedad algo que en principio pertenece a Dios; se trata del tiempo. El comercio moderno y la economía moderna están basadas en aprovechar el tiempo y en cambiarlo por dinero (el tiempo es dinero en toda la significación de estas palabras). Alguien puede decir: pues así fue siempre. Sí, pero es ahora cuando ese dominar el tiempo está en evidente oposición al dominar el tiempo por Dios. Por eso, para los que actúan intensamente en ese proceso, el poder ya no es un don de Dios, sino es fruto de un juego de negocios. Así se observa claramente en el ejemplo de cómo se logra la independencia por parte de las ciudades, especialmente por parte de las italianas. Ya no es Dios quien decide quién va a gobernarnos, sino esos hombres, esos ciudadanos. Y aquí también se puede decir: no es nada especialmente nuevo (de esa manera pensaban ya los griegos antiguos). Sin embargo, en ese caso es nuevo el reconocimiento de ese principio y su lugar en la visión del mundo creada por sus partidarios. Nueva es ante todo la posibilidad de proclamar ese principio así o de otra manera contra Dios (o por lo menos contra el poder jerárquico).

Como resultado es nuevo también el estado de ánimo de la gente envuelta en esos procesos, y por eso Dios ocupa un nuevo lugar en su vida.

Lo voy a decir brevemente: ese lugar es la muerte del hombre. Primero en significado exacto; teniendo en cuenta que la muerte se acerca, hay que tranquilizar la conciencia y reconciliarse con Dios; por eso frecuentemente se provoca la anticipación de la propia muerte entrando al convento al final de la vida y también se hace una manda, penitencia o legado etc. (Jacques Le Goff). Pero la «oculta tesis» de la vida de muchas personas se presenta así: mi vida me pertenece a mí, y mi muerte pertenece a Dios. No hay nada malo en poseer y dominar, con la condición de que me acuerde precisamente de esa final responsabilidad «mortal».

La Iglesia y el mundo

Muy pronto aparecen las consecuencias de estos procesos en el reconocimiento que la Iglesia tiene de sí misma. Recordaré aquí sólo como ejemplos: la juridicidad de la imagen de la Iglesia en los tiempos del papa Inocencio III, el superponerse de las estructuras y las culturas religiosas, la Iglesia de los clérigos y la Iglesia de los laicos (en relación con eso, nuevas formas específicas de devoción), graduada separación entre la «economía de la salvación» y la «economía de la materia», la expansión de los comerciantes y de los conquistadores que antecede (y cada vez dificulta más) la expansión de los misioneros. No es casualidad que el mayor viajero de aquellos tiempos sea un comerciante de Venecia, y que sólo después de él vengan los misioneros.

2. ¿Qué significa todo eso para nosotros hoy?

En primer lugar, es claro que el comienzo de muchos de los fenómenos que tienen lugar hoy día es muy antiguo. En ese sentido (en relación con nuestro actual nerviosismo), es un descubrimiento tranquilizante: lo que nos molesta no empezó ayer u hoy, las raíces llegan en realidad muy lejos. Es importante también constatar que nos encontramos no sólo ante una crisis y decadencia de la religión, sino también ante el principio de una vida religiosa de tipo completamente diferente, de un tipo en el que precisamente el «espíritu individual» del hombre y lo que éste puede asegurar para sí desempeña un papel esencial: el poseer, el gastar la vida aprovechándola, el gastarse espiritual y físicamente, el enseñar y el poder. La moderna sociedad secularizada vive hasta ahora en esta religión, parece también que en muchos casos esté deformada y salvaje. Entonces no nos podemos quedar sin preguntar ¿cómo y por qué se llegó hasta esa situación? ¿No hay

que plantear preguntas muy importantes a la religión que tomó una forma tan salvaje? ¿Qué visión de Dios y qué visión del hombre se mantiene en ese desarrollo? ¿Qué desafío existe para nuestra fe y su comprensión teológica?

3. *El desafío para la teología ilustrada en el ejemplo de una sistematización de la noción de la «revelación»*

Voy a contestar a estas preguntas a través de una posible sistematización de la noción de revelación; una sistematización, que es bastante esquemática, pero que gracias a eso es suficiente comprensible. Su punto de salida es la convicción que como «Dios se revela en el hombre y de modo humano», la comprensión de la revelación depende de la respuesta a la pregunta: «¿Cómo el hombre es hombre?», es decir del criterio de la humanidad que aceptemos. Probemos, pues a considerar más de cerca esa dependencia.

Para simplificar, voy a resumir en tres las posibles respuestas a la pregunta sobre la humanidad del hombre. Voy a describir cada una y mostraré sus consecuencias para la teoría teológica de la revelación. Lo haré siempre según el mismo esquema: posible criterio de la humanidad del hombre, su explicación y crítica, sus consecuencias teológicas. Así se facilitará la comparación de las características y de las consecuencias de estas tres posibilidades.

Las respuestas a la pregunta sobre la humanidad del hombre, de las que aquí se va a hablar no rivalizan entre sí, aunque son decididamente diferentes. Es necesario tomar conciencia de la mutua relación existente entre ellas y de las consecuencias teológicas que se siguen para el desafío religioso-cultural, del que he hablado en la primera parte de este trabajo. Diré una vez más que las respuestas están intencionalmente simplificadas para que sirvan no sólo a las reflexiones filosóficas o teológicas, especializadas, sino también, por si alguien quiere, en el examen de conciencia de cada día.

a) *Primera respuesta: soy hombre como ése, del que algo depende*

Aclaración: ¿Qué depende de mí? Mi suerte o, por lo menos, el modo en que acepto mi suerte, y también (al menos en algún grado) la suerte de otros de mi alrededor. Diciéndolo de otra manera, soy hombre, porque tengo capacidad de conocer el mundo (razón), y de actuar según ese cono-

cimiento conforme a los fines escogidos por mí mismo (libertad). Mi fin primero y básico es sostenerme a mí mismo. Ese fin, sin embargo, funda y forma mi relación con otros.

Crítica: Este criterio, aunque muy en uso, es en principio selecto. Diciéndolo más claramente: el conocimiento humano en el mundo y la libertad humana están muchas veces limitados (por causas sobre las que tenemos muy poca o ninguna influencia) en un grado tal que cuestiona la universalidad de ese criterio. Como relativamente pocas personas se sirven plenamente de su razonamiento individual y de su libertad (y tampoco en todos los casos de su propia vida), se plantea la pregunta de si es razonable el uso teológico de este criterio, o si ese uso no nos lleva por mal camino.

Consecuencias teológicas: ¿Quién es Dios para aquel que concibe de esa manera su propia humanidad? En primer lugar, démonos cuenta de que para ese hombre Dios puede no existir. A un hombre razonable y libre se le puede pensar también sin ninguna relación hacia Dios y realmente hay muchos que piensan así de tal hombre. Claro que se puede también pensar a ese hombre en relación con Dios. Pues, si Dios existe, está sobre mi ser, o al lado de mí, como fuente de mis posibilidades y como protección de la seguridad de mí mismo. Es entonces la razón sobre mi razón o al lado de mi razón, como es también la libertad sobre mi libertad o al lado de mi libertad. Como consecuencia, Él puede existir en mi historia (en nuestra historia) sólo de dos modos: como sujeto entre otros sujetos (participante de la historia humana), o más bien, si se toma en consideración Su Divina altura, sabiduría y potencia, como sujeto que supera todos los otros sujetos, como Señor de la historia humana.

La revelación de Dios al que es un sujeto individual de la historia, tiene que ser también un acontecimiento especial en esa historia. Hablamos entonces de una revelación especial en un sentido exacto: Dios se revela aquí y no en otra parte, y así y no de otra manera, y habla al hombre precisamente con eso y no con otras cosas o con otras palabras. Dios, que está sobre el hombre, puede hablar al hombre directamente o por mediación (por otro hombre), y en ese caso no hay otra posibilidad que reconocer que Dios, por su voluntad, forma la palabra del intermediario que, al ser palabra inspirada por Dios, es cosa diferente de la palabra dicha sólo por un hombre. Hay pues palabras que tienen en su origen un carácter «divino» en sí mismas y en ese sentido, objetivamente (es decir, independientemente de que estas palabras encuentren a un hombre creyente o no). Entonces el dominio de Dios significa limitar la libertad del hombre. Dios domina la libertad humana poniéndole límites y le marca caminos seguros. Dios domina la libertad humana de una manera en la que el hombre, al

ser instrumento de Su revelación, no puede decir (en nombre de Dios) aquello que Dios mismo no quiera decir.

Como consecuencia, es el clásico modo de comprender la revelación como obra de Dios en el hombre (empezando por la «inspiración verbal» hasta los varios modelos de actuar de la «gracia de la infalibilidad»). Sin embargo, aparece entonces la tendencia de comprender un poco simplemente la afirmación de que Dios es el autor de las palabras inspiradas. Hoy día encontramos ese modo de pensar así en la enseñanza clásica de la Iglesia en los catecismos y en los compendios teológicos (en general naturalmente, en forma más profunda y no tan simple) y también en la conciencia corriente de muchos cristianos (a menudo bastante simple, hasta llegar a varias formas de fundamentalismo).

- b) *La segunda respuesta: soy hombre porque existo para otros y en cuanto existo para otros*

Aclaración: Al hablar así del existir para otros, tenemos en cuenta una actitud netamente humana y personal, y en cierto sentido heroica. De esa actitud es capaz realmente sólo el hombre, aunque se pueden observar algunas analogías en el mundo de los animales. Lo esencial aquí es la capacidad para una verdadera entrega de sí mismo, plena o parcial, a otra persona.

Crítica: Démonos cuenta de que este criterio de lo humano es en realidad aún más selecto que el criterio anterior. Exige no sólo libertad y una conciencia actual sino también estar dispuesto a pasar por encima de sí mismo de manera heroica, lo que es posible sólo para aquel que pueda distinguir y reconocer un valor mayor que el de su propia existencia actual (lo hago por ti más o menos contra mí mismo; o también: lo hago por Dios, por Dios que existe en ti).

Consecuencias teológicas: ¿Quién es Dios para alguien que realiza así su propia humanidad? Notemos primeramente que, en ese caso, Dios verdaderamente existe, así o de otra manera, y es la existencia de «Dios» (independientemente de lo que comprendamos por esa palabra) la que posibilita al hombre pasar por encima de sí mismo, que es lo que precisamente estamos hablando. ¿Dónde está un tal Dios? Está *conmigo* como apoyo, y está *ante mí* como referencia final y como horizonte de mi vida, como diálogo y servicio.

Diciéndolo de otra manera, Dios (en sí mismo o en otra persona) es la respuesta a la pregunta ¿por qué vale la pena ofrecerse? En esa perspecti-

va, la vida del hombre es un diálogo y finalmente un diálogo con Dios. Dios le habla directamente o a través de otra persona. Depende de mi fe el aceptar y recibir como palabra de Dios eso con lo que esa persona se dirige a mí. La fuerza de esa fe la tengo que encontrar finalmente en mí mismo. Nadie puede forzarme a existir para mi prójimo y contra mí mismo. Por eso una persona que se encuentra ante este desafío lo comprende de ordinario como una exigencia de heroísmo en la fe. La presencia de Dios en la historia del hombre se presenta aquí de manera que no limita de ninguna manera la libertad del hombre. Esa presencia de Dios está fundada sobre la divisa «si quieres... ». En ese caso hay que comprender el dominio de Dios como el futuro más humano del hombre, futuro al que uno puede llegar y en el que puede introducir a otros, si libremente escoge lo que Dios espera.

Como efecto resulta algo que podríamos llamar una concepción escatológica. Los actos humanos de amor revelan el Reino de Dios que ha de venir. Esto hace posible también percibir la posibilidad de una revelación fuera de la historia de la revelación en sentido estricto: cada acto heroico de amor puede ser tomado como signo de la presencia o de la llegada de Dios y, en ese sentido, es Su revelación. Démonos cuenta de que, según ese esquema, se puede describir como revelación de Dios no sólo la vida del hombre histórico Jesús, sino también por ejemplo, la vida de Mahatma Gandhi, y que la diferencia entre lo que ha pasado en las vidas de tan ejemplares personajes y de lo que pasa en la vida de otro hombre es, en principio, sólo una diferencia de grado o de la fuerza de la actividad para otro. Ese modo de pensar en el aspecto teórico puede encontrarse hoy día, entre otros, en la así llamada «teología del pluralismo de las religiones». En la práctica ese modo de pensar aparece en toda la historia del cristianismo, ante todo en la teología de la santidad humana.

c) *La tercera respuesta: soy hombre, ya que dejo a otro existir para mí*

Aclaraciones: Fijémonos: «ya que dejo a otra persona existir para mí» y no por ejemplo: «porque dejo existir». Para decirlo brevemente, se trata de un hecho primordial y no de un acto que se produce en un momento dado de la historia del hombre. Ese «dejo ser» hay que comprenderlo primeramente y ante todo pasivamente: por mi misma existencia dejo a otra persona ser para mí. Entonces eso se puede comprender también mutuamente: ese otro, por su existir, me deja a mí ser para él. Ese otro puede ser para mí —y finalmente siempre es— el mismo Dios.

Crítica: Así comprendido el criterio resulta realmente universal. Tiene aplicación para la existencia humana en cada circunstancia en la que estamos dispuestos a hablar de la existencia humana, es decir, también cuando el hombre del que se trata, por causas objetivas, no puede concebir independientemente su propia existencia y hasta en el caso de que de esa existencia no sea consciente para ningún otro hombre, porque cada persona humana siempre existe en la conciencia de Dios. La dificultad consiste en comprender bien la palabra «dejo», que aparece aquí. Esto exige una explicación teórica de dónde viene ese «permiso» y qué significa en realidad.

Consecuencias teológicas: ¿Quién es Dios, si el hombre es hombre porque Le deja existir para sí? Notemos que ese criterio supone la indispensable existencia de Dios, pero eso no es entonces una exigencia de la conciencia humana, sino «la coexistente condición» de la existencia del hombre. Diciéndolo de otra manera, la existencia de Dios es dada con la existencia del hombre, aunque la antecede ontológicamente. Tal Dios está realmente *«más cerca de mí que yo mismo, y es más mí mismo que yo mismo»* (Agustín). Claro que ese criterio no describe solamente una existencia inconsciente del hombre.

Allí donde el hombre llega a ser consciente de tal fuente de su humanidad, es posible la aceptación de que Dios sea para él más importante que él mismo. Si esa aceptación tiene lugar, siempre llega a ser expresada no sólo con actos especiales o con palabras, sino más bien con la vida verdaderamente propia y verdaderamente humana del hombre. El dominio de Dios se revela aquí precisamente en la forma humana del vivir del hombre. Se puede decir entonces que Dios no quiere ser El mismo (es decir Dios), sin ningún hombre, o sin alguna vida de alguien.

Como consecuencia, surge la concepción que podría ser llamada con exactitud antropocéntrica. Todo hombre, por su humanidad (al confiar en otro) es, según esa concepción, el lugar de la revelación de Dios. Así, pues, esta concepción es la más amplia, lo que significa que ella puede (no tiene que) deshacerse en una antropología religiosa general. Para que eso no ocurra, es necesario anclar todo lo que se dice aquí del hombre y de Dios en lo concreto de la historia. Ese anclar es basarse en el misterio de la vida y de la muerte de Jesús, hombre —Hijo de Dios—.

Sumario

Presentamos ahora un breve sumario, otra vez en forma de preguntas. ¿Qué relación hay entre las tres concepciones de la revelación presen-

tes actualmente en las discusiones teológicas y ese desafío que se nos presentó hace ochocientos años? En aquel tiempo se trasladó (seguramente sin plena conciencia) el acento hacia la posibilidad y la consecuencia de primer criterio de la humanidad, apartando a lo menos parcialmente el segundo y, sobre todo, el tercer criterio. Es fácil observar que los efectos de esa opción y de ese rechazo aparecen plenamente hoy día y aparecen también con claridad en la teología. ¿Puede bastar, sin embargo, como respuesta para ese desafío y para sus actuales efectos un tipo de pensar sobre Dios y Su presencia en el mundo que vaya unido con el hecho de presentar al hombre como a «ése del cual algo depende»? (Ese tipo de pensar está presentado evidentemente en nuestra común enseñanza teológica). ¿Qué haría hoy, en nuestro lugar, sabiendo lo que ya sabemos nosotros, el hombre de aquellos tiempos, Santo Tomás de Aquino en honor del cual, para venerarlo, nos reunimos aquí?

Tomasz Weclawski
Facultad de Teología de Poznań
POLONIA