

LA PERMANENTE “VIVENCIA DE NOVEDAD” (“NEUHEITSERLEBNIS”) DEL CRISTIANISMO

MICHAEL SCHULZ
FACULTAD DE TEOLOGÍA
LUGANO

Ya desde los años 70 del siglo pasado se tiende a denominar el presente histórico como Posmodernidad, de tal manera que en la Posmodernidad la propia vivencia de una realidad entendida de una forma pluralista juega un papel importante tanto teórica como prácticamente¹. En el presente artículo trataré de mostrar dos cosas:

Primero: que tanto la comprensión de la fe del cristianismo como de su contenido central, el dogma de la Trinidad, ofrecen indicaciones importantes para entender el cristianismo como una vivencia de novedad permanente. Segundo: que el cristianismo a su vez puede hacer cara a las exigencias de la Posmodernidad de forma crítica.

Por medio de estas reflexiones llegaremos a la conclusión de que la fe cristiana es de relevancia para la actualidad.

I. LA SOCIEDAD DE LA VIVENCIA Y EL CRISTIANISMO

La sociedad de la vivencia – con este título publicó el sociólogo Gerhard Schulze un estudio sobre la sociedad posindustrial², que tuvo una gran reso-

¹ Este artículo fue presentado en forma de conferencia durante la Semana de estudio *Del precristianismo al poscristianismo*, organizada por la Escuela de Teología *Karl Rahner - Hans Urs von Balthasar* dirigida por el Prof. Dr. D. Olegario González de Cardedal, en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander.

² Cf. G. SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart* (Frankfurt-New York 2000).

nancia. El concepto “vivencia” nos permite señalar con exactitud una característica esencial de la sociedad. Los ámbitos más diversos de la vida delatan una base común, que puede ser expresada de forma acertada con el concepto “vivencia”. Economía e industria del ocio, ciencia y pedagogía, elección de profesión y de pareja, visión del mundo y fe se ven caracterizados por medio del concepto “vivencia”. Si se quiere vender un producto es necesario vincularlo a una vivencia especial. El bote de champú con su elegante diseño convierte el cotidiano hecho de lavarse la cabeza en algo extraordinario. El todoterreno (*Off-Road-Car*) otorga al trayecto diario al trabajo la sensación de una aventura atravesando montañas y valles. Se compra el Jeep por el valor de esta vivencia. Las agencias de viajes hacen publicidad de viajes especiales a parajes desconocidos; se pretende ofrecer vivencias inolvidables. En la pedagogía de la vivencia se intenta transmitir contenidos con actividades y proyectos que marquen a la persona. Detrás de esta pedagogía se encuentra la convicción de que las experiencias vividas de forma inmediata por uno mismo aparecen ante el sujeto con una pretensión de validez, que nunca es alcanzada por una convicción adquirida por demostración.

El cristianismo como vivencia de novedad es también el título de una reseña detallada del libro del Cardenal Joseph Ratzinger, *Sal de la tierra*³, aparecido en 1996. El autor del comentario, el jesuita Andreas Batlogg⁴ recuerda con este título el libro de su hermano en religión, Karl Prümm, publicado ya en 1939⁵. Prümm dedicó su obra al estudio del cristianismo primitivo. Analizó cómo la fe cristiana llegó a convertirse en una vivencia impresionante y nueva para la Antigüedad pagana, de tal forma que esta fue motivación suficiente para que muchos se convirtieran al cristianismo. De modo semejante a Prümm en su estudio sobre el pasado, descubre Batlogg en las reflexiones de Ratzinger, el deseo de que el cristianismo se convierta en una “vivencia de novedad” para el presente si quiere ganar atractivo. Claro está que Ratzinger sabe que no se trata de comercializar el cristianismo como si se tratara de un producto con el que se puede despertar una mera vivencia, breve y superficial, al modo de la que nos proporciona el bote de champú de

³ Cf. J. RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche ab der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald* (Stuttgart 1998).

⁴ Cf. A. BATLOGG, “Christentum als Neuheitserlebnis. Zur jüngsten Veröffentlichung von Joseph Ratzinger”: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 119 (1997) 323-332.

⁵ Cf. K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung* (Freiburg 1939).

bello diseño. La vivencia ha de ser más profunda; tiene que afectar y transformar a todo el hombre⁶, y esto incluso en la actualidad postmoderna.

Por este motivo resultará de gran ayuda aclarar el concepto de "vivencia" y poner de manifiesto su significado para la Posmodernidad.

II. EL CONCEPTO DE VIVENCIA

En el siglo XIX el concepto de *vivencia* ganó en significado dentro del ámbito de la historia del pensamiento⁷. Se prometía alcanzar conocimiento e intuición por medio de una vivencia inmediata de la realidad. No los conceptos abstractos, ni las deducciones acertadas, ni los análisis históricos ni tampoco los resultados de los experimentos de las ciencias naturales eran ya los que debían decidir sobre el conocimiento de la realidad. En la vivencia propia se veía una garantía de pretensión de conocimiento y de validez que no podía ser disuelta por medio de criterios y pruebas procedentes del exterior. El concepto de vivencia se utilizó para hacer frente tanto al racionalismo e idealismo como al historicismo y cientificismo.

Un número de vivencias elevado se consideraba como fundamento de la experiencia. Debido a ciertas vivencias se tuvo la experiencia de que, por ejemplo, la religión beneficia o la contraria, que más bien daña al ser humano. Es así como el concepto de vivencia se va convirtiendo en una palabra de moda. Wilhelm Dilthey (1833-1911) recoge el concepto y elabora una teoría de la vivencia. Dilthey mostró que en la vivencia el proceso de percepción anímica y el objeto captado forman una unidad. Lo vivido, esto es, el objeto y su percepción, entran a formar parte de la interpretación de la vida toda. De esta forma, es posible que el encuentro inesperado con una persona se convierta en una vivencia a través de la cual la vida toda aparezca ante nuestros ojos con una nueva luz.

También la hermenéutica sacó fruto del concepto de vivencia. Para entender un acontecimiento histórico es necesario revivir interiormente dicho acontecimiento. De este modo el acontecimiento no es captado sólo como

⁶ Cf. J. RATZINGER, *Salz der Erde*, o. c., 278.

⁷ Cf. K. CRAMER, "Erleben, Erlebnis", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2 (Darmstadt 1972) 702-711; G. KRIEGER, "Erlebnis. I. Philosophisch"; F. SCHMID, "Erlebnis. II. Religionspädagogisch", en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 3 (Freiburg 1995) 795; M. VON BRÜCK, "Erlebnis. I. Religionswissenschaftlich"; W. SPARN, "Erlebnis. II. Religionsphilosophisch, III. Fundamentaltheologisch"; K. STOCK, "Erlebnis. IV. Ethisch", en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 2 (Tübingen 1999) 1425-1429.

mero *factum*, al modo como hace el historicismo, sino que se convierte, en sus diversos contenidos de sentido y significado, en una experiencia de la persona que se esfuerza por conocer lo ocurrido en el pasado.

También encontramos una recepción del concepto de vivencia en la fenomenología del filósofo Edmund Husserl (1859-1938). Aquí el Yo humano es determinado por una *corriente de vivencias*, esto es, por la dependencia total de todas las vivencias, las cuales son determinadas por una intención hacia los objetos.

Antes de la Segunda Guerra Mundial, con Martin Heidegger (1889-1976) y la filosofía existencial que surge a partir de él, el concepto de vivencia perdió importancia dentro de la filosofía. Sin embargo permaneció presente el estado de cosas que había sido expresado por medio del concepto de vivencia, como por ejemplo Karl Jaspers (1883-1969) cuando habla de *experiencias límite* (*Grenzerfahrungen*). Experiencias de este tipo, como la muerte, el sufrimiento o la culpa, se basan en vivencias inevitables de la existencia humana.

A finales de los años treinta Karl Prümm (1890-1981) publicó su obra *El cristianismo como vivencia de novedad*. Con este título se puso a merced de la tendencia dominante, tendencia que fue secundada por otros. Además se pretendía desarrollar una *Teología de la vivencia*⁸, tratándose aquí, no de realizar una reconstrucción de la vivencia de conversión en los orígenes del cristianismo, sino más bien de hacer que la fe se fundase en una experiencia inmediata, de manera que resultara atractiva para el hombre de hoy. Esta fue la visión de Karl Rahner (1904-1984)⁹.

La Teología neoescolástica apareció para muchos, sin desatender a sus méritos, como problemática¹⁰. La rígida separación entre naturaleza y gracia, con la pretensión de salvar la libertad de la gracia, llevó a una *forma de pensamiento de doble piso* (*Zwei-Stockwerk-Denken*). Tanto las vivencias como las experiencias se entendían como fenómenos naturales. Los fenómenos naturales fueron considerados como objetos de las ciencias empíricas. La gracia fue considerada, debido a su *sobrenaturalidad*, como una realidad de la que no podemos tener experiencia. De modo que una experiencia de Dios no era posible. La realidad sobrenatural y la gracia, no experimentable, eran entendidas como los objetos de la Teología.

⁸ Cf. K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis*, o. c., 21.

⁹ Cf. M. SCHULZ, *Karl Rahner begegnen. Zeugen des Glaubens* (Augsburg 1999) 135-140.

¹⁰ Cf. En relación con lo siguiente *ibíd.*, 86-100.

Es fácil de comprender que el mundo de la vida natural y el de la fe se volvieran extraños el uno respecto del otro por culpa de esta doble división.

La teología apoyaba de forma implícita el deísmo de la Ilustración, el cual aunque demuestra la existencia de un Dios creador de forma filosófica, no quiere saber nada acerca de la acción salvadora de Dios en la historia¹¹.

En vista de esto, en el s. XIX el filósofo Maurice Blondel (1861-1949) trató de construir una escalera desde el piso del mundo de la vida cotidiana al piso superior del mundo de la fe y la gracia. En su obra *L'Action* (1893) demostró, como más tarde Henri de Lubac (1896-1991)¹², que el hombre es un ser que está orientado hacia Dios por medio de su ilimitada voluntad, hacia un Dios que se entrega a sí mismo al hombre gratuitamente –*sola gratia*– siendo la plenificación ilimitada de la vida humana. Y este estar orientado hacia lo sobrenatural lo puede experimentar el hombre en la vivencia de que nada finito llena de una vez por todas su querer infinito. Este querer ilimitado del que se puede tener una vivencia es la escalera que lleva de la naturaleza al piso superior de la gracia.

Partiendo de este pensamiento de Blondel, Rahner intentó llamar la atención sobre la experiencia de la gracia que se da en ciertas vivencias del hombre.¹³ Cuando un hombre actúa con un auténtico desinterés propio, sin acariciar con su actuar beneficio alguno para sí mismo, actúa en él la gracia y el amor de Dios. O cuando alguien es capaz de ver su vida moralmente mala sin excusarse ni justificarse y no cae en la desesperación, entonces vive de cara a la verdad de Dios y en la confianza de poder recibir el perdón. Tras las reflexiones de Rahner sobre la experiencia de la gracia se encuentra la Teología de la vivencia y la espiritualidad de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola.

Según Ignacio de Loyola (1491-1556) es posible experimentar la gracia de Dios en la forma de una profunda satisfacción interior y consolación sua-

¹¹ HERBERT VON CHERBURY (1583-1648) es reconocido como el fundador del deísmo inglés. JOHN TOLAND (1670-1722) propagó en su libro *Christianity not mysterious* que debía de ser introducida una renovación de la iglesia anglicana. El libro de MATTHEW TINDAL (1657-1733) *Christianity as Old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (1730) fue denominado la „Biblia de los deístas“. Las leyes de la naturaleza son idénticas a la protoreligión. Esta sirve a su vez a la moral. Jesús habría sacado de nuevo a la luz esta protoreligión mezclada con los añadidos humanos.

¹² Cf. R. VODERHOLZER, *Henri de Lubac begegnen. Zeugen des Glaubens* (Augsburg 1999) 93-106.

¹³ Cf. K. RAHNER, "Gotteserfahrung heute", en *Schriften zur Theologie IX* (Einsiedeln 1972) 161-176, 167ss.

ve, por ejemplo, cuando alguien ha tomado la decisión fundamental correcta¹⁴. De modo parecido a lo que Ignacio entiende por consolación ha comprendido la mística alemana (maestro Eckhart, Tauler) diversas percepciones de la cercanía de Dios bajo el concepto “*Geleben*”, que significa experiencia o vivencia¹⁵. Podemos por tanto concluir que la tradición cristiana conoce un acceso individual e inmediato a Dios. La percepción subjetiva posee una pretensión de validez que por eso no es un privilegio exclusivo del concepto teológico. El Concilio Vaticano II acentúa que la experiencia espiritual es un aspecto que pertenece a la comprensión progresiva del acontecimiento de la Revelación que se da en la tradición de la Iglesia (DV 8). La experiencia religiosa se da dentro de la tradición de la Iglesia pero de forma que no puede dominarla. Pero por encima de la fe oficial de la Iglesia no puede imponerse tampoco una pretensión de validez, refiriéndose a cuestiones de fe, que se funde solamente en una vivencia personal – por ejemplo, una revelación privada. La consecuencia sería una fe privada que no podría ser comprendida por los demás, o una desviación sectaria.

Cuando el sociólogo Gerhard Schulze habla de la sociedad de la vivencia los aspectos teológicos y filosóficos del concepto vivencia no juegan el papel fundamental. Estos quedan en segundo plano¹⁶.

El hecho de que la vivencia subjetiva se convierta en punto de referencia para el pensamiento y la actuación en la vida privada, social y religiosa se fundamenta en el giro de la Modernidad hacia el sujeto. La espiritualidad de Martín Lutero, Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila, Francisco de Sales, Teresa de Lisieux, o Karl Rahner, parte también de la autoexperiencia; quieren no obstante que el sujeto se abra a la objetividad de Dios. Para que esto ocurra es necesario un aprendizaje espiritual en la vivencia de la lejanía de Dios. Esta vivencia es de lo totalmente-otro de Dios o del abandono de Dios sufrido por Jesús en la cruz¹⁷. La vivencia religiosa no es nunca una puesta en escena narcisista del sujeto, como si Dios y su gracia tuvieran que servirle de instrumentos para sus fines.

¹⁴ Cf. I. DE LOYOLA, *Geistliche Übungen. Übertragen von Adolf Haas, mit einem Vorwort von Karl Rahner* (Freiburg 1981) nn. 178-187, 330-336: 64-66, 108-110 [*Ejercicios Espirituales* (Madrid 1963) 178-187, 330-336].

¹⁵ Cf. K. CRAMER, “Erleben, Erlebnis”, o. c., 702.

¹⁶ Acerca del concepto de vivencia ver G. SCHULZE, *Erlebnisgesellschaft*, o. c., 34-91.

¹⁷ Sobre esto JUAN DE LA CRUZ, *Die dunkle Nacht und die Gedichte* (Einsiedeln 1978) VIII, 1-5: 44-46 [*La noche oscura* (Madrid 1984) 2, 6, 115-119]; A. WOLLBOLD, “La noche de la fe en Teresa de Lisieux. Ensayo de interpretación mistagógica”: *Proyecto 8* (1996) 79-87.

En la sociedad de la vivencia encontramos, por el contrario, menos interés por un punto de referencia objetivo para la autoexperiencia. Lo decisivo es la vivencia misma: sensaciones, sentimientos, estados de ánimo y reacciones. Por eso se acepta lo absurdo, lo problemático éticamente, sólo por intensificar la vivencia. Se forma un culto sospechoso de un Yo enamorado de sí mismo. Se da ampliamente generalizado, según Gerhard Schulze, el intento de alcanzar un aumento del valor de las vivencias incluso de acciones y objetos cotidianos por medio de la estetización. Ya he aludido antes al bote de champú con el elegante diseño.

III. EL CONCEPTO DE LA VIVENCIA Y LA POSMODERNIDAD

¿Qué relación podemos establecer entre el concepto de vivencia y la Posmodernidad? Recordemos que el concepto de vivencia ganó concisión en la confrontación crítica con el racionalismo, idealismo y cientificismo de los modernos. La Posmodernidad, por su parte, de la que se habla desde finales de los años sesenta, se caracteriza en general por una crítica de la pretensión de verdad y validez universales¹⁸. Se quiere hacer justicia otra vez en la Posmodernidad a la vivencia y la verdad del individuo, pues tales pretensiones universales de verdad desembocarían en los sistemas ideológicos totalitarios.

En el intento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) de deducir del concepto del espíritu absoluto todas las dimensiones de la verdad, han visto los posmodernos la base para un pensamiento "absoluto" peligroso, que pasa por alto la vivencia del individuo.

Karl Marx (1818-1883) sustituyó el concepto del espíritu absoluto por los de materia e historia. Las leyes del materialismo dialéctico e histórico ordenaban la vida de la sociedad y del individuo. Puesto que el comunismo que se deducía del materialismo histórico era considerado en el seno del leninismo como una doctrina del Estado científicamente fundada, no se podía contradecir con fundamentos racionales. Cuando alguien lo contradecía, se le

¹⁸ Una visión de conjunto sobre el programa de la Posmodernidad lo da: P. KOSLOWSKI, *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität, Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis* (Wien 1989) 21-49; W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne* (Berlin 1993) 9-85; 135-167; *Id.* "Postmoderne. I. Philosophisch", en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 8 (Freiburg 1999) 455s. Los nombres más importantes son Jean-François Lyotard, Paul Feyerabend, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Odo Marquard, Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch.

consideraba un irracional, e incluso un perturbado. Los disidentes eran ingresados por esa razón en clínicas psiquiátricas.

El nacionalsocialismo sustituyó el concepto de materia por el de raza. Las leyes de la raza debían determinar la política y la economía.

Para crear de nuevo un lugar para el individuo, su vivencia y su percepción, la Posmodernidad rompe con la pretensión de verdad universal. Dos obras de Odo Marquard hablan por sí solas: *Abschied vom Prinzipiellen* (1981/1995) (La despedida de los primeros principios) y *Apologie des Zufälligen* (1986/1996). (Apología de lo casual). El filósofo italiano Gianni Vattimo propaga “*il pensiero debole*”: los últimos fundamentos y valores ya no deberían ser preguntados ni investigados¹⁹. Las bases últimas del pensamiento absoluto –el pensamiento “fuerte”– se convierten rápidamente en totalitarias: se exige lo último del hombre: su vida. En cambio, el pensamiento “débil” crea espacios libres –también para la fe–. La *kenosis* de Dios en la Encarnación es para Vattimo el paradigma cristiano de la *kenosis* del pensamiento “fuerte”²⁰. Otros filósofos, como Luigi Pareyson (1918-1991) o Paul Ricoeur (*1913) descubren de nuevo el mito para superar una *ratio* en la Filosofía que se ha convertido en unidimensional y monista.

En general puede decirse que en la Posmodernidad sólo se capta la verdad de forma parcial y en perspectiva. Se explica la verdad de forma pluralista y no unitaria. Por esa razón Jürgen Habermas señala a la Posmodernidad con la etiqueta peyorativa de *die Neue Unübersichtlichkeit* (la nueva imposibilidad de abarcar con claridad)²¹. De hecho, Jean François Lyotard proclama que la narrativa corta sustituye a las metanarraciones como base de la forma de pensar absoluta, de los principios éticos incondicionados y de la pretensión de validez universal de las instituciones²². Se cuentan historias que describen los destinos de los individuos, pero no una historia en la que estos sean juguetes insignificantes. Se renuncia ante todo a la sistematización de la historia. No se puede violentar ni la vida del individuo ni el destino de un pueblo conceptualmente. Los estudios del medio de las ciencias históricas

¹⁹ Cf. G. VATTIMO, “Dialectica, differenza, pensiero debole”, en G. VATTIMO - P. A. ROVATTI (eds.), *Il pensiero debole* (Milano 1983) 12-28.

²⁰ Cf. G. VATTIMO, *Glauben und Philosophieren* (Stuttgart 1997) 34; (ed. orig. *Credere di credere*, 1996)

²¹ Cf. J. HABERMAS, *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V* (1985/1996), 49-53, 139.

²² Cf. J. LYOTARD, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* (Wien 1986/1999) 14; W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne, o. c.*, 172s.

que describen la vida cotidiana de un siglo determinado, gozan de gran aceptación entre los lectores. Pero también aumenta el interés por el folklore, las canciones populares y las costumbres. En una sociedad anónima, organizada y legalizada se busca una posibilidad de crear hogar. La propia vivencia o el sentimiento comunitario de una región tienen derecho a venir a la existencia. En relación con esto Habermas reconoce también en la Posmodernidad una tendencia neoconservadora.

Wolfgang Iser acoge la Posmodernidad como la forma más elevada del saber diferenciado²³. Para él la Posmodernidad toma por fin en serio las consecuencias de la teoría de la relatividad de Albert Einstein o el principio de indeterminación de Werner Heisenberg, según el cual es imposible medir con exactitud el lugar y el impulso o el tiempo y la energía de los quanta. Es decir, la Posmodernidad se toma en serio que la razón debe pensar en términos de relación y no en dimensiones fijas, establecidas o estáticas. La razón misma debe concebirse a sí misma como una realidad pluridimensional. Ya la diferenciación que estableció Immanuel Kant (1724-1804) entre la razón teórica y la razón práctica fue un primer indicio de esto. Kant ya no deduce estos dos tipos de razón de un concepto único y supraordenado de razón²⁴. Bajo el lema "deconstrucción" se resume el desmontaje de dimensiones, verdades y sistemas abarcadores y absolutos. En cambio la vivencia y el recuerdo de lo particular, lo fragmentario y lo incompleto deben ganar en importancia.

En la arquitectura posmoderna resalta de igual manera la tendencia a la deconstrucción y la desfuncionalización. Destituyendo el caprichoso estilo juvenil, ornamental, no sujeto a la técnica, la modernidad se autodefinió por la unidad en la función y en la estética, más aún: la función debía dominar a la estética. Walter Gropius (1883-1969) extendió en el período de entreguerras la vuelta a las formas simples y puras de la geometría.²⁵ Sin embargo de este modo muchos rascacielos de oficinas y de viviendas daban cada vez más la fría impresión de un vacío de significado y de una funcionalidad insensible. Frente al reduccionismo de la arquitectura moderna que todo lo sometía a la razón, la Posmodernidad establece una mezcla de estilos, una cierta imposibilidad de abarcar con claridad la totalidad que crea espacios para lo especial, para el detalle inesperado, para una vivencia estética.

²³ Cf. *ibíd.*, 77s, 186s.

²⁴ Cf. *ibíd.*, 291ss.

²⁵ Vs. sobre esto H. KLOTZ, *Kunst im 20. Jahrhundert. Moderne - Postmoderne - Zweite Moderne* (München 1999) 21.

En resumen, el concepto de la vivencia y la Posmodernidad forman una unidad.

IV. EXTENSIÓN Y LÍMITES DE LA UNIDAD Y LA DIFERENCIA POSMODERNAS-PLURALISMO

Por otro lado la Posmodernidad no quiere quedarse en un mero pluralismo de la opinión, de la vaga estimación (*Dafürhalten*) y del intercambio de vivencias. Se renuncia al slogan de Paul F. Feyerabend (1924-1994) de “*Anything goes*”. Feyerabend utilizó esta expresión frente a toda imposición de método estricto en filosofía y ciencia. Pero también la usó para ponerla en boca de sus adversarios intelectuales como expresión de la reacción de estos ante los análisis del conocimiento y la deconstrucción de las formas unificativo-normativas del saber que Feyerabend realizara²⁶. Este principio de Feyerabend de una radical deconstrucción de todas las formas del saber normativo se contradice consigo mismo, puesto que “*Anything goes*” es un principio que niega todo principio. El pluralismo y el fundamentalismo radicales al final no son más que las dos caras de la moneda: la opinión subjetiva absolutizada y no fundamentable²⁷.

Por ello debe seguir siendo posible la comunicación sobre una base común, a pesar de la heterogeneidad de los juegos del lenguaje y estilos de pensar. Se buscan perspectivas globales, no sólo dentro de lo esotérico²⁸ o

²⁶ Cf. P. FEYERABEND, *Wider den Methodenzwang* (Frankfurt a. M. 1983) 11. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, o. c., 135 nota 1, constata que Feyerabend no relacionó originalmente esta expresión con sus adversarios. La afirmación a la que llegó Feyerabend se forjó debido a un análisis y crítica de las concepciones filosóficas, como por ejemplo, la concepción del racionalismo crítico de su maestro Karl Popper. Cf. también E. DÖRING, *Paul K. Feyerabend zur Einführung* (Hamburg 1998) 16, 23.

²⁷ Sobre esto llaman la atención H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?* (Düsseldorf 1993) 106, y A. FRANZ, “Glauben heute zwischen postmoderner Beliebtheit und der Versuchung des Fundamentalismus”: *Theologie und Glaube* 39 (1996) 184-199, aquí 193.

²⁸ H. BLAVATSKY (1831-1891) se presenta como protagonista del esoterismo moderno. El fin es un sentimiento vital cósmico de la armonía. Un medio para ello es la síntesis de las más diversas corrientes religiosas y pseudoreligiosas, que por regla general se distancian de todo lo „dogmático“. Las enfermedades, por ejemplo, son explicadas en el esoterismo como un pensamiento falso, que aísla al hombre de la corriente cósmica vital. Pero también la culpa consciente o inconsciente en esta vida o en la anterior tienen que causar inmediatamente la enfermedad y el cáncer. A través de una terapia de reencarnación - la mayoría en forma de hipnosis - se sacan

la *New Age*²⁹, sino incluso en la filosofía, la literatura y las ciencias. Wolfgang Welsch se esfuerza en conseguir un concepto de razón transversal, que establezca contactos entre los paradigmas de los saberes particulares³⁰. Esta razón no debe elevarse sin embargo a la categoría de hiperrazón que todo lo domina. Por ejemplo, la Medicina no contempla al hombre enfermo exclusivamente como una máquina estropeada; en este sentido se dan esfuerzos en la Psicooncología por conseguir una visión completa del enfermo de cáncer³¹. Uno pretende situarse del lado de la vivencia del enfermo y no sólo del lado médico.

Lo decisivo, es por supuesto, que la perspectiva global deje espacio para la parcial. En la arquitectura esto se ve expresado en que se presenta a la unidad o totalidad como algo en peligro o problemático, sin que por otra parte se las elimine. Debido a que la unidad no se disuelve en la multiplicidad hablan algunos arquitectos de una segunda Modernidad estableciendo así una delimitación con la Posmodernidad³².

A la Posmodernidad pertenece sin duda su propia pluralidad interna, su caracterización por medio de tendencias diversas y opuestas: Pluralismo, multiplicidad, perspectivismo, y vivencia, de una parte y pensamiento global de otra.

Pero el respeto posmoderno ante la diferencia y multiplicidad de perspectivas no es de ningún modo un patrimonio de la actualidad que no se pueda indagar. Hay más de un científico que opina que su método, con el que es capaz de estudiar un campo de la realidad, se puede aplicar sin más a otros. De esta suerte, nos encontramos con una serie de biólogos que desarrollan

a la luz pecados de una vida anterior. La salvación consiste en la vuelta a la unidad con el cosmos divino. Vs. sobre esto C. BOCHINGER, "Esoterik. I. Religionsgeschichtlich"; B. GROM, "Esoterik. III. Neureligiöse Aspekte", en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 3 (Freiburg 1995) 884-886.

²⁹ Frente a la fragmentación analítica del saber y del mundo se ha intensificado la búsqueda, desde los años setenta, de una espiritualidad y una conciencia de la unidad. Las prácticas religiosas y psicológicas más dispares se mezclan por ello entre sí. FRITJOF CAPRA puede ser considerado con su libro *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild* (München 1983/1999), como uno de los primeros pensadores de la *New Age*. Se trata de una percepción espiritual de la totalidad del universo, para alcanzar la génesis de un sentimiento de identificación con el cosmos. Cf. M. FUSS, "New Age", en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 7 (Freiburg 1998) 792-793.

³⁰ Cf. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, o. c., 295-318.

³¹ Cf. F. MEERWEIN - W. BRÄUTIGAM (eds.), *Einführung in die Psycho-Onkologie* (Bern 1998) 63-142.

³² Cf. H. KLOTZ, *Kunst im 20. Jahrhundert*, o. c., 165-170.

una teoría del conocimiento y una ética evolutivas bajo el paradigma de la evolución, a fin de aclarar definitivamente las grandes preguntas metafísicas de la filosofía³³. Los filósofos deben por eso elevar una protesta cuando, por ejemplo, la pregunta lanzada por Kant acerca de la posibilidad de que el hombre aprehenda adecuadamente el ser en sí de la realidad, es resuelta de un plumazo con la referencia a la supervivencia del hombre: si el hombre no aprehendiera la realidad correctamente, ya se habría extinguido hace tiempo. Tampoco la reducción de la religión a una cuestión de provecho en el mecanismo selectivo puede decidir sobre la pregunta acerca de la verdad de la religión y la metafísica, como tampoco tiene nada que decir el principio de la selección sobre la pregunta ética acerca del bien y el mal.

El pensamiento “fuerte” puede aceptar así formas monistas que no hacen justicia a la complementariedad del saber. Reflexiones posteriores tienen que mostrar que la evolución de los órganos de los sentidos se puede describir científicamente. Conocer, entender y tener vivencias presuponen de todos modos un sujeto que no es reducido enteramente a las condiciones empíricas de su existencia. Sólo por esto es capaz de investigar científicamente las condiciones evolutivas de su existir y conocer. Desde este punto de vista es necesaria de hecho una razón transversal que cree conexiones entre los distintos campos del saber y de la realidad y proteja su diversidad.

En la filosofía se dan intentos de hacer plausibles fundamentaciones últimas de un saber “fuerte”. Con ello no intenta oponerse al derecho a la verdad de los individuos. Por citar un ejemplo, Vittorio Hösle (1960), en conexión con la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel, pone de relieve que los primeros principios evidentes están necesariamente en la base de todo pensar y conocer –también del posmoderno o pluralista³⁴–. Aquel que dice, por ejemplo, “todo pensar es plural en perspectiva o se origina a partir de mundos de vivencias completamente distintos”, está sin embargo presuponiendo una unidad interna del pensar y de la vivencia; de lo contrario no podrían percibirse las diferencias del pensar como tampoco distintos mundos de vivencias.

De las consideraciones de Hösle se puede deducir que también la vivencia individual se tiene que orientar hacia la “vivencia de la unidad” originaria

³³ Vs. Sobre la discusión H. SCHÖNDORF, “Wissenschaftstheoretische Zurückweisung von evolutionärer Erkenntnistheorie und Ethik als ungenügend”, en R. KOLTERMANN, *Universum - Mensch - Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit* (Graz 1997) 117-136.

³⁴ Vs. sobre esto V. HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik* (München 1990) 152-168, 177s.

del hombre en su percepción de sí y de lo otro. Por ejemplo el que cuenta a otros sus vivencias, presupone que este puede sacar algo en claro de su comunicación de las mismas: o porque este ha tenido experiencias similares, o lo vivido puede ser comprendido por el pensamiento o porque contiene un saber que se puede transmitir. Tampoco el tener vivencias, el conocer o pensar pueden separarse entre sí completamente. De este modo tienen sentido las pretensiones de validez individuales, que se fundan en vivencias personales sólo en el caso de que el individuo se sitúe en el horizonte de una pretensión de validez de verdad universal y normativa.

Por lo tanto, un principio "fuerte" invulnerable es que la unidad es primaria respecto de la multiplicidad. De ello se sigue que la renuncia posmoderna de Gianni Vattimo a las razones últimas es psicológicamente posible y comprensible. Teóricamente sin embargo es poco plausible. El pensamiento "débil" de lo penúltimo y relativo presupone el pensamiento "fuerte" de lo último y absoluto.

La teología se ha confrontado tanto con la categoría de la vivencia o la sociedad de la vivencia, como con la Posmodernidad. Casi podría hablarse de dos temas de moda –lo cual no debe entenderse en sentido despectivo–. Se trata de captar los signos de los tiempos³⁵. Lo que se presenta en una

³⁵ Véanse sólo las distintas contribuciones de la teología pastoral en la revista dedicada a Leo Karrer, que lleva el título calificativo *Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit*, A. SCHIFFERLE (ed.) (Freiburg 1997). Cf. también desde el punto de vista litúrgico: B. KRANEMANN, "Unterbrechung: das Kirchenjahr in der Erlebnisgesellschaft": *Bibel und Liturgie* 70 (1997) 259-267: que las fiestas religiosas pueden ser vividas como una interrupción terapéutica de la rutina diaria; desde este punto de vista podrían ser descubiertas de forma novedosa por el hombre de hoy. Desde la perspectiva histórica de la espiritualidad, cf. p. ej. K. RUHSTORFER, "Das moderne und das postmoderne Interesse an den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola": *Theologie und Philosophie* 73 (1998) 334-363; B. BECKMANN, "Phänomenologie des religiösen Erlebnisses im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein": *Teresianum* 50 (1999) 299-317. Desde una visión antropológico-ética: H. B. GERL, "Freiheit - ein Gegensatz zur Verbindlichkeit? Zum postmodernen Single": *Lebendiges Zeugnis* 48 (1993) 269-278. En la visión sistemática se pone de manifiesto el problema del monoteísmo, puesto que la Posmodernidad tiende más bien al politeísmo. Cf. desde la perspectiva sistemática W. KASPER, "Postmoderne Dogmatik?": *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 18 (1990) 298-306; P. PELLECCIA, "Sulle Tracce del Postmoderno": *Aquinas* 35 (1992) 341-379, 469-516; E. BORGMAN, "Negative Theologie als postmodernes Sprechen von Gott": *Concilium* 31 (1995) 154-160; A. FRANZ, "Glauben heute", o. c.; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo* (Salamanca 1998) 301-342; W. KASPER, "Die Kirche angesichts der Herausforderung durch die Postmoderne", en ID., *Theologie und Kirche II* (Mainz 1999) 249-264. H. J. HÖHN, "Vom Lebenssinn zum Lebensstil? Religiöse Spurensuche in modernen Erlebniswelten": *Renovatio* 55 (1999) 67-74; M. JUNKER-KENNY, "Glaube in der Erlebnisgesellschaft": *Theologische Quartalschrift* 179 (1999) 210-224; L. J. ELDERS, "Der Zugang zu Gott im post-modernen Zeitalter": *Verbum SVD* 40

situación más comprometida es la problematización planteada por la Posmodernidad acerca de la pretensión de verdad y validez universal, ya que el cristianismo mismo posee esa misma pretensión. Este problema es señalado por ejemplo por Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio* (nn. 48, 69s, 81, 91).

La teología pluralista de la religión desarrollada por John Hick (1922) y Paul Knitter (1939) deconstruye al modo posmoderno la pretensión de absoluto del cristianismo y de cualquier religión³⁶. Las religiones concretas son para ésta una mezcla de experiencia religiosa de la realidad absoluta, que permanece incognoscible, y la conceptualización culturalmente condicionada de esta experiencia. Frente a esta Teología pluralista de la religión la Teología debe afirmar el carácter escatológico-definitivo de la Revelación de Dios mismo en el acontecimiento de Cristo³⁷. Este hecho se conjuga perfectamente con la capacidad de verdad que posee el hombre. La verdad parcial de otras religiones, como veremos a continuación, puede ser integrada en la fe cristiana e incluso contribuir a esclarecer algunos aspectos de la fe.

V. FE Y TRINIDAD COMO "VIVENCIA DE NOVEDAD" EN LA ANTIGÜEDAD, MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

La fe cristiana y su contenido central, el dogma de la Trinidad, serán presentados ahora como vivencia permanente de novedad en la Modernidad y Posmodernidad. Debemos indicar aquí que las tendencias opuestas de la Posmodernidad pueden hacer las paces dentro del cristianismo, de modo que se conserven y se salven en este camino las intuiciones valiosas de la Modernidad y Posmodernidad frente a toda unilateralidad.

(1999) 303-321; H. VERWEYEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft* (Regensburg 2000) 48-64. Esta lista se podría prolongar fácilmente. Por último, también el Papa JUAN PABLO II se introduce en el debate con su Encíclica *Fides et ratio* (1998) n. 48, 91.

³⁶ Cf. además K. H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage* (Freiburg 1995) 75-110.

³⁷ Cf. además G. GÄDE, *Viele Religionen - ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie* (Gütersloh 1998); M. SCHULZ, "Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler?": *Münchener Theologische Zeitschrift* 51 (2000) 125-150.

1. *Verdad vivida y testimoniada*

En su estudio *Cristianismo como vivencia de novedad* de 1939 expone Karl Prümm que la creencia mítica de la Antigüedad y la filosofía racional crítica frente a los mitos, permanecieron a menudo una junto a la otra. Casi en el sentido del pluralismo posmoderno, se podían practicar entonces cultos fundados en los mitos de las más diversas clases, aunque a la vez se encontrara el hombre imbuido de un profundo escepticismo filosófico frente a la imagen mítica del mundo³⁸. Del mismo modo puede estar uno hoy día convencido de la racionalidad en la que se basa el funcionamiento de su ordenador, y a la vez escribir con él los horóscopos basados en presupuestos mitológicos, de los cuales hace depender la planificación de su propia vida. Y no se reconoce en ello una contradicción entre la astrología y la racionalidad matemática, como tampoco se reconocía en la Antigüedad entre la práctica de culto y el escepticismo filosófico. Incluso ha habido quien ha dado la bienvenida con Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) a la vuelta posmoderna al politeísmo mítico³⁹.

El cristianismo ofreció y ofrece frente a esto algo nuevo: una unidad entre fe y filosofía, entre historia y razón. Esto porque la base de la fe no la forma ningún mito a-histórico sino una historia real. Una fe que se puede entender racionalmente tanto en sus presupuestos metafísicos como en su contenido. En el núcleo de la fe se encuentra el Logos de Dios encarnado e histórico que es en su racionalidad también el principio de la comprensibilidad del mundo (cf. Jn 1).

Por eso los Padres de la Iglesia pudieron probar que el cristianismo es la verdadera filosofía, por ejemplo Clemente de Alejandría († 215). Para hacer comprensible la afirmación de que el cristianismo es efectivamente la verdadera filosofía, Clemente de Alejandría demostró el paralelismo estructural del saber filosófico y la fe revelada⁴⁰. Sobre la base de este paralelismo se puede demostrar que la fe es la forma más elevada de conocimiento. Dirigió la atención hacia el hecho de que saber y fe parten respectivamente de unos presupuestos que tienen que ser admitidos de entrada y no pueden ser establecidos por el sujeto. La fe se transmite. El saber presupone siempre el ser atrapado por la realidad. Y además la voluntad tiene que conceder su apro-

³⁸ Cf. K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis*, o. c., 9-33.

³⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, o. c., 330.

⁴⁰ Cf. además K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis*, o. c., 193-196.

bación al juicio del entendimiento, un requerimiento por tanto no exclusivo de lo que se cree.

La relevancia que Clemente y otros han adjudicado al papel de la voluntad con respecto a la verdad no pone en cuestión su posibilidad de ser conocida. La historia de la filosofía presenta toda una serie de demostraciones que ponen de manifiesto que nuestro conocer, pensar y saber no es una mera ilusión. René Descartes (1596-1650), por ejemplo, demostró que cualquier engaño del pensamiento que podamos concebir presupone el yo que es engañado o se engaña a sí mismo⁴¹. En cualquier engaño imaginable el yo es por tanto la condición irrefutable, la primera realidad verdadera. Ello no obstante, el hombre concreto puede caer en un escepticismo existencial aún frente a hechos y verdades irrefutables. Tanto más parece ser esto posible cuanto más nos interpela una verdad. Una verdad matemática no nos interpela demasiado. Que uno y uno son dos no lo discute nadie. Tampoco requiere excesiva superación ni fuerza de voluntad el admitir la verdad de esa suma. Evidentemente debido a que la aceptación de esa verdad matemática no cuesta mucho, se hace también relativamente irrelevante para nuestra vida. También alguien sumido en grandes dudas existenciales reconocería sin más esta igualdad matemática. Pero tal asentimiento le serviría de poca ayuda en su situación de duda. Tenemos que comprometernos con las verdades que nos sostienen por medio de nuestro conocer y de toda nuestra persona. Y también otros tienen que comprometerse ante nosotros con verdades que sostengan vitalmente, para que esas verdades puedan ser conocidas por nosotros en la relevancia que tienen. La verdad de que "la vida tiene un sentido" tiene que poder leerse en el otro: en su vida, en su comportamiento. Es el testimonio de vida del otro el que permite aprehender la verdad "la vida tiene un sentido". El reconocimiento de esta verdad significa atraparla en la propia vida: quererla como base de la propia vida. La verdad en su fondo último es un Ser personal, por eso entender consiste en un encuentro libre.

Es evidente el paralelismo entre la forma de la verdad filosófica, que se dirige a nuestra facultad de conocer y a nuestra voluntad, y la forma de la verdad de fe. También la fe es un acto de la libertad humana, un acto en favor del cual se pueden ofrecer muchas buenas razones, que descansan en conocimientos y experiencias, que sobre todo es testimoniada por medio de

⁴¹ Cf. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia - Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (Hamburg 1977) II 1-3: 40-45 [*Meditaciones metafísicas* (Madrid 2001) II, 133-134].

los otros y de sus vidas, y a la cual se debe asentir: se tiene que *querer* dejar a esas razones ser *verdaderas*.

Clemente de Alejandría vio ya a finales del siglo II, como venimos diciendo, este paralelismo entre saber y fe. El Cardenal John Henry Newman (1801-1890) lo ha expuesto de nuevo en el s. XIX de forma detallada en su *Doctrina del asentimiento* (*An Essay in aid of a Grammar of Assent*, 1870). Según Newman la fe es un asentimiento a una verdad a la cual se llega gracias a la capacidad humana de sacar conclusiones (*illative sense*)⁴²: se conoce el testimonio de vida de una persona en favor de una verdad o de la fe. Se pregunta uno por las razones interiores de sus convicciones. Se comparan esas razones con las propias vivencias e intuiciones, con las de otros. De ello se sigue la probabilidad de una determinada verdad. De la probabilidad de la verdad se concluye finalmente su certeza. Uno quiere tener también esa verdad. Se tiene la vivencia "la vida tiene un sentido" a través del testimonio de vida de una persona. Se reflexiona sobre las bases teóricas y prácticas de esta vivencia. Por fin, se desearía tener igualmente la vivencia de que la vida está llena de sentido: uno se deja introducir en las bases aprehendidas, asiente a ellas y se confía a ellas. Con la fe ocurre algo parecido. Uno la vive en otros, se pregunta por sus bases y se atreve a introducirse con toda su existencia en la verdad de esta fe y la vive como la nueva verdad de la propia vida. Sólo la fe vivida se convierte en vivencia que a su vez conduce hacia la fe. La vivencia originaria es la que se tiene con la persona de Jesucristo. Los discípulos transmitieron las vivencias que tuvieron con Él: ellos mismos se convirtieron para los demás en una vivencia profunda. La fe es también un asentimiento libre a la verdad de una persona.

El carácter de vivencia y de testimonio de la fe muestra la compatibilidad fundamental de ésta con el paradigma posmoderno de la vivencia. La fe es a la vez –como la vivencia (Dilthey)– objeto (*fides quae creditur*) y acto (*fides qua creditur*). En la fe se unen además entre sí las dimensiones de vivencia y de saber. La fe cristiana puede también socorrer a la sociedad de la vivencia para que no se quede atascada persiguiendo vanamente vivencias demasiado superficiales.

⁴² Cf. J. H. NEWMAN, *Entwurf einer Zustimmungstheorie*, en *Obras escogidas*, vol. 7 (Mainz 1961) 241s [*El asentimiento religioso* (Barcelona 1960) 305ss].

2. Pensamiento “fuerte” y “débil” en la fe

En su dimensión de saber se funda la fe en presupuestos cognoscitivos teóricos, que se podrían clasificar como resultado de un pensamiento “fuerte”. La fe se fundamenta en primeros principios e intuiciones evidentes: que algo no puede ser a la vez verdadero y falso, que el pensamiento es capaz de alcanzar la verdad, que el mundo exterior puede ser conocido por el sujeto. La fe se basa en intuiciones metafísicas y de filosofía de la religión: en la realidad del alma o en la existencia de un Dios personal, que se revela a sí mismo en su autoconocimiento, y que por ello puede a su vez revelarse al hombre. La fe presupone la intuición de que el carácter absoluto de Dios y el carácter relativo de la historia no se oponen de forma insalvable.

El filósofo del absoluto, Hegel, tan desdeñado por la Posmodernidad, muestra cómo la absolutez de Dios se capta de forma abstracta y unilateral, y que se le ponen límites y se le hace finito cuando se le expulsa de la relatividad de los acontecimientos históricos⁴³, como hace Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)⁴⁴ en su filosofía de la religión. Su argumento es que lo absoluto, en su necesidad, no tiene cabida en el río de la relatividad y casualidad temporal. Así se limita a Dios en sus posibilidades de forma inadmisibles. En contra de esta postura, demuestra el pensamiento “absoluto” y “fuerte” de Hegel la capacidad de Dios para lo relativo (*Relativitätsfähigkeit*) y para lo histórico (*Geschichtsfähigkeit*). En este sentido al menos, se podría denominar al pensamiento de Hegel como posmoderno. En contraposición sería unilateralmente moderno el pensamiento abstracto absoluto de Lessing y también el de Kant. Asimismo es moderna de forma unilateral la Teología del pluralismo de la religión, ya que también hace fracasar a Dios en el terreno de la realidad finita del hombre: Dios no puede darse a conocer al pensamiento, ni tampoco es capaz de revelarse de forma definitiva en el horizonte de la historia. Sin embargo, Hegel afirma que así como lo “verdaderamente”

⁴³ Cf. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* I, en ID., *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 5 (Frankfurt a. M. 1981) 141s, 151ss, 159.

⁴⁴ LESSING no rechaza toda forma de revelación histórica. Pero ésta no puede ir más allá en su contenido de lo que nuestra razón, a partir de ella misma puede concluir en lo que se refiere a verdades metafísicas. En principio tiene validez la sospecha de que verdades históricas no pueden presentar la base para verdades de razón. LESSING no puede aceptar la filiación divina de Jesús, puesto que lo absoluto no puede llegar a ser acontecimiento en la historia. Cf. G. E. LESSING, “Über den Beweis des Geistes und seiner Kraft”, en *Werke VIII*, ed. H. G. GÖBERT (Darmstadt 1996) 12ss. Sobre el comportamiento de la razón y la Revelación según LESSING: A. SCHILSON, *Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte* (Mainz 1974) 89-147. Sobre la cristología de LESSING cf. *ibíd.*, 270-276, 272s.

indefinido no puede dejarse limitar por una oposición insuperable frente a lo finito⁴⁵, del mismo modo es capaz el "pensamiento verdaderamente fuerte", de superar los dualismos entre lo absoluto y lo relativo, la necesidad y la historia, la metafísica y lo empírico, entre la "cosa-en-sí" y el fenómeno.

La fe, que presupone el "pensamiento verdaderamente fuerte", rescata, por lo tanto, al pensamiento "fuerte" de una fuerza mal entendida: esto es, de un perderse del pensamiento "fuerte" en una forma de verdad unilateral, unidimensional y más allá de la historia. La fe sabe que lo verdaderamente fuerte se puede manifestar precisamente en la debilidad: el poder de Dios se revela en la impotencia de la Cruz como el poder del Amor. Pero, a diferencia de lo afirmado por Gianni Vattimo, el anonadarse de Dios no destruye el poder del pensamiento "fuerte" en la fe. La *kénosis* impide sólo que el pensamiento "fuerte" se pierda en una "Modernidad" parcial. La fe es en este sentido más moderna que los modernos y que su pensamiento "fuerte" unilateral.

Al mismo tiempo, la fe integra en sí aspectos del pensamiento "débil": no se entiende a sí misma como resultado de una deducción. Tampoco demuestra la necesidad de una manifestación histórica de Dios, como intentó hacer Hegel. La fe consecuentemente se mueve a una distancia crítica respecto de un pensamiento "fuerte" que demuestre "demasiado" y ponga por esto en peligro su "verdadera fuerza". Un acontecimiento de la Revelación que hubiera sido deducido perdería su verdadera historicidad. La historicidad se constituye por medio de la indeducible acción de las libertades divina y humana. Una Revelación que fuera fruto de una deducción no nos ofrecería tampoco vivencia alguna de novedad. La fe conserva así la indeductibilidad de la unidad de Dios y la historia en la Revelación.

La fe se basa además en la diversidad de experiencias de perspectiva y de probabilidad de cada uno. Pero no por esto desemboca en el capricho o en un mero perspectivismo. La fe es colectiva-ecclesial. Ella une a los hombres, los enlaza en una comunidad de diálogo. Además crea una identidad real e histórica, no mítico-fantástica. Ella, la fe, contribuye a la constitución histórica de la identidad del sujeto, de la sociedad y de la cultura. La fe rescata así a los posmodernos de su propia fragmentación en una diversidad carente de relaciones. Con su imagen universal del hombre la fe ofrece a la sociedad una base de constitución teórica, que salvaguarda la libertad de movimiento del individuo. El cristianismo transmite una visión general de la realidad bajo la perspectiva de la Revelación de Dios. Por otra parte no se sigue de ello que la fe pueda determinar a priori el método de conocimiento

⁴⁵ Cf. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, o. c., 163.

de otras ciencias. A causa de su racionalidad la fe puede entrar en diálogo con otras formas de saber. Ella apoya, por lo tanto, un pensar transversal y abierto a la razón. Por lo tanto la fe cristiana se deja enriquecer y conducir por otras ciencias hacia una comprensión propia más profunda. ¡No hay saber alguno al que la fe tenga que temer!

Con otras palabras, el cristianismo no llegará nunca a ser un sistema absoluto. Pero sí que está obligado a lo absoluto. Es, por así decirlo, moderno porque se basa en la convicción de la presencia de lo absoluto en la historia: esto es, en la Revelación escatológica y absoluta de Dios. La Iglesia sabe incluso que ha recibido el carisma de la infalibilidad, lo que no significa otra cosa sino que la Revelación escatológica y definitiva permanece presente también en la historia y puede ser confesada. Pero el contenido de la Revelación es que Dios es misterio (*Geheimnishaftigkeit*) en su ineductible compromiso salvador en favor de los hombres. Jesús no informa sobre Dios con el fin de que el hombre le domine y le capte. Jesús revela a Dios como misterio de vida trinitaria que quiere alcanzar al hombre y sacarle de toda forma de pensar y de toda aporía hecha a su medida. En el acto de fe el hombre ha de trasladarse al misterio indisoluble del Amor divino. Pablo escribe en la segunda carta a los Corintios que él somete el pensamiento a cautiverio en la obediencia a Cristo (2 Cor 10,5). El pensar que se asimila a Cristo, que le obedece, es el pensar que se pone a disposición total del misterio divino. El pensar será de esta forma “más fuerte” y “más moderno”, en la medida en que se haga más “débil” y “posmoderno”. Cuanto más se abandona el pensar en Dios en un acto libre de fe, tanto más pasa a participar del ilimitado conocimiento que Dios posee de sí mismo y de su verdad. No puede ser el pensamiento al mismo tiempo “más moderno” y “más posmoderno”. La fe prepara al pensamiento de nuestro tiempo esta vivencia especial de una Modernidad y Posmodernidad siempre mayor.

3. *La fe infalible en la Trinidad como una vivencia de novedad permanente*

a) El Dios trinitario siempre mayor.

Las decisiones dogmáticas infalibles tampoco pretenden delimitar o determinar el misterio divino. Los dogmas más bien impiden que se piense sobre Dios con mezquindad o de forma limitada. Ellos conducen constantemen-

te a permanecer en la búsqueda de una comprensión más profunda de los misterios divinos⁴⁶.

Un ejemplo: la defensa de la unidad de Dios a una con los filósofos griegos frente al politeísmo pagano parecía para algunos cristianos de la Antigüedad una exclusión de la diferencia en Dios. La diferencia entre el Padre y el Hijo no podía ser admitida en Dios mismo, sino sólo fuera de Dios: entre Dios y lo que no es Dios. El sacerdote Arrio († 336) situó al Hijo, por este motivo, en el ámbito de lo que no es Dios; en el ámbito de la creación. Según Arrio el Hijo de Dios fue creado. Frente a esta afirmación definió el Concilio de Nicea en el año 325: el Hijo de Dios es en su esencia igual al Padre (DH 125). Se condenaba así la concepción de que hubiera habido un tiempo en el que no hubiera sido el Hijo de Dios (DH 126). Con otras palabras, no se veía ningún problema en admitir una diferencia personal entre Padre e Hijo en la unidad esencial de Dios. Algo análogo se definió en el 381 sobre el Espíritu Santo (DH 150). Con la definición del dogma de la Trinidad no se recaía ni en el politeísmo ni tampoco se limitaba la unidad de Dios considerándola, como hacían los filósofos griegos, como algo estático y rígido. Sobre todo no se quería concebir la unidad divina de forma semejante a una unidad material, sino que debía entenderse como ser vivo y espiritual. A la vida pertenece la diferencia, la variedad. Del mismo modo ha de pertenecer a un ser espiritual una diferenciación interna. Ya el mismo espíritu humano es una unidad que se realiza en la variedad de pensamientos.

También Dios es espíritu (Jn 4, 24). Por este motivo la unidad del espíritu de Dios admite la diferencia interna entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Sólo una unidad de tipo material se resquebraja cuando se introduce en su interior una diferencia. Sería tener una consideración más bien insuficiente de la unidad espiritual de Dios, si se le negara la posibilidad de diferencia en su interior: se le robaría a Dios su vida interior. El dogma de la Trinidad nos preserva de pensar la unidad de Dios de forma demasiado estrecha, mezquina, estática o material⁴⁷.

Los dogmas, y precisamente el dogma básico de la Trinidad asegura a la fe cristiana una amplitud sin límites. En la Trinidad está la unidad absoluta de la esencia divina. En Ella se dan asimismo las diferencias relativas—

⁴⁶ Porque la fenomenología y la dogmática cristianas no van a verse nunca libres de buscar una comprensión de sí mismas cada vez mejor. A. FRANZ, "Glauben heute", o. c., 196-199. No se ha puesto el cristianismo nunca en peligro por medio de una decisión doctrinal.

⁴⁷ Cf. Sobre la Teología de la Trinidad en su significado crítico para los posmodernos: W. KASPER, "Die Kirche angesichts der Herausforderung durch die Postmoderne", o. c., 262s.

relacionales de las Personas divinas. La Trinidad puede servir, por esto, como paradigma absoluto para afirmar que la absoluta unidad y la diferencia relativa o pluralidad, no se oponen de forma irreconciliable.

Si queremos, podemos decir que la Trinidad es la unidad de la Modernidad, en cuanto que es el signo de lo absoluto y de lo uno, y de la Posmodernidad en cuanto que es signo de la diferencia, de la pluralidad y de la relatividad. La fe en la Trinidad es por esto vivencia permanente de novedad: en la Antigüedad, el dogma de la Trinidad fue la alternativa al politeísmo mítico de la fe popular y al monoteísmo rígido y ajeno a la historia de los filósofos. La fe en la Trinidad es en la actualidad la alternativa a un pensamiento sólo "débil", relativo y neomítico o a un pensamiento sólo fuerte y monista. La Trinidad es la reconciliación de estos opuestos en la Historia del pensamiento.

b) La Trinidad y el diálogo interreligioso.

El dogma de la Trinidad nos ayuda además en el diálogo interreligioso. Las Personas divinas pueden ser entendidas como representantes de distintos tipos de religiones⁴⁸. De este modo se hace patente la fuerza integradora del cristianismo. Pero también se pone de manifiesto que otras religiones pueden recordar a los cristianos determinados aspectos de su fe. Dios Padre representa el "ser de otro modo" y lo "incomprensible" de lo absoluto, aspecto que, por ejemplo, en el budismo encontramos de forma especialmente acentuada y que con toda probabilidad es ignorado por los cristianos cuando éstos pretenden servirse de Dios como medio para sus fines, ya sea por medio de una piedad determinada, ya sea a través de reflexiones teológicas. Pero claro está, mientras que el budista no reza al absoluto, no se le confía ni cree en él, Jesús se dirige al Padre con confianza llamándole Abba-Padre (Mt 14,36). Por medio de Jesucristo se introduce en el cristianismo de forma insuperable el vínculo entre la radical "inasequibilidad" de Dios y la confianza en Él y su cercanía. El cristianismo podría introducir en el diálogo interreligioso esta interesante tensión entre la incomprensión y la cercanía de Dios, como una vivencia de novedad de la historia de la religión.

El segundo tipo de religión se encuentra representado en el Hijo de Dios Encarnado. A este grupo pertenecen las religiones reveladas, pero también el hinduismo. Precisamente para el hombre de Occidente, impregnado de deísmo, sin excluir a los cristianos, tiene que convertirse la cercanía de Dios en la historia en una vivencia de novedad. La fe en la "unidad-diferencia"

⁴⁸ Cf. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Freiburg 1997) 506-513.

trinitaria impide a un tiempo una remultiplicación politeísta de lo divino, presente en la diversidad de la historia.

El tercer tipo de religión está representado por el Espíritu Santo, que penetra el cosmos y la naturaleza como aliento de vida. Religiones animistas, que hablan de la omnipresencia del alma en la naturaleza por medio de lo divino, nos pueden recordar la acción de Dios en el cosmos y conducirnos así a una vivencia nueva del respeto a la naturaleza: naturaleza que no es una mera materialidad puesta a disposición de nuestro arbitrio. El hinduismo conoce la experiencia de unidad entre Dios y el cosmos, unidad en la que el hombre se puede sumergir. *Atma*, el único, se une a *brahma*, el solo. El peligro de este tipo de religión radica en la mezcla panteísta de lo cósmico con lo divino, así como en una apersonalidad contemplativa, que no motiva a hacer algo por los demás. La personalidad del Espíritu Santo impide una disolución de la personalidad humana, por medio de una posible fusión de ésta con el todo "cósmico". Esta personalidad del Espíritu señala la diferencia entre Dios y naturaleza, que le opone al panteísmo. Al revelarnos Jesús al Espíritu como aquel por medio del cual se expulsa al maligno y se recibe la fuerza para la conversión en forma de amor al prójimo, este Espíritu nos permite tener nuevamente la vivencia de nuestra intransferible responsabilidad.

No es, por lo tanto, la deconstrucción de la identidad trinitaria, inaugurada por la Teología del pluralismo de la religión, la que abre al cristianismo al diálogo interreligioso. Es más bien el dogma de la Trinidad el que confiere sensibilidad para captar la riqueza espiritual de otras religiones. Se descubre al mismo tiempo como la más profunda de las verdades religiosas y como gloria oculta.

c) Pastoral de la vivencia trinitaria.

Algunas consideraciones de la pastoral de la vivencia trinitaria en un tiempo poscristiano-posmoderno: la vivencia personal de la inaccesibilidad del Padre, la vivencia de la cercanía histórica y viva en Cristo y la inhabilitación pneumatológica de Dios pudieron originar de manera especial los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola⁴⁹. Es de importancia decisiva profundizar lo vivido de forma que conduzca a una decisión fundamental ante la verdad del Dios trinitario⁵⁰.

⁴⁹ Cf. K. RUHSTORFER, "Das moderne und das postmoderne Interesse an den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola", o. c.

⁵⁰ Cf. M. SCHULZ, "Catequesi amb sentiment? Per a una praxi pastoral amb sentiment i amb capacitat de raonar": *Qüestions de Vida Cristiana* 186 (1997) 18-34.

También la vivencia experimentada en relación con la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989, se puede hacer transparente desde un trasfondo trinitario y ser entendida como invitación a la fe. Al caer el muro, muchos gritaban “qué locura”⁵¹. Sencillamente parecía “loco” el no verse de repente obligados a estar sentados como en una gran cárcel, sino poder ir y venir, viajar a donde uno quisiera. La locura, la vivencia loca, inesperada, de la liberación fue y sigue siendo una vivencia del Padre inaccesible, que nos conduce por medio del Hijo hecho hombre a la vivencia de la liberación y de la redención inesperada. Vivencia que gracias a la ayuda del Espíritu Santo puede ser expresada en palabras y a la que se puede dar una respuesta en una vida nueva. En el este de Alemania se aprendió nuevamente a rezar con el salmista: “Con mi Dios asalto la muralla” (18,30).

La profesora de filosofía cristiana en Dresde Bárbara Gerl-Falkowitz cuenta cómo se puede descubrir una “disposición conmovedora a escuchar” entre los muchos estudiantes no bautizados, que han sufrido una gran influencia arreligiosa y atea y muestran un gran interés por tener vivencias de la fe cristiana⁵². En esta disposición para escuchar puede reconocerse la acción del Espíritu Santo que dispone al hombre para percibir el mensaje de Cristo.

Pero el Espíritu de Dios actúa también en la sociedad de la vivencia occidental posmoderna. El que busca una vida llena de sentido, la justicia incondicionada, la fidelidad y la verdad que permanecen para siempre, busca a Dios⁵³. Se busca al Dios trinitario cuando se espera que el sentido definitivo se convierta en acontecimiento histórico contra toda falta de sentido y todo absurdo, y que este sentido se pueda experimentar en la propia vida. Pues el sentido definitivo acontece en la unidad cristológica de Dios y hombre. Y este sentido se hace vivencia de cada uno por medio de la participación espiritual en esa unidad.

⁵¹ Cf. E. TIEFENSEE, “Umfassende Identitätskrise. Zur geistigen Situation in Deutschland Ost”: *Herder-Korrespondenz* 52 (1998) 184-189, 184s.

⁵² B. GERL-FALKOWITZ, “‘Ich weiß nur: Er ist an ein Brett angenagelt worden ...’ Erfahrungen an einer ostdeutschen Universität”: *Lebendiges Zeugnis* 51 (1996) 105-108, aquí 108. Vs. también ID., “‘Gottes Platz in der Seele ist zu einer Leerstelle geworden’ (Günter de Bruyn) Zur Herausforderung des Neuheidentums und der Neuevangelisierung”: *Erbe und Auftrag* 75 (1999) 87-96.

⁵³ Se brinda una oportunidad de anuncio en la inevitable “insatisfacción” que la cultura de la vivencia, determinada por la técnica, produce sin remedio en el hombre que no cree en la última plenificación en la comunión con Dios, cf. L. J. ELDERS, “Der Zugang zu Gott im post-modernen Zeitalter”, o. c., 317.

d) La Trinidad como permanente vivencia de novedad en todo tiempo.

En principio hay que dejar sentado lo siguiente: la verdad del misterio de la Trinidad puede ser una vivencia de novedad para todo hombre en cualquier época. La razón más profunda de la novedad sempiterna del cristianismo es que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son para sí mismos siempre algo nuevo y diferente. Hans Urs von Balthasar (1905-1988) afirmó que Padre, Hijo y Espíritu Santo se pueden sorprender revelándose recíprocamente nuevos aspectos del misterio de sus Personas. En este sentido la Trinidad es para Sí misma una eterna vivencia de novedad. Por ser Dios para sí mismo una eterna vivencia de novedad tripersonal, puede ser Dios a su vez para nosotros y en cada época una permanente vivencia de novedad.

(Traducción española: María A. Góngora Rodríguez y Sara Gallardo González)

Resumen.- En la modernidad el papel del pensamiento sistemático era decisivo para la fundamentación de la verdad. En la posmodernidad se pasa a criticar esta forma sistemática y deductiva a la que se considera expresión de un "pensamiento fuerte", por oprimir la pluralidad de las vivencias individuales que abrirían también un acceso a la verdad. En este contexto se plantea la pregunta por la forma de la verdad cristiana y por el papel que juega la vivencia personal en la comprensión de la verdad divina que se revela definitivamente en Jesús Cristo. Se intenta mostrar que la verdad del dogma trinitario y del pensar personal del cristianismo integran en sí las verdades particulares, tanto de la modernidad como de la posmodernidad. Esto revela la capacidad integradora de la cosmovisión cristiana.

Summary.- *In the modern age the presentation of truth is dependent on a systematic and deductive form. In the postmodern age this form is criticised because it indicates a "strong way of thinking" which devaluates the pluralism of individual experience which give access to the truth as well. In this context the question arises on the form of Christian truth and on the role which personal experience plays in the understanding of the final divine revelation in Jesus Christ. The aim of this discourse is to demonstrate that the truth of the Trinitarian dogma and the personal way of thinking within Christianity integrate the particular truths of modernism and postmodernism. This shows the integrative potential of the Christian "Weltanschauung".*