

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXIV
Julio-Diciembre 2018
Número 66

SUMARIO

40 AÑOS DE TEOLOGÍA EN ESPAÑA

Bernardo Pérez Andreo (Coord.)

40 años de Teología en España. Dificultades, innovación y perspectivas. Presentación 227-240

Francisco Martínez Fresneda

40 años del Instituto Teológico de Murcia OFM. 241-258

Xabier Pikaza Ibarrodo

40 años de Cristología hispana (1977-2018). Ruptura, Discusión, vuelta a la Biblia y Hermenéutica. 259-282

Carmen Bernabé Ubieta

40 años de Estudios de la Biblia en España 283-305

Salvador Pié-Ninot

40 años de Teología Fundamental en España (1978-2018). Un balance 307-338

Eloy Bueno de la Fuente

40 años de Eclesiología en España (1975-2017). 339-360

José Luis Parada Navas

40 años de Teología Moral en España. 361-382

Eduardo Torano López

40 años de Antropología Teológica en España 383-401

Leandro Sequeiros San Román

40 años de Ciencia y Teología en España (1978-2018): una perspectiva esperanzadora 403-434

Antonio González Fernández

El desafío de una Teología Evangélica en España. 435-448

Silvia Martínez Cano

40 años de Teología Feminista en España. Resistencia y creatividad 449-474

BIBLIOGRAFÍA 475-515

LIBROS RECIBIDOS 517-518

ÍNDICE DEL VOLUMEN 519-522



CARTHAGINENSIA

Universidad de Murcia
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.itmfranciscano.org/revistacarthaginensia>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España) Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauk (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2019 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

Recibido 9 de julio de 2018 / Aceptado 31 de julio de 2018

EL DESAFÍO DE UNA TEOLOGÍA EVANGÉLICA EN ESPAÑA

THE CHALLENGE OF A EVANGELICAL THEOLOGY IN SPAIN

ANTONIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
Fundación Xavier Zubiri
glez.fdez.antonio@gmail.com

Resumen: Hablar de un “desafío” para la teología evangélica en España podría sugerir, en principio, la idea de una especie de dificultad que podríamos llamar “denominacional”. Por ser España un viejo país “católico” en cuanto a su cultura, además de un país que ha llegado tarde, y de forma traumática, a los procesos de secularización propios de la modernidad, una teología evangélica se encontraría con tareas más arduas que las que pudiera encontrar en otras latitudes. Desde este punto de vista, sería más difícil hacer teología evangélica en España que en América Latina, Estados Unidos o Alemania, por mencionar algunos ejemplos. El artículo se propone realizar una aproximación al desafío que supone el Evangelio para los propios cristianos y para la sociedad española.

Palabras clave: Evangelio, Desafío del Evangelio, Identidad Evangélica, **Reino de Dios**, Teología Evangélica.

Abstract: To speak of a “challenge” for the Evangelical theology in Spain may, at first, conjure up the idea of some sort of difficulty that might be called “denominational”. Being Spain an old Catholic country in terms of culture, as well as a country which arrived, in a traumatic way, late to the processes of secularisation of modernity, an Evangelical theology would find itself with more challenging tasks than those it could find in other parts. From this point of view, it would be more difficult to make Evangelical theology in Spain than in Latin America, the United States or Germany, to name but a few examples. This article is proposed with an approach to the challenge of the Gospel for the Christians themselves and the Spanish society.

Key-words: Evangelical Theology, Gospel, Gospel identity, Kingdom of God, the Challenge of the Gospel.

Hablar de un “desafío” para la teología evangélica en España podría sugerir, en principio, la idea de una especie de dificultad que podríamos llamar “denominacional”. Por ser España un viejo país “católico” en cuanto a su cultura, además de un país que ha llegado tarde, y de forma traumática, a los procesos de secularización propios de la modernidad, una teología evangélica se encontraría con tareas más arduas que las que pudiera encontrar en otras latitudes. Desde este punto de vista, sería más difícil hacer teología evangélica en España que en América Latina, Estados Unidos o Alemania, por mencionar algunos ejemplos.

El desafío del contexto

No cabe duda de que la tarea de la teología en otros contextos implica un enfrentamiento a desafíos distintos de los que la teología, y concretamente la teología evangélica, tiene que enfrentar en España. Ciertamente, los contextos en los que se realiza la teología la afectan intrínsecamente, y la falta de percepción de ese contexto puede implicar una especie de “desvío” originario en el arranque mismo de la tarea teológica. Una teología que ignora el propio medio difícilmente puede atinar en la realización de su propio cometido teológico. Y precisamente el “fallar en el blanco” es el sentido originario del término “pecado” en las lenguas bíblicas (*hattat*, *hamartía*). En cierto modo, se podría pensar que hacer teología en España como si fuéramos teólogos de la liberación latinoamericanos, o calvinistas estadounidenses, o secretarios de algún teólogo alemán, significaría cometer algún tipo de “pecado original” en virtud del cual la teología propuesta nunca podría llegar a cumplir cabalmente su misión de servicio al pueblo creyente a la altura de los tiempos que nos ha tocado vivir (Est 4:14).

Ahora bien, es interesante observar que el término castellano “desafío” no indica precisamente la fidelidad a la propia tierra y al propio lugar. “Desafiar” significa dejar de “afiar”. Y afiar significaba, en el antiguo castellano, el compromiso de no hacer daño a alguien. Afiar era comprometerse a ser fiel o, como decía Francisco de Ayala Manrique, “parece que no puede ser otra cosa que hacer paz”¹. El “des-afío” era tal cuando alguien rompía su fidelidad, traicionaba sus compromisos de no hacer daño, y nos ponía en una situación en la que se desmoronaban las viejas seguridades. En este sentido,

¹ Cf. Francisco de Ayala Manrique, *Tesoro de la lengua castellana* (1729), p. 39, Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 1324.

habría que decir que la teología evangélica nunca ha estado “afiada” al contexto español, sino que ha sido normalmente extraña al mismo. Las reflexiones teológicas realizadas en España por evangélicos, cuando han existido, no han estado en paz con su medio, desde los tiempos de los “autos de fe” emprendidos por los muy católicos gobernantes de estas tierras. En este sentido, el contexto español no nos “des-afia” rompiendo una antigua y cómoda adaptación de la teología evangélica a las tierras de España. El desafío más bien transcurre en otra dirección. No respecto al propio contexto, sino más bien respecto a las propias tradiciones.

Por lo general, la teología evangélica ha llegado a España en cierto modo “afiada” a los contextos en los que tuvo sus orígenes. En el tiempo de las Reformas, muchos españoles se introdujeron en las reflexiones teológicas de la mano de los grandes teólogos magisteriales, como Lutero o Calvino. Posiblemente en aquel entonces, las reflexiones de los maestros protestantes no eran nada ajenas a las preocupaciones espirituales de muchos españoles, y no resultaban especialmente extrañas en nuestro contexto. No solo eso. Muchos de los primeros protestantes españoles fueron creativos en su pensar teológico, y no meros repetidores de sus maestros. Pensemos, por poner solamente un ejemplo, en Francisco de Enzinas, quien no solo fue pionero en las traducciones bíblicas, sino también en unir su formación teológica protestante con sus consideraciones renacentistas sobre la dignidad humana, iniciando una trayectoria no consumada, por su muerte prematura, de autonomización respecto a sus maestros europeos.² Sin embargo, todo en ese tiempo fueron trayectorias truncadas, y las hogueras impusieron un final a cualquier semilla de reflexión teológica evangélica en estas tierras.

Más adelante, en el siglo XIX, cuando los pequeños y breves espacios de apertura política posibilitaron alguna libertad religiosa, la teología y la espiritualidad protestantes llegaron ya “afiadas”, no al contexto español, sino a los contextos de Europa y Norteamérica en los que el protestantismo había echado profundas raíces. Los bautistas, los luteranos, los presbiterianos, los metodistas, llegaron ya como ricos herederos de un interesante trasfondo teológico, desarrollado a lo largo de varios siglos de crecimen-

² No podemos entrar aquí en la original visión de Enzinas sobre la dignidad humana. Una presentación general de su vida y obra puede verse en J. Bergua Caveró, *Francisco de Enzinas. Un humanista reformado en la Europa de Carlos V*, Madrid, 2006. Así como no se puede entender la teología humana sin la imagen de Lutero ante el emperador en Worms, tampoco se podría hacer teología en España sin la imagen de Enzinas presentando su traducción del Nuevo Testamento al mismo emperador en Bruselas, cf. sus *Memorias* (ed. de Francisco Socas), Burgos, 2017.

to, debate, innovación, ruptura y descubrimientos en el campo teológico y en la misma espiritualidad. Más adelante llegarían los fundamentalistas y los pentecostales, también herederos de esas tradiciones, en las que habían introducido importantes transformaciones. Sin embargo, esas nuevas teologías evangélicas no podían menos que resultar extrañas en el contexto español. Un contexto marcado, por su parte, por siglos de catolicismo tradicionalista, contestado a su vez por un creciente anticlericalismo, primero liberal, y más tarde anarquista y socialista. La teología evangélica hablaba ahora de problemas extraños, en cierto modo importados de otros contextos. Respondía a preguntas no planteadas, y afirmaba fidelidad a principios que nada iniciaban, para condenarse a una existencia en cierto modo marginal y foránea.

La obvia tentación, en estos lances, exhibe una cierta compulsión a la repetición. Se piensa que una nueva teología, o una nueva espiritualidad, puede traer la deseada relevancia contextual. Sin embargo, una y otra vez lo que se propone responde a otros contextos. El último grito de la liberación latinoamericana, los nuevos nombres del caciquismo pastoral, la última incredulidad del liberalismo centro-europeo, o el último producto del marketing anglosajón, suelen producir cierto sentido de cambio y de novedad entre los ya convencidos, pero carecen de la gravedad y del ángulo de ataque necesarios para introducirse en una atmósfera que no los ha solicitado, y en la que rebotan para perderse inexorablemente en la infinitud del espacio exterior.

El desafío del evangelio

Es posible que el verdadero “des-afío”, para la teología evangélica, se encuentre entonces en otro lugar. No tanto en un contexto con el que nunca ha habido relaciones de confianza mutua, sino en su misma auto-comprensión como teología *evangélica*. ¿Qué es lo que hace que una teología evangélica sea tal? En algunos contextos, lo evangélico se define por oposición a lo católico, o por oposición a lo liberal. A veces, también por oposición al fundamentalismo estricto, o por oposición a lo pentecostal. Se trata de definiciones enormemente problemáticas. Muchos liberales o muchos católicos en todas sus variantes difícilmente renunciarían a considerarse como “evangélicos”. Mucho menos lo harían los pentecostales o los fundamentalistas. Además, las definiciones mediante oposiciones requerirían una previa definición de aquello que se opone a lo que se quiere definir. Y esto no resulta especialmente fácil. ¿Qué significa lo liberal más allá de los tópicos del siglo

XIX, y de algunas de sus actualizaciones? ¿Qué significa lo pentecostal más allá del dogma de las lenguas? ¿Qué es lo católico más allá de lo romano? ¿Qué es lo fundamentalista más allá del positivismo anglosajón?

En cualquier caso, las definiciones en términos de oposición no tocan nunca lo esencial del asunto, y por tanto tampoco lo esencial del desafío de una teología evangélica en España. En realidad, lo evangélico se habría de definir en función del *evangelio*, de tal modo que todas las distinciones ulteriores tengan su raíz permanente en el intento de una fidelidad a las buenas noticias, al evangelio, de Jesús el Mesías. Y aquí es verdaderamente donde nos encontramos con el primero, y más grande, de los “des-afíos”. El desafío consiste en que la teología evangélica, tal como es entendida por los evangélicos, en los muchos sentidos que esta expresión pueda tener, guarda una relación más bien indirecta y difusa con el sentido originario de aquello que las Escrituras entienden por “evangelio”. No deja de ser una gran paradoja. La apelación de los reformadores al evangelio supuso inicialmente la oposición a las tradiciones eclesiásticas para volver a las buenas noticias sobre Jesús. Sin embargo, la comprensión del evangelio por los evangélicos actuales pende, no de la forma originaria de esas buenas noticias, sino de las tradiciones teológicas y espirituales del protestantismo a lo largo de sus siglos de historia. Unas tradiciones que, además, son extrañas a nuestro contexto. Veamos esto más despacio.

Muchos cristianos considerados como “evangélicos” entenderían que el evangelio habla primeramente del perdón de los pecados, obtenido mediante el sacrificio redentor de Jesús. El pecado sería primeramente una infracción de la ley.³ La justicia divina, que no podría dejar impune la infracción de Adán, habría ejecutado en la cruz de Jesús el justo castigo que todos los hijos de Adán merecían. De este modo, los pecados de todos aquellos que aceptaran en la fe lo que Dios habría hecho por nosotros en el Calvario podrían ser perdonados gratuitamente. Es lo que usualmente se entiende por “plan de salvación” o “cuatro leyes espirituales”. Por supuesto, ¿quién va a dudar de que en esta comprensión del evangelio se relaciona con algunos elementos esenciales de la fe cristiana! Algunos estarían incluso convencidos de que esta interpretación del evangelio coincide con lo que nos dice la Escritura. Y, sin embargo, estamos ante una interpretación del evangelio que carga con siglos de tradición teológica, y que se remonta, antes incluso que

³ El pecado sin duda es “también” (*kai*) carencia de ley (*anomía*, cf. 1 Jn 3:4), pero esta carencia es consecuencia de una estructura más compleja y grave, tal como se manifiesta en el relato del Génesis.

la era de la Reforma, al pensamiento de teólogos medievales como Anselmo de Acosta. Y, en cualquier caso, unos elementos esenciales que difieren significativamente de lo que la Escritura entiende por “evangelio”.

En las Escrituras, el evangelio pone otros acentos. Ante todo, el anuncio de las buenas noticias habla de la llegada inminente del reinado de Dios, tal como se puede apreciar en el libro de Isaías (Is 52:7). El evangelio habla de que Dios viene a reinar. Por eso el evangelio es “evangelio del reinado” (*basileía*, cf. Mt 4:23) o “evangelio de Dios” (Mc 1:14). En ambas formulaciones, se está anunciando lo mismo: las buenas noticias de que Dios llega para reinar. Ahora bien, los relatos evangélicos nos dicen que esta llegada de Dios para reinar tuvo un giro inesperado. Jesús, el Mesías, fue rechazado por las autoridades, y fue ejecutado. Aparentemente abandonado por Dios, sufrió el destino presuntamente merecido por todos los enemigos de Dios, por todos los pecadores. Sin embargo, Dios lo levantó, y lo proclamó Mesías, sentándolo a su derecha. Por eso, *es el Mesías quien ahora ejerce el reinado de Dios*.

Y esto implica una revelación de quién es el mismo Mesías. El Mesías no ejerce el reinado de Dios como un ser intermedio, porque entonces el reinado dejaría de ser un reinado directo, sin intermediarios, tal como lo habían anunciado los profetas, y tal como lo habían anunciado el mismo Jesús.⁴ Por eso, habiendo un solo reinado, hay un solo Rey. Antes de cualquier unidad griega de sustancias, hay una unidad hebrea de actividades. El monoteísmo de Israel, antes de ser un monoteísmo metafísico, fue la afirmación de un único señorío. Solamente hay un reinar, y el Mesías no puede ser entonces un ser intermedio, sino que está incluido en el reinar único de Dios. Por eso el Mesías está incluido en el monoteísmo de Israel (1 Co 8:6). Y eso significa entonces que Dios mismo había estado en el Mesías, sufriendo el destino de los abandonados por Dios, y reconciliando de esta manera al mundo consigo (2 Co 5:19). Precisamente en virtud de esta identificación, el evangelio del reino, y el evangelio de Dios, puede ser también, al mismo tiempo, el evangelio de Jesús el Mesías (Mc 1:1). No varios evangelios, sino un único evangelio.

El evangelio, bíblicamente entendido, es verdaderamente una revelación de la justicia de Dios (Ro 1:17). Ahora bien, frente a la tradición secular del cristianismo, incluyendo el cristianismo evangélico, hay que señalar que la justicia bíblica no consiste en retribución. Ésa es la justicia pagana, tal

⁴ He expuesto esta perspectiva más ampliamente en *Reinado de Dios e imperio*, Santander, 2003.

como la ejecutaba Zeus en la religión griega.⁵ La justicia bíblica consiste en fidelidad a las promesas y, en concreto, en la fidelidad de Dios al pacto. Por eso mismo, Dios es justo cuando perdona. Cuando el pueblo ha incumplido el pacto, y Dios sin embargo sigue siendo fiel al mismo, Dios se manifiesta como justo en un grado eminente y supremo.⁶ La justicia bíblica incluye positivamente el perdón, porque no consiste en retribución. Y como no consiste en retribución, la justicia bíblica crea igualdad, justamente allí donde Dios viene de nuevo para reinar.⁷ Fuera de la lógica de los merecimientos, el evangelio, el anuncio de que Dios viene a reinar, es el anuncio de que Dios, en el Mesías, ha sido fiel a sus promesas, a pesar de la infidelidad de su pueblo, y a pesar de la infidelidad de toda la humanidad. Por eso mismo, el evangelio, como anuncio de la llegada del reinado de Dios en el Mesías, es siempre, constitutivamente, el evangelio de la libre gracia de Dios (Hch 20:24). Anunciar el evangelio es anunciar quién es ese Jesús que ejerce ahora su reinado, anunciar su muerte, sufriendo el destino de los pecadores, y anunciar su resurrección en virtud de la cual ha llegado a ser proclamado como el Mesías, el Señor, el Rey y el Juez de toda la humanidad.⁸

El evangelio, en este sentido bíblico, “des-afia” aquello que las tradiciones evangélicas normalmente han entendido por evangelio. Y ciertamente, como mencionamos, esas tradiciones no se han probado especialmente significativas para nuestro contexto. Ahora bien, cabe preguntarse también si una vuelta al sentido bíblico del evangelio puede ser en algún modo *relevante* para nuestro contexto. Veamos esto más despacio.

Identidad evangélica

En los años pasados, era frecuente contraponer la relevancia a la identidad: quienes querían mostrar el cristianismo como relevante (por ejemplo, comprometiéndose en actividades sociales y políticas) se exponían a perder su identidad cristiana. Inversamente, quienes subrayaban su identidad cris-

⁵ Cf. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 2012, pp. 47-83, etc.

⁶ Cf. Esd 9:15; Dn 9:14; Is 30:18; 1 Jn 1:9; etc.

⁷ Precisamente esta oposición entre la justicia griega como retribución y la justicia hebrea como fidelidad al pacto es la que encontramos en la parábola de Mt 20.

⁸ Estos elementos del evangelio (Jesús ajusticiado, su resurrección, y su exaltación como Rey) los encontramos una y otra vez en las predicaciones del libro de los Hechos y en 1 Co 15.

tiana (afirmando por ejemplo sus convicciones doctrinales o morales) eran percibidos como poco relevantes para la sociedad en su conjunto. Significativamente, los sociólogos actuales señalan que es más bien la identidad la que resulta relevante para nuestra sociedad global.⁹ En el capitalismo avanzado, las fuentes antiguas de identidad se desvanecen. La actividad económica por sí sola es incapaz de proporcionar identidad.¹⁰ De este modo, hay en las sociedades contemporáneas una casi desesperada sed de identidad. Para colmarla, se busca en fuentes relativamente antiguas, como los nacionalismos y las religiones, o se exploran nuevas fuentes de identidad. El deporte, el espectáculo, el género sexual, o las marcas, que tradicionalmente obedecieron a otros fines, son ahora perseguidos de forma casi desesperada como proveedores de identidad.

¿Qué aporta el evangelio en este contexto? En otras latitudes, la presentación clásica del evangelio tuvo la capacidad de incursionar allí donde los procesos económicos erosionaban las identidades arcaicas, basadas en rasgos étnicos o en roles sociales estables, e incluso contribuyó a esa misma erosión, liberando a las personas de la tutela de las autoridades tradicionales, al permitir el establecimiento de una relación directa del creyente con Dios. En el caso de España, esa erosión ha sido menos aguda que en otras latitudes. La institución familiar, a veces matriarcal, ha resistido su desmantelamiento en los procesos productivos modernos, y continúa ligada a los ritos del catolicismo y, junto con éste, a ciertas identidades étnicas basadas en los vínculos telúricos con las tierras ancestrales, con las lenguas y festividades locales, y con otros marcadores étnicos tradicionales. Estas formas hispanas de identidad son capaces de tolerar ciertos desvíos individuales, como una conversión al budismo o una salida del armario, pero son mucho menos receptivas a la formación de la nueva identidad que aporta el evangelio, especialmente cuando se trata del evangelio en su sentido bíblico completo.

Si el evangelio anuncia la llegada del reinado de Dios, Jesús entendió que el pueblo sobre el que Dios reina, más que organizarse en forma estatal, tendría la estructura de una familia, en la que Dios sería el Padre. De acuerdo a la concepción hebrea de un reinado directo de Dios, sin intermediarios, la familia que tuviera a Dios como Padre no sería precisamente una familia patriarcal, sino más bien una familia en la que no habría más padres, y todos serían entonces hermanos y hermanas (Mc 10:29-31). De ahí que el reinado de Dios se entendiera, en el ministerio de Jesús, y en las primeras

⁹ Cf. M. Castells, *La era de la información*, 3 vols., México, 2001.

¹⁰ Ya era consciente de ello G. H. Mead, cf. su *Mind, Self, and Society*, Chicago, 1934.

comunidades cristianas, como un reinado que se realiza en las “casas” (Lc 16:4).¹¹ En este sentido, el evangelio auténtico está muy lejos de ser un aliado de la familia tradicional, y también muy lejos de ser un mero llamado a la conversión individual. El evangelio apunta a una reconstitución de las estructuras familiares en la forma de una nueva familia, que habría de funcionar como germen de una sociedad distinta, que tuviera a Dios como Rey. Una sociedad naciente que habría de mostrar ya, desde el presente y desde abajo, qué es lo que sucede cuando Dios reina. Una sociedad por ello alternativa, tanto en el sentido de ser atractiva como de ser distinta de la sociedad en su conjunto.

La identidad del evangelio es entonces una verdadera identidad “alternativa”. Y es alternativa, incluso en el modo mismo en que se constituye tal identidad. Normalmente, las identidades se articulan por medio de oposiciones. El nacionalismo, por ejemplo, cuenta siempre con un enemigo opresor, externo o interno. Las nuevas identidades de género presuponen una “familia patriarcal” o “familia burguesa” para definir el propio proyecto. En su proyecto del reinado de Dios, Jesús no dejó de pensar la identidad del nuevo Israel por medio de una oposición. Pero se trata de una oposición paradójica y radical a las identidades de todos los pueblos. Si los demás pueblos se definen por acoger a los que son iguales que ellos, y por rechazar a los distintos, el nuevo pueblo de Dios habrá de abrazar a los extraños y tendrá que amar a los enemigos.¹² Se trata precisamente de una oposición a todos los demás pueblos, pero precisamente en lo que los demás pueblos tienen de cerrazón a lo extraño, y de definición mediante la exclusión de los distintos. Solamente así sería posible un pueblo que fuera, a una, contracultural y multicultural.

La constitución de esta nueva identidad “evangélica” es, ahora sí, un “desafío” porque constituye una invitación a salir de los viejos modos familiares, lingüísticos, matriarcales y telúricos en los que se han constituido las identidades entre los pueblos de España. No es nada extraño que el evangelio, en España, haya prendido primeramente entre quienes están al margen, han sido expulsados, o se han excluido de esas identidades. Así, por ejemplo, el evangelio llegó a los gitanos, un pueblo socialmente marginado y separado de las tradiciones familiares y religiosas del resto de la población, y cuyas tradiciones propias entraron en crisis al abandonar el nomadismo. Algo parecido sucedió con la recepción del evangelio por

¹¹ Cf. R. Aguirre, *La mesa compartida*, Santander, 1994.

¹² Cf. Lc 6:32-34; etc.

los rescatados de adicciones destructivas de los vínculos y protecciones familiares. Y, por supuesto, con los inmigrantes, quienes no siempre llegaron como creyentes evangélicos a España, pero en su desarraigo estuvieron más abiertos a las buenas noticias. Ninguno de estos grupos encajaba en las identidades religioso-telúricas de los pueblos de España, y del modo familiar de mantenerlas.

Hoy día, quienes más han sido afectados por la crisis económica, y quienes más claramente comienzan a quedar excluidos de las antiguas formas de la identidad, son los jóvenes. En ellos asistimos a la búsqueda de nuevas formas de identidad, especialmente en la diversificación interminable de los géneros, pero también a la formación de nuevos nacionalismos, menos familiares y catolizantes, y más cercanos a las formas “socialistas” (¿nacional-socialistas?) con las que se aspira a la constitución de una nueva forma de sociedad. Tal vez por vez primera, entre los jóvenes de España, asistimos a una situación en la que las viejas identidades religioso-telúricas ya no han sido automáticamente heredadas, sino que tienen que ser recreadas vehementemente en formas nuevas, o ser sustituidas por otras distintas. Tales jóvenes son, precisamente por eso, los más abiertos en la actualidad a las buenas noticias del evangelio.

La conversión al evangelio

Una teología evangélica en España tendría que pensar la conversión como un cambio de identidad, partiendo de las desesperadas búsquedas de identidad en las tradiciones telúricas, en los nacionalismos, en el entretenimiento, en el género, en el deporte, en las marcas, etc., para mostrar la posibilidad de una nueva identidad, fundada en el Mesías. Las personas se revisten de banderas ancestrales, se visten con las camisetas de sus equipos, se adornan con ropa de marca, se transvisten, etc. De hecho, el vestido y el uniforme representan marcadores básicos de identidad. Frente a ellos, el evangelio ofrece la posibilidad de que el Espíritu Santo nos revista del Mesías, haciendo de nosotros criaturas radicalmente nuevas, dotadas de una nueva ciudadanía, independiente de los reconocimientos mutuos de los sistemas culturales y de poder, y situada “en el cielo” (Flp 3:20), es decir, en el futuro de la nueva creación.

Desde este punto de vista, la “convicción de pecado”, operada del Espíritu Santo (Jn 16:8), no es un simple descubrimiento de faltas morales. Tampoco consiste simplemente en un miedo al destino en el más allá. El pecado, como dijimos, es fallar en el blanco, no realizar el objetivo de la propia vida.

Y este objetivo, para el ser humano, es la vida plena y abundante para la que fuimos creados y para la que nos rescató el Mesías (Jn 10:10). La convicción de pecado consiste en mostrar el carácter “perdido”, no simplemente del alma en el más allá, sino del ser humano completo, y ya desde ahora. Lo que hay que pensar radicalmente son las vidas actualmente perdidas en la búsqueda desesperada de la propia realización en el trabajo, en el dinero, en la producción sin fin. Las vidas desperdiciadas en objetivos incapaces de satisfacer plenamente. O desperdiciadas en la búsqueda de identidades que, finalmente, resultan tóxicas, porque están esencialmente orientadas, por su propia definición, a producir división y a someter al ser humano a diversos poderes de este mundo: precisamente aquellos poderes que se presentan a sí mismos como donadores de identidad.

Ello nos pone de relieve la necesidad de una teología de los poderes. La conversión, y por ende la salvación, incluye una liberación de los poderes. Es absolutamente necesario decir qué son estos poderes, cuál es su estatuto ontológico, cómo se constituyen, cuál es la índole de su poder, y en qué consiste una liberación de los mismos. Bíblicamente, la teología del pecado es siempre una teología de los poderes. Y aquí no basta con decir que estamos ante realidades “espirituales”, porque se hace necesario determinar qué es lo espiritual, en el caso de los poderes, y cuál es su inserción en la realidad humana. Ni tampoco sirve con decir que estamos ante “símbolos del mal”, porque esto deja sin pensar cuál es la realidad de lo que se simboliza. ¿Por qué ciertos “elementos del mundo” pueden llegar a enseñorearse de la vida humana? ¿Por qué las promesas de identidad terminan en la esclavitud? La historia europea, con su sustitución de las identidades medievales por identidades religiosas y, posteriormente, por identidades nacionales, tiene un desarrollo especial en España, donde las identidades no han sido propiamente sustituidas, sino amalgamadas en un entramado particularmente resistente y, hasta cierto punto, opresivo. ¿Cómo es posible la libertad frente a esclavitudes tan difíciles de percibir, porque forman parte de lo que somos, o de lo que creemos ser?

Reinado y Espíritu

Desde el punto de vista bíblico, la clave para la libertad humana está en el Espíritu de Dios (2 Co 3:17). La razón es la siguiente. El ser humano, al pretender vivir de los frutos de sus propias acciones, se esclaviza de los poderes que pretenden garantizar una correspondencia entre la acción

humana y sus resultados.¹³ La liberación de tal esclavitud no puede ser un mero resultado de la actividad humana, porque, en ese caso, la pretensión de una justificación mediante los resultados de las propias acciones se mantendría. Y, con ella, se mantendrían todas las consecuencias negativas de esa pretensión de auto-justificación, incluida la existencia de los poderes que se adueñan de esa praxis. La liberación tiene por eso un momento de alteridad, un momento que no viene de nosotros mismos. Las búsquedas contemporáneas de identidad son una variante de la misma pretensión de auto-liberación. El ser humano pretende ser quien es, no por la gracia, sino como un resultado de sus propias potencias. Una identidad auto-producida es, en realidad, mera esclavitud. La gracia es ciertamente un favor inmerecido, pero este favor inmerecido tiene, entre otros, un contenido concreto: la nueva identidad. Y es que por la gracia de Dios somos lo que somos (1 Co 15:10).

El Espíritu Santo es la clave para un poder alternativo. Los poderes de este mundo gobiernan mediante el esquema de una correspondencia entre la acción y sus resultados. Este tipo de poder abarca desde las promesas de cualquier tipo de compensaciones hasta las advertencias en cuanto a lo que habría que suceder en el caso de que los poderes no fueran obedecidos, incluyendo las amenazas físicas. El Espíritu, a diferencia de los poderes, se caracteriza por la autoridad. La autoridad no se basa en la lógica retributiva, sino precisamente en aquello que aporta la nueva identidad: la identificación entre el propio espíritu, y el Espíritu de Dios. Por eso la autoridad no es heterónoma, sino una “autoría”, una realidad que brota de sí misma (*exousía*). Esta nueva autoridad, en lugar de regirse por el mérito y la retribución, se rige por su propia riqueza interna. Es precisamente la vida abundante, para la que hemos sido creados, que fluye de nosotros como un río de gratuidad. En lugar de evaluar, juzgar, y conseguir, la autoridad del Espíritu sabe que hay más gozo en dar que en recibir (Hch 20:35). La bronca competencia entre los hispanos, el orgullo de lo conseguido, la autonomía aislante de las identidades telúricas, la religión jerárquica y meritatoria, las mil variaciones de la alianza ancestral con lo político, requieren un renacimiento espiritual. En las tierras de España, siglos de desierto espiritual, en los que solamente fluyeron unas pocas fuentes ocultas en los jardines más remotos de algunos monasterios, aguardan la revelación plena de los hijos de Dios.

¹³ Es el sentido profundo de la promesa de la serpiente de una divinización espúrea mediante la manducación de los frutos del bien y del mal.

El reinado de Dios consiste precisamente en la autoridad de Dios. Por eso se ejerce únicamente por medio del Espíritu Santo.¹⁴ Todas las críticas al movimiento pentecostal, a sus dogmas, a sus carnalidades, a sus legalismos, y a sus charlatanes, no pueden borrar este hecho teológico básico: solamente el Espíritu lo puede hacer. Sin el Espíritu del Mesías, no podemos hacer nada más que lo que pueden hacer nuestras propias fuerzas, que es repetir las mismas estructuras y sus posibles variantes, para reafirmar nuevas versiones de los mismos poderes. En una sociedad secularizada, el evangelio no llegará mediante consideraciones teóricas, ni mediante exhortaciones morales o políticas, ya sean estas de derechas o de izquierdas. En una sociedad post-cristiana, es absurdo esperar que el evangelio pueda llegar simplemente afirmando lo que esa sociedad ya cree, ya sabe, o ya cree saber. Como en la China, como en los más remotos lugares de África, como en los países sometidos a las religiones del miedo y la sumisión, el evangelio solamente puede llegar a estos desiertos con la autoridad de su Espíritu. No hay proclamación sensata de un reinado sin las señales en las que ese reinado se manifiesta como tal reinado (1 Ts 1:5). Ha llegado ya el tiempo para que quienes no creen en el Dios vivo den con valentía el paso que inevitablemente darán sus hijos, reconociendo su ateísmo fáctico. El evangelio es poder de Dios, y sin la multiforme manifestación de esa autoridad vivificante las aguas del Espíritu nunca llegarán a llenar las acequias secas de siglos.

Es significativo que, en España, la supina ignorancia religiosa de los medios de comunicación haya dado en llamar “evangelistas” a los evangélicos. Puede que este término diga mucho sobre las limitaciones de las iglesias evangélicas. Pero, al mismo tiempo, dice algo esencial. Como bien saben los medios de comunicación, solamente una noticia que se proclama es noticia. Una presunta noticia meramente sabida, estudiada, valorada, celebrada o moralizada será lo que sea, pero no es una noticia. La noticia solamente es noticia en el acto de su proclamación, por más que esa proclamación sea multiforme, y esté siempre cargada de los signos vivos en los que se anuncian los poderes del mundo venidero (Heb 6:5).¹⁵ Una teología evangélica en España tiene que ser, esencialmente, una teología de la evangelización. Una evangelización que no consiste en tácticas misioneras, ni en apologéticas anglosajonas, ni en los trucos numéricos del mundo del espectáculo. La evangelización es, literalmente, “evangelizar”, “hacer evangelio”, es decir,

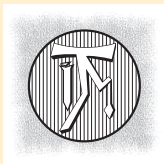
¹⁴ En Hch 1:6-8 se expresa el contraste entre un reinado introducido mediante el poder político, basado en la retribución, y un reinado que solo es posible en el poder del Espíritu.

¹⁵ Un elemento esencial de la antigua introducción a la fe cristiana, tal como se ve en el contexto del texto de Heb que hemos citado.

maravillarse de ver a las personas convertirse en buenas noticias, por la manifestación en ellas mismas de la renovadora autoridad de Dios. Más que una *summa contra gentiles*, se requiere una *theologia spiritualis pro gentilibus*, en la que de forma refleja se enuncie aquello que el Espíritu ya está haciendo, todo lo germinalmente que se quiera, en esas tierras de la Hispania que el apóstol soñaba con visitar.

RESEÑAS

Bauckham, Richard, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (RSV) 475-477; **Goldingay, John**, *Reading Jesus's Bible. How the New Testament Helps Us Understand the Old Testament* (RSV) 477-478; **Greenway, William**, *For the Love of All Creatures. The Story of Grace in Genesis* (RSV) 478-479; **Schroeder, Joy A., (Ed.)**, *The Book of Jeremiah* (RSV) 480-481; **Vogels, Walter**, *Le petit reste dans la Bible et l'Église aujourd'hui* (BPA) 481-483; **Núñez Beltrán, Miguel Ángel** (coord.), *Synodicon Baeticum III: Constituciones conciliares y sinodales de las diócesis de Cádiz, Ceuta y Córdoba* (VFB) 483-484; **Bartolomé, Juan José**, *Los niños en el ministerio de Jesús de Nazaret. Sujetos de curación y modelos del Reino* (FMF) 486-488; **González de Cardedal, Olegario**, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad* (PSA) 488-491; **Lazcano, Rafael**, *Lutero. Una vida delante de Dios* (FMF) 491-493; **Pérez Andreo, Bernardo**, *La Revolución de Jesús. El proyecto del Reino de Dios* (XPI) 493-496; **Puente López, Julio**, *Un paso adelante. Cien años con Ebner. Cristianismo, cultura y deseo* (FHD) 496-498; **Tolentino Mendoza, José**, *La construcción de Jesús. La sorpresa de un retrato* (FMF) 498-499; **Uríbarri Bilbao, Gabino, SJ**, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta* (FMF) 500-501; **De Luis Vizcaíno, Pío, OSA**, *La Eucaristía según San Agustín. Ver, crecer, entender* (FHD) 501-502; **Echeverría, Eduardo J.**, *El papa Francisco. El legado del Vaticano II* (FHD) 502-504; **García Álvarez, OSA, Jaime**, *San Agustín. Aproximación a su vida, obras y acción pastoral* (FHD) 504-505; **García Failde J. J.**, *Nuevo tratado de derecho procesal canónico* (MAEA) 505-507; **Guerra, José Antonio**, *Loado seas, mi Señor. Francisco de Asís, una vida hecha alabanza* (FMF) 507-508; **Harrison, Peter (ed.)**, *Cuestiones de Ciencia y Religión. Pasado y presente* (AMM) 508-511; **Larra Lomas L.E.**, *Solo la misericordia nos salvará. La escatología en los escritos de Francisco de Asís* (MMGG) 511-512; **Sánchez-Bayón, A., Campos, G., Fuente, C. (Eds.)**: *¿Ocaso estatal y de sus relaciones institucionales y protocolarias?* (ÁA) 512-514; **Strappazzon, Valentín**, *Saint Antoine de Padoue. Une vie* (FHD) 514-515; **Llamas Roig, Vicente**, *In via Scoti* (BPA) 484-486.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones