

Christian Duquoc

Cristianismo: memoria para el futuro

Sal Terrae

Presencia
teológica **A**

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»
131

Christian Duquoc

Cristianismo: memoria para el futuro

SAL TERRAE
Santander

Esta traducción de *Christianisme. Mémoire pour l'avenir* se publica en virtud de un acuerdo con Les Éditions du Cerf (París). Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida, total o parcialmente, por cualquier medio o procedimiento técnico sin permiso expreso del editor.

Traducción:
Miguel Montes

A mi hermano Claude.

«No hay nada más visible que lo escondido»
(ZHONG YONG)

Título del original en francés:
Christianisme.
Mémoire pour l'avenir
© 2000 by Les Éditions du Cerf
Paris

© 2003 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1523-3
Dep. Legal: BI-2992-03

Fotocomposición:
Sal Terrae - Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Bilbao

Índice

<i>Prólogo a la edición española</i>	9
<i>Introducción</i>	11

PRIMERA PARTE EL NACIMIENTO DE LA FE

1. La memoria enterrada	17
2. Un artesano por los caminos	23
3. Un crimen ocultado	32
4. La muerte subyugada	37

SEGUNDA PARTE LA CONSOLIDACIÓN DE LA COMUNIDAD

5. De la marginalidad a la dominación	45
6. Rituales y Símbolos	49
1. Los ritos: bautismo y eucaristía.	49
2. Los Símbolos y las confesiones de fe	51
7. El combate por la identidad de Cristo	53
8. La opción por la gratuidad del don de Dios	59

TERCERA PARTE LA CONMOCIÓN: EL SUEÑO POLÍTICO

9. El entusiasmo y la desconfianza.	71
10. La ambigüedad del «transfert»	76

11. La cristiandad, ilusión generosa y cruel	79
12. La fractura o el fracaso de la cristiandad	83

CUARTA PARTE EL DUELO Y EL SOBRESALTO

13. Resistencia y división eclesial	93
14. Resistencia y laicización	96
15. El compromiso	101
16. La prueba superada	107
1. <i>Una nueva comprensión de la Iglesia visible</i>	108
2. <i>La negativa a controlar el devenir del mundo</i>	110
3. <i>Reforma y laicización: signos de los tiempos</i>	111
17. La fe liberadora	119
<i>Conclusión: La promesa y el obstáculo</i>	129

Prólogo a la edición española

Esta obra que hoy aparece traducida al español fue escrita para el público de la Europa occidental. El itinerario que en ella se propone vale tanto para el lector español como para el francés. Por eso debo agradecer al editor y al traductor que pongan a disposición del lector de lengua española un escrito al que tal vez no podría acceder en su lengua original.

El cristianismo ha experimentado entre nosotros grandes metamorfosis a partir de sus orígenes bíblicos, los cuales ha estado siempre presentes, como lo atestigua la referencia siempre viva a ambos Testamentos. Pero esta fidelidad no ha sido en absoluto rígida o repetitiva: el cristianismo, en sus formas institucionales, ha estado marcado por los diversos intereses de sus oyentes y por sus condicionamientos culturales, sumamente variados. Ahora bien, la situación en la que actualmente se encuentra el cristianismo es inédita. Por eso sería erróneo considerar que el retorno a las fuentes, a imitación de la comunidad primitiva, debería proporcionar la solución al problema acerca de cómo debe ser anunciado hoy el mensaje. Y sería además una ligereza imaginar que la modernidad representa el eje normativo de la aculturación cristiana en el mundo contemporáneo.

En nuestra situación contemporánea, el profetizar qué formas eclesiales revestirá el cristianismo futuro es, por así decirlo, una osadía. La Palabra de Dios no garantiza en modo alguno su eficacia. En medio de las actuales dudas de muchos sobre el futuro del cristianismo —dudas que obedecen a la constatación de su innegable declive cultural y social—, la Palabra de Dios garantiza la fe, aunque sea en

medio de la noche. Esta convicción explica el movimiento del último capítulo del presente libro sobre la fe liberadora, en el que no se precisa qué formas sociales y eclesiales engendrarán dicha fe, las cuales dependerán de la capacidad de los cristianos para no dejarse intimidar por las ideas dominantes y para dar manifestarse valientemente creativos. Deberán reverenciar menos la tradición y estar más atentos a la novedad de la palabra evangélica en este mundo que envejece y que tiene miedo de que el futuro le traiga decepciones y sinsabores.

Si bien este libro preconiza la fe liberadora, no por ello induce a la ilusión. Los acontecimientos del siglo xx han demostrado que la historia no se desarrolla en función de las necesidades del progreso, sino que es más bien el resultado de la acción humana: puede ser destructiva o puede estar abierta a una esperanza razonada. La fe no propone ninguna solución social o política capaz de hacer deseable el futuro; más bien, incita a actuar de tal modo que la acción del hombre no produzca efectos desastrosos, mueve a la razón a no dejarse dominar por las pasiones ni hundirse en la ilusión ideológica, invita a la lucidez y al distanciamiento con respecto a las modas intelectuales, culturales o sociales imperantes. No es dominando el mundo a base de realizaciones sociales o culturales, ni a base de grandezas eclesiales, como la fe asegura su futuro, sino permaneciendo atenta a la Palabra de Aquel a quien ningún imprevisto podrá jamás desconcertar ni perversión alguna será capaz de impresionar. La esperanza no está garantizada por nuestros proyectos, por más que éstos sean necesarios, sino por Aquel a quien la Biblia denomina «roca», por ser inquebrantable. Las variaciones, afortunadas o desdichadas, de la Iglesia, los momentos históricos de auge o de ocaso de la fe cristiana, no predicen el futuro: éste tiene que ver con el carácter de imprevisto de Dios, que actúa para que los hombres no se desesperen por su impotencia ni se dejen seducir por la belleza del mal.

CHRISTIAN DUQUOC
Agosto de 2003

Introducción

El rumor es inquietante, apremiante según algunos: el cristianismo ha envejecido. Por ser demasiado viejo o demasiado arcaico, no responde a las cuestiones ni a las inquietudes contemporáneas. Por estar demasiado ligado, en su origen, a un terruño particular y a una escritura enigmática, no sabe hacer frente al interés individualista, al deseo de satisfacción inmediata, a la glotonería de experiencias religiosas, a la decepción que produce la indiferencia con respecto al Dios del que se dice portavoz.

Sin embargo, nadie parece dudar hoy de que el cristianismo tuvo efectos constructivos en Occidente: una gran parte de nuestros derechos y de nuestras exigencias de solidaridad proceden de la brecha que él abrió, en el umbral del primer milenio, en un Imperio explotador y violento. Pero ahora estas adquisiciones son ya propiedad de Occidente y se han desligado del cristianismo. Este mismo, a lo largo de su historia, dista mucho de haber sido fiel a lo que había prometido: también él ha sacrificado a los ídolos del poder, de la violencia y de la posesión. Su honor se cifraría hoy, al pensar de algunos, en saber apagarse de una manera serena, sin pretender, como proclaman sus representantes autorizados, estar en posesión de una Verdad eternamente joven, ajena a la marca del tiempo. El rumor no cesa de crecer: el cristianismo se muere, es preciso que nos liberemos de él para asumir otros horizontes, es menester que nos liberemos de una creencia demasiado «regional».

El cristianismo nació de un relato: a comienzos del siglo primero, un artesano Nazaret, un pueblo perdido de Pales-

tina, se convirtió, cuando contaba unos treinta años, en profeta o predicador itinerante y anunció la inminente irrupción del Reino de Dios, es decir, el fin de la caótica, violenta y opresora historia que marcaba desde hacía siglos el destino de Israel. El profeta nómada tuvo problemas con las autoridades religiosas y políticas establecidas en Jerusalén, las cuales lo eliminaron con visos de legalidad.

Su dramática historia no acabó con su muerte: el artesano fue arrancado de la tumba por el Dios al que honraba, el Dios de Israel; tras resucitar, se mostró a testigos dignos de fe. Éstos propagaban tan inverosímil novedad con un coraje tan extremo que no había amenaza que les hiciera callar. Decían que habían sido transformados por el Espíritu de aquel Jesús, ahora levantado de la tumba. Aseguraban que esta ruptura con el poder de la muerte, hasta entonces indiscutible, tenía validez para todos los hombres, a condición de que confiaran en su Dios y reconocieran en el prójimo el rostro de su enviado.

La publicidad se fue ampliando: se formaron algunos grupos que se reunían en torno a una comida en la que hacían memoria de este Jesús, celebrando su retorno para imprimir a este mundo, todavía abocado a la violencia, la marca definitiva de la benevolencia de Dios para con todos los hombres.

La publicidad fue tan poderosa que condujo a independizarse de las presiones del terruño de Judea: el anuncio hecho a Israel de su próxima liberación, y debido al repliegue de este pueblo sobre su propia tradición, se manifestó como una oportunidad para los extranjeros. Aquellos a quienes se designaba entonces como «paganos» se sintieron tan seducidos por el relato que siguieron el camino que se abría ante ellos. Los cristianos lucharon en firme, pero de manera no violenta, para ser reconocidos como ciudadanos dignos. Necesitaron más de tres siglos para conseguirlo. Occidente nació, en parte, de esta intrusión religiosa de origen judío. En nuestros días, el rumor ya no juega a su favor. Se dice que sus efectos productivos están agotados. ¿Merece la pena hacer

frente a este rumor, cada vez más extendido? ¿Es verdad que el cristianismo está exangüe y agonizando porque su promesa y su verdad han dejado de ser creíbles para muchos de los hombres y mujeres de nuestro tiempo y hay que colocarlas, a partir de ahora, entre el número creciente de esas bellas fábulas que pueblan nuestra memoria?

Para evaluar esta desconfianza nos vendrá bien recordar el origen hebreo del cristianismo, el trabajo que llevaron a cabo Jesús y sus discípulos, su controvertido mensaje, la debilidad y la fidelidad de su comunidad, la desmesura de su esperanza para este mundo y la decepción provocada por su fracaso. Este recorrido narrativo nos permitirá comprender mejor que el cristianismo no es una filosofía, sino un movimiento suscitado por un futuro que él espera, pero que no sabe describir.

La presentación que vamos a hacer será esquemática, sobre todo porque vamos a presentar los hechos en referencia a una hipótesis: la fe primitiva se había mantenido apartada de toda voluntad de dominación social y política, y sólo con su éxito en el siglo IV (conversión del Imperio) se descubrió con la misión de transformar este mundo según la utopía bíblica, interpretada entonces de un modo nuevo. Esta interpretación de una tarea socio-política de la fe condujo a crear, más tarde, la cristiandad, forma terrena de un mesianismo institucional. Fue éxito y ambigüedad. Desde la Reforma, que en el siglo XVI le asestó un golpe mortal, no ha cesado de obsesionar a la fe oficial. En la década de 1970 el concilio Vaticano II inauguró el duelo por esta orientación; con todo, no ha dejado de alimentar el sueño de ciertos cristianos en un mundo justo y pacífico, bajo la realeza de Cristo. No es imposible que la fe vuelva a ser creíble si consigue superar esta nostalgia y este obstáculo, reeditando, sin duda de otra forma, su proyecto originario. Seguramente reencontraría así el aliento de la esperanza última, tan provocadora para quienes prefieren resignarse al status quo socio-político. «Acuérdete de tu futuro», dice el cuarto mandamiento, según J.-M. Ouaknin.

Este libro está organizado, por tanto, de la manera siguiente: consagraremos la primera parte al nacimiento de la fe; en la segunda parte nos ocuparemos de la consolidación de la comunidad; en la tercera, contemplaremos su conmoción: el sueño político; y en la cuarta y última parte asistiremos al duelo por la cristiandad y al sobresalto. La historia de la fe es la historia de una travesía en la noche, sin concesiones a la resignación ni a la desesperanza.

PRIMERA PARTE

EL NACIMIENTO DE LA FE

La fe cristiana tiene una historia bíblica multiforme. Pero también es verdad que se apoya en tres figuras mayores: Abrahán, Moisés y Jesús. La fe no se presenta, ante todo, como una doctrina, sino como el crédito otorgado a Dios en virtud del testimonio de la experiencia original de estos tres hombres: el relato bíblico afirma que Dios se acercó a ellos para invitarles a reunir en su nombre a quienes confiaran en ellos.

A la aventura de la fe naciente está consagrada esta primera parte: en ella haremos memoria de los dos grandes testigos del Antiguo Testamento: Abrahán y Moisés. Trazaremos los grandes ejes de la predicación de Jesús; relataremos el trágico desenlace de la vida del profeta; evocaremos la ruptura del ciclo natural de la vida y de la muerte, evocando la destrucción de esta última por la Resurrección de Jesús; y terminaremos con la presentación de la esperanza herida: los destinatarios de la palabra profética no la entendieron.

1

La memoria enterrada

Los relatos de los comienzos de Israel a los que se refiere el Nuevo Testamento tienen una bella factura literaria. No son ni informes periodísticos ni escritos históricos, tal como imaginamos hoy la composición de éstos según unas reglas y verificaciones rigurosas. Estos relatos están emparentados con los cuentos, tienen su mismo poder de seducción, su frescura, sin perder nada de su virulencia religiosa: atestiguar el gozoso y doloroso nacimiento de la fe original del pueblo hebreo. Toman el relato tal como se presenta, sin plantearse la cuestión de su relación con la realidad histórica. Unos vigorosos personajes, héroes de la fe, sostienen los movimientos atormentados y tortuosos de la epopeya primera. La carta a los Hebreos ilumina de manera sobresaliente su valor permanente.

«Por la fe, Abrahán, al ser llamado por Dios, obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia, y salió sin saber a dónde iba» (Hb 11,8). El Nuevo Testamento hace memoria de lo que, en unos tiempos remotos, dio comienzo a la aventura de la fe: un hombre, del que sólo se sabe lo que dice el relato del Génesis (Gn 12,1-20), a instigación de una voz que él consideró divina, dejó su tierra, su clan, sus costumbres religiosas, para salir hacia una tierra desconocida: una tierra nacida de una promesa, en la que sus descendientes caminarían junto a Dios.

El libro del Génesis relata su caminar errante, sus compromisos, sus regateos, sus enriquecimientos...: lo propio de una vida nómada, por decirlo en pocas palabras. Con un

rasgo original, no obstante: de la audaz promesa hecha a dos ancianos nace un niño, y este niño, Isaac, descendencia encargada del destino futuro, es el sujeto de la prueba más fuerte que se le presentó a Abrahán: el Dios en el que había puesto su confianza le ordena sacrificarlo. Plegándose a la voluntad de su Dios, Abrahán, por fuerza de la práctica de los sacrificios de niños, tan difundida en aquel tiempo, se dispone a inmolarlo, pero Dios, por medio de su ángel, salva a Isaac y reafirma al intrépido creyente la promesa que le había hecho: «En tu descendencia serán bendecidas todas las naciones de la tierra, en pago por haber obedecido tú mi voz» (Gn 22,18).

Una tierra, una descendencia, una bendición para todos los seres humanos: tal es, pues, el contenido de la promesa de la que se fió Abrahán. El patriarca desapareció sin haberla visto realizada. La tierra estaba ya ocupada, la descendencia se multiplicó y se hizo sedentaria en una nación donde sufrió la opresión; las etnias paganas no cesaron de dirimir sus diferencias y de saciar mediante la violencia su sed de poder. La fe de Abrahán fue como una marcha en la noche hacia un futuro indeciso.

Mucho más tarde, Dios suscitó otro intrépido creyente: Moisés. «Por la fe —escribe el autor de la carta a los Hebreos— salió de Egipto sin temer la ira del rey (el faraón); se mantuvo firme como si viera al invisible» (Hb 11,27).

Los descendientes de Abrahán, a quienes se había dirigido la promesa de una tierra, vegetaban en medio de la servidumbre. Tal vez no conservaran de aquella promesa más que un vago recuerdo, una tenue y vacilante luz de esperanza en medio de una temible vida diaria. La tenue luz se convirtió en fuego para Moisés: desde una zarza que ardía, pero no se consumía, oyó una voz: «Yo soy el Dios de tus padres... He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado su clamor bajo los golpes de sus opresores y conozco sus sufrimientos... Ahora, pues, ve: yo te envío al faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, los israelitas...» (Ex 3,6-11).

Moisés, a pesar de su repugnancia y su miedo, tras presentar alguna resistencia, aceptó liberar al pueblo y llevarlo a la tierra antaño prometida.

El relato, con elevadas imágenes épicas, narra la empresa: convencer al faraón, luchar contra su obstinación, persuadir a los hebreos de que abandonaran la tierra cuyas costumbres habían adquirido, llevarlos al desierto, hacer frente al cansancio y a las protestas y, por último, morir en el umbral de una tierra que él, Moisés, no llegará a pisar.

Moisés se encuentra desgarrado entre dos fuerzas: por una parte, las quejas del pueblo: «¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en el país de Egipto cuando nos sentábamos junto a la olla de carne y comíamos pan hasta hartarnos! Nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta asamblea» (Ex 16,3); y, por otra, la inmensa fatiga que le produce conducir contra su voluntad a una muchedumbre desesperada por aquel interminable vagabundeo. Y gime ante su Dios: «¿Por qué tratas mal a tu siervo? ¿Por qué he caído en desgracia ante Ti, para que hayas echado sobre mí la carga de todo este pueblo? ¿Acaso he sido yo el que ha concebido a todo este pueblo? ¿He sido yo quien lo ha dado a luz, para que me digas: “Llévalo en tu regazo, como lleva la nodriza al niño de pecho, hasta la tierra que prometí con juramento a sus padres?” ¿De dónde voy a sacar carne para dársela a todo este pueblo, que me llora diciendo: Danos carne para comer? No puedo cargar yo solo con todo este pueblo: es demasiado pesado para mí. Si vas a tratarme así, mátame, por favor, si he hallado gracia a tus ojos, para que no vea más mi desventura» (Nm 11,10-16).

Mientras andan errantes por el desierto (los mismos verbos «salir y errar» describen la experiencia original de la fe), la promesa parece ilusoria. El mismo Moisés llega a dudar del fundamento de aquel vagabundeo ascético. Contra toda razón, está conduciendo a su pueblo a la llamada «tierra prometida». El relato termina presentando su decepción: Dios le ha negado el acceso a esa tierra tan deseada.

«Ésta es la tierra que bajo juramento prometí a Abrahán, Isaac y Jacob, diciendo: A tu descendencia se la daré. Te dejo verla con tus ojos, pero no pasarás a ella» (Dt 34,4). Sin duda, el redactor no pudo soportar semejante decepción y acabó su relato con el elogio de Moisés: «No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, a quien Yahvé trataba cara a cara» (Dt 34,10).

El midrás (comentario rabínico del texto bíblico, en forma de cuento) todavía soportó menos esta injusticia. Según él, Dios quiso atenuar la angustia de Moisés: «El Eterno, está escrito, tomó el alma de la boca de Moisés; y el profeta murió en el beso de Dios».

El asentamiento en la tierra prometida fue decepcionante. El nómada soñaba con una tierra que manara «leche y miel», donde cada cual descansaría «en su viña y bajo su higuera», donde cada cual haría lo que quisiera y donde no se impondría ningún trabajo forzoso. La realidad fue que la Tierra prometida ya estaba ocupada, y fue menester conquistarla mediante la violencia y la sangre, sin seguridad alguna de poder conservarla en paz, tal como había sido soñada. Los líderes (los jueces) que se levantaban de vez en cuando para liberar a Israel de sus opresores locales o de las «razzias», no bastaban para la tarea. El pueblo exigió un rey, pero los reyes, con algunas pocas excepciones, contribuyeron a hacer penosa la vida. Así las cosas, llegaron a imaginar un futuro rey que sería un «justo», un hombre de paz. De esta forma se fue dibujando la figura del mesías, según las expectativas que cada uno puso en la promesa, que seguía tan fluida como siempre.

Necesitaban, sin embargo, explicar el carácter mediocre, a veces dramático, del asentamiento en una tierra que, a pesar de todo, el propio Dios les había prometido. Recurrieron a una estrategia: el pueblo había sido y seguía siendo, una y otra vez, infiel al ideal del desierto, cuya osamenta era la Ley recibida de Dios por Moisés, y que poco a poco se fue completando. Se organizaba ésta en torno a unas cuantas prohibiciones esenciales para el reconocimiento de Dios y del pró-

jimo; descartaba la idolatría, el asesinato, el adulterio, el robo, el expolio y el desprecio al extranjero. Surgían profetas para denunciar la perversión de los grandes y fustigar la idolatría del pueblo. Recordaban los tiempos idílicos del desierto, cuando Dios marchaba con el pueblo. La imagen del caminar errante volvió a cobrar vigor: Dios no tenía morada en ninguna parte, y era una ilusión creer que habitaba en un templo situado en medio de la tierra, asegurando desde ahí la prosperidad y la paz contra viento y marea. Las advertencias de los profetas tomaron forma en el exilio (en el tiempo que pasaron los judíos en Babilonia después de la caída de Jerusalén en el año 587 a. C.). Con la excepción de algunos breves períodos, Israel estuvo siempre privado de libertad política. La Tierra prometida se convirtió en un sueño.

Dos siglos antes de la aparición de Juan el Bautista, la explicación oficial que se daba a un destino colectivo tan cruel y tan poco concordante con el sueño antiguo se vio fuertemente sacudida: la infidelidad a la Ley no bastaba para apuntalar la tesis de un reparto equitativo de los bienes y los males, pues también los justos padecían la injusticia y sus consecuencias. Dos obras dan fe de esta crisis de conciencia: los libros de Job y de Qohélet. Se rechazó la ingenua creencia en una lógica moral que se impusiera a lo largo de la historia: no existía ninguna concordancia verificable entre la justicia y la felicidad, como tampoco podía detectarse vinculación alguna entre la perversión y la desgracia. El obrar de Dios era más oscuro de lo que habían imaginado los profetas.

Memoria enterrada: en su modalidad principal, los relatos bíblicos atestiguan la fe intrépida de aquellos que, a pesar del incumplimiento de la promesa, no dejaron de creer en su realización: hicieron el duelo de los contenidos demasiado particulares y se elevaron, a través de una historia dramática, a una percepción menos territorial y más universal de la antigua promesa.

La carta a los Hebreos, al final de su elogio de la fe de los padres, lo expresa con vigor y emoción: «En la fe murieron

todos ellos, sin haber conseguido el objeto de las promesas: viéndolas y saludándolas desde lejos y confesándose peregrinos y forasteros sobre la tierra. Los que así hablan, claramente dan a entender que van en busca de una patria; pues si pensaban en la que habían abandonado, podían volver a ella. Por el contrario, aspiraban a una patria mejor, a la celestial...» (Hb 11,13-16).

El anuncio de la irrupción inminente del Reino por parte de Jesús no rompe con esta marcha errante, tan llena de deseos, de los antepasados de Israel y del pueblo hebreo a lo largo de toda su historia.

2

Un artesano por los caminos

Nada sabemos de Jesús de Nazaret antes de que emprendiera el camino para entregarse al anuncio de la venida inminente del «Reino» de Dios. No disponemos de ninguna información fiable sobre los años que vivió en Nazaret. Los dos evangelios que hablan de su infancia emplean imágenes bíblicas para decir que, en su origen, venía de Dios. Se trata de «confesiones de fe» sobre la identidad real, desde su nacimiento, del futuro profeta; no son escritos biográficos en el sentido que hoy damos a esta expresión. Más aún, dejan en blanco (aparte del episodio de la discusión con los doctores durante una peregrinación al Templo) el tiempo relativamente largo –unos treinta años– de su vida en el pueblo. Es cierto que algunos escritos, no reconocidos por las Iglesias antiguas, se creyeron en la obligación de colmar este vacío, cediendo en exceso al maravillosismo convencional para ser creíbles, aunque alguna que otra vez dispensen ciertas informaciones fiables. En consecuencia, lo más prudente es aceptar esta oscuridad primera: Jesús no se dio a conocer hasta que dejó su familia y su pueblo; en suma: en el momento en que se puso en camino. La reacción hostil de su familia ante esta vocación, aparentemente improvisada, confirma que no dejó traslucir nada de su agitado futuro cuando ejercía su oficio en Nazaret (Mc 3,20-21).

Jesús, como Abrahán al salir de su tierra a la llamada de Dios, rompe con los suyos para entregarse de manera exclusiva al anuncio de la venida inminente de su Dios. Marcos

recoge en unas cuantas frases el contenido de esta predicación: Jesús «proclamaba la Buena Noticia de Dios: El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Noticia» (Mc 1,14-15).

Aunque hemos oído mil veces estas palabras, no por ello las comprendemos necesariamente; pertenecen a un área cultural que ya no es la nuestra, se insertan en unas expectativas que ya no nos resultan familiares, nos suenan a esotéricas. No es el hecho de definir las lo que podrá abolir la distancia que nos separa de ellas; son las acciones y las palabras del profeta las que podrán hacérselas más cercanas.

Los cuatro evangelios, cada uno de ellos atribuido a un autor diferente –Mateo, Marcos, Lucas y Juan– pertenecen al «canon» (regla) de las Escrituras. Este término erudito significa una realidad sencilla: indica el hecho de que esos escritos fueron recibidos en la Iglesia antigua como textos que hablaban con seriedad de Aquel a quien ella proclamaba resucitado. No son ni obras históricas cercanas a un informe policial ni recensiones periodísticas de los acontecimientos que marcaron el tiempo de la predicación del Nazareno, ni biografías cuyo objetivo fuera contar cronológicamente la vida del profeta. Son recuerdos recompuestos desde interpretaciones diferentes, y a veces divergentes, cuya finalidad es apoyar a la comunidad que confiesa al Resucitado, y cuya orientación es hacer comprender la Resurrección como la irrupción de un mundo radicalmente nuevo. Sería un intento vano tratar de reconstruir la figura del Jesús histórico, aunque no estemos faltos de toda información sobre su biografía. Para el objetivo de nuestro ensayo, tenemos que atenernos a los relatos, sin intentar llegar a lo que hubo más allá de ellos. Esto supuesto, yo diría que los escritos evangélicos, al relatar de diferentes maneras hechos y palabras que ellos atribuyen a Jesús, despliegan el sentido oculto de los términos «Evangelio» y «Reino».

Estas enigmáticas realidades se alimentan, en el itinerario de Jesús, de actos de ruptura y actos de liberación.

Actos de ruptura, en primer lugar. Voy a retener cuatro de ellos: la ruptura con la familia, la ruptura con la ley, la ruptura con el culto y la ruptura con el nacionalismo.

– *Ruptura con la familia*: esta ruptura es afirmada, de una manera brutal, siguiendo el género paradójico tan del gusto de la literatura bíblica y que hoy a muchos resulta chocante: «Si alguno viene junto a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío» (Lc 14,25).

Esta exigencia de ruptura se inserta en el horizonte de una extensión de la fraternidad. Marcos refiere un episodio a este respecto: los parientes de Jesús, inquietos por su andar errante y su falta de preparación, lo buscan; pero él responde desplazando el objeto de la pregunta: «“¿Quién es mi madre y mis hermanos?” Y mirando en torno a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: “Éstos son mi madre y mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre”» (Mc 3,33-35).

La familia no constituye el lugar privilegiado en que Dios se manifiesta: sin abandonar el ámbito que uno controla y domina, como Abrahán abandonó su parentela, no hay posibilidad de pertenecer a una comunidad universal. Pablo traducirá la esperanza aún tímida, que desencadena esta ruptura con el círculo primero en el que el niño se humaniza, en la clave de una apertura de toda la humanidad a la fraternidad, en virtud de una filiación que no es genealógica: «Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,28).

La familia es un ámbito cerrado; la ruptura no acaba con ella, pero sí le abre a un espacio indefinido en el que el extranjero encuentra su sitio: es hermano o hermana.

– *Ruptura con la Ley*: Jesús no es un libertario, no habla mal de la Ley con el propósito de destruirla, sino que le reconoce su legitimidad, siempre que no esclavice al hombre. Ciertas prácticas venerables, alimentarias, de conveniencias

o de gestión económica, encerraban la vida cotidiana en un tejido angosto: todo estaba regulado, todo estaba previsto. La Ley organizaba la totalidad de la vida: relaciones sociales, higiene corporal, formas de alimentación, sexualidad, etc.: nada escapaba a su control, a fin de que el hombre no fuera esclavo de la naturaleza o siervo de sus pulsiones.

Esta red era tan vinculante que la comparaban con un pesado fardo, aunque los judíos piadosos se esforzaran en llevarlo con alegría y conferirle un sentido siempre nuevo mediante el mecanismo de las interpretaciones. Jesús quiere que su fardo sea ligero y que la ley esté al servicio del ser humano, que no se convierta en un tirano que goza de su propio poder. Los altercados, más o menos graves, que tuvo Jesús con los intérpretes autorizados de la ley, llamados escribas, reeditan una y otra vez el mismo debate: la ley no es la instancia última para Jesús, sino que ha sido hecha para servicio del hombre (Mc 2,27).

Indudablemente, incluso quienes se oponían a las afirmaciones de Jesús estarían de acuerdo en ese enunciado tan general, pero dejarían de estarlo en sus consecuencias prácticas, por lo muy necesaria que les parecía la Ley para significar la originalidad del pueblo y su elección. Ellos eran gentes fuera de lo común. ¿No podría decirse que los escribas desconfiaban de Jesús porque temían que estuviera despojando a la Ley de su carácter sagrado y la estuviera tratando de una manera demasiado utilitaria o casi vulgar? A buen seguro, se trataba de un error de apreciación: lo único que Jesús quiere arrancar de la ley es su poder tiránico; Jesús no se exilió de su pertenencia al pueblo judío.

– *Ruptura con el culto*: según el evangelio de Juan, Jesús, en su conversación con la Samaritana, precisa su pensamiento con respecto al Templo: «Créeme, mujer, que llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adorareis al Padre.... Pero llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad...» (Jn 4,21-22).

Es preciso entender esta declaración sobre el trasfondo de una profecía –el templo será destruido–, de una acción provocadora –Jesús expulsa de él a los vendedores– y de un silencio –Jesús no dice nada sobre el culto del Templo ni sobre su necesidad para la conversión y el reconocimiento del «Reino que viene».

Este desapego de Jesús respecto del culto, la violencia de sus gestos, su preferencia por la verdad del corazón, le enemistaron con los medios sacerdotales, los cuales consideraban que el templo garantizaba la protección de Dios sobre su pueblo, significaba el hábitat de Dios entre los suyos. Anunciar la destrucción del Templo como una buena noticia para la vocación de Israel era liquidar algo que históricamente había sellado la unidad del pueblo en torno a su Dios. El Templo y los sacrificios que en él se ofrecían recordaban constantemente la elección y la alianza. Sin este lugar, Dios se convertía en algo abstracto. La Ley no podía suplantar el símbolo geográfico de la unidad de Israel, dado que en las celebraciones de las grandes fiestas litúrgicas, y en especial de la Pascua, Jerusalén era el punto de reunión de todos los que vivían dispersos. Al distanciarse del culto, Jesús se cercenaba de una tradición secular de Israel, aunque no del movimiento profético. Los saduceos, es decir, el clan de los sacerdotes, se encargarán de recordarlo durante el proceso contra Jesús.

– *Ruptura con el nacionalismo*: Jesús no compartió las expectativas, moderadas o exacerbadas, de los judíos de su tiempo. La ocupación romana era pesada, tanto desde el punto de vista financiero como desde el punto de vista simbólico. Muchos judíos sentían como un insulto a su Dios el hecho de que unos paganos hollaran el suelo palestino y dominaran políticamente a su pueblo: estaban privados de un destino nacional. Por eso muchos grupos judíos se sentían atraídos por ciertas esperanzas de liberación, y algunos de ellos no vacilaban en alistarse en la resistencia. La cima de esta oposición se produjo unos cuarenta años después de la

muerte de Jesús, pero las primicias de la actividad «zelota» (organización de resistentes) ya se percibían durante su vida: uno de sus discípulos es llamado «zelota».

En consecuencia, podemos pensar que se ejercieron presiones sobre Jesús para que entrara en esa perspectiva: sus anuncios del «Reino inminente», su predicación del cumplimiento de la profecía de Isaías (61,1) sobre los pobres, los prisioneros, los enfermos... incitaban a ver en él al mesías esperado, al restaurador del «reino de Israel», ultrajado desde hacía varios siglos por los paganos. Negarse a apoyar esta esperanza nacional era romper con el mayor deseo del pueblo. Jesús lo hizo, y la cosa tuvo consecuencias para su futuro: nadie le apoyó durante el proceso a que fue sometido.

Hemos hablado más arriba de actos de ruptura y de actos de liberación. Ya nos hemos ocupado de los primeros, veamos ahora los segundos. Los evangelios presentan cuatro como principales: curar, desterrar la miseria, perdonar y resucitar.

– *Curar*. Los evangelios refieren varias acciones de Jesús que liberan del peso de la enfermedad y la reclusión ocasionada por la posesión demoníaca. El «Reino» anunciado no mantiene ninguna complicidad con la enfermedad. Las curaciones, ciertamente no demasiado abundantes, son como luces en la noche. Anuncian que la vida se acerca y que ésta no puede tolerar el sufrimiento. Tal vez sea difícil saber, desde el punto de vista exegético, si todos los relatos remiten a acontecimientos precisos; basta con que en nuestro mundo haya aparecido una fuerza de vida para que se inserte en él la esperanza sin que sea pura ilusión: Dios se acerca para hacer el bien y no para condenar.

La reclusión debida a la posesión es una de las experiencias más trágicas: es otro quien nos conduce, rompiendo toda libertad. Ese otro no tiene rostro. No cabe duda de que muchas de las «posesiones» que se describen en los textos están relacionadas con enfermedades mentales. Poco importa la causa; el efecto es el mismo: el ser humano queda des-

poseído de sí mismo, y Jesús le restituye en su dignidad de ser libre. Esta libertad recobrada es un signo de la proximidad del «Reino»: viene rompiendo las cadenas.

– *Desterrar la miseria*. El discurso preliminar en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-31) esboza lo que van a ser los efectos de la venida del «Reino». Jesús comenta un texto de Isaías que retoma algunas imágenes comunes a los sueños mesiánicos judíos: se abre un futuro para los pobres, se concede la libertad a los oprimidos y a los cautivos. La venida del Reino se lleva a cabo mediante la liberación de toda miseria: los hombres escapan, por fin, de la noche que les deprime. Tampoco Isaías duda en emplear la imagen: los ciegos ven. No hay Reino de Dios si la noche no cesa de suceder a la noche, si la opresión no cesa de engendrar opresión, si la miseria no cesa de acumular miseria. El anuncio del Reino es un desgarramiento en ese destino al que hasta entonces sólo en sueños se hacía frente. ¿Cómo es posible imaginar que Aquel que proclama: «Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy» (Lc 4,21) no sea el Mesías esperado?

– *Perdonar*. «No he venido a condenar, sino a salvar». Las palabras y las acciones de Jesús dan una fuerza concreta y bien definida a esta afirmación de principio: tanto en las llamadas parábolas de la misericordia en Lucas (cap. 15) como en múltiples actos, Jesús afirma su determinación de no dejar rumiar al pecador su pasado tortuoso, su voluntad de lavarle de sus remordimientos y abrirle a otra dimensión: el perdón que da Jesús proyecta a quien está clavado en su pasado –un pasado que detesta– hacia un porvenir que le libera del peso de su culpabilidad.

El Reino no viene sin el perdón, no se impone por el poderío del juicio; llama a desprenderse del pasado, invita a la novedad de la creación y del obrar de Dios. El Reino germina allí donde una palabra de esperanza toca un corazón esclerotizado porque carece de libertad con respecto a lo que hizo.

– *Resucitar*. Los evangelistas cuentan liberaciones más radicales: refieren cómo Jesús tuvo poder sobre la muerte. En efecto, resucitó al hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-18), a Lázaro (Jn 11), a la hija de Jairo (Lc 8,40-56). Ciertamente estas resurrecciones no son más que victorias provisionales sobre la muerte, lo mismo que las curaciones constituyen tan sólo un dominio temporal sobre la enfermedad. Con todo, expresan la orientación del Reino que viene: Jesús trabaja en favor de la vida, no mantiene ninguna complicidad con lo que destruye y mata, da actualidad a la afirmación del libro de la Sabiduría: «Dios no ha hecho la muerte».

Así pues, el profeta nazareno se puso en camino para anunciar una Buena Noticia: Dios no viene a condenar, sino a liberar; Dios no viene a encerrar en la prisión de la ley y los ritos, sino a liberar tanto de la opresión religiosa como de la opresión social. Su palabra, fortalecida con la libertad de su fe, habría sido oída si no hubiera chocado con ciertas esperanzas políticas desmesuradas (los mesianismos obsesionados por el nacionalismo) y con fijaciones religiosas exacerbadas (la adhesión excesiva a la ley). La marcha hacia la libertad del Reino cambiaba bruscamente de dirección.

Se objetará a esta evocación del mensaje profético de Jesús que hemos ocultado un aspecto de su predicación: únicamente hemos retenido los datos positivos que se corresponden con el simbolismo de la Buena Noticia. Sin embargo, basta con recorrer los evangelios para constatar que las amenazas, a semejanza de las contenidas en la predicación de Juan el Bautista (Mt 3,7-11), distan mucho de haber sido eliminadas del recuerdo de los discípulos. Se acumulan las amenazas contra Jerusalén (Mt 23,37-39), que se ha negado a escuchar la llamada a la conversión; pesan las amenazas contra quienes no escuchan el grito del profeta (Mt 23,1-37) o no ponen en práctica sus exigencias (Mt 24,51; 25,30); se amontonan las amenazas contra los que han explotado al prójimo o han denegado toda compasión o rehusado perdonar (Mt 25,46). Estas amenazas no son asunto baladí, sino que

están pobladas de imágenes aterradoras tomadas del arsenal apocalíptico, como el fuego, los lamentos sin fin y el rechinar de dientes.

¿Cómo explicar que Jesús no dejara completamente de lado la dureza de la predicación del Bautista, puesto que lo que él quiere es presentar una Buena Noticia apoyada sustancialmente en la idea de un Dios misericordioso?

Podemos dar una primera respuesta: anunciar la Buena Noticia a unos seres perdidos presupone un horizonte de destrucción. Las imágenes apocalípticas son las metáforas de la inminencia de un juicio sobre el mundo corrompido y pueblan las cabezas de los oyentes de Jesús. Lo que el profeta recuerda, por consiguiente, es el final trágico que brota, no del veredicto de Dios, sino de la lógica mortífera de sus propias acciones. La Buena Noticia confirma que han sido arrancados gratuitamente del desenlace que necesariamente engendran sus actos. La amenaza no es un destino, sino una posibilidad inmanente a la violencia y a la maldad. Jesús anuncia que Dios suscita un reino de paz y de alegría, por oposición a lo que una y otra vez, incesantemente, produce el odio.

También podemos proponer una segunda respuesta: la decadencia inherente a las acciones perversas ha sido levantada por parte del Dios que viene, pero no podrá ser abolida sin que los seres humanos transformen su deseo y sus actos. Es menester recordar, por tanto, que aunque Dios no sea un ser vindicativo, la amenaza pesa sobre quienes obran mal, porque es algo inherente al carácter destructor de los actos perversos. La llamada a la conversión saca a la luz del día, una y otra vez, la realidad de que el hombre es ese ser que puede querer su propia destrucción, aunque Dios lo desea vivo.

La comunidad cristiana no verá en el asesinato de Jesús un motivo para que Dios se vengue de los seres humanos, sino que, por el contrario, en función de la paciencia de Jesús, que no devuelve mal por mal, verá el signo de que Dios hace suya la voluntad perdonadora de su portavoz. El fracaso de Jesús en convertir al pueblo no es el fracaso de su perdón: éste ha quedado adquirido para siempre.

3

Un crimen oculto

Ejercer como profeta no es ninguna sinecura: Jesús recuerda que los profetas antiguos fueron eliminados violentamente. Tampoco él escapó a este destino. Se desarrolló una conjura objetiva contra él entre los partidarios del compromiso con los romanos, los defraudados del mesianismo y ciertos rigo-ristas escandalizados. Cada segmento de la población tenía sus razones para oponerse a Jesús. El poder detentado por el extranjero y la interpretación que éste tuvo que escuchar acerca de los propósitos y las acciones de Jesús facilitaron un desenlace fatal, que se desarrolló legalmente. De esta forma, el asesinato de Jesús quedó oculto por el proceso político, sustituto de la oposición religiosa.

Las interpretaciones son, a buen seguro, muchas: algunos exegetas piensan que el proceso fue únicamente político, debido a que Jesús había frecuentado los ambientes de la resistencia; otros estiman que los judíos piadosos no estuvieron asociados a esta condena y que sólo los saduceos, es decir, los miembros del medio sacerdotal, guardián del Templo, estuvieron implicados en el proceso, de un modo que desconocemos. Resumiendo, una corriente exegetica no despreciable propone como hipótesis que el proceso ante el Sanedrín (asamblea de los Ancianos) fue una construcción literaria cuya finalidad era exonerar a los romanos de este crimen legal y cargar a los judíos con la odiosa condena. Sólo el proceso desarrollado por el poder romano sería histórico. Los relatos evangélicos serían un montaje de la comunidad cris-

tiana para explicar los sinsabores que sufría en sus relaciones con el judaísmo. La dimensión religiosa del proceso vino inducida por acontecimientos posteriores: los conflictos, cada vez más duros, que fueron surgiendo entre los cristianos y los judíos hasta la ruptura definitiva.

Esta tesis es excesiva; sin embargo, vehicula un fondo de verdad: los fariseos no aparecen directamente implicados en el procedimiento que llevó a Jesús a la condena; en consecuencia, por el lado judío la condena habría sido montada por la casta sacerdotal, conservadora y partidaria del compromiso con los ocupantes: los sacerdotes habrían alimentado una aversión particular con respecto al Nazareno, porque éste había despreciado el templo y calumniado así el símbolo de la identidad del pueblo elegido. La tesis del compromiso con los romanos de una casta dominante por su poder y su riqueza, aun cuando este grupo usara argumentos políticos, como se ve en el relato joánico de la Pasión, no descarta el carácter decisivo del conflicto religioso: la evocación del templo en los testimonios emitidos contra Jesús así lo atestigua.

A mí me parece que el conflicto religioso fue el principal. El revestimiento político realizado por los sumos sacerdotes es una calumnia, cuya finalidad no es otra que la de ocultar las razones del crimen: la consideración de que Jesús era peligroso para el equilibrio religioso de Israel, tal como lo imaginaba la casta sacerdotal. Paradójicamente, los que buscan efectivamente condenar a Jesús no son los que se encuentran en continuo conflicto con él según los relatos evangélicos: los escribas y los fariseos. Son unos que sólo aparecen esporádicamente, un grupo cuyos intereses religiosos son los más alejados de las preocupaciones de Jesús; sus intereses son los que están más fuertemente vertebrados con los intereses del poder, del dinero y del inmovilismo social. Su compromiso con los romanos favorecía la persistencia de ventajas considerables, justificadas religiosamente por una tradición amputada de su dimensión profética subversiva. El judaísmo, tras las destrucciones de las guerras de los años 70 y 135, no renació del templo, sino de la fidelidad del pueblo a

su ley y a la identidad que ésta procuraba, una identidad incontrolable por los poderes.

En realidad, el relato plural de la Pasión saca a la luz la doble lógica que condujo al proceso y a la consiguiente condena: una, política; y otra, religiosa.

Es seguro que fue el poder político el que hizo morir legalmente a Jesús. Lo hizo sin ilusión, es decir, sabiendo que la apuesta de aquel proceso no era la de un resistente. El relato, especialmente el de Juan, muestra la ironía del «título» puesto en la cruz: «Jesús el Nazareno, rey de los judíos». Pilato lo había declarado inocente porque había calibrado su debilidad política; en consecuencia, con tanta mayor facilidad podía atribuirle un título que él sabía que era incapaz de ostentar. Al mismo tiempo, se burlaba de sus detractores, que para camuflar las verdaderas razones de sus demandas judiciales habían disfrazado de proceso político un conflicto religioso. Los relatos evangélicos desenmascaran este engaño sacando a plena luz el cinismo y la perspicacia del procurador: éste no quiere camuflar del todo el crimen y deja traslucir su incredulidad en relación con los motivos de la querella presentada contra Jesús.

Desde esta perspectiva, la autenticidad o no autenticidad histórica de la comparecencia ante el Sanedrín carece de interés: el relato tiene como finalidad condensar en un episodio, ficticio o no, las razones no políticas del conflicto; en suma, su finalidad es mostrar palpablemente unas orientaciones religiosas que los responsables consideraron entonces irreconciliables. Jesús, con sus palabras y sus actos, les había dado la impresión de que ponía en entredicho las bases mismas de la religión mosaica y sustituía con su propia persona y su atípico mensaje mesiánico al personaje y la tradición emblemáticos de la religión establecida.

Para los responsables había llegado el momento de actuar, no sólo por razones políticas (el miedo a desórdenes incontrolados), sino por razones religiosas: el miedo a una desestabilización de la tradición en beneficio de un iluminismo mesiánico y un indiferentismo frente a la religión legal o

estatutaria. Es cierto que, según la ley entonces vigente, nada autorizaba la condena: tanto las afirmaciones de Jesús como sus acciones eran demasiado fluidas como para ser tomadas por transgresiones gravísimas; de ahí que fuera preciso recurrir al complot político. Los relatos evangélicos pretenden mostrar que, por detrás de la nulidad de las pruebas presentadas contra él por los testigos, se abría paso una cuestión intolerable sobre la comprensión práctica de la religión y su intención. Dejar hablar al profeta suponía chocar, antes o después, con la incapacidad de responderle: éste movilizaba, bajo un horizonte indefinible, las potencias subversivas de la profecía veterotestamentaria contra la religión entonces dominante.

Su eliminación fue fruto de un cálculo no necesariamente perverso: según los sacerdotes, la tradición habla más y mejor sobre las intenciones de Dios que las intuiciones efervescentes de un profeta itinerante cuya autoridad personal nadie sabe de dónde la saca. Hay que elegir entre un Dios estable y garante de la religión establecida y un Dios nómada cuyo portavoz hace afirmaciones paradójicas cuyos efectos sociales nadie sabe hasta dónde pueden llevar.

La razón de la condena fue, efectivamente, religiosa: el profeta había llegado a ser, si no intolerable, sí al menos imprevisible. Pero, como faltaban pruebas legales, fue necesario utilizar subterfugios políticos. La razón de Estado tuvo la última palabra cuando el procurador les hizo saber que la condena carecía de objeto. Los relatos evangélicos son otros tantos intentos de descifrar un crimen camuflado bajo los más altos intereses de la verdad religiosa. En aquel proceso fue tan traicionada la auténtica tradición judía como escarnecida la inocencia religiosa del profeta.

En realidad, los defensores de la tradición, si hemos de creer a los textos, hallaron en la muerte de Jesús, abandonado de Dios, una verificación de sus intuiciones. Su condena y su crucifixión plantearon en los espectadores de su agonía, si hemos de creer a Mateo, una cuestión reprimida. El evangelista atribuye a los transeúntes que por allí pasaban unas

palabras de burla procedentes de afirmaciones enigmáticas del profeta: «Tú que destruyes el Santuario y en tres días lo levantas, ¡sálvate a ti mismo...!» (Mt 27,40). Los escribas, los fariseos y los sumos sacerdotes, formando un grupo aparte, se habrían mofado de él: «A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. Es Rey de Israel: que baje ahora de la cruz, y creeremos en él. Ha puesto su confianza en Dios; que le salve ahora, si es que de verdad le quiere...» (Mt 27,42-43).

Bajo la burla se insinúa el apuro o la angustia. Los expertos no niegan que haya salvado a algunos; lo que les escandaliza es que ese poder de liberación no se haya puesto al servicio de Israel, sino que haya estado orientado hacia una adhesión sin condiciones al profeta, despreciando las normas tradicionales. Su muerte firma el juicio de Dios sobre esta desviación del interés. Sólo un centurión, ajeno a las querellas internas de Israel, reconoció que aquel hombre era un ser amado, y no un maldito, de Dios, y dijo «Verdaderamente, éste era hijo de Dios» (Mt 27,54).

4

La muerte subyugada

Las escenas de lamento y desolación ante la cruz, pintadas con tanta emoción por Van der Weyden y Memling, ilustran sobriamente el amor teñido de desesperanza de los pocos discípulos que se atrevieron a hacer frente al miedo.

Pero no son los lamentos los que cierran el relato: se produce un cambio de la situación que el evangelio de Juan refiere con una presentación llena de frescor y ternura. María de Magdala se siente estremecida al descubrir la tumba vacía. Ella iba a honrar el cadáver de Jesús y constata que se lo han llevado. Por eso suplica al encargado del huerto: «Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré» (Jn 20,15). Feliz error: el hortelano la llama por su nombre. Ella reconoce la voz de Jesús y se precipita hacia él: «Deja de tocarme... Pero vete a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre...» (Jn 20,16-18). María de Magdala va a anunciar a los discípulos que ha visto al Señor.

Los evangelistas refieren varias «apariciones», pero no coinciden en las circunstancias y los detalles de las manifestaciones de aquel a quien la muerte no pudo reducir al mutismo. Sin embargo, sí se muestran firmes en lo esencial: Jesús, que había muerto, ha vuelto a tomar la iniciativa de una comunicación que no forma parte de nuestro horizonte, puesto que aparece libre con respecto a las limitaciones espaciales y corporales; ahora pertenece al mundo de Dios, un mundo no dominado por la muerte. Dios le ha justificado y, mediante esta fractura de la muerte, ha ratificado como legítimos su acción y su mensaje: Jesús es su testigo auténtico.

La comunidad naciente le reconocerá como Mesías (o Cristo, es decir, liberador enviado por Dios) y Señor. El mismo Pablo, convertido desde un judaísmo severo, en el célebre discurso que pronunció ante el areópago de Atenas, no tendrá miedo de anunciar –a los que buscan al Dios desconocido (Hch 17,23)– un Dios que no tiene en «cuenta los tiempos de la ignorancia» y que pide a los hombres que se conviertan (Hch 17,30). En efecto, añade Pablo, «ha fijado el día en que va a juzgar al mundo según justicia, por el hombre que ha destinado, dando a todos una garantía al resucitarlo de entre los muertos» (Hch 17,31). En consecuencia, Jesús, en virtud de su victoria sobre la muerte, ha sido establecido Juez.

Nos vienen a la memoria las burlas de los espectadores faltos de indulgencia durante su agonía: «A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse... que baje ahora de la cruz» (Mt 27,42). Exigían una respuesta inmediata, una respuesta que hubiera confirmado la legitimidad divina de sus anteriores actos de poder. Su muerte dejaba entender que Dios le maldecía. Por eso, una respuesta directa a esta presión suplicante, aun disfrazada de burla, habría consistido en arrancar al profeta de la muerte que se abatía sobre él, y eso de una manera pública. Pero nada de eso había ocurrido, y aunque es verdad que Jesús había vencido a la muerte, sólo manifiesta esa victoria a través de su capacidad para dominar de nuevo la comunicación apareciéndose únicamente a sus amigos.

La victoria sobre la muerte no es un acontecimiento público de nuestra historia. El anuncio se hizo público gracias a la perseverancia de sus discípulos en proclamar su singular experiencia: afirmaron ellos que el Jesús con quien habían recorrido los caminos de Galilea y que había sido ejecutado, se había presentado a ellos vivo. Los discípulos no pretendían decir ni hacer ver que Jesús se hubiera reintegrado a nuestro mundo; el «Resucitado» está ahora fuera de nuestra percepción, no es un objeto empírico sobre el que se podría actuar, ni un sujeto del mundo con el que se podría entrar en

contacto como bien nos pareciera. Sólo él posee la iniciativa del encuentro.

Explicitemos este tipo de anuncio según las dos modalidades del testimonio originario: Jesús se presenta como vivo, pero sólo ante algunos. La manifestación del Resucitado no se puede separar de la selección que realiza.

– *Jesús se ha presentado como vivo*: ésta es la convicción fundamental. Y se trata de una convicción que no ha sido elaborada a partir de la experiencia de la contradicción entre la promesa de Dios y el martirio de quienes la sostienen, tal como aparece la fe judía en la resurrección en el libro de los Mártires de Israel; sino que es una convicción fundamentada en la irrupción del difunto.

De tres formas nos refiere la Escritura esta experiencia originaria: el recuerdo de las confesiones de fe, la más antigua de las cuales nos ha sido transmitida por Pablo («se apareció a más de quinientos hermanos»); la experiencia específicamente paulina del Resucitado, narrada por él mismo y por Lucas, y de su conversión en el camino de Damasco; y los relatos de aparición que refieren los evangelios.

De estos textos, de facturas muy diversas, se desprende que la «resurrección» de Jesús no es una deducción de la fe en la justicia de Dios, sino una consecuencia de la palabra del Resucitado dirigida a los que él eligió como testigos.

Las modalidades de esta decisiva comunicación de Jesús pueden ser diversas, pero no por ello están menos unificadas en una certeza, hasta hacía poco atravesada por la duda que había provocado la muerte del profeta. Es la certeza de una experiencia singular que se concreta en la ilustración de la vitalidad, en adelante definitivamente garantizada, del condenado a muerte: viene a los suyos sin que el espacio y el tiempo le supongan una traba; se hace reconocer sin que quienes lo ven estén seguros de su continuidad con el Nazareno hasta que él mismo les confirma su identidad.

Los indicios, a veces muy materiales, de su corporeidad (come con los suyos) pretenden indicar una continuidad con

su vida terrestre en el seno de una ruptura radical (se deja ver cuando quiere, y desaparece cuando lo desea). Sería excesivo pretender establecer un estatuto del cuerpo resucitado a partir de los modos de aparición: el objetivo de los relatos de aparición no es suministrar información sobre las condiciones de una existencia humana que escapa a las limitaciones de este mundo, sino poner de manifiesto que aquel que está vivo es el mismo que fue asesinado, sea cual sea, por lo demás, su nueva existencia. Sólo una cosa sabemos: su extrema libertad, en virtud del hecho de que la muerte ha sido desposeída de todo poder sobre él.

– *Jesús sólo se manifiesta a algunos.* Como el Resucitado ya no pertenece al mundo empírico, es dueño de sus manifestaciones ante los seres humanos. Y elige mostrarse a sus discípulos y no imponerse a sus adversarios que, en el momento de su muerte, habían pedido un milagro.

Esta estrategia extraña a cuantos miden lo divino con su propia vara de medir: una voluntad de poder a la que no detiene ningún obstáculo, puede imponerse siguiendo exclusivamente su deseo. En esta clave, el milagro se entiende, no como un signo que llama a un vuelco de las propias motivaciones dudosas, sino como una intimación o una advertencia; invita a plegarse y no a convertirse.

Es verdad que la angustia de quienes piden esa irrupción de poder («baja de la cruz», le gritan a Jesús) es respetable. El mundo es tan opaco, y la presencia de Dios tan tenue, que pocos imaginan una venida discreta. Jesús no accedió a esta demanda durante su existencia terrena, ni le pidió al Padre que cediera a su deseo humano de escapar de la muerte, aun cuando se creyó en el deber de expresar su miedo. Y una vez liberado de la muerte por el poder de Dios, no utiliza ese poder para humillar a los que se burlaban de él. Entra en la paciencia que reclama la palabra no violenta, pues a largo plazo la considera más eficaz para suscitar la conversión de los corazones que el exceso de signos provocadores. Por eso

se muestra a sus amigos, a fin de que, con la fuerza del Espíritu, opten por la paciencia.

El profeta injustamente asesinado no se aprovecha de su poder de Resucitado. Aunque posee el poder de Dios como Señor del universo, en lugar de vengarse de la afrenta de un proceso ilegítimo, perdona. Su muerte es el signo de que nada es capaz de acabar con el amor que Dios tiene por los seres humanos. Sería inconsecuente que la Resurrección negara su sentido.

La selección restrictiva de su manifestación gloriosa deja tiempo para que obre la paciencia de la palabra. Los discípulos asumen, en adelante, la responsabilidad del anuncio. El naciente grupo de los testigos no debe practicar otra estrategia distinta de la de su maestro galileo. Ellos esperaban el restablecimiento del reino de Israel por aquel a quien ningún adversario podía ya humillar; pero el Resucitado les anuncia que su política religiosa no es compatible con una esperanza que hace suya necesariamente la fuerza. La liberación con respecto a la muerte, lejos de transformar la paciencia del profeta, la establece sobre el poder mismo de su señorío y de su mesianidad: el Resucitado es un mesías según el deseo de Dios y no según el deseo de los hombres.

* * *

CONCLUSIÓN: UNA ESPERANZA HERIDA

Jesús había reconocido que su misión no iba más allá de Israel, no se volcó hacia los paganos. Si damos crédito a los textos evangélicos, su tarea tenía como finalidad convertir a Israel a su vocación ancestral, que consistía en ser el testigo del Dios único entre las naciones y apresurar así, mediante su fidelidad, la venida del Reino. Jesús se negó a entrar en las perspectivas demasiado humanas de un poder político divino.

Sufrió un fracaso; pensó, sin duda, que abriría la puerta a una conversión efectiva de Israel, estableciéndolo así como mediador de la venida del Reino. Seguramente, el perdón otorgado a los jefes no está exento de esta esperanza. Aunque herida, su esperanza no está muerta. Prueba de ello es que los discípulos se dirigirán a los judíos, y que de su palabra nacerán algunas comunidades judeo-cristianas. Santiago, en Jerusalén, considerará que ellas son las herederas auténticas del pensamiento de Jesús. Los dolorosos acontecimientos que a continuación se produjeron no confirmarán su convicción. La consolidación de la fe de esas comunidades en el Jesús resucitado no trabajará en favor de la unidad de los judíos y los paganos.

SEGUNDA PARTE

LA CONSOLIDACIÓN DE LA COMUNIDAD

De la marginalidad a la dominación

Se levantaron algunos testigos para atestiguar que el profeta al que habían seguido en Galilea no había sido engullido por la muerte. Dios le había arrancado de los infiernos y le había establecido como Mesías para todos. A partir de ahora, todo hombre recibirá en él la liberación, no sólo de los pecados, sino de la misma muerte. Confiar en él o creer en su nombre es entrar en el mundo nuevo del Reino de Dios que se acerca. Las primeras comunidades hicieron suyo este mensaje. Pero su inserción en el mundo de la vida cotidiana no estuvo exenta de conflictos de interpretaciones: en primer lugar, con el judaísmo y con los cristianos procedentes del mismo; a continuación, con el mundo pagano; y, por último, en el interior de las mismas comunidades cristianas. Este delicado acontecer explica el movimiento de la segunda parte de este libro:

1. De la marginalidad a la dominación
2. Rituales y Símbolos
3. El combate por la identidad de Cristo
4. La opción por la gratuidad del don de Dios

Conclusión: el sueño efímero de un Reino divino sobre la tierra.

En apariencia, el mensaje de Jesús apenas se distinguía del de los demás profetas: el carácter único y misericordioso de Dios, la necesidad de la ley juiciosamente interpretada, la llamada a la conversión, el anuncio del Reino de Dios. Israel habría podido reconocerse en este mensaje, a pesar de las críticas que incluía contra las desviaciones legalistas, culturales o rituales. La primera comunidad judeocristiana de Jerusalén, al atestiguar la salvación en nombre de Jesús resucitado por el bautismo de agua y de Espíritu, no experimentó contradicciones entre la continuación de la práctica de la Ley y la fe en Cristo. Debido a esta doble pertenencia, se situó, a buen seguro, en la frontera de la común práctica judía. De ahí que tuviera considerables altercados con las autoridades establecidas.

Además, no tardó en surgir el conflicto en el seno de esta comunidad, como lo muestra el discurso de Esteban (Hch 7,1-54), el cual estaba convencido de que Dios no había hecho Señor a Jesús para confirmar la práctica de la Ley y cerrar a los paganos la vía abierta por la palabra liberadora. Jesús había hecho saltar el yugo que hasta ese momento pesaba sobre Israel. Sería inconsecuente imponerlo a los paganos convertidos. Pablo seguirá este camino. Así las cosas, no tardará en estallar un conflicto mayor, que tuvo lugar, muy probablemente, en Antioquía (Ga 2,11-21).

El apóstol Pedro, que según el Evangelio había sido establecido como responsable de la Iglesia naciente, había ido a esta ciudad, donde existía una comunidad de origen judío y pagano. Bajo la presión de los judíos cristianos, apegados a

la ley, no se atrevió a sentarse a la mesa de los cristianos paganos, no sometidos a las prácticas rituales. Pablo le reprendió por ello: su pusilanimidad daba a entender que los cristianos procedentes del paganismo eran cristianos menores; era preciso colmar el foso que separaba a los creyentes en un mismo Cristo por motivos que, según el Evangelio, carecían de fundamento. Más tarde, al parecer, la asamblea de Jerusalén ratificó un compromiso: los judeo-cristianos no exigirían que los paganos practicasen la Ley, salvo en algunos puntos (Hch 15,5-36).

Que este conflicto estallara muy pronto muestra que no era algo evidente insertar la acción de Jesús en una línea de continuidad con la obra de los profetas de Israel: su resurrección, entendida como reconocimiento de su mesianidad, marcaba una ruptura más honda que la estimada por los primeros judeo-cristianos. El judaísmo, que estuvo dominado por los fariseos después de la guerra del año 70, concluida con la destrucción de Jerusalén, lo comprendió rápidamente: existía un antagonismo entre el modo de vida cristiano y la práctica judía. Pablo teorizó en la carta a los Gálatas y en la carta a los Romanos los motivos de esta ruptura. Una ruptura que se fue haciendo cada vez más profunda: antes de que acabara el siglo I, los cristianos fueron excluidos de la comunidad judía, convirtiéndose en marginales con respecto a la tradición de la que procedían: «la salvación viene de los judíos», había confiado Jesús a la Samaritana (Jn 4,22).

El Imperio romano reservó una suerte cruel a los cristianos. Las persecuciones, con largos períodos de intermitencia, duraron más de dos siglos. Las razones de este trato cruel son bastante oscuras. Las autoridades romanas, bastante tolerantes con las religiones, habían firmado compromisos con los judíos garantizándoles la libertad de practicar sus costumbres: los judíos podían ser controlados por la administración, puesto que formaban una etnia. Su radicalismo religioso parecía, por consiguiente, ajeno a todo lo romano. Los cristianos, excepto en algunas ocasiones, no gozaron de esa tolerancia. Su intransigencia con respecto a la religión civil (el

culto al Emperador, por ejemplo) parece que fue una de las causas de su marginación dentro del Imperio. Es posible que interviniera también otra razón: las religiones y las etnias iban parejas. El radicalismo de la religión judía no suponía ningún atentado contra este principio de clasificación y de control. Pero el cristianismo, al romper todo vínculo entre etnias, clases sociales y fe religiosa, escapaba a toda regulación, puesto que se difundía entre todas las etnias y clases sociales: «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer» (Ga 3,28). Este principio de universalidad socavaba en su base el pilar de la tolerancia romana: que cada uno siga su religión y sus costumbres, siempre que no tenga en menos al Imperio ni atente contra su orden jurídico y social. El cristianismo no entraba en ese marco, y por eso fue juzgado subversivo e inmoral.

Sobre este fondo de oposición larvada, y a menudo abierta, se perfilaron tres actitudes en los cristianos: una de condena, otra de debate, y la tercera de negociación política.

– *La actitud de condena*: podemos discernirla en los movimientos apocalípticos, en los sueños milenaristas (véase el capítulo 20 del Apocalipsis: Cristo reinará mil años en la tierra, en beneficio únicamente de los justos). Los cristianos que se adherían a estas opiniones consideraban que la pervisión del Imperio era tal que ya no tenía futuro, sino que era objeto de la condena de Dios, como antaño lo habían sido Sodoma y Gomorra. Esta orientación subyace también al movimiento monástico antiguo: los monjes no huían de cualquier mundo, sino del mundo de la explotación romana. Animaba asimismo a ciertos grupos ascéticos que preconizaban el abandono de toda reproducción sexual, a fin de que acabara el devenir del mundo. La actitud radical tenderá a atenuarse en la medida en que la gran Iglesia opte por otra relación con el mundo y con la política. El Reino de Dios no iba a venir por una ruptura radical o por mera indiferencia.

– *La actitud de debate*: el Imperio grecolatino no era tan perverso que hubiera que romper toda relación seria con él;

transmitía valores positivos tanto en el orden del pensamiento como en el político-jurídico. La «carta a Diogneto» (véase en DANIEL RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1967², pp. 845-860) es un buen testigo de esta orientación: los cristianos no son menos ciudadanos que los otros hombres, no desprecian la civilización, se alimentan de ella, pues todo lo que está bien y es bueno procede de Dios.

Este movimiento adquirirá una gran importancia: a algunos cristianos no les asustará tomar los esquemas racionales del pensamiento griego, que les permitirán racionalizar su fe y debatir con quienes honran la razón aunque no compartan sus convicciones religiosas. Este procedimiento de discusión gozó de una ventaja social: en último término, combatió la marginación o la clandestinidad a que conducía la intransigencia condenatoria. Algunos historiadores y teólogos modernos han considerado desafortunado este modo de proceder, porque habría contribuido a helenizar el cristianismo hasta el punto de traicionar su origen. Se trata de un juicio excesivamente severo, pues no tiene suficientemente en cuenta la necesaria inculturación.

– *La actitud de negociación.* Proviene del convencimiento de que no es bueno para la palabra cristiana vivir clandestinamente. En esta situación, la fe queda confinada en ámbitos restringidos, en los márgenes de la sociedad o en grupos heroicos, y no puede llegar al pueblo corriente, por falta de mediación social. La intransigencia radical y ascética se comprende en situaciones extremas, pero a largo plazo es una actitud suicida. Hay que llegar a tratar con el poder. La conversión de Constantino representa el éxito de este intento. Esta conversión permitió a la Iglesia pasar de la marginalidad al reconocimiento público y, pronto, a la dominación. La conversión del Imperio representó, con algunos matices, la realización del sueño milenarista: implantar el Reino de Dios en la tierra. La historia posterior no dio la razón al optimismo de esta convicción.

6

Rituales y Símbolos

Cualquier grupo que se fija como tarea suscitar una comunidad no efímera se dota, para definir su identidad, de unos ritos y propone unos textos que favorezcan la unidad de convicciones y pensamiento de sus afiliados. Los partidos políticos crean ritos y celebran fiestas y aniversarios: recordemos las grandes liturgias nazis de Nürnberg y los fascinantes desfiles de la fiesta del trabajo en la Plaza Roja de Moscú. Los partidos políticos se esfuerzan por unificar a sus afiliados mediante una doctrina y un programa.

Las primeras comunidades cristianas tampoco quedaron al margen de esta exigencia social: se reunieron, por una parte, en torno a dos ritos principales, el bautismo y la comida eucarística, que les garantizaban identidad y permanencia. Y, por otra parte, elaboraron confesiones de fe o Símbolos que sostenían su lealtad y su fidelidad con respecto al mensaje originario. Precisemos ambos aspectos.

1. Los ritos: bautismo y eucaristía

El bautismo de agua se tomó prestado de las prácticas judías. El evangelio refiere que Juan el Bautista y sus discípulos lo conferían a sus oyentes arrepentidos. El bautismo cristiano se distinguía por el nombre al que remitía el rito: el de Jesús (Hch 2,38; 8,16) o el del Padre, el Hijo y el Espíritu (véase Mt 28,19). Este rito señalaba la pertenencia al Reino que viene, designando al mediador Jesús, reconocido como Hijo

por su resurrección. Al mismo tiempo que un rito de iniciación a la fe nueva, el bautismo representaba un rito de adopción: el creyente se convertía en hijo de Dios y adquiría así unos hermanos: a partir de ese momento pertenecía a la comunidad de los últimos tiempos, estaba en la esfera de influencia del Espíritu.

La eucaristía (es decir, la acción de gracias) es una comida comunitaria en que se hace memoria de la muerte de Jesús y que se profetiza la venida del Resucitado para establecer su Reino de manera definitiva; no es original en su materialidad, pero sí en su significación. No es posible interpretarla a partir de las comidas sagradas de las diferentes religiones o de la cena pascual judía, que representa el memorial que celebra la liberación de la esclavitud de Egipto. La comida cristiana se distingue de las comidas paganas y judías por el nombre de aquel de quien se hace memoria: Jesús. Es recuerdo de su muerte odiosa y portadora de perdón, y designa al Resucitado como la energía espiritual que inviste al pan compartido y al vino distribuido; confiesa su presencia activa y su venida futura. La comida eucarística, fraternal en su simbolismo, es profética en virtud de aquel a quien remite: Jesús, el crucificado, ahora resucitado.

Estos dos ritos garantizan a las comunidades su unidad y su permanencia:

– *Su unidad*: el rito bautismal es un reconocimiento práctico o gestual, realizado en nombre de Jesús, de que todos están destinados a ser salvados y han sido constituidos hermanos. Pablo lo dirá con fuerza: «ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,28).

El rito es asimismo participación en una mesa común. Las antiguas divisiones, debidas sobre todo a reglas alimentarias sagradas, quedan abolidas. Todos, judíos y paganos, pueden participar en la comida que anticipa simbólicamente el festín que inaugura el Reino futuro. La decisión de reunir alrededor de una sola mesa a los cristianos procedentes del

judaísmo (judeo-cristianos) y a los que venían del paganismo (pagano-cristianos) no se llevó a cabo sin enormes dificultades: la prueba nos la suministra el conflicto que tuvo lugar por este motivo en Antioquía entre Pedro y Pablo (Ga 11,21).

– *Su permanencia*: es bien sabido que los llamados grupos informales, basados en afinidades emotivas o reactivas, tienen dificultades para insertarse en el tiempo y, sobre todo, para renovarse. Al romper con los ritos institucionales, se orientan hacia la efímera estabilidad de un grupo de amigos: como dejan de tener capacidad para reclutar nuevos adeptos, mantienen a menudo recuerdos contestatarios sin contacto con la realidad.

Las primeras comunidades aseguraron su permanencia organizándose en torno a ritos que estaban por encima de sus humores diarios. El rito era algo recibido; aunque fuera flexible o capaz de adaptación, no era reinventado en cada reunión; era él el que instituía el grupo, no al revés. Este modo de proceder permitió la transmisión en el tiempo de una memoria activa como una especie de bien de familia. Y esta transmisión recibió el apoyo de la interpretación doctrinal unificada, mediante los llamados símbolos de comunión.

2. Los Símbolos y las confesiones de fe

Símbolos y confesiones no son términos del vocabulario común. El símbolo designaba, en la antigüedad griega, un signo de reconocimiento. El *Diccionario histórico de la lengua francesa*, «el Robert», en su artículo «Símbolo», presenta la siguiente definición: «Objeto cortado en dos partes, cada una de las cuales era conservada y transmitida a sus hijos por cada uno de los dos huéspedes; se unían las dos partes para probar que se habían contraído relaciones de hospitalidad». Los diferentes sentidos de la palabra griega estaban vinculados a este origen: signo de adhesión, prenda, materia de prueba para los jueces, permiso de estancia entregado a los extranjeros, convención o tratado...

Los textos cristianos que resumían la doctrina bíblica recibieron el nombre de Símbolos: eran signos de reconocimiento entre aquellos que creían. Se trataba de breves formularios que condensaban lo esencial de la fe. El más conocido es el Símbolo de los Apóstoles. El Símbolo de Nicea-Constantinopla (381) tiene ya una forma más elaborada, debido a su orientación polémica. Estos Símbolos fueron considerados como profesiones de fe; verificaban que la convicción personal de uno estaba plenamente de acuerdo con la fe de la comunidad. Por eso, quien, tras haberlo pedido y haberse formado, recibía el bautismo debía dar cuenta de su fe proclamándola mediante la adhesión al formulario tradicional. Esa adhesión recibía el nombre de «confesión» (este término no designaba la práctica penitencial de la declaración de los pecados, sino el reconocimiento personal o colectivo de la verdad del mensaje cristiano). Símbolos y confesiones fueron, por consiguiente, práctica de unidad que hacía visible la comunión en una fe fiel al mensaje primero.

Dos prácticas no separables, una gestual y otra de orientación doctrinal, aseguraron la identidad de las comunidades en la antigüedad. Estas dos prácticas les permitían definirse frente a creencias externas o movimientos, judíos o paganos. Ser cristiano era insertarse en un modo de vida original sobre la base de una forma comunitaria que los ritos y las confesiones de fe no permitían que quedara dominada por la fantasía de cada cual. Este modo de proceder fortaleció a la comunidad hasta el punto de que, apoyada en el mensaje originario transmitido por las Escrituras, no cedió a interpretaciones que carecieran de una vinculación efectiva con el eje de su creencia. Las luchas que la comunidad tuvo que padecer para conservar su identidad dan testimonio de lo bien fundamentada que estaba su organización: no se diluyó en una multiplicidad de opiniones religiosas incesantemente renacientes, ni se crispó tampoco en una herencia inmutable que le impidiera escuchar a su entorno. Así lo prueba el combate que libró por una adecuada apreciación de la función y la personalidad de Jesús resucitado.

7

El combate por la identidad de Cristo

Las primeras comunidades cristianas vivían de una simple convicción: el Dios de Israel se había manifestado en Jesús de Nazaret. Éste, blanco de múltiples contradicciones, fue injustamente condenado. Entonces, mediante su Resurrección y sus apariciones a los discípulos, Dios lo confirmó como Mesías (Cristo) y Señor. A partir de entonces, este Jesús, que vive de la gloria del Padre, acreditado ante el Dios Salvador de todos los hombres, entrega el Espíritu, que suscita ya desde ahora, mediante la conversión del corazón, el Reino esperado.

Este resumen de la fe de los cristianos a comienzos del siglo II, no planteó un interrogante inmediato sobre lo que ellos llamaban la Salvación; fueron la identidad del Salvador y la finalidad de su acción las que suscitaron problemas.

Por «Salvación» entendían los cristianos el hecho de ser arrancados a un doble tipo de perdición: una que proviene de la seducción y la fascinación del «obrar mal», hasta preferir el odio al amor; otra que designa la liberación del dominio definitivo de la muerte sobre la vida.

Los cristianos vieron en Jesús resucitado, como consecuencia del perdón que había otorgado a sus detractores y que Dios hizo suyo, el signo de que, por una parte, tenía la capacidad de transformar el «corazón malvado» (expresión judaica) en un «corazón nuevo» (Ezequiel) y, por otra, el poder de vencer a la muerte en todos, es decir, de introducir en una vida nueva e indestructible.

El interrogante recayó sobre ese Jesús a quien los cristianos atribuían la realización de esta doble acción inesperada: liberar de la seducción del mal y derribar a la muerte. ¿Cómo aceptar semejante poder inherente al título de Salvador?

En efecto, ni los judíos ni los paganos acogieron con serenidad este mensaje de misericordia y de esperanza: los primeros veían en él una traición al mensaje de Moisés, debido a la deriva demasiado personalizada de la mediación de la salvación; los segundos se burlaban o se escandalizaban de una doctrina que otorgaba un lugar absolutamente único a un hombre condenado a una muerte propia de un esclavo. Estas reacciones, producto de la sensibilidad, fueron cristalizando paulatinamente en una argumentación razonable: las críticas encontraron complicidades en los cristianos.

Poco a poco fueron surgiendo preguntas: el hecho de declarar a Jesús Señor, de venerarlo en la liturgia, de afirmar que está «sentado a la derecha del Padre» (expresión simbólica con la que se significa que posee el poder de Dios, al menos por delegación), movió a definir con mayor precisión el estatuto y la identidad de aquel que había sido proclamado como el Hijo amado en las narraciones evangélicas del bautismo y la transfiguración, y que, en adelante, era confesado como el Salvador de todos.

¿Qué significación había que reconocer a esta filiación única? ¿Le introducía en un estatus divino? Ahora bien, en tal caso, ¿qué pasaba con su humanidad concreta que padeció la muerte? ¿Había que llegar a ver en esta cualidad de Hijo algo más que la percepción de su proximidad amistosa con Dios, privilegio reservado a la función mesiánica que le había sido conferida? En suma, ¿era hijo en el sentido en que Dios había declarado hijos suyos a los reyes que habían gobernado Israel, o bien esa filiación designaba una realidad nueva que elevaba a Jesús al orden divino?

Estas cuestiones se plantearon de una manera más o menos explícita, pero las respuestas apenas rebasaron el uso

metafórico. Planeaba cierta incertidumbre sobre la verdadera identidad de aquel a quien Dios había resucitado. Un grave conflicto hizo que se aclararan las dudas sobre el sentido de la fe de la Iglesia.

A comienzos del siglo IV, Arrio, un sacerdote de los alrededores de Alejandría, manifestó sus dudas sobre el fundamento de las fórmulas litúrgicas: éstas acreditaban que Jesús, el Salvador, declarado Hijo, era igual a Dios, y que compartía con Él, el invisible y el inexpresable, el poder y la gloria. Arrio compuso cantos populares combatiendo este politeísmo larvado que escandalizaba a los judíos y ofuscaba el pensamiento griego sobre el Uno. La multiplicidad sólo podía ser derivada o creada, no podía ser originaria; en ningún caso podía pretender la igualdad con el Dios creador. La consecuencia parecía evidente: los títulos divinos otorgados a Cristo formaban parte del lenguaje metafórico o de una piadosa veneración. En realidad, el Hijo era una criatura, sin duda considerablemente superior a todas las demás, que Dios había producido para manifestar Su verdad primera y Su bondad sin límites.

Esta interpretación, carente de toda ambigüedad, produjo una gran turbación en las comunidades e hizo que se estredeciera la fe tradicional de los obispos. Arrio reunió a numerosos aliados y les formuló con vigor y franqueza una pregunta latente: ¿estaba justificado poner en el mismo plano divino al Padre y al Hijo? ¿No se hacía con ello saltar por los aires la confesión recibida de Israel en el sentido de que Dios es único o uno?

Se suscitaron debates, en ocasiones violentos, y se evidenciaron amenazas ciertas de escisión. El Emperador Constantino, que veía en ello un peligro para la unidad del Imperio, convocó el concilio de Nicea en el año 325, donde se proclamó la igualdad del Hijo con el Padre, fuente de la divinidad. La unicidad de Dios no fue menos atestiguada. Para sostener la afirmación de la unicidad de Dios se echó mano de una palabra griega (*homoousios* = de la misma subs-

tancia o realidad), que ha tenido una agitada historia: el Padre y el Hijo son una única realidad divina al mismo tiempo y que se diferencian por su situación: el Padre no tiene origen, de Él procede el Hijo desde toda la eternidad. Este engendramiento, opuesto aquí a la creación, no pone en peligro en modo alguno la unicidad real de Dios, pues lo que el Padre da es su divinidad. Nada parecido da en el acto creador.

Esta confesión conciliar tranquilizó sólo en parte a las comunidades: el Concilio no había precisado nada sobre la situación del Espíritu. Ciertos teólogos sutiles lo consideraban inferior. La indecisión reinó durante algún tiempo. Al final, fue preciso optar: un Concilio reunido el año 381 en Constantinopla asoció el Espíritu al Padre y al Hijo: era igual a ellos y tenía su origen enigmático en el Padre, sin ser, no obstante, hijo. Este Concilio publicó uno de los Símbolos que actualmente pueden recitarse en la liturgia del domingo, y muchas Iglesias lo reconocen como atestación de la fe cristiana auténtica.

Así, en el siglo IV, la imagen del Dios único, ya profundamente modificada por los tres nombres que le habían sido reconocidos, se oficializó en la idea de una comunión entre tres poseedores de la única divinidad con identidades no intercambiables: ni el Hijo ni el Espíritu podían tomar la situación sin origen del Padre. La divinidad ya no podía ser representada como una conciencia de sí en una perfecta transparencia y en una perfecta satisfacción, sino como un intercambio amoroso sobre la base de una entrega incesante de la realidad inexpresable de Dios. Los teólogos, partiendo de diversos elementos tomados de la experiencia humana limitada, se esforzaron en pensar esta comunión sin distinción y, con todo, sin confusión.

Sea cual sea la relatividad de los términos empleados para designar esta unidad y esta multiplicidad sin deriva inferiorizante, los concilios del siglo IV expresaron con autoridad una convicción antigua de la comunidad: Jesús es el Hijo en un sentido que la adopción no podría expresar de una mane-

ra cabal; no llegó a ser Hijo por su nacimiento humano. El Espíritu es el don de Dios y no es inferior al donante.

En lo sucesivo, el cristianismo puede mostrar una comprensión original de Dios: Dios es comunión, es una pluralidad que no rompe en absoluto la unidad de su realidad. El cristianismo puede sostener una idea audaz: Dios se ha implicado en la historia de los hombres, no por medio de delegados, sino directamente a través de su Hijo, que no es una substancia o realidad distinta de Él; y este Hijo, hecho hombre, se llama Jesús. Los debates con el judaísmo y el islam no podrán evitar esta doble afirmación que descompone la imagen clásica de lo divino y da un valor extremo al devenir de la humanidad, en la que Dios ha tomado parte personalmente a través de su Hijo y no cesa de hacerlo por el Espíritu.

El debate ha sido constante a lo largo de la historia y se mantiene en nuestros días: no basta con atestiguar una originalidad tan grande, es preciso pensarla y manifestar sus consecuencias prácticas. El pensamiento no está a la altura de la atestación, no sólo a causa del carácter indecible de Dios, sino también por una voluntad de inercia que se traduce en una oficialización excesivamente apresurada de teologías particulares o contextuales. En cuanto a la práctica, olvida ésta que el Dios de Jesús es comunión y se refiere a Dios como si su inserción en la historia no hubiera transformado en nada la imagen clásica de su unidad. Esta imagen clásica subyace a los debates modernos en torno a los temas del teísmo (Dios existe como primer Principio o como Creador) y del ateísmo (Dios no existe, el universo se basta a sí mismo). La imagen tomada de la idea de comunión o de relación para evocar la vida de Dios está ausente, la mayoría de las veces, de este debate, como si las comunidades cristianas vacilaran a la hora de sacar las consecuencias de la fe confesada hace dieciséis siglos. Tal vez hagan falta nuevas dudas y nuevas contestaciones para que la energía y el dinamismo que corresponden a la imagen evangélica de Dios –confesada además con firmeza y belleza en la liturgia antigua– pueda

escapar de la prisión de las fórmulas, necesarias como bali-zas y límites, pero insuficientes para transformar los hábitos lingüísticos adosados a un pensamiento popular y filosófico de la unicidad divina.

Con todo, la decisión conciliar de presentar la vida interior de Dios como un juego de entrega y de reciprocidad abre a una conciencia más atenta a la venida de Dios hacia los seres humanos como gratuidad o gracia. Esto fue objeto de un debate no menos arduo.

8

La opción por la gratuidad del don de Dios

A finales del siglo IV, las comunidades cristianas, a raíz de algunos conflictos en la interpretación de la Escritura, habían elaborado una doctrina lo bastante definida y coherente como para llevar a cabo una lectura vivificante de la Biblia. El interés otorgado a Jesús como Mesías resucitado, revelador de la vida relacional de Dios y del amor que le empuja a arrancar a los hombres de su destino mortal o de su corazón malvado, era legible en la celebración litúrgica y en las opciones morales.

~ *En la celebración litúrgica*, en primer lugar: el bautismo, al simbolizar el nuevo nacimiento, abría a un mundo diferente de aquel en el que la violencia y la maldad eran la nota dominante, e insertaba en el dinamismo ya operante del Reino que viene. La eucaristía, en virtud de la convivialidad* festiva en el transcurso de una comida que evoca la memoria del Crucificado y que designa, mediante el pan y el vino transfigurados, la energía del Resucitado, situaba a los cristianos en un tiempo futuro donde la convivialidad fraterna fundamentaría el mundo nuevo.

* En francés, «convivialité». El término, aparte de su uso informático (operabilidad, facilidad), encierra, según el *Petit Robert*, dos matices: a) las relaciones positivas entre personas en el seno de la sociedad; y b) la relación que se establece entre los convidados que tienen el placer de comer juntos. Dada la frecuencia con que se emplea este término en la literatura francesa, y la insuficiencia de los términos o expresiones con que se suele verter al castellano (convivencialidad, buena convivencia, jovialidad, etc.), hemos optado por castellanizarla (N. del trad.).

– *En las opciones morales*, después: la ruptura con las prácticas opresivas y despreciativas del Imperio, la atención dedicada a los esclavos, el cuestionamiento del primado de la propia persona, la identificación entre el rostro del más humilde y el de Dios... establecían un modo de vida original, seductor para el exterior y riguroso para los adeptos.

Quedaba una cuestión latente: si el hombre es libre, ¿por qué hay tal capacidad de mal en este mundo, tan ciega como el destino? ¿Por qué la necesidad de la proximidad amorosa de Dios para apartar a los seres humanos de la seducción del mal obrar o del odio? En suma: el Resucitado libera, pero ¿por qué es necesario que nosotros tengamos necesidad de ser liberados?

La Biblia está sembrada de elementos de respuesta, aunque no muy conciliables entre sí. Así, vemos cómo Pablo, en el capítulo 5 de la carta a los Romanos, describe la dominación ejercida por el mal desde Adán, hasta el punto de que ni un solo hombre encuentra justicia ante Dios: sólo la fe, y no la práctica de la Ley, que ocupa el mismo espacio de perversión que el pecado, puede arrancarnos de esa trágica situación (véase Rm 7).

Constatamos, por el contrario, que Santiago (2,6) considera indecente descartar la práctica de la Ley para el acceso al Reino de Dios. Ciertamente, la confianza radical en Dios es lo primero. Ahora bien, Dios ha puesto ante el hombre el bien y el mal, tal como dice el Deuteronomio. Corresponde al hombre elegir libremente la vida o la muerte.

Esta dualidad bíblica no afecta sólo a la gratuidad y a la libertad: tiene que ver también con el origen del mal. El Antiguo Testamento vacila a la hora de atribuir a Dios la responsabilidad; por eso sugiere que los culpables de la desgracia que afecta al mundo son unos agentes enigmáticos. La figura de Satán irá adquiriendo importancia poco a poco. Por lo demás, la perversión del corazón del hombre, a la que no sería ajeno Satán, se remonta al origen de la humanidad. Tampoco Adán o Eva carecerían de responsabilidad en esta dinámica de la corrupción.

Jesús se muestra más moderado: cuando, ante un ciego de nacimiento, los discípulos le preguntan por las causas de su deplorable estado (Jn 9,3), Jesús les replica que ni aquel hombre ni sus padres han pecado. Por consiguiente, no hay causa alguna designable; seguramente eso es lo que pretende significar el texto al remitir de forma oscura a la manifestación de la gloria de Dios.

Los cristianos, al leer la Escritura, podían sentirse inquietos ante el hecho de que la afirmación fundamental de su fe –«Cristo nos ha liberado»– no dispusiera de ninguna garantía concreta sobre el origen de aquello de lo que eran liberados: la perversión, el pecado y la muerte. Confesaban que Dios había intervenido gratuitamente en favor de ellos en Cristo, el cual, cargando con la maldición de la humanidad, la había subvertido desde dentro. Pero ¿cuál era la causa de esta desastrosa situación?

Estas preguntas internas, más o menos latentes, encontraron una doble complicidad, en el paso del siglo IV al V, con el desarrollo del maniqueísmo y del monacato.

– *El auge del maniqueísmo*. La cuestión del mal se mostraba recurrente, y lo único que podían hacer los decadentes modos de vida del Imperio romano era concitar el deseo y la voluntad de escapar a su dominación. Apareció una doctrina, procedente de Persia, que se difundió por el Imperio. Esta doctrina asignaba una causa clara al mal y proponía una terapia. Maní, su creador, afirmaba la existencia de un doble absoluto: por un lado, un principio del bien, contrarrestado, por otro lado, por un principio del mal, sobre el que el primero carecía de poder. Para escapar al dominio del mal era preciso exiliarse del ámbito sometido al principio del mal, la materia, y, en el caso del hombre, el cuerpo: el creador de éste era el absoluto del mal. Liberarse de la realidad empírica nociva suponía insertarse en la dinámica del bien, la del Espíritu. La doctrina era simple. La delimitación de los ámbitos proponía una práctica carente de ambigüedad: liberarse de la materia y del cuerpo. Agustín, que se debatía por enton-

ces en unos conflictos personales insolubles, se adhirió durante un tiempo a lo que le pareció ser un pensamiento luminoso: por fin, y en sentido contrario a la doctrina bíblica no unificada, se asignaba una causa precisa al origen del mal.

– *El monacato*: no es el origen del mal lo que preocupa a esta tendencia. La insipidez del cristianismo le pareció ineluctable. La conversión del Imperio, contrariamente al entusiasmo de muchos, anunciaba la mediocridad. Las comunidades cristianas se acomodarían a compromisos, vivirían cada vez más según las leyes del mundo y se convertirían en rehenes de la política. Se hacía necesaria una separación: comunidades o eremitas garantizarían el modelo del verdadero cristianismo, cuyas leyes no son las del mundo, sino las del Reino, actualmente en dolorosa gestación. La renuncia y el ascetismo fueron las condiciones de esta conversión radical, de este inmenso esfuerzo de la libertad para vivir una existencia más angélica que humana.

En este ambiente incierto y plagado de preguntas, Pelagio, un monje de la Gran Bretaña, al que no tardaría en seguir una parte del movimiento monástico, planteó una cuestión radical: la libertad humana es lo primero en el trabajo para acceder al Reino, y la gratuidad no puede destruir su capacidad de elegir. Las ideas del mal originario o del mal radical (más conocido con el nombre de «pecado original»), las de una gracia sin razón, hacen vana la renuncia asumida por los monjes para imitar a Jesús aquí abajo y proporcionar un modelo anticipado del Reino que viene. Es proponiéndonos su ejemplo como nos libera Jesús; él es sólo un modelo; no libera a la libertad de una perversión original. Es el creyente, por sus propios méritos, quien lleva a cabo su propia salvación.

Las comunidades cristianas tuvieron que hacer frente a un doble desafío: el origen del mal y el lugar de la libertad en el acceso al Reino.

El primer desafío se resolvió mediante un doble rechazo y un compromiso: las comunidades eliminaron la solución

maniquea; les pareció contraria a la enseñanza bíblica sobre la bondad de la Creación al salir de las manos de Dios. Descartaron asimismo la inocencia absoluta del ser humano al nacer, pues entraba en un mundo modelado por el mal, y eso no dejaba de tener influencia sobre él; en suma, el retoño de hombre no estaba exento de una complicidad originaria, aunque no querida, con el mal. Esto explicaba la práctica bautismal. Quedaba, pues, por proponer un compromiso que actuara en el espacio que dejaban libre la afirmación de la bondad de la creación y la inocencia no-absoluta del ser humano, que todavía no había elegido libremente entre el bien y el mal. Este compromiso se redujo a la evocación de un pecado en el origen que habría influido en toda la historia humana. La idea quedó bastante confusa.

Los cristianos reconocían así una cierta antecendencia del mal y la vinculaban a la historia, privilegiando la ruptura originaria de la humanidad con Dios, tal como aparece en el libro del Génesis y como la comenta Pablo en el capítulo 5 de la Carta a los Romanos. Este compromiso tiene la ventaja de descartar las posiciones extremas; pero, a pesar de los considerables esfuerzos de explicación, en especial por parte de Agustín, remite a un enigma no menos profundo, cual es el origen del mal y la razón de su dominio sobre todos los seres humanos que nacen. Resumiendo: las comunidades, al evitar las soluciones extremas que se proponían en aquel tiempo, permitieron interpretar como no exenta de significación la práctica litúrgica del bautismo de los recién nacidos, bautismo que se administraba en remisión de los pecados. El concilio de Orange (529) oficializó este compromiso sin atenuar su oscuridad. El beneficio, sin embargo, no fue pequeño: otorgó a la liberación efectuada por Jesús un ámbito universal, puesto que, por hipótesis, nadie escapa a esa situación primera de alejamiento de Dios.

El segundo desafío es igualmente arduo: conceder a Pelagio la autonomía radical de la libertad supone, a la vez, negar una cierta antecendencia del mal (la libertad no es neutra con

respecto a él, ella misma necesita ser liberada) y sub-estimar la gratuidad del amor de Dios o el poder de su gracia: ésta no es una recompensa al mérito.

A pesar de ciertos excesos en la polémica, se consolidó un frágil equilibrio: se respetaba la precedencia del amor divino sobre toda voluntad humana (nadie va al Padre si éste no lo atrae) y se avanzaba la necesaria respuesta libre a la invitación de Dios. A más de uno, este compromiso le pareció enigmático; de hecho, condujo a discusiones sin fin y fue seriamente cuestionado por la Reforma protestante. Sin embargo, sigue siendo en nuestros días expresión de una convicción que tiene en cuenta una triple exigencia bíblica: el amor de Dios es primero y carece de razón; nadie es justo ante Dios, si Dios no le justifica en Cristo; y nadie accede al Reino si no hace suyo, en la libertad del corazón, el modo de vida que aquel reclama.

De este modo, las comunidades cristianas creyeron haber dado satisfacción a las exigencias bíblicas: creyeron que daban carne y sangre a nuestra liberación en Cristo; pero, en realidad, lo que hicieron fue desencadenar una serie de conflictos, a causa de las interpretaciones teológicas poco matizadas que suscitó su opción y que, poco a poco, afectaron a la serenidad de la fe cristiana de los orígenes. Aparecieron consecuencias lamentables sobre la manera de pensar la situación del hombre y acabaron produciendo y ahondando una severa incomprensión entre el cristianismo y las sucesivas culturas que aparecieron en Occidente. El cristianismo, contrariamente a lo que efectivamente es, pasó a ser visto no como una religión de la libertad, sino como una empresa de denuncia de la perversión humana. El pesimismo que proviene de esta dilatada querella sobre el mal y la libertad afectó a una gran parte de la política y la educación cristianas. El compromiso, aparentemente prudente, no produjo los efectos esperados; no consiguió descartar las interpretaciones excesivas. No cabe duda de que la presencia del mal es demasiado densa y dura en nuestra historia como para que una negocia-

ción, aunque fuera conciliar, desterrara sus efectos desesperantes. Veremos que esta dilatada querella no es ajena a la relación entre las comunidades cristianas y el mundo político.

En cuatro siglos, las comunidades cristianas tuvieron que enfrentarse, en el horizonte múltiple de la Escritura, con desafíos considerables. Tuvieron que establecer, bajo la presión cultural ambiente, una relación positiva con el Antiguo Testamento y situar la cesura con Israel, definir las funciones de Cristo y del Espíritu, sacar las consecuencias de su identidad divina en cuanto al modo de evocar a Dios, precisar su posición en torno al origen del mal y descartar las interpretaciones extremas defendidas, bien por el dualismo maniqueo, bien por el excesivo optimismo de Pelagio acerca de las capacidades de la libertad.

Mediante la resolución de los graves conflictos que surgieron sobre la interpretación de la Escritura, las comunidades cristianas fueron construyendo una doctrina sobria y firme sobre los puntos fundamentales de la fe cristiana. Esta elaboración no produjo menoscabo –aunque aparecieran derivas demasiado intelectualistas o abstractas– a la simplicidad primera y la multiplicidad de las perspectivas bíblicas. Y permitía descartar algunas lecturas demasiado fantásticas de la Biblia.

El trabajo de consolidación se desarrolló en unas condiciones sociales y políticas frecuentemente dramáticas. El carácter sociológicamente minoritario y culturalmente marginal del cristianismo no fue óbice para el desarrollo de una considerable actividad creativa. La cristianización del Imperio romano, inaugurada por la conversión del emperador Constantino a comienzos del siglo IV, transformó la situación social de las comunidades y las puso frente a una relación inédita con la política, la sociedad y la cultura. La salida de la marginalidad fue a la vez el cumplimiento de un sueño secular y una prueba radical: condujo a un fracaso que la Reforma del siglo XVI no hizo sino sancionar. Aquella unidad tan deseada del mundo bajo la gerencia de Cristo acabó en división.

TERCERA PARTE

LA CONMOCIÓN:
EL SUEÑO POLÍTICO

hasta la ruptura que se produjo en el giro del siglo XVI. Procederé de acuerdo con este plan:

1. El entusiasmo y la desconfianza.
2. La ambigüedad del traslado.
3. La cristiandad como ilusión generosa y cruel.
4. La fractura o el fracaso de la cristiandad.

En la presentación que voy a hacer no trato de volver a trazar la historia, sino de descubrir una lógica que, por inflación de la dinámica cristiana primera, condujo a una distorsión de su proyecto. La fractura del Renacimiento fue benéfica, porque puso fin a un sueño.

El Imperio romano persiguió cruelmente a los cristianos en distintas ocasiones durante cuatro siglos. Intentó excluirlos de la sociedad civil y tal vez aniquilarlos. Las autoridades políticas consideraron que su negativa a someterse a la religión civil, cuyo centro estaba constituido por el culto al Emperador, tenía un carácter subversivo: amenazaba con atentar contra la unidad del Imperio. A las autoridades romanas la intransigencia cristiana les parecía todavía más carente de razón, dado que la política religiosa imperial se mostraba muy tolerante con las religiones particulares y admitía que cada cual pudiera seguirlas según sus convicciones. Según las autoridades y muchos pensadores antiguos, el formalismo de la religión civil (que no implicaba ningún compromiso de conciencia) no devaluaba en nada el carácter absoluto de otras creencias: las ponía en su lugar otorgándoles el estatuto jurídico de creencias privadas.

La negativa cristiana a todo compromiso sobre este tema despertó sospechas, las cuales reeditaban a una escala superior las que suscitaba el judaísmo: el carácter irreductible de una particularidad que despreciaba, al menos tácitamente, la ideología imperial, parecía peligrosa para la unidad política del Estado.

Este trasfondo de violencia política anticristiana explica, a la vez, el entusiasmo y la inquietud que provocó el cambio ideológico del Imperio. Fue percibido como la realización de un sueño latente desde hacía siglos: insertar el Reino de Dios en la carne del mundo; pero otros lo consideraron como una trivialización o una domesticación del cristianismo.

Esa inserción resultó cuando menos ambigua. La tercera parte de este libro voy a consagrarla al análisis de la prueba eclesial que suscitó el nuevo vínculo con el orden político

El entusiasmo y la desconfianza

Hay una leyenda que refiere la conversión de Constantino: con ocasión de una batalla de incierto resultado por el control del Imperio, se le habría aparecido la cruz con este texto inscrito en ella: «Con este signo vencerás». El acontecimiento provocó estupefacción: el Imperio destructor, obstinado contra el cristianismo, se convertía en protector de éste. Eusebio de Cesarea no se equivocó al evocar las considerables consecuencias que trajo consigo esta conversión. Habla de ellas con tal entusiasmo que se hace sospechoso de interpretar el cambio total del Imperio como la realización de un viejo sueño: el del «milenario», una utopía que imaginaba, apoyándose en el capítulo 20 del Apocalipsis, que Cristo establecería su reinado sobre la tierra durante mil años. No cabe duda de que iba a dejar de ser una representación mítica, como lo es en el libro v de Ireneo contra las herejías. A partir de ahora la ley del Evangelio se convertirá en la ley del mundo, por la mediación política e institucional. La religión civil romana queda aniquilada; el Emperador, que se hacía honrar como divino, vuelve a ser humano, aunque siendo depositario de la autoridad de Cristo, a quien se somete con el fin de dar realidad política a su ley.

En la época moderna resulta ya un tanto trivial denunciar la era constantiniana, la alianza entre la Iglesia y el Estado, como el error originario que engendró los compromisos históricos de la Iglesia con las potencias políticas. Se ha visto en ello la ruptura con el Evangelio como fermento que hace levantar la masa, humildemente, lentamente. En adelante, el

poder político, sosteniendo a la Palabra de Dios por medio de su eficacia social, será el medio para hacer que las masas populares accedan a la nueva fe. La Iglesia, con el apoyo del orden político, se convertirá en multitud: abandonará su carácter confidencial, clandestino y minoritario; se impondrá como una institución fuerte y respetada, aliada del poder político; y sus intereses a largo plazo serán comunes: hacer reinar la paz entre los hombres y conseguir que éstos accedan a una coexistencia justa y fraternal garantizada por la ley evangélica y organizada por el derecho social y político.

Se comprende el entusiasmo que suscitó esta conversión; la esperanza que provocó una alianza que, hasta entonces, parecía *contra natura*: el Reino llega por fin a este mundo, el cual no está destinado a la perdición, sino a la realización concreta del sueño de los profetas de Israel y del mesianismo de Jesús.

Sin el trasfondo de explotación y persecución de que fueron objeto los cristianos durante siglos, este entusiasmo podría parecer pueril o ambiguo. Por fin se podía pensar que la experiencia de marginación o de exclusión era provisional, no definitiva, y que el peso de la cuasi-clandestinidad no era el régimen normal de la Iglesia terrestre, sino algo excepcional. La Iglesia estaba destinada a vivir a rostro descubierto, y sus leyes e instituciones estaban destinadas a servir, si no de modelo, sí al menos de inspiración para la sociedad civil y política. La inserción en la carne del mundo de lo que había de humanamente positivo y fecundo en el cristianismo marcaba un hito en la historia. El desafío al que debían enfrentarse los cristianos no era ya la crueldad y la injusticia del Imperio, sino la puesta en práctica de una cultura política y civil inspirada en el Evangelio.

Los cristianos habían vivido hasta entonces bajo tres consideraciones de la política: una de rechazo apocalíptico, otra de esperanza mítica, y la tercera de compromiso.

– *El rechazo apocalíptico* estuvo muy difundido. El Imperio romano representaba la bestia inmoral, sedienta de

sangre y portadora de una política de explotación en beneficio de una clase privilegiada. Los historiadores de la Antigüedad describen muy bien las razones de este juicio pesimista. Incluso después de la conversión del Imperio, Juan Crisóstomo sigue exhortando a la huelga de nacimientos, a fin de que perezca el Estado por falta de renovación de la población. El Imperio no podía ser convertido, pues todo él estaba sumido en el pecado y era perverso por naturaleza.

Este rechazo, bastante difundido entre los cristianos procedentes de las clases populares, explica la extrema sorpresa que supuso el hecho de constatar que el Imperio, que hacía concreto el mal mediante la práctica de la peor explotación, se convirtiera ahora a la fe que no había cesado de condenar. La conversión era un milagro, un signo divino que atestiguaba un nuevo destino del mundo, una apertura prometedora en la historia. Nada tenía de extraño que los entusiastas creyeran en una conversión efectuada bajo la presión de una aparición. Sin embargo, algunos círculos rigoristas la consideraron una mascarada.

– *La esperanza mítica* fue la que sostuvo a las comunidades, a menudo diezmadas por las graves persecuciones de los primeros siglos. Cristo iba a volver con poder para restituir este mundo a los justos. Aunque la Iglesia oficial se mostró reticente en este punto, debido a algunos textos neotestamentarios prudentes sobre el tema, muchos cristianos no lo hicieron: la presión, extremadamente poderosa y casi constante de la injusticia perseguidora favoreció la adhesión a esta esperanza casi desesperada: no es posible, pensaban, que Cristo no oiga el grito de los justos perseguidos. Su Reino vendrá con poder en el mismo lugar en el que los inocentes han sufrido. La esperanza mítica no tenía como objeto el más allá, sino esta tierra. Dado que es en este mundo histórico donde ha triunfado la injusticia, es en él donde debe reinar la justicia. No esperar más que en el más allá sería capitular ante las fuerzas del mal, cuyo vector es la política. Cabe imaginar lo que representó para esta sensibilidad la conversión

del Imperio: ¿acaso no era el Reino esperado en este mundo el que, por fin, llegaba?

– *El compromiso*: fue lo que definió la estrategia de la Iglesia oficial y, al parecer, la perspectiva de muchos cristianos pertenecientes a las clases privilegiadas. Como ya hemos subrayado, la Carta a Diogneto es un buen testigo de esta tendencia. No se negaba que el Imperio fuera cruel e injusto, pero se reconocía que muchas de sus leyes eran necesarias para la paz civil. Algunos textos del Nuevo Testamento sobre la obediencia debida a las autoridades políticas apoyaban esta orientación. Los que se adherían a esta estrategia no desesperaban de que, a fuerza de civismo, los responsables del Imperio acabarían admitiendo su lealtad política y aceptando su autonomía religiosa: Cristo deja al César su ámbito, a condición de que el César no usurpe el suyo. La conversión del Imperio justificó la esperanza de que la lealtad resultaría eficaz a la larga. Ahora bien, el compromiso no había previsto que la conversión daría a la política un sentido cristiano original que rompería las antiguas categorías demasiado prudentes.

La mayoría de las comunidades cristianas y de sus responsables compartió este entusiasmo. Con todo, un determinado número de cristianos estimó que este cambio radical del Imperio y este juramento de fidelidad del cristianismo a sus intereses, incluso reexaminados a través de un vocabulario más aceptable desde el punto de vista cristiano, provocarían en su momento un debilitamiento de la fe y conducirían a la mediocridad, cuando no a las componendas y a la perversión. Para ellos, era preciso mantener la ruptura originaria, la única capaz de dar testimonio, en un mundo de perdición, del poder del Evangelio. El movimiento monástico nació, en gran parte, de la negativa a pensar el cristianismo como una magnitud del mundo, aunque éste estuviera ahora sometido políticamente a los imperativos morales procedentes del Evangelio. El monacato nació de una desconfianza ante algo que le pareció, con razón o sin ella, una componenda.

No hemos de tomar a la ligera esta reacción, que refleja una conciencia, al menos intuitiva, del carácter ilusorio de la naciente alianza entre fe y política. Los cristianos desconfiados estimaban que el poder político lograría que la Iglesia se plegara a sus intereses terrenos, cargados de múltiples codicias, bastante más de lo que la Iglesia sería capaz de asociar a sus orientaciones evangélicas al poder político. En consecuencia, era preciso dar un testimonio de ruptura en el seno mismo de este mundo, que, supuestamente, se había vuelto cristiano. La huida del mundo les parecía a estos creyentes el mejor medio para recordar a lo político que no era naturalmente cristiano, y que el trabajo de conversión nunca estaba terminado y era, sin duda, interminable. Aunque esta orientación cristiana tuvo un peso considerable en la vida eclesial y en su política, no pudo vencer al entusiasmo, ni consiguió tampoco dejar de lado las considerables consecuencias históricas que implicaba, pues ciertamente es en la carne del mundo, y no en la huida del mundo, donde se insertó el Reino, aunque la vacilación entre ambas tendencias nunca fue superada.

10

La ambigüedad del «transfert»

Jesús había anunciado la Buena Noticia para los pobres, los prisioneros, los enfermos (Lc 4,16-20); el Reino de Dios estaba cerca. No había recurrido al poder político para asegurar su dominio en el mundo. Había tomado del mundo vegetal, de la lenta maduración de la naturaleza, las imágenes que evocaban su crecimiento oculto y su presencia futura. Había rechazado toda implicación política, negando al pueblo el derecho a hacerle rey y rechazando, en su proceso ante la autoridad romana, la idea de ser un competidor o un adversario político. Había delimitado las apuestas y los territorios en una fórmula abrupta y enigmática: «Lo del César devolvédselo al César, y lo de Dios a Dios» (Mt 22,21).

Esta distancia de Jesús con respecto al poder político explica que las cartas paulinas se muestren moderadas en este punto y apelen a la obediencia civil. No encontramos en ellas ni una oposición firme ni una esperanza desordenada. Son los Apocalipsis, y entre ellos el atribuido a Juan, los que anuncian la maldición que pesa sobre el Imperio y predicen su destrucción.

Ahora bien, lo que parece haber sido indiferente para Jesús, lo que no contaba más que con una significación puramente práctica para Pablo, lo que los Apocalipsis calificaban de maldito, está en trance de convertirse, en virtud del cambio religioso del Imperio, en el vector prioritario de la expresión cristiana. Ni la indiferencia de Jesús ni la sabiduría pragmática de Pablo ni el exceso condenatorio de los Apocalipsis permitían una interpretación justa del acontecimiento constantiniano. Era preciso recurrir a lógicas distintas de las que

habían sido mayoritarias en el Nuevo Testamento y que, a no dudar, eran el correlato por aquel entonces de la actitud agresiva del poder político respecto de la nueva fe. Esta actitud estaba en vías de desaparición: de lo que se trataba ahora era de comprender la benevolencia del poder político para con el cristianismo. Nadie dudaba que esta conversión era un efecto de la bondad divina tras la larga travesía del desierto que habían significado las persecuciones. Esta remisión del acontecimiento a la gracia de Dios exigía una estrategia que correspondiera a la nueva situación: ¿Qué papel debía desempeñar el orden político en la venida del Reino, puesto que ya no era su adversario, sino que pretendía colaborar a su anticipación en el mundo?

Los cristianos del tiempo de la conversión del Imperio disponían para interpretar este fenómeno de imágenes veterotestamentarias que evocaban la unidad política del pueblo elegido, e incluso de las naciones, bajo la autoridad de Dios, representada ésta por un delegado consagrado: éste fue, en los tiempos heroicos, el rey, cuyo modelo seguía siendo David; a continuación, fue la figura del Mesías real. Jesús no había ejercido en absoluto ninguno de estos dos modos de poder durante su vida terrena. ¿No iba a delegarlos, una vez resucitado, en aquellos que ya no separaban la finalidad del poder político de la utopía bíblica de un reino de paz y justicia? ¿Quién sería el artífice de esta unidad inesperada y cuasi-milagrosa que presagiaba un futuro radiante: la Iglesia instituida o la misma autoridad política? ¿O quizá era pensable una alianza entre los dos poderes, hasta el punto de que la diferencia de sus tareas quedara integrada armoniosamente en la unidad de su finalidad: la inserción del Reino de Dios en la carne misma del mundo?

La cuestión no se planteó teóricamente, y su solución no fue doctrinal: se resolvió de una manera pragmática, con la demanda, frecuentemente excesiva, por parte de los cristianos de que se hicieran desaparecer los signos, las funciones y los honores de la antigua ideología idólatra que marcó el tiempo de la división y de la corrupción. Algunas comunida-

des cristianas pasaron de la intolerancia pagana con respecto al cristianismo a una intolerancia cristiana, lo que explica, aunque no excusa, la reacción de un efímero retorno al paganismo puro y duro en tiempos de Juliano el Apóstata (emperador del 361 al 363).

Lo que nosotros consideramos hoy como exceso no debe ser comprendido como simples «atropellos» o «errores de apreciación», sino que forma parte de la lógica de un «transfert»: la creencia religiosa verdadera, la que confiesa a Cristo, define a partir de ahora el espacio político instaurando una ley en conformidad con el ideal cristiano del reconocimiento del único Dios, Señor de la historia, y cuya ley es la única legítima.

En Occidente, el deterioro del Imperio bajo el impacto de los bárbaros y su hundimiento favorecieron este «transfert»; la Iglesia se convirtió en la única institución y en la única autoridad que, en medio del desconcierto de la administración y en medio de la anarquía o de la crueldad de las costumbres bárbaras, permitió un mínimo de vida social, hasta la instauración de un régimen político cristiano por juramento de fidelidad de los reyes a la fe y, en cierto modo, a la Iglesia. La cristiandad nació, lentamente, del entusiasmo producido por la conversión del Imperio y de la prueba provocada por su hundimiento.

En Oriente, la continuidad del Imperio favoreció el juego ambiguo de una reciprocidad de dominación de la Iglesia y del orden político. ¿Cómo entender esta ambigüedad, en la que cada parte fue, sucesivamente, prisionera de los intereses de la otra, en la que ninguna pudo hacer triunfar los suyos propios a no ser bajo el sello de la ideología de la otra, es decir, situándose el orden religioso cada vez más en el político, y dedicándose cada vez más el orden político al religioso? El ideal occidental de la cristiandad medieval reveló la trampa que supuso para el cristianismo la implicación inmediata en el orden político y la ilusión que representó para el orden político su voluntad de utilizar la religión para sus propios intereses.

11

La cristiandad, ilusión generosa y cruel

La cristiandad fue el resultado de la contingencia de los acontecimientos y del ideal cristiano de unidad: la fe se sentía obligada a transformar la realidad social para que ésta se convirtiera en un reflejo, provisional sin duda, de la paz celestial y de la fraternidad eterna. La cristiandad no tuvo su origen en la ambición mediocre de ejercer el poder en beneficio de los intereses particulares de la Iglesia, sino que su fuente hay que buscarla en una ambición desmesurada: insertar el Reino de Dios ya desde ahora en el tejido social, político y cultural. Esta ambición se apoyó en el profetismo veterotestamentario y en el mesianismo latente del Nuevo Testamento.

El profetismo veterotestamentario anunció que todas las naciones subirían a Jerusalén y que en ella reconocerían al Dios único, el de Israel. De este modo, la unidad del mundo se organizaría en torno a la vocación del pueblo elegido. No se tenían en cuenta los elementos materiales de esta unidad; tan sólo se evocaba la fuerza moral, sostenida por el reconocimiento espontáneo de la Ley y del único Dios.

El mesianismo latente del Nuevo Testamento, en virtud incluso de la victoria de Jesús sobre la muerte, sobredeterminó la esperanza bíblica secular, tan apreciada popularmente. Si Cristo no volvía a la tierra, era porque dejaba a las comunidades cristianas la tarea de llevar a cabo la unidad en un mundo tan convulso y violento. La Iglesia, fortalecida por el acontecimiento de la conversión del Imperio, fue paulatina-

mente imaginando que era ella el punto focal de la unidad. Debido a los procesos constantes, y muy prolongados en el tiempo, que habían convertido a la Iglesia romana en el centro de la unidad del cristianismo, era casi natural deslizarse hacia un liderato eclesiástico del que los papas Gregorio VII y Bonifacio VIII fueron dos testigos principales.

El primero declaró en 1075 su superioridad sobre los responsables políticos: «Sólo el papa puede llevar los signos imperiales, sólo él tiene derecho a que todos los príncipes le besen los pies, sólo él puede deponer a los emperadores». De este modo, queda concluido el traslado de la autoridad del emperador romano, que en principio era divina en su esencia: el papa, en virtud de la voluntad de Dios, posee a partir de ahora el poder absoluto (el papa no puede ser juzgado por nadie, dice Gregorio VII), puesto que el poder político le está sometido. No lo posee para asentar la voluntad de poder de una institución particular, sino para conducir al mundo a la obediencia al Evangelio, y en concreto para obligarle a vivir en la paz bajo una ley única cuya garantía es Roma.

En la carta «Unam Sanctam» del año 1302, Bonifacio VIII lleva hasta sus últimas consecuencia el liderazgo terrestre de la Iglesia. Efectivamente, leemos en ella: «Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal... Una y otra espada están, pues, en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquélla por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y con el consentimiento del sacerdote. Pero es menester que una espada esté bajo la otra y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta más claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal... Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuere buena... Luego si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiri-

tual menor, por su superior; mas si la suprema, por Dios solo podrá ser juzgada, no por el hombre. Pues atestigua el Apóstol: “El hombre espiritual lo juzga todo, pero él por nadie es juzgado” (1 Cor 2, 15)».

La cristiandad, nacida de acontecimientos contingentes, legitimó jurídicamente su práctica recurriendo a la profecía bíblica o al señorío mesiánico de Cristo: como el poder terrestre encuentra su finalidad en la del poder espiritual, le está naturalmente sometido, y es legítimo que un organismo central fije las reglas de esta subordinación. Así estará garantizada la unidad del mundo bajo la ley del Evangelio. El ideal y el derecho convergen hacia la realización terrestre de una misma utopía: convertir el mundo humano en un mundo fraterno, por estar arraigado en la única Palabra de Cristo: «Hay un solo aprisco, un solo y único pastor», recuerda Bonifacio VIII citando el evangelio de Juan (10,16).

La idea de anticipar institucional y políticamente el Reino de Dios era generosa: encarnaba el deseo de que la violencia dejara de ser la regla del juego social y político, de que el establecimiento de la fraternidad en la justicia fuera el afán primordial de las autoridades políticas y religiosas, de que la paz así establecida reflejara la serenidad y la tranquilidad del Dios trinitario.

Sin embargo, la idea no contaba en el marco religioso –sanciones y amenazas aparte– más que con la exhortación a seguir el ejemplo de Cristo como motivo de conversión y purificación del corazón. La voluntad de unificar bajo una misma finalidad la política y el orden espiritual condujo, poco a poco, a tratar a los desviados, no ya como pecadores a los que se debía exhortar y perdonar, sino como rebeldes a los que se debía someter o castigar. La integración de lo político a la finalidad religiosa de insertar el Reino en este mundo condujo a asumir sanciones que corresponden a los modelos de los castigos penales; es decir, a considerar como delito criminal todo cuanto transgrediera, de palabra o de obra, las normas establecidas por la ley eclesiástica.

De esta alianza entre lo temporal y lo espiritual nació la Inquisición, una alianza cuyo fundamento era la voluntad de realizar la utopía profética o bíblica. La crueldad de la Inquisición brotó, por consiguiente, del celo por el bien, aun cuando se mezclaran otros factores menos puros. Este aspecto de crueldad y de intolerancia ha sido denunciado mil y una veces desde entonces. Pero tal vez no se haya vinculado suficientemente este aspecto negativo con la voluntad positiva de convertir este mundo en el reflejo del Reino último de justicia, fraternidad y paz. Sea como fuere, el uso de la violencia para construir un reino pacífico, de convivialidad fraterna, demuestra el carácter ilusorio de la empresa. De hecho, condujo al fracaso. La cristiandad no eliminó en absoluto la violencia; el que ésta pudiera apoyarse en la utopía bíblica condujo a la división y al escándalo.

12

La fractura o el fracaso de la cristiandad

La historia dolorosa, a la par que pretenciosa, del esfuerzo destinado a instaurar en este mundo la preponderancia del Reino de Dios podemos compararla con las razones del rechazo judío del Evangelio. Para Pablo, en la carta a los Romanos, si Israel no cae en una reprobación definitiva, es porque su rechazo de Cristo es consecuencia de su celo por la Ley: dado que ésta había sido revelada por Dios, no podía ser revocada, requería una fidelidad absoluta. ¿No les pasaría eso mismo a los defensores de la cristiandad? ¿No actuaron por celo? Su fracaso no es su condena; su fracaso se inserta negativamente, pero de manera significativa, en el esfuerzo destinado a instaurar un vínculo práctico entre la Promesa y el devenir del mundo. El fracaso del intento medieval de unificar la historia a través de la mediación de la Iglesia atestigua que esta vía es un callejón sin salida.

El judaísmo tuvo y sigue teniendo otra razón para rechazar la vía cristiana: la pretensión de que la Resurrección de Jesús confirme su mesianidad. Pues bien, en la tradición bíblica, la mesianidad se realiza a través de la transformación efectiva de la historia: esta última deja de ser el lugar de la violencia y de la injusticia. Esta transformación deber ser perceptible para todos, verifica la intervención de Dios. Nada de esto se ha producido: a pesar de ciertos éxitos incontestables, especialmente en el campo de la espiritualidad y de la misericordia, el acontecer de la cristiandad estuvo dominado

por la injusticia, la intolerancia y la violencia. La marcha ordinaria de la historia desde sus orígenes no ha variado. El carácter mesiánico de la empresa eclesiástica, bajo el supuesto impulso de la fidelidad a Cristo, es, por consiguiente, ilusorio: el Reino futuro no se ha visto anticipado ni desde el punto de vista social ni desde el político.

Lutero y Calvino, en sus denuncias excesivas de la Roma pontificia, reencarnación de la Babilonia del Apocalipsis, y en su identificación del papa con el Anticristo, señalaron una verdad indiscutible: la pretendida realización del Reino de Dios por medio de la institución eclesial había conducido a la perversión de su tarea. La Iglesia debe recobrar una mayor modestia y volver a centrar la fe en la conversión personal; debe renunciar a construir una sociedad jurídica fundamentada en el principio de unificación entre su vocación y la tarea de lo político. El Reino de Dios no se anuncia en el mundo por medio del poder político, sino tan sólo por la Palabra evangélica. La Iglesia, liberada de la ideología de la unidad anticipada del Reino y de la historia, podrá entregarse al único trabajo que le corresponde: predicar a tiempo y a destiempo el Evangelio de Cristo.

La Reforma extrajo con atrevimiento las lecciones del fracaso de la Iglesia romana en su voluntad de hegemonía, subtendida por la ideología de la cristiandad: queriendo imponer el bien, cayó en la perversión y suscitó el escándalo. Era necesario proceder a un cambio de estrategia. Este cambio lo provocará la afirmación de algunos principios simples. El edificio, de una elevada complejidad intelectual y doctrinal, construido por la teología universitaria, ocultaba el eje esencial de la Palabra y no tenía otra finalidad que proteger las maniobras inconfesables de los responsables eclesiásticos: era menester volver a poner en el centro del dispositivo la Palabra que anuncia simultáneamente el perdón incondicional de Dios en Cristo y la incapacidad humana para acceder a la Promesa. Dos eran los principios que organizaban esta redefinición de la apuesta: «la justificación por la fe» y «la autoridad última de la Escritura».

«La justificación por la fe», es decir, la rehabilitación ante Dios del ser humano, pecador y perdido, únicamente por el don gratuito, además de la significación teologal que comportaba, privaba a la Iglesia instituida de la mediación autoritaria: ésta no era más que la indicación, siempre aleatoria, del movimiento gratuito de Dios. Su pretensión de anticipar el Reino de Dios en el tiempo, mediante los medios instituidos y autorizados de que disponía, carecía de legitimidad. La Iglesia romana no poseía a partir de ahora ningún poder para imponer a los Estados política alguna que ella considerara conforme a la voluntad de Cristo. Esta última, entendida como el acontecimiento siempre inesperado de la libertad soberana de Dios, escapaba al dominio y al control de la autoridad eclesial. La fe, efecto exclusivo de la benevolencia de Dios, privaba a la autoridad eclesial de toda autoridad divina.

El segundo principio, la exclusiva autoridad de la Escritura en materia de fe, descartó la norma de la tradición en la interpretación última del texto y rechazó el privilegio, reconocido hasta entonces a los responsables episcopales y al Romano Pontífice, de decidir en última instancia sobre el sentido auténtico del texto bíblico. La Escritura, leída de una manera libre y auténtica bajo la inspiración del Espíritu, es ella misma su propio intérprete. Desde ese momento, la institución eclesial no goza más que de un estatuto menor: favorecer la vida comunitaria entre creyentes. Esta vida comunitaria, mediante la ayuda mutua que se proporcionan entre sí, facilita a los creyentes la vida en el mundo bajo la responsabilidad de una moral simplemente humana. Favorece asimismo la aceptación de la salvación gratuita recordada por la audición de la Palabra evangélica y la celebración del bautismo y de la Santa Cena.

El sueño de unidad de la Iglesia medieval se ha venido abajo: la historia está en manos de los hombres, no bajo la égida de una institución eclesial cuyo poder y decisiones garantizaría Cristo. La Cristiandad es cosa pasada.

Los Reformadores, cuya doctrina acabo de evocar de un modo muy rápido, no pretendían dividir la Iglesia; su finali-

dad era arrancarla de la perversión en que la había precipitado la detentación de un poder indebido, y devolverla así a su tarea evangélica. Su proyecto tuvo en realidad un doble efecto; uno imprevisto: la escisión de la Iglesia; y el otro deseado: el final de la cristiandad, es decir, de una unión ilegítima entre la institución eclesial y el ámbito político. Lutero y Calvino no consiguieron la reforma de la Iglesia, puesto que, a su pesar, la dividieron; sin embargo, sí favorecieron, con el tiempo, el desenganche entre los poderes eclesiales y políticos. Se acababa una época de la historia del cristianismo.

* * *

CONCLUSIÓN

Las comunidades cristianas pasaron, en la Antigüedad, por turbulencias considerables durante tres siglos. En un entorno político detestable, supieron resolver sus discrepancias sobre la interpretación de la Escritura. Estas discrepancias habrían podido conducir muchas veces a su desmembramiento o a renunciar a la originalidad de su lectura bíblica. Sin embargo, a pesar de su trágica y dolorosa separación respecto de Israel, fueron capaces de mantener, contra una presión considerable por parte de sus adeptos, el vínculo vital con la Escritura veterotestamentaria. Contra la intransigencia de la fe judía en Dios y contra la seducción del pensamiento helenístico, realizaron y sostuvieron la elaboración de una representación original de Dios, debida a la asunción en su vida íntima de la filiación de Jesús y del origen del Espíritu. Al mismo tiempo, defendieron la auténtica humanidad de Cristo y se negaron a disolverla en un juego de apariencias. Por último, contra el exceso ascético que forzaba el mérito salvífico del hombre, mantuvieron el predominio de la benevolencia divina en el movimiento redentor de reconciliación.

Las comunidades cristianas, a lo largo de cuatro siglos de debates incesantes sobre la interpretación auténtica de la Escritura y sobre los criterios de su lectura, propusieron resueltamente, en una serie de pinceladas inequívocas, los límites de la lectura de la Biblia: confesar a un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu; reconocer la verdadera humanidad de Jesús; aceptar el don del Espíritu como anterior en la fe de los hombres a la venida del Reino, anticipada ya por la victoria de Jesús sobre la muerte. El edificio cristiano de la fe, simple en su arquitectura y rico por sus múltiples posibilidades en su fundamento bíblico y en su práctica cotidiana, estaba concluido en lo esencial. Salvo en un punto: la relación entre el Reino de Dios anunciado y el movimiento efectivo de la historia.

El acontecimiento contingente de la conversión del Imperio romano tuvo su peso en la interpretación de esta relación. Esta última fue practicada y pensada a partir de un vínculo de unidad indiferenciada entre la tarea eclesial y el papel del orden político. Las comunidades cristianas, en su mayoría, discernieron en este acontecimiento el movimiento último de la revelación en el Espíritu que unifica la historia cristiana y el mundo profano. Estas comunidades entendieron la promesa del Reino como una utopía que debían insertar en la carne del mundo.

La cristiandad nació del sueño de que la Iglesia llevara a cabo, bajo el efecto de múltiples factores contingentes, la unidad del mundo y de la historia hasta la manifestación de su término. Contrariamente a lo que sucedió en los primeros siglos con la resolución de los conflictos internos a la Iglesia acerca de la interpretación de la Escritura, la puesta en práctica del sueño de la cristiandad llevó a un fracaso: por una parte, condujo a la división de las Iglesias de Occidente tras haber provocado también, en cierta medida, el cisma de Oriente; por otra parte, acentuó la centralización romana, la inflación doctrinal y jurídica, ocasionando un gran perjuicio al vínculo de comunión entre las comunidades locales. La

Iglesia tuvo que hacer frente desde entonces a un desafío que no deja de ser comparable con aquel otro que hubo de soportar en la Antigüedad: dar testimonio de la Buena Noticia y de la venida del Reino en un entorno que ya no está bajo su dominio. El destino futuro del cristianismo dependerá de la manera en que la Iglesia sea capaz de liberarse de la nostalgia de la cristiandad y abrirse a una comprensión inédita de su papel en el mundo y en la historia.

CUARTA PARTE

EL DUELO Y EL SOBRESALTO

El fracaso de la cristiandad, que se selló con la división eclesial que causó la Reforma, no fue percibido ante todo como la condena de una estrategia pastoral que necesitaba un reajuste radical de la política católica, sino que fue experimentado como un revés que requería resistencia contra los factores que la desmembraban: la división de las Iglesias y la laicización. El sueño de la utopía mesiánica que se materializaba en una unidad político-religiosa siguió vivo durante mucho tiempo, y las empresas que demostraban su carácter ilusorio fueron consideradas perversas.

Esta convicción de que la Iglesia católica no se había extraviado impulsó una política reactiva: la Contrarreforma. Sería injusto no ver en ella más que la incapacidad para asumir de una manera positiva la nueva situación creada por la división de las Iglesias: fue positiva en muchos ámbitos, pues creó tareas tan variadas como la asistencia a los pobres, la formación del clero o la catequesis, y suscitó una renovación espiritual y misionera. Con todo, estos aspectos positivos no hacen que desaparezcan los efectos que a largo plazo produjo el juicio negativo que emitió sobre las orientaciones de la Reforma y sobre la nueva cultura filosófica y científica marcada por la tolerancia y la emancipación, todavía balbuciente, de los poderes políticos. Este juicio pesimista subyace en el comienzo del proceso de resistencia contra la modernidad naciente. Habrá que esperar a la época contemporánea para que la Iglesia, cediendo el paso primero al compromiso, se vuelva luego, desde esa actitud de resistencia, hacia una apreciación positiva del mundo emergente que la conduzca a una comprensión nueva de la fe y a una idea más flexible de la articulación entre la Promesa bíblica y el acontecer sociopolítico.

Este movimiento reciente puede ser leído como un proceso de duelo con respecto a la antigua ilusión, como un proceso de purificación de la fe; como la puesta en marcha de un esfuerzo encaminado a volver a enlazar con los ejes fundamentales de las primeras comunidades, trasladados desde luego a una situación inédita.

El movimiento eclesial que va desde la resistencia hasta la comprensión explica la organización de esta parte de nuestro trabajo. Tratará, en primer lugar, de la actitud católica con respecto a la reacción provocada por los Reformadores; en segundo lugar, de la reacción eclesiástica con respecto a la emancipación laica; en tercer lugar, abordará la política del compromiso; y, por último, analizará la virtud de la renuncia a la cristiandad, con la aparición de una relación distinta de la fe con la sociedad y con la historia.

La presentación de este trabajo de duelo sobre la convicción y la práctica anteriores no la haremos tanto apoyándonos en la historia, cuanto apuntando más bien a entresacar una lógica: la de la oposición latente de la Iglesia a la modernidad; tenderá a analizar las razones del cambio reciente: la fe reinterpretada en un marco ajeno a la utopía de una unidad político-religiosa.

Resistencia y división eclesial

Los Reformadores no habían imaginado, al parecer, que romperían la unidad de la Iglesia: lo que pretendían era purificarla. Pero el resultado fue bien otro. La Iglesia católica siguió mostrándose intransigente, a pesar de su pérdida de autoridad sobre regiones enteras; rechazó la orientación que imprimía la Reforma, considerándola inaceptable. Hubo, ciertamente, inicios de conversaciones encaminadas a evitar lo peor. Pero no llegaron a nada, y cada Iglesia se forjó su propio destino, independientemente de las otras, con la conciencia de ser fiel, en su particularidad ahora pública, a la vocación universal de la Palabra evangélica. La separación produjo, pues, primero la oposición y, a renglón seguido, la hostilidad. Fueron los Estados los que, poco a poco (véase para Francia el Edicto de Nantes de 1598), impusieron una coexistencia pacífica hasta que las Iglesias decidieron hablarse. La hostilidad no fue, en gran parte, sino el reverso de una convicción: la pretensión de cada Iglesia de ser ella la única que daba testimonio de la verdad evangélica.

En el caso de la Iglesia católica, la división era no sólo un atentado contra el deseo de unidad expresado por Cristo, sino también una herida para su sueño multiseccular de unificar el mundo, así como una afrenta a su poder temporal. Por tanto, la opción por resistir a la novedad no provenía únicamente de la apuesta teológica, sino de la humillación sufrida: la Iglesia perdía su monopolio y su hegemonía. Para el propósito que aquí nos guía, aunque las motivaciones religiosas, políticas y culturales de la oposición no sean separables, restringiremos el análisis a la evaluación religiosa del acontecimiento.

Este doble efecto –desgarro y herida–, ampliamente comprendido en sus razones, hizo derivar a la Iglesia católica hacia una relación desconfiada con respecto a su entorno. La represión de los abusos en la Iglesia se llevó a cabo bajo el horizonte de una consideración pesimista: poco a poco se fue insinuando la convicción de que el mundo se iba pervirtiendo y estaba entregado al maligno. Las guerras de religión que ensangrentaron Europa desde el siglo XVI no hicieron sino aumentar este sentimiento de la llegada más o menos inminente de una catástrofe. Esto explica lo que algunos llamaron «pastoral del miedo», que, por lo demás, ya había comenzado ampliamente antes de la Reforma y que centraba la imagen de Dios en su papel terrorífico de Juez. La pintura de esta época atestigua el desconcierto de los espíritus ante la inflación del terror religioso. La división, consumada bajo el deseo de un retorno exclusivo al Evangelio, produjo una rotura nociva del sueño que había sostenido la esperanza de la cristiandad.

Por una parte, la resistencia manifestó ser una estrategia peligrosa: lejos de afectar a la separación, la acentuó, favoreciendo las guerras de religión, tan nocivas para la reputación del cristianismo: su particularidad histórica se convirtió en sinónimo de intolerancia, y su mensaje de amor en sinónimo de impostura.

Por otra parte, tuvo efectos lamentables sobre la comprensión interna de la institución eclesial. La voluntad de poner fin a un cierto laxismo y a una gran cantidad de abusos ocasionados por la privilegiada situación política del catolicismo engendró una disciplina y una organización más centralizadas, con una insistencia más marcada en el papel principal del clero, en el espacio desmesurado de la jerarquía y en la importancia del culto. De este modo, la resistencia opuesta a la división condujo no sólo a unas prácticas contestables, sino también a una valoración superflua de las estructuras institucionales de la Iglesia. El miedo a una disolución de las comunidades católicas, por mimetismo de la libertad o del laxismo protestantes, desembocó en un reflejo

identitario excesivo y empujó a una actitud defensiva que favorecía el repliegue sobre las conquistas del pasado.

Esta estrategia de oposición nos permite calibrar hasta qué punto fue inadecuada la respuesta reactiva al fracaso de la cristiandad, expresado en el naufragio de la unidad eclesial, lo cual condujo a la Iglesia a un callejón sin salida. Sólo el extraordinario desarrollo de una espiritualidad escasamente institucional, por ser en exceso personal, permitió al cristianismo católico dar testimonio, en aquellas horas sombrías del desmembramiento del modelo dominante, de la inagotable energía de la Palabra evangélica. La resistencia engendró una política eclesial de cierre frente a las comunidades disidentes: algún día será necesario negociar con la división y no volver a intentar extirparla por medio de la violencia o de presiones políticas más que ambiguas (la Revocación del Edicto de Nantes en 1685 constituye un ejemplo trágico al respecto). La idea de cristiandad persistió de una manera casi enfermiza en ciertas monarquías y dificultó el nacimiento de un pensamiento ecuménico. Será menester esperar al final del siglo XIX para que este pensamiento tome forma.

14

Resistencia y laicización

El fracaso de la cristiandad desencadenó una ruptura en las relaciones entre la sociedad civil, los Estados y la Iglesia. Esta ruptura se apoyó en un uso inédito de la razón, cuyos iniciadores fueron Galileo y Descartes. La razón se declaró exenta de obligaciones con respecto a imperativos externos, aunque fueran divinos, y desarrolló su lógica en referencia a la experiencia. Esta situación nueva de la razón se fue imponiendo poco a poco al conjunto de la acción humana, la cual se emancipó de las autoridades religiosas para organizar libremente su ámbito en función de unos criterios razonables y consensuados. Con precaución, y a veces con agresividad, se fue produciendo un acercamiento a un estatuto socio-político en el que la Iglesia dejaría de tener un lugar privilegiado. Las secuelas del régimen de cristiandad en las monarquías de los siglos XVII y XVIII no consiguieron poner diques al movimiento de emancipación. Por el contrario, perjudicaron a la Iglesia, enfeudándola en unos intereses que ya no eran los suyos: la utopía de poco antes se convirtió en una serie de prácticas utilitarias orientadas a conservar conquistas ahora infundadas. La separación de la Iglesia y del Estado, según modalidades jurídicas diferentes, sancionó tardíamente (en Francia las leyes de separación datan de comienzos del siglo XX) el movimiento de emancipación iniciado en el Renacimiento. Desde entonces puede hablarse de laicización, en el sentido de que el poder político ya no está inspirado, aconsejado y a menudo vigilado por la Iglesia. Ésta ya no tiene un lugar preponderante, sino que debe negociar y transigir con otras instancias; entra en el espacio privado.

No sin reticencias y resistencia por su parte tuvo que asistir la Iglesia a esta evolución de la sociedad hacia una margi-

nación de los principios religiosos, sospechando siempre que tras la emancipación de la tutela eclesiástica subyacía un rechazo más o menos confesado del cristianismo.

Son varios los factores que explican esta impresión: la atadura al pasado, la convicción de ser la mediadora de la ética y del sentido último de la historia humana. Resistiendo a las ideas nuevas, la Iglesia creía ser la discípula fiel de Jesucristo.

El sueño de la cristiandad había persuadido a la Iglesia de que ella era la mediadora por excelencia de la unificación de la historia a partir del designio de Dios que ella misma estaba encargada de anunciar. La ética y el sentido formaban parte de ese movimiento de unificación. De ahí que el retroceso constante de la mediación eclesial, a partir del Renacimiento, obligara a adoptar una actitud que correspondiera a la situación creada por el lento pero firme ascenso de las estrategias políticas y sociales de autonomía, es decir, de libertad con respecto a toda autoridad exterior. La Iglesia se sintió despojada no sólo de su control político tradicional, sino también de su valor ético de referencia. El final del sueño medieval adquiriría tintes trágicos, porque la unidad de la Iglesia quedaba sacrificada a la libertad de la fe —dado que la institución eclesial, según los Reformadores, no tiene otra finalidad que la de servir de consuelo a los creyentes—, y la promesa de unificar la historia en Cristo quedaba descartada en beneficio de la autonomía del mundo secular, único responsable de sus proyectos y de su futuro. La libertad de la fe, predicada por los Reformadores, se hizo sospechosa de antagonismo respecto a la promesa mesiánica, tal como ésta había sido interpretada en su forma de cristiandad.

La creciente oposición que fue desarrollándose durante los siglos XVII y XVIII frente a la hegemonía doctrinal y ética de la Iglesia católica no incitó a los responsables de ésta a realizar un esfuerzo de comprensión con respecto a las reivindicaciones que se expresaban en el estirón del ateísmo, en el nacimiento de un deísmo de buena ley, en el interés que se consagraba a la democracia, en la aparición de sentimientos

religiosos románticos, en la convicción de que la libertad del individuo debía formar parte del fundamento de la sociedad. La Revolución francesa, sus consecuencias europeas, el vigor de los nacionalismos, el debilitamiento progresivo de los Estados Pontificios contribuyeron a movilizar a los responsables a una oposición desesperada a las nuevas políticas y a las nuevas formas sociales. Tras la Revolución francesa, los responsables eclesiales creyeron discernir en el devenir de la sociedad un rechazo voluntario de la fe. Este juicio explica los aspectos violentos de la encíclica *Mirari vos* (Gregorio XVI) y del *Syllabus* de Pío IX. En efecto, estos papas estaban convencidos de que el movimiento de laicización, al descartar el control eclesiástico y político de las libertades, no podía conducir más que a una catástrofe religiosa y social.

Los historiadores se muestran en nuestros días muy severos con esta estrategia de resistencia, la cual, nacida de una voluntad de evitar a la Iglesia el desmembramiento de su unidad todavía preservada –tal fue, sin duda, el objetivo del concilio de Trento y de la Contrarreforma en el siglo XVI–, derivó hacia una oposición a las innovaciones ideológicas, sociales y, a veces, científicas, que llegó a convertirse en una obsesión: la Iglesia adquirió la mentalidad propia de un grupo asediado. Con todo, sería injusto no tener en cuenta, en este tiempo de total desamparo proclamado por los responsables, las capacidades creativas del pueblo creyente, especialmente en lo referente a las obras de caridad o de misericordia y a la extraordinaria vitalidad mística del siglo XVII. El generoso e intenso cristianismo vivido a diario por muchos fieles no impidió, ciertamente, que entre los creyentes tomara cuerpo la impresión general de que la sociedad que había roto con la Iglesia se precipitaba hacia su propia perdición.

Puede extrañarnos que la resistencia al desmantelamiento cuasi-natural –pero que se interpretó de manera mítica– de la Iglesia medieval durara tanto tiempo. La lentitud de este proceso quizá se pueda comprender de la manera siguiente: la convicción de la unidad de la Iglesia, como condición

necesaria de la articulación entre el devenir del mundo y la venida del Reino de Dios, estaba anclada con tal fuerza desde hacía siglos en la mentalidad ambiente que, a pesar de los patentes fracasos, esta orientación impulsó a considerar que su cuestionamiento suponía una traición a la fe. El grupo cristiano, con algunas excepciones, se adhirió tan afectivamente a esta convicción que la razón lúcida y metódica tuvo poco peso en el asunto. La oposición a la modernidad no hunde sus raíces en una adhesión mezquina y pusilánime a unos privilegios indebidos, aunque este aspecto no sea despreciable, sino que tiene su origen en la interpretación del papel que la fe tiene que desarrollar en el mundo; interpretación que había estado marcada por tal grandeza que su fracaso pareció una repetición trágica del exilio que, según las profecías consignadas en los Apocalipsis, padecerá la Iglesia al final de los tiempos. Bajo la presión de los acontecimientos, fue preciso abandonar algo que en los tiempos de la conversión del Imperio se había presentado como el inicio de los «nuevos Tiempos». Se había caído en una ilusión: el mundo antiguo, lejos de desaparecer, no cesaba de mostrar su poder de subversión.

Un texto de Gregorio XVI, perteneciente a la encíclica *Mirari vos* (año 1832), expresa con vehemencia esta impresión de una subversión general: «De ahí que, roto el freno de la religión santísima, la única por la que subsisten los reinos y se confirma el vigor de toda potestad, veamos avanzar progresivamente la ruina del orden público, la caída de los príncipes, y acercarse una revolución que acabará con todo poder legítimo. Debemos buscar el origen de tantas calamidades en la conspiración de aquellas sociedades a las que, como a una inmensa cloaca, ha venido a parar cuanto de sacrílego, subversivo y blasfemo habían acumulado la herejía y las más perversas sectas de todos los tiempos».

Este severo juicio viene a continuación de una descripción de la lamentable situación en que se encuentra la Iglesia: «Se impugna la autoridad divina de la Iglesia y, conculcados sus derechos, se la somete a razones terrenas y, con suma

injusticia, la hacen objeto del odio de los pueblos, reduciéndola a torpe servidumbre».

Esta odiosa práctica política, constata Gregorio XVI con amargura, utiliza la razón para justificarse, no brota de una pasión ciega. De ahí que escriba: «Universidades y escuelas resuenan con el clamoroso estruendo de nuevas opiniones que, no ya ocultamente y con subterfugios, sino con cruda y nefaria guerra, impugnan abiertamente la fe católica».

Sin embargo, esta resistencia basada en una interpretación apocalíptica del tiempo, encontró su límite en la publicación del *Syllabus* (1864). Este texto antimoderno se mostró excesivo, y el arte del compromiso recobró un cierto interés. Voy a citar un artículo, escrito por un simpatizante cristiano en la *Revue des Deux Mondes* (1 de enero de 1865): «La corte de Roma quiere que los católicos se separen por doquier de sus conciudadanos adictos a la libertad civil y religiosa por un malentendido latente, por una reticencia permanente y por una desconfianza insuperable. Por nuestra parte, no conocemos en la historia moderna un acto tan subversivo en política y tan disolvente desde el punto de vista social como esta imprecación mediante la cual el papado parece despedirse del poder temporal. ¿Es posible, en verdad, colocar semejante anatema, último grito de una ambición política tan ajena a los orígenes del cristianismo, bajo la invocación del pescador de Galilea y del gran Pablo, que convertía a la gente trabajando con sus manos? Nosotros, que no olvidamos en modo alguno todo el bien que las religiones positivas han hecho a la humanidad, no podemos ver, sin sentir un profundo dolor, esta declaración de incompatibilidad por la que el catolicismo romano no teme en absoluto separarse del mundo moderno. Por lo que a nosotros respecta, no podemos tener más que una esperanza: que esta imprecación se muestre impotente sobre aquellos a quienes se dirige y a los que quiere arrastrar hacia algo horrible y desconocido».

Estos textos atestiguan que la resistencia, debido a su exceso, estaba desacreditando al cristianismo. Empieza a esbozarse otra orientación.

15

El compromiso

El exceso de oposición a la Reforma y a la modernidad trajo consigo el comienzo de un proceso de reflexión. Ya desde finales del siglo XIX, se emprendieron intentos de diálogo con las comunidades surgidas de la Reforma. La acusación sistemática y el proselitismo intempestivo fueron considerados cada vez más como realidades que conducían a un callejón sin salida: las guerras de religión habían proporcionado una cruel demostración no hacía mucho, y la competitividad misionera de las diferentes confesiones daba lugar a un espectáculo a menudo bastante triste. Era menester abrir otra vía, si es que se quería mantener como una exigencia fundamental la unidad de los cristianos en el testimonio de Cristo que estaban llamados a dar.

Este esbozo de diálogo entre confesiones cristianas se desarrolló en un momento en el que la misma Roma adaptaba su política con respecto a las democracias modernas. El papa León XIII, preocupado por la injusticia social, exhortó a los católicos franceses a no mostrar su desagrado frente a la República y a no sentir nostalgia de un régimen que les había otorgado privilegios, pero que ya estaba periclitado. Cualquier esperanza de resurrección del pasado era ilusoria.

Mediante esta llamada, el Papa abría otro espacio: el de un compromiso con el mundo político moderno. Roma renunciaba al antiguo sueño de un poder político sometido a la jerarquía católica con vistas a la instauración anticipada del Reino de Dios en la historia. El futuro no dependía ya de la voluntad de unificar el devenir del mundo y la marcha de

la Iglesia. Tal vez surgiría de un acuerdo, constantemente renovable, entre dos socios que rechazaran la dominación ideológica del uno sobre el otro y aceptaran el horizonte común de un debate cortés acerca del bienestar de la humanidad en un ámbito de libertad de creencias. Este esbozo de compromiso no encontró, sino mucho más tarde (Vaticano II) una forma oficial de expresión en la noción de autonomía, y no sin topar con múltiples conflictos en el camino. Poco importa el tiempo consagrado a la realización de un compromiso posible: se abría un nuevo camino, el cual marcaba una ruptura con el pensamiento y la práctica que habían dominado durante varios siglos.

Es necesario medir la dificultad de los dos ejes del compromiso en el marco del pensamiento entonces mayoritario.

– El primer eje, el del ecumenismo, aceptaba ahora la situación de hecho a que había conducido el desgarrón producido en el siglo XVI. Obligaba a reexaminar el papel que pretendía desempeñar la Iglesia católica: reconocer a socios confesionales que no compartían las convicciones de la Iglesia romana en múltiples puntos obligaba a reintroducir un debate sobre lo que se consideraba desde hacía tiempo como definitivo en la doctrina. Este debate distaba mucho de ser anodino. No era posible reconocerse hermanos sin afrontar con coraje y lucidez las razones y los intereses que apoyaban las separaciones.

– El segundo eje admitía que la empresa de la cristiandad había sido un error de interpretación sobre la relación de la fe cristiana con este mundo. El compromiso con el orden político obligaba a repensar la relación del Reino de Dios con la historia.

Este doble compromiso tropezó con fuertes obstáculos, los cuales se centraron en las consecuencias internas para la Iglesia.

En un primer momento, debido a comprensibles impaciencias, el compromiso no se teorizó. En un segundo momento, a pesar de fuertes reticencias, fue recibido como la

condición necesaria de un nuevo modo de pensar la fe cristiana en su relación con la historia.

– En un primer momento, la crisis modernista fue un efecto de la impaciencia que produjo la resistencia a las ideas emanadas de la Reforma, a las arraigadas en la opción de las filosofías del siglo XVIII («las Luces»), o a las prácticas derivadas de la Revolución francesa. Una de las consecuencias significativas de esta evolución de las ideas y de las nuevas demandas científicas fue el estudio libre de la Biblia sin ningún prejuicio previo confesional ni disciplinar. El impacto fue muy considerable: sufrieron una conmoción ciertas prácticas de lectura tradicionalmente establecidas y ciertas convicciones bíblicas fuertemente arraigadas. Los responsables católicos creyeron ver, en este debilitamiento del sentido tradicionalmente recibido de los textos sagrados, una grave amenaza procedente del carácter racional de la modernidad.

Este proceso de investigación de la Escritura se extendió rápidamente a todo el conjunto del edificio doctrinal, jurídico e institucional de la Iglesia. La voluntad de modernizar el pensamiento y la práctica de la Iglesia romana se orientaba hacia una solución de compromiso: no es sano para una organización hacer oídos sordos a las demandas de sus miembros. Estos últimos ya no participaban mayoritariamente de la mentalidad medieval.

El tratamiento eclesiástico autoritario en el orden del pensamiento y de la disciplina, desmarcándose del ideal científico de objetividad y de la práctica democrática que tiene en cuenta a la opinión pública, perjudicaba a la transmisión del mensaje evangélico y desacreditaba a la Iglesia, asimilándola a los movimientos reaccionarios. Éstos todavía perduraban en la sociedad de finales del siglo XIX y principios del XX. La demanda de modernización fue, en consecuencia, concreta: el compromiso no podía prescindir de un debate sobre el fondo de la cuestión: era todo el conjunto del sistema católico el que debía ser reexaminado.

En realidad, esta impaciencia tuvo un efecto institucional desastroso. Los responsables romanos se endurecieron, vie-

ron en estas demandas de reformas un tufo de herejías y reaccionaron con una condena. Tal fue la promulgación de la encíclica *Pascendi dominici gregis*, de Pío X, en 1907. Hoy día se reconoce que su carácter excesivo y sistemático no favoreció el compromiso deseado por muchos y aminoró la velocidad de los intentos encaminados a ponerlo en práctica, aisló culturalmente a la Iglesia y resucitó nostalgias que se creían ya superadas. Sea cual sea la exactitud y justicia de las críticas, es cierto que esta encíclica mostró hasta qué punto le resultaba cruel a la Iglesia católica despedirse de su sueño premoderno.

– En un segundo momento, que va de la crisis modernista al Vaticano II, a pesar de fuertes resistencia institucionales, progresó la política del compromiso: se instaló oficialmente el ecumenismo y, poco a poco, se fue aceptando la lectura histórica y contextualizada de la Biblia y del devenir de la Iglesia. El Vaticano II recogerá los frutos de este trabajo de depuración de los prejuicios antimodernos, pero fue un trabajo que no se llevó a cabo sin reticencias. Dos fueron especialmente los puntos que presentaron dificultades: la aceptación del diálogo con las otras Iglesias y la lectura científica de la Biblia. Ambos puntos introducían la perspectiva histórica en la visión que la Iglesia romana tenía de sí misma.

En primer lugar, el fortalecimiento del ecumenismo, que con diversos grados de éxito ya se había puesto en práctica desde finales del siglo XIX, planteó cuestiones que ya no brotaban del mero diálogo práctico, sino de las consecuencias institucionales y doctrinales que sugerían una asociación paritaria de hecho. Entrar en diálogo con otra confesión que apelaba a la misma Biblia, al mismo Cristo y al mismo bautismo y que, no obstante, divergía en interpretaciones eclesiales o doctrinales decisivas, suponía reconocer, al menos tácitamente, que la opinión o la convicción del socio no estaba desprovista de validez.

Este proceso de debate confesional sacudió algunas certezas relativas a la identidad, entre las cuales la unicidad del testimonio era una de las más arraigadas. El ecumenismo

condujo a dejar de entender el cisma o la herejía al modo clásico. Las guerras de religión, aunque fueran pastoralmente desastrosas y humanamente detestables, teóricamente eran más aceptables en el interior de un principio de unidad basado en la verdad única que en la tolerancia obligada y la relatividad que ahora se esbozaban y que habrían dado a luz el reconocimiento de una experiencia plural en el plano de las instituciones, de la fe pregonada en un solo Señor y Salvador: Cristo. De ahí que la Iglesia romana no entrara sino de una manera prudente en esta nueva política. Con Pío XI se endureció: la encíclica *Umbratiles* se alzó contra esa disolución de la identidad católica en la práctica del diálogo intereclesial.

Este episodio desafortunado no tuvo continuación. Sucedió con la oposición al ecumenismo como con las reticencias expresadas por Pío IX con respecto al Estado liberal moderno: la posición romana expresaba el ideal último de la unidad, brotaba del deseo nostálgico y no podía inspirar razonablemente una política a largo plazo. El diálogo ecuménico fue recibiendo, poco a poco, un carácter oficial, hasta la confirmación solemne de su necesidad pastoral y doctrinal en el concilio Vaticano II.

Pasemos a ocuparnos ahora de la lectura científica de la Biblia: esta lectura no suscitó menos desconfianza que el reconocimiento de las otras Iglesias. En efecto, leer científicamente la Escritura suponía dejar de lado una doble presión tradicional: el primado de la lectura comunitaria o eclesial y la regulación, en caso de conflictos mayores de interpretación, por los responsables católicos (es decir, por el magisterio romano, empleando el lenguaje clásico). La lectura científica hacía pensar que estas dos instancias quedaban privadas de sus derechos decisivos de interpretación. Los eruditos se convertían en los maestros autorizados, no en virtud de su fe o de su pertenencia a una comunidad, sino en virtud del rigor de su método. Gozaban de la autoridad de los peritos.

Las Iglesias protestantes habían aceptado esta situación, dado que su falta de una regulación magisterial favorecía la libre disposición del Libro santo. La Iglesia católica veía en

esta empresa de apropiación científica de la Biblia un intento no confesado de escapar a la autoridad romana o episcopal. Y reaccionó mediante el control: la Pontificia Comisión Bíblica recibió el encargo de velar para que las llamadas interpretaciones científicas no atentaran contra la lectura autorizada de la Biblia. Este control, en virtud de los mismos objetos y las mismas investigaciones sobre los que actuó, frenó el trabajo de los exegetas católicos, aunque no llegó a detener en absoluto el movimiento. La encíclica de Pío XII *Divino afflante* (1943) levantó acta de esta situación: la investigación científica de la Biblia era aprobada y alentada en este documento; a la larga, el rigor de sus métodos lo único que podía hacer era fortalecer la fe auténtica. Más tarde, fue suspendida la Comisión bíblica, y la exégesis católica dispuso de una libertad prácticamente similar a la que disfrutaba la exégesis protestante.

Podemos realizar un balance provisional. Aunque con notables reticencias, la Iglesia romana admitió, poco a poco, que debía transigir con los Estados modernos, de inspiración democrática: reconocía su legitimidad laica como base del diálogo político y social; entró, no sin desconfianza, en el diálogo ecuménico, y terminó cayendo en la cuenta de su fecundidad, aun disimulándose las consecuencias que esta nueva práctica tiene para la estipulación de su propia identidad; reconoció, por último, que la lectura científica de la Biblia, aunque podía suscitar determinados conflictos, era beneficiosa para la comprensión de la fe. La Iglesia romana aceptó poco a poco el compromiso, hasta justificar su legitimidad doctrinal en el concilio Vaticano II.

La prueba iniciada con la doble crisis de la Reforma y de la emancipación laica será afrontada a partir de ese momento de una manera fecunda. Es lo que trataremos en el próximo capítulo.

16

La prueba superada

El compromiso había agotado las capacidades de renovación de las relaciones entre la Iglesia y su entorno. Por razones pastorales, había sido perseguido con tenacidad y había acabado creando el convencimiento de que el antiguo orden, en el que los creyentes se habían imaginado que la historia del mundo giraba alrededor de la Iglesia visible y que en ésta adquiriría su sentido, había quedado manifiestamente superado. No menos arcaica fue considerada la doctrina según la cual el mundo era un lugar de perdición y que únicamente tenía futuro en la sumisión a las leyes eclesiásticas y en la obediencia a los responsables católicos. Llegó incluso a parecer infantil el sueño según el cual sólo era verdadera la tesis de la unidad de destino concreto entre la Iglesia y la administración política del mundo.

En el momento de la aparición del *Syllabus* se efectuaron todavía algunos últimos intentos para salvar la verdad de la antigua teoría, sosteniendo al mismo tiempo la legitimidad del compromiso. Pero se consideró que tales intentos eran hipócritas, porque recurrían demasiado a la astucia, torpe e ingenua a la vez, para disimular un pensamiento que ya nadie se atrevía a confesar, por lo enormemente desfasado que se presentaba con respecto a la dinámica de la sociedad.

Era preciso abandonar ya lo que todavía seguía siendo atractivo del sueño doctrinal engendrado por la conversión inesperada del Imperio. La unidad eclesialmente perceptible de la historia profana y religiosa no había sido más que una ilusión, ciertamente bella y grandiosa, pero ahora peligrosa

para el anuncio de la fe. Era preciso inventar otro espacio que permitiera una articulación positiva entre la tarea de la Iglesia y el destino múltiple y oscuro del mundo. Se esperaba que este desplazamiento del interés daría a la Iglesia otra comprensión de sí misma y la incitaría a abandonar su voluntad de controlar el ámbito político y su interpretación unilateral del movimiento de la historia.

1. Una nueva comprensión de la Iglesia visible

Para que la Iglesia fuera considerada durante siglos como el punto central de la historia, fue menester que actuara un doble generador: que la propia Iglesia se sintiera vinculada de una manera específica a la Promesa bíblica y que un acontecimiento, o una serie de ellos, diera forma concreta a tal vinculación.

El primer generador forma parte del corazón mismo de la fe cristiana: la Iglesia cree que la Promesa bíblica ha encontrado su realización en Cristo resucitado. El don del Espíritu Santo a los creyentes, simbolizado en Pentecostés, la inserta en el tiempo histórico bajo la forma de un indicio profético. La institución eclesial mantiene esta paradoja: ser la anticipación visible, siendo sin embargo plenamente humana e histórica, de la Promesa que estalla en la Resurrección de Jesús, el Crucificado.

Sin embargo este primer generador deja envuelta en la imprecisión la relación de tal indicio con su entorno mundano. Sólo da a entender que el futuro del mundo no es indiferente a lo que aconteció en Jesucristo: el paso de la muerte a una vida a la que ya no afecta la fatalidad del destino y la proclamación de esta realidad, de la que el Espíritu Santo hace brotar la comunidad.

No obstante, sin el segundo generador —el acontecimiento inesperado de la conversión del Imperio romano— la relación entre la Iglesia y el devenir del mundo habría conservado el carácter impreciso que tuvo durante los tres primeros

siglos de la era cristiana. La forma que adoptó esta relación determinó la historia de Occidente. En efecto, nada hacía indispensable que las potencialidades de la vinculación con el mundo incluidas en la promesa tomaran la forma de una dominación de la institución eclesial sobre la realidad política y social. Nada obligaba a imaginar que la unidad de la historia, requerida al parecer por la Resurrección de Cristo, se moldeara lentamente en el marco de una unidad político-social. La inserción concreta de la Promesa bíblica en la historia política, mediante el juego de la mediación eclesial, forma parte, por tanto, de un acontecimiento que no pertenece intrínsecamente a la fe cristiana.

Sólo por haber dado un gran relieve práctico y político a aquel acontecimiento —la conversión de Constantino— se acabó considerando necesaria la vinculación entre la Iglesia y el Estado: se pensó que pertenecía a la lógica misma del cristianismo original. El acontecimiento de aquella conversión llevó a releer las posibilidades mesiánicas y políticas del cristianismo en una dirección nueva, aun cuando se manifestaran fuertes resistencias. A partir de eso, la medida del éxito o del fracaso del cristianismo será su capacidad o incapacidad para convertir el mundo político-social en el reflejo del Reino futuro. Poco a poco, la estupefacción primera ante el increíble acontecimiento se transformó en la convicción de que, después de la Resurrección de Cristo, no existía otro destino para la humanidad que someterse a la dominación de Cristo, obedeciendo a la voluntad de la Iglesia, que representaba de manera visible su autoridad. La Iglesia se comprendió, a partir de entonces, como la mediadora única de la voluntad divina sobre el mundo, definió su tarea y organizó su estructura de acuerdo con esta comprensión de sí misma. El abandono de este pensamiento bajo el efecto de otros acontecimientos la condujo a reexaminar su función en la historia. A este reexamen se entregó, sin llevarlo hasta el final, el concilio Vaticano II.

2. La negativa a controlar el devenir del mundo

En adelante se reconoce que esta negativa es condición necesaria para un intercambio positivo y eficaz con la historia profana. El rechazo del compromiso pastoral fue ratificado, en efecto, por el reconocimiento de la autonomía del mundo: la marcha de éste tenía su origen en sí mismo, y no había necesidad alguna de una garantía divina significada por la mediación de la Iglesia para que esa marcha estuviera dotada de sentido. Esta negativa a controlar, que fue interpretada como generadora de una vinculación positiva con el mundo, volvió caduca la noción de compromiso. La Iglesia se negó a ser mediadora y dejó al mundo la responsabilidad de su futuro. La separación de la Iglesia y del Estado resume su diferencia con la sociedad civil. El arte de la negociación se convierte en un dato de derecho. Y eso mismo sucede en todos los ámbitos humanos de exploración del mundo y de organización. El concepto de autonomía, promovido por el Vaticano II no sin una cierta vaguedad, tiene la finalidad de eliminar todo malentendido. La injerencia de la Iglesia, en virtud de su autoridad basada en su relación con el Absoluto, en unos sectores que son responsables de sí mismos, sería comparable a un abuso de poder.

Esta estrategia inédita no es resultado de un realismo político al que cedería la Iglesia a falta de otra salida. Denota, por el contrario, una orientación radical, todavía embrionaria, de la articulación entre el devenir del mundo y la Iglesia visible en cuanto indicio del Reino que viene. Esta autonomía reconocida sería la condición de un pensamiento positivo sobre el vínculo entre el movimiento de la historia profana y el testigo del obrar divino, que es la Iglesia. Esta orientación representa una novedad audaz con respecto al pensamiento dominante hasta entonces. Un acontecimiento había contribuido a constituir un cristianismo original y específico, el que tomó el nombre de cristiandad, y una serie de acontecimientos habían acabado con él.

3. Reforma y laicización: signos de los tiempos

El acontecimiento de la conversión de Constantino había sido considerado providencial: la implicación de Dios en la historia colectiva de los hombres ya no era sólo un recuerdo referido en múltiples relatos de la Escritura antigua. Dios no cesaba de actuar: la Ascensión de Jesús (tal como es referida al comienzo del libro de los Hechos de los Apóstoles) no rubricaba su retirada de este mundo. Aquel acontecimiento del siglo IV fue convertido en la clave de interpretación de la historia cristiana, revestido de la autoridad de una norma práctica que esbozaba como por adelantado la política eclesial en relación con la sociedad y con el Estado, y concretó la relación existente entre la fe y el mundo.

Una serie de acontecimientos deshizo algo que estaba dando signos de debilidad: la cristiandad medieval, efecto lejano, aunque efectivo, de la conversión del Imperio. La Reforma y el ascenso del espíritu laico, al liberar poco a poco a las sociedades y al Estado de la dominación de la Iglesia católica, llevaron a ésta a medir el carácter provisional, relativo y tal vez ilusorio de la doctrina de la relación entre la fe y el devenir del mundo que había tomado cuerpo a impulsos del acontecimiento inesperado de la conversión del Imperio. La Iglesia se reconciliaba con una fe desposeída del poder político y de su mediación terrestre, tal como ella misma la había predicado en la Antigüedad.

¿Era preciso pensar este doble acontecimiento —la Reforma y la emancipación del orden político— como signo de un rechazo perfectamente definido del cristianismo? Ésta fue la primera reacción. ¿Era preciso transigir con sus efectos políticos y culturales? Esto fue lo segundo que se pensó. ¿Era preciso ver en esta serie de acontecimientos y en sus consecuencias, aparentemente negativas para la Iglesia católica, una invitación a imaginar una vía diferente a la opción medieval? Ésta fue la tercera interpretación.

Esta tercera interpretación, que fue elaborándose poco a poco a través de los compromisos y su necesaria superación,

se fundamenta y apoya en tres principios: la relatividad doctrinal de los signos de los tiempos; la distancia entre la mediación de la Iglesia y el actuar del Espíritu; el lugar de lo no-religioso en la relación del devenir del mundo con el Reino de Dios.

La relatividad doctrinal de los signos de los tiempos

El acontecimiento de la conversión del Imperio, aunque nos parezca remoto y desprovisto de interés, fue decisivo para el futuro de la Iglesia. Por eso se asumió doctrinalmente como un dato de valor positivo y se interpretó como un providencial signo de los tiempos. La serie cronológica de la Reforma, de la emancipación de los Estados y de la cultura fue medida con la vara de lo que había sellado el destino de la Iglesia occidental en el siglo IV y, en consecuencia, fue considerada como doctrinalmente negativa, con lo cual fue posible seguir manteniendo la verdad de la interpretación precedente.

¿Por qué privilegiar el acontecimiento antiguo de la conversión convirtiéndolo en clave de la interpretación cristiana de la historia política? ¿Por qué hacer de él un signo providencial de los tiempos? ¿Por qué negar esta cualidad a la serie cronológica de los acontecimientos de la emancipación? ¿No provendrá esta oposición de interpretaciones de una falsa idea acerca del lugar del acontecimiento histórico en la relación del cristianismo con el mundo? ¿Qué justifica el que el acontecimiento de la conversión fuera considerado providencial y que el de la emancipación fuera evaluado como negativo? ¿Por qué el primero revelaría con justeza la relación de la fe con el mundo y el segundo eliminaría su sentido?

El Vaticano II, liberándose de la interpretación antigua y dando prioridad, en la constitución *Gaudium et Spes*, a un juego sutil de correlaciones entre los elementos dinámicos del mundo ambiente (liberación de la mujer, acceso de los pueblos del Tercer Mundo a la independencia, llegada de la

democracia, declaración de los Derechos humanos...) y las posibilidades de la Iglesia contemporánea, llevó a cabo una ruptura: hay que leer los signos de los tiempos como síntomas, como provocaciones, no como imperativos. Este Concilio, distanciándose de la interpretación doctrinal de los signos y subrayando su ambivalencia, indicó el carácter provisional de sus consecuencias y exhortó a no magnificar su poder.

Ni un acontecimiento ni una serie de ellos tienen el peso decisivo que antaño se les había atribuido. No son más que signos provocadores y provisionales. De este modo se accedió a una verdadera libertad de juicio. Sólo hay un acontecimiento que sigue siendo decisivo en la historia: el acontecimiento pascual, que no es, sin embargo, de orden político, sino del orden del testimonio. La ruptura con la idea de cristiandad inició una liberación considerable respecto del potencial valor doctrinal de los acontecimientos sociales y políticos.

Resulta sintomático que el acontecimiento de la *Shoah* no haya sido comprendido de manera apocalíptica, es decir, como castigo por la incredulidad judía, sino que, al contrario, haya sido visto como una condena de la secular relación hostil de los cristianos con los judíos y haya sido interpretado como una incitación a la conversión. De este modo, la *Shoah* ha quedado situada en el capítulo de las derivas y los excesos de lo político.

El acontecimiento ha sido restituido a su lugar relativo para la comprensión de la relación de la fe cristiana con las variaciones históricas.

La mediación de la Iglesia y el actuar del Espíritu

Relativizar el acontecimiento hace modesto el lugar de la institución interpretadora. Ésta deja de ocupar el centro de la historia y ya no es ni la mediadora ni la actriz principal de la marcha del mundo socio-político, no es su lectora infalible. Esta relativización sólo resulta posible si la Iglesia acepta el

establecimiento de una distancia efectiva entre su acción y la del Espíritu. En efecto, el calificativo «mediadora» atribuido a la Iglesia designaba la misión de ésta de discernir el trabajo del Espíritu. No lo significaba sólo mediante su acción sacramental y pastoral, sino que lo designaba también mediante sus opciones políticas, puesto que las autoridades civiles le prestaban juramento. Reconocer que los acontecimientos que pesan sobre el destino del mundo son relativos indica que la organización eclesiástica no goza necesariamente de la garantía del Espíritu Santo.

Nada obliga a que haya acuerdo entre el devenir legible de la Iglesia y el trabajo del Espíritu. Renunciar a la interpretación medieval equivale a subrayar la distancia entre el actuar detectable de la Iglesia en sus vínculos con la sociedad y la política y la acción no desdeñable del Espíritu. Se había producido una fisura social, representada por la emancipación de la sociedad, y quedaba por descubrir una posibilidad de interpretación interna a la Iglesia; ésta se hizo mediante las restricciones impuestas a la mediación eclesial y mediante el reconocimiento de la libertad que tiene el Espíritu para trabajar sin dejar huellas perceptibles. La lectura de los siglos de los tiempos representa un intento de interpretación práctica de los acontecimientos culturales o socio-políticos para que el anuncio del Evangelio a los oyentes contemporáneos no sea arcaico; no tiene en modo alguno la ambición de favorecer la elaboración de una doctrina sintética sobre la relación entre fe y mundo. Aceptar esta revolución conduce a disminuir el papel de la institución eclesiástica en el movimiento de la historia. Lo cual presupone que los creyentes aclaren sus ideas sobre las apuestas de la mediación de Cristo y la venida del Reino de Dios.

Devenir del mundo y del Reino de Dios

La marcha del mundo ya no es un calco de la marcha de la Iglesia. Cada una de estas dos realidades se traza su propio itinerario específico. Nada dice *a priori* que sean armoniza-

bles y que los caminos que siguen se encuentren al final. En consecuencia, existen sentidos no religiosos del movimiento de la historia. Nada garantiza que puedan ser asumidos por el sentido religioso, con vocación totalizadora, de la Iglesia. Esta distancia debe ser pensada. La constitución *Gaudium et Spes* subestimó los conflictos y las oposiciones, pero se arriesgó valerosamente a realizar una interpretación según la cual la lógica de las empresas humanas, sin finalidad religiosa y sin mediación eclesial, no es ajena a la emergencia del Reino de Dios. El corazón de esta atrevida interpretación equivale a circunscribir lo «religioso»: no es más que un camino, entre otros, en la búsqueda del Reino de Dios; ya no es el camino único que reuniría, como en una síntesis cuasi-territorial, la pluralidad de los caminos.

En efecto, establecer el principio de autonomía conduce a recusar la unicidad del camino. Descartar la unicidad no conduce a negar toda relación entre la lógica autónoma de las empresas humanas, desprovistas de regulación y de finalidad religiosa, y la Promesa del Reino, que es objeto de la fe. Pudo parecer sencillo pensar la unidad del camino cuando la institución eclesial, de múltiples maneras, representaba el nudo de todas las acciones e investigaciones humanas. La doctrina y la práctica de la Iglesia aguzaban la incandescencia del sentido último, animando todas las modalidades del saber, del arte, de la política y de la ética. Si la brasa se incubaba también en los movimientos autónomos, ya no se inflama en el fuego de la fe. Percibir el fuego del Reino futuro que arde en estas lógicas, ahora ajenas, es una empresa infinitamente más delicada: la fe debe afirmar su propia libertad reconociendo la de los otros ámbitos, sin liquidar ni ocultar el Señorío de Cristo sobre el mundo en virtud de su Resurrección.

No hay medios para llevar a término una definición nueva de la relación entre el movimiento del mundo y el Reino que viene, a no ser aceptando el abandono por parte de la Iglesia de su dominación secular sobre la política y el saber: esta discreción es la condición de un nuevo vínculo. De este modo, la autonomía del mundo respecto de la Iglesia y sus prácticas

no significaría que el mundo sea ajeno al Reino, sino que indicaría, por el contrario, su forma original de relación. No queriendo ser nada de la Iglesia es como el mundo se articula con el Reino que viene y profetiza su incandescencia ya presente. Ésta es, a mi modo de ver, la vía abierta por la constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II.

Esta afirmación resulta menos paradójica de lo que parece a primera vista. Levanta acta de que el orden político, el jurídico, el ético, el económico, las ciencias... tienen su propia lógica: no los regula nada exterior a su propia dinámica, a no ser en caso de interconexiones. Cada ámbito tiene su propia finalidad, aunque ésta no descarte en su definición la intrusión de proyectos o fines de otras empresas humanas. Es lo que hoy constatamos en el caso de la investigación biológica, que no puede prescindir de regulaciones éticas ni de controles políticos.

La dificultad inherente al principio de autonomía procede de las interconexiones entre los diferentes ámbitos de la iniciativa humana, política, económica y ética: estas iniciativas son inestables y conducen con frecuencia a contradicciones aparentemente insuperables. La lógica económica es un buen testimonio al respecto.

La ambición del cristianismo medieval, bajo la presión de la utopía de la cristiandad, había consistido en anudar este pluralismo en virtud de la dinámica trascendente: la Promesa del Reino que viene, inmanente según los cristianos de antaño a todos los elementos que contribuyen a la historia humana. El principio de autonomía, aceptado por el Vaticano II como fecundo para la comprensión del papel de la fe y la inteligencia de la Promesa última, descarta toda implicación de este Reino trascendente en la definición del nudo inteligible y práctico de las interconexiones. Para colmar la falta de trascendencia religiosa han surgido algunas utopías seculares, como el comunismo stalinista y el maoísmo, modalidades políticas globalizantes: la experiencia reciente de sus excesos criminales las ha eliminado.

Su eliminación no significa, empero, la renuncia a todo tipo de utopía; significa más bien la conversión de la utopía en virtualidad: puesto que no podría ser llevada a cabo sin ocasionar daños, desempeña el papel de una interrogación ligada a una insatisfacción. La utopía corresponde desde ese momento a una idea directriz, cuyo único contenido es el de un deseo de superación de los choques violentos entre ámbitos autónomos. Este proyecto virtual lo imaginamos a menudo con la forma de una democracia de Estado orientada a hacer realidad una convivialidad humana carente de toda constricción, salvo la del debate entre las razones plurales que animan las diferentes autonomías. La democracia recibe su dinamismo de su renuncia a una verdad absoluta, de su serena aceptación de la incertidumbre, del carácter indeterminado de su proyecto de convivencia amistosa y de su idea de felicidad. Los defensores de la democracia sospechan que en contacto con el Absoluto el ser humano muere.

El propósito del Vaticano II es aceptar esta dinámica abierta, no imponiéndole ninguna regulación trascendente por mediación eclesial. Ahora bien, la *Gaudium et Spes* da a entender que esta lógica plural y, por consiguiente, el principio de autonomía diferenciada no son tan evidentes como los imaginamos demasiado a menudo. La necesidad del debate revela que la razón plural que se despliega en diferentes ámbitos no es transparente a sí misma. El nudo que pone en conexión los múltiples departamentos de su acción está sujeto a interpretaciones que no siempre son compatibles. No existe un criterio evidente de regulación. Tanto la biología como la economía son testigos de esta opacidad.

Debido a la fluidez de la razón plural y a las interconexiones entre los ámbitos que ella anima, los intereses humanos y las pasiones se activan: no casan fácilmente con las lógicas razonables, pues representan un principio de alteridad que no es ajeno al dinamismo y el desarrollo de las sociedades. El cristianismo, en cuanto indicio de la Palabra reve-

lada, forma parte de este orden. Precisamente la aceptación de la autonomía de las lógicas mundanas es lo que le permite ser un socio verdadero y no ya un dominador. La fe contemporánea reviste una forma inédita: se orienta hacia una vocación profética aligerándose de las acumulaciones debidas al régimen de cristiandad, ahora ya definitivamente evaporado.

17

La fe liberadora

*«No os toca a vosotros
saber los tiempos y circunstancias»*

(Hch 1,7).

La hipótesis que propongo parte de una constatación: el cristianismo desarrolló su propia lógica interna y estableció los principios esenciales de la interpretación de la Palabra revelada en el tiempo, y lo hizo de forma que su relación con el mundo político quedaba indeterminada. La práctica y las palabras de Jesús, como el aforismo «Pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios» (Mt 22,21), justificaban esa fluidez. La fe cristiana delimitó, por tanto, su contenido esencial sin preocuparse por la articulación política de la comunidad cristiana con el mundo que la rodeaba, pues ninguna de las sensibilidades con respecto al tema llegó a alcanzar un estatuto oficial.

De este modo, la indeterminación de la fe, no su indiferencia, con respecto al mundo y a la historia permitió circunscribir su núcleo esencial: la apertura gratuita de Dios en el don de su Hijo Jesús y del Espíritu para convertir a los seres humanos en sus socios o sus amigos en plena libertad, liberándoles del destino. Las comunidades cristianas de los primeros siglos, al tener que vérselas con numerosos desafíos y afrontar múltiples dudas, se esforzaron por explicitar el sentido del acontecimiento pascual, consecuencia principal de la implicación de Dios en la historia de Israel y en el iti-

nerario terrestre de Jesús. La grandeza de la oferta divina se manifestó en la Promesa, que en adelante se centró en lo que no podía ser más que objeto de la gratuidad divina: la amistad fiel de Dios y la liberación del destino cósmico y biológico.

Para la organización de su existencia terrestre, la humanidad se veía remitida a su propia responsabilidad, bajo un doble principio que había que concretar en función de los contextos: la igualdad radical de los seres humanos, puesto que todos están llamados a ser hijos; y la instauración de una justicia socio-política que no atentara contra el amor debido a todos, incluidos los enemigos. La Promesa no concreta en modo alguno las formas y las inserciones históricas de este doble principio que se desprende de la oferta divina de honrar a los seres humanos con su amistad y adoptarlos como hijos e hijas.

El hundimiento de la cristiandad incitó a abandonar la idea de una inserción institucional de la Promesa en la historia. La fe recuperó así la libertad de que gozaba antes de su alianza política. Esta fractura histórica restituyó a Dios lo inesperado de su acción: nadie sabe ni de dónde viene el Espíritu ni adónde va. La historia queda privada de la necesidad que se había creído necesario reconocerle.

Esta separación de la fe respecto de la idea y la práctica que ella misma alimentó durante siglos está cargada de consecuencias: deja a la fe libre con respecto al mundo, lo cual no significa que éste sea indiferente.

– Libre: la articulación de la institución eclesial en el devenir del mundo, tal como fue pensada y practicada como anticipación política y social de la promesa última, había sometido la fe a un criterio exterior a su propia lógica: fue requisada para organizar el mundo en la justicia y la fraternidad. De esta forma, se le hizo desempeñar un papel de justificación de decisiones que brotaban de intereses diferentes de los de la manifestación de la gratuidad del don de Dios. La Iglesia, al enclaustrar la fe en un milenarismo institucionali-

zado cuya esperanza no cesó de verse desmentida, se vio obligada a recurrir a esquemas veterotestamentarios, que el mensaje evangélico había vuelto arcaicos, para justificar su compromiso mundano. La modernidad la liberó de semejante sortilegio.

– No indiferente: la fe, libre del peso de su antiguo vínculo político, no afirma por ello su indiferencia con respecto al mundo. La autonomía de éste no significa su suficiencia, sino que sigue estando abierta a lo inesperado. En efecto, tal autonomía tiene que habérselas con un doble horizonte: el del carácter finito de la razón y el del destino mortal. La razón, que guarda silencio sobre el Absoluto, palpa sus límites en el saber y el poder. En este sentido, la autonomía es una ascesis: la razón, si se mantiene fiel a su lógica, trabaja por purificar al sujeto de sus ambiciones y de sus locas ilusiones, y lo enfrenta con la realidad ineluctable de la muerte. La razón, por debajo de su libertad de acción y de investigación en los sectores que abre y controla, experimenta su propia fragilidad.

El ateísmo metódico de las ciencias, condición de legitimidad de un saber territorial modesto, no imaginario, y el agnosticismo práctico (traducido a veces por «laicidad») de los ámbitos políticos y éticos convierten la desmesura religiosa espontánea, ligada a los afectos infantiles, en lo que ella es: una empresa de disimulación de la condición precaria, efímera y mortal de la humanidad. Freud ha analizado admirablemente la capacidad lúcida de la razón; ha descrito el ateísmo estructural de las investigaciones racionales como la condición del acceso del sujeto a una libertad sin engaño, porque sabe que en su ámbito no actúa ningún dios que haga realidad el deseo infantil de eternidad impreso en los afectos.

Aceptar y asumir esta condición resulta difícil. La violencia y el poder loco según Shakespeare, la «diversión» según Pascal, la utopía política con esperanzas desmesuradas según Mao, trabajan para hacernos olvidar esta dureza. En todos los casos se trata de escapar del rigor ascético de la

razón: se venera, o bien la plenitud del momento presente, o bien el porvenir radiante. Pero la razón sabe, aunque con un saber frecuentemente no expresado, que la plenitud del presente y la incandescencia feliz del porvenir no son más que un engaño: ocultan el destino real de los seres humanos. Sólo su asunción lúcida permite acceder a una libertad frágil, pero no ilusoria. El mundo está desencantado, se ha exiliado de la magia de los dioses; la existencia personal está marcada por la melancolía silenciosa que la razón no cesa de engendrar y que las pasiones se dedican a conjurar.

La fe no es indiferente al efecto ascético del saber; se siente preocupada por las reacciones irracionales y por las esperanzas insensatas que las nuevas técnicas y conocimientos ocasionaron. Y tanto más por el hecho de que la fe, al aceptar la autonomía de la razón en los diferentes ámbitos a los que se dedica, lejos de atenuar las consecuencias ascéticas del ateísmo metódico o del agnosticismo práctico, las refuerza mediante su propia lógica: también la fe hace obra de des-ilusión. La emprende con los engaños procedentes de la no-resolución de los conflictos infantiles o de las presiones culturales; se desmarca de las estrategias delirantes engendradas por la angustia de la muerte; se enfrenta al enigma del mal deseado, querido, producido por los seres humanos. De este modo, señala que el límite de la razón hunde sus raíces en el deseo y el querer indeterminados que llamamos «libertad». La fe mantiene con la razón, a la que se niega a controlar, una doble relación: desvela una fragilidad oculta y asume el sentido de una desmesura constantemente renovada.

La fragilidad oculta

Lo trágico humano no está ligado únicamente al peso del destino impuesto por la exterioridad cósmica, biológica o cultural, sino que está dentro del sujeto. Pablo lo ha evocado de manera notable en el capítulo 7 de la carta a los Romanos: «No hago lo que quiero, sino lo que aborrezco». La razón nos hace ver con lucidez nuestra condición, pero es carencial con

respecto a las apuestas de la existencia; no posee un poder discrecional sobre las pulsiones del sujeto. La fe incita a la razón a no hacerse ilusiones sobre su capacidad para dominar la voluntad del sujeto y el deseo colectivo. El límite de la razón no se ciñe sólo al carácter finito o mortal del ser humano: designa también su timidez ante el deseo de transgresión. La conversión que exige la fe se fundamenta y apoya en esta fisura.

La fe no se da por satisfecha con levantar acta del límite que confiesa la razón; desvela también su ambigüedad, oculta con excesiva frecuencia. La razón occidental, en especial después de la utopía de las Luces (siglo XVIII), ha omitido pensar con seriedad la seducción del mal-obra, de la malevolencia, de la maldad. Se ha acantonado en la exploración de las causas sociales y psíquicas del mal-obra. No es poco, pero es insuficiente. Este campo restringido de la investigación ha impulsado a sostener que la educación y el saber eliminarían la tendencia al mal-obra, cuyos efectos sociales e individuales son patentes. Se ha pensado, o al menos esperado, que el progreso de las ciencias y de las técnicas, la afinación de las legislaciones, la mejora material de la vida mediante gestiones económicas más racionales y eficaces, contribuirían a la atenuación de la inmoralidad, al interés por el civismo, a la solidaridad efectiva. Se ha creído que la gran criminalidad, la corrupción y las guerras irían desapareciendo poco a poco, o al menos se irían haciendo más infrecuentes.

Estas esperanzas desconocían que la aceptación por el hombre de la condición finita es frágil, que está sometida a la intensa presión del deseo, para el que el efímero espacio concedido a la vida humana es una ley cruel: lo que los griegos llamaban «desmesura» es algo inherente al movimiento del conocimiento y a la lógica de la voluntad o de la libertad. La ascesis heroica y el rechazo de la idolatría que exigen tanto el ateísmo metódico como el agnosticismo práctico no son algo que brote por sí mismo como lo más natural del mundo, sino que requiere un trabajo de duelo, que las esperanzas,

reavivadas o frustradas por las políticas o las economías, apenas favorecen.

La razón no sabe lo que la motiva en su profundidad. Tal vez lo sospeche, aunque tenga miedo a pensarlo. Kant habló al respecto de «mal radical». La fe cristiana hiere la autonomía de la razón impulsándola a hacer el duelo sobre su inocencia. La incita a levantar acta de que transgredir los límites le es tan natural como respetarlos. Refuerza su ascesis al mismo tiempo que atenúa las esperanzas que engendra la voluntad-de-vivir colectiva e individual. Sospecha que los deseos más locos que atizan la dinámica de la historia alimentan cierta complicidad con la impaciencia que impulsa a la razón a transgredir los límites que ella misma se reconoce. Aunque apoyando la autonomía de la razón, la fe se niega a ser prisionera de sus esperanzas ilusorias que la consuelan de su fragilidad.

La aceptación por el Vaticano II de la autonomía de la razón en sus múltiples formas –ética, política, económica, cultural– representa un acontecimiento capital: permite una lectura del cristianismo no ya a partir de la necesaria articulación socio-política que fue el efecto a largo plazo de la conversión del Imperio, sino a partir de su indeterminación con respecto a la historia. La Iglesia recupera así el movimiento antiguo de la fe como rechazo de los contenidos materiales de las promesas y como anuncio de la Promesa, cuyo objeto es la certeza de la solicitud paternal y amistosa siempre actual de Dios en el don que ha hecho de Sí mismo en Cristo y en el Espíritu. La fe es esperanza, no se contenta con abundar en el sentido de una razón ascética y rigurosa; también levanta acta positivamente de sus desmesuras renovadas.

El sentido de la desmesura

La asunción del duelo sobre las esperanzas ilusorias y el apoyo aportado a la razón lúcida no agotan la relación de la fe con nuestra existencia. La fe, severa con el engaño, no niega el síntoma positivo que encubre el exceso del deseo. La

desmesura expresa una realidad no menos fundamental que el límite de la razón bajo el horizonte de la muerte y del mal-obra. La fe entiende lo que se anuncia en este exceso o esta desmesura, se hace cómplice del deseo. Esta complicidad es tanto más delicada de reconocer cuanto que ha sido fuente de la crítica a la religión, acusada con mucha frecuencia de ceder a la ilusión.

¿Es tan seguro que el deseo excesivo de felicidad no sea más que un engaño? Ciertamente, si lo medimos sólo con la vara de la precariedad y la mortalidad humanas. ¿Está probado que el deseo que aviva las esperanzas, engendra las utopías y alimenta los mesianismos, incluso en sus excesos más trágicos, no es más que una ilusión? A buen seguro que sí, si lo juzgamos con la vara de los arrebatos colectivos; seguro que no, si somos capaces de oír el grito de los oprimidos y de las víctimas. Ese deseo denuncia las opciones intolerables que, tanto en lo económico como en lo político, obligan a poblaciones enteras a permanecer en los márgenes de la historia.

La fe cristiana revela una dimensión que la razón calla. El horizonte de los seres humanos no es exclusivamente la mortalidad. El futuro no es el resultado exclusivo de las acciones humanas y del sacrificio de generaciones enteras para que llegue, por fin, un mundo de justicia y convivencia. Este futuro sería un engaño para aquellos que fueron los esclavos de la construcción de un futuro generoso. La fe cristiana se apoya en una Palabra; y esta Palabra ha sido pronunciada por aquel a quien ni la inmoralidad ni la injusticia ni la muerte podrían reducir a la indiferencia o a la impotencia. Esta Palabra asume el deseo de los seres humanos en lo que tiene de más positivo. Lo asume sin ocultar que no es la aparente locura del deseo lo que fundamenta la esperanza en un futuro de justicia y de paz, sino el interés de Dios por los seres humanos. El deseo humano, aunque fuera inmenso en su amplitud, está marcado por la muerte. Sólo la Palabra amante de Dios le hace pasar de la muerte a la vida, sin ahorrarle, no obstante, el carácter trágico de la condición humana que

tiene que afrontar la muerte. Es el Crucificado el que fue levantado vivo. La Pascua no niega la necesaria ascesis de la que habla Freud para acceder a la libertad; la Pascua anuncia una superación de la ascesis, por gracia de una Palabra que viene a nosotros y nos convierte en creyentes. El deseo, incluso aparentemente insensato, aun cuando roce la desmesura, no es absurdo, sino que expresa algo del ser humano. Carece, sin embargo, de un punto de apoyo y una purificación que, devolviéndole a su condición precaria, le lleven a confiar en el poseedor de otro deseo: Dios.

La fe es profética en el sentido de que, radicalizando la ascesis de la razón y purificando el deseo, trabaja por sostener toda forma de lucha contra una religiosidad demasiado afectiva o excesivamente pulsional. De ahí que se libere de la búsqueda de contenidos concretos que satisfacen momentáneamente el deseo, pero le engañan en virtud de una implicación infundada en el objeto; orienta hacia la búsqueda de aquel que, aun estando presente, no cesa de sustraerse, para no ser incluido de ninguna manera entre las realidades mundanas y no confiscar la responsabilidad humana. La fe en Dios purifica así al deseo sin negar la legitimidad de su búsqueda. La fe no fortalece en absoluto al deseo en su satisfacción y su ilusión narcisistas o infantiles, sino que lo abre a la acogida de una Palabra que lo ajusta a la verdad de su condición, a la exigencia de la justicia, a la preocupación por los oprimidos y a la desmesura de su vocación: acceder a la amistad de Dios.

De este modo, la fe, sin tener que organizar, controlar o apoyar la política, la cultura, la economía, trabaja tanto en el corazón de estas realidades colectivas como en el corazón de los individuos, para contener su desmesura y contradecir su mediocridad latente. Si la fe se redujera a una moral, aunque fuera de la más elevada calidad, se privaría de su poder profético: éste le viene de la atracción de Dios, y en absoluto del mero ideal de justicia y paz que ella supone y exige. Contrariamente a lo que cabría imaginar, el carácter más original de la fe –la confianza incondicional en el Dios que hace posible

asumir humanamente las frustraciones del deseo, lo trágico, la violencia y la muerte– sostiene su vocación profética en un mundo que, afortunadamente, se ha vuelto autónomo.

Volvemos así, bajo la presión de los acontecimientos que han engendrado la modernidad, a la situación originaria: las primeras comunidades se esforzaron por no traicionar la fe procedente de Abrahán, de Moisés y de Jesús. Lucharon para que no se malinterpretara la Escritura. Para ellas, de lo que se trataba era de dar testimonio de la apertura de Dios, en su Cristo y en el Espíritu, a todos los seres humanos. No se trataba en absoluto de un programa utópico y divino de sustitución que dispensara a la humanidad de su responsabilidad terrestre. Jesús permitió que fracasara el «mesianismo político» porque deseaba que los seres humanos fueran libres, y en modo alguno esclavos atiborrados e ingenuamente felices, gracias a una organización trascendente que administraría la sociedad sin que ésta aportara su participación imaginativa y arriesgada. La frustración de esperanzas legítimas, en unas condiciones de miseria generalmente mayoritarias, fue el precio a pagar para que la humanidad saliera de la infancia. Jesús desplazó las apuestas del mesianismo, no las abolió. En este sentido, el cristianismo es profético: se niega a ser cómplice de la ilusión, aunque, por infidelidad a su lógica, fue con frecuencia una de sus fuentes. Pero no se niega a ser el vector de una esperanza lúcida.

Conclusión: La promesa y el obstáculo

*«El cristianismo
no ha dicho aún su última palabra»
(Jacques Lacan)*

Una doble constatación preside este libro: por una parte, la considerable mutación que la conversión del Imperio romano produjo en la interpretación de la relación entre la fe y la sociedad política; por otra, la transformación, no menos importante, que provocó la desintegración de la cristiandad bajo el efecto de la Reforma y de la consiguiente emancipación social y cultural.

En el primer caso, la Iglesia se liberó oficialmente de las expectativas milenaristas: consideró que su misión terrena se llevaría a cabo, no por medio de una intervención tan poderosa como imprevisible de Cristo resucitado, como soñaban los apocalipsis, sino mediante la inserción socio-política de la fe; de este modo, promovería de manera institucional y jurídica, sin conmoción cósmica ni retorno prematuro de Cristo, la anticipación del Reino de Dios aquí abajo. La cristiandad fue el resultado de esta convicción. Marcaba el triunfo de una esperanza moderada, que rompía con los sueños del milenarismo. Esta moderación se anunció ya antes de la conversión del Imperio. Cito como testigo un texto de Tertuliano escrito hacia el año 197 (*Apolog.* XXXII, 1): «Tenemos un motivo apremiante para orar por los emperadores, incluso por la prosperidad de todo el Imperio y por el poder

romano: sabemos, en efecto, que la terrible catástrofe que pende sobre la tierra y la misma clausura del tiempo, que nos amenaza con terribles calamidades, no se retrasa más que por la tregua otorgada al Imperio romano. No deseamos en modo alguno pasar por esa experiencia y, al pedir que sea diferida, contribuimos a la larga duración del Imperio romano».

En el segundo caso, la Iglesia entró, no sin reticencias, en un trabajo de duelo: el sueño de la cristiandad se desvanecía; era preciso desprenderse de la convicción secular de que la fe debía insertarse en la historia como esperanza política; se hacía indispensable inventar otra vinculación entre la fe y el mundo. Este trabajo fue oneroso y sigue estando inacabado, a pesar de las originales propuestas del Vaticano II. En virtud de la marcha a tientas que impone el contexto, se desarrolla no sin graves sospechas sobre el futuro del cristianismo. En efecto, la lucha que lleva a cabo en Occidente desde hace tres siglos para defender su identidad y garantizar su supervivencia parece haber agotado, a los ojos de muchos, su energía primera y sus intuiciones creativas originarias. Algunos suscribirían gustosos el provocativo aforismo de Michel Tournier: «Es Dios quien dibuja la geografía, pero es el diablo quien escribe la historia» (*Le Figaro*, 3 de diciembre de 1999).

¿Tiene fundamento este pesimismo? A mí me parece que no. En semejante enclaustramiento se abre una brecha. La renuncia del concilio Vaticano II a la pretensión secular de dominar la política, sin adoptar una actitud de desprecio o desinterés con respecto al ámbito público, sino, al contrario, con fe en la fuerza de la esperanza última para el mundo, despierta al reconocimiento de una conciencia cristiana crítica e incita a la renovación de unas convicciones vigorosas y eficaces.

Reconocimiento de una conciencia crítica, en primer lugar: desde comienzos del siglo XX hasta el Vaticano II, algunos cristianos, no queriendo doblegarse a los dictámenes de la ideología mayoritariamente conservadora de la Iglesia

romana ni al ideal integrista de una unidad político-eclesial bajo la autoridad de Cristo Rey, se desvincularon con firmeza y lucidez del horizonte dudoso de la cristiandad.

Muchos de ellos, para proponer con seriedad una alternativa al sueño de la cristiandad, se implicaron en la investigación de los orígenes cristianos, pensando que en ellos encontrarían apoyo para sus intuiciones. Un conocimiento renovado de la Iglesia antigua los liberó de la autoridad indebida de la tradición. El carácter valeroso de la antigua presencia cristiana en el mundo, la coherencia de una formulación de la fe arraigada en la Escritura y capaz de afrontar de modo positivo la cultura pagana, no les pareció que fueran cosas anecdóticas o arcaicas, sino que, por el contrario, vieron que eran cosas que gozaban de una actualidad capaz de emancipar a la institución eclesial de su juicio, excesivamente unilateral, sobre el mundo moderno. Consideraron que la historia de la Iglesia les fortalecía en su voluntad de recentrar la fe cristiana en torno a unos ejes fundamentales que las comunidades antiguas habían trazado a fin de garantizar su fidelidad a la Escritura. La fe debería desprenderse de la inflación doctrinal y disciplinar que la lucha secular por instaurar y defender la cristiandad le había impuesto.

Unas convicciones vigorosas y eficaces, en segundo lugar: celebrar la flexibilidad de la fe es un ejercicio vano si no conduce a la decisión de instaurar una relación distinta entre la fe y el orden político, como contrapunto de lo que fue durante siglos y cuya esterilidad ha demostrado la experiencia moderna. Utilizar la fe para transformar el mundo según una utopía mesiánica cuyo instrumento, aunque lo fuera a menudo con moderación, fue la institución eclesial, supone olvidar que la fe no forma parte de una dinámica política. La finalidad de la fe no es convertir el mundo en un lugar soñado de justicia y de no-violencia, aunque puede contribuir a ello. Su finalidad es introducir a los hombres, mediante el don del Espíritu Santo, en el intercambio vital de Dios. Si la fe produce efectos benéficos para este mundo, los obtiene

como «por añadidura». De ahí que corresponda al creyente manifestar, a la vez, el desinterés político (los que viven la fe no pretenden por ello administrar el mundo) y la eficacia social (el modo de vida que suscita la fe no deja de tener consecuencias sobre la marcha del mundo). Dicho con otras palabras, la fe no se implica en las apuestas más radicalmente existenciales —el vínculo con el prójimo y con nosotros mismos bajo el horizonte del Dios que viene— sin sacudir las primeras evidencias, las esperanzas limitadas, la evitación de la «punzante melancolía de las cosas», según la bella expresión de Tanizaki. La fe no puede ser una invitación a liberarnos del peso de la posesión, a liberarnos de la ilusión del sexo, a renunciar al goce de la dominación, a tener en menos la preocupación por un futuro amenazador..., sin producir ciertos efectos sociales y políticos: pero éstos no están planificados, sino que son consecuencias frecuentemente inesperadas, dado que el Espíritu trabaja en lo imprevisible. Su eficacia es de un orden distinto al directamente político.

La convicciones fuertes vienen exigidas por la nueva situación. La nostalgia de un pasado supuestamente ideal obtura el futuro y da a luz la decepción. La aspiración a la implicación eficaz carece de verdad si no se apoya en una fe probada. Ésta no da testimonio de la venida de Dios si se metamorfosea en intolerancia y no se resigna a entrar en el juego de la argumentación. Quien no comparte las mismas opciones cristianas tiene derecho a comprender la parte de razón que hay en ellas. Aceptar la modernidad es entrar en un intercambio argumentado, aun cuando los argumentos nunca lleguen a superar de manera absoluta a las decisiones existenciales.

Este procedimiento obligado no facilita el testimonio de la comunidad y es difícilmente conciliable, para el oyente no-creyente, con la autoridad de la Escritura, de la Tradición o de los responsables eclesiales. La autoridad ya no es un argumento en el debate contemporáneo. La autoridad pone fin al debate en el seno de un grupo que tiene unas mismas convicciones cuando, para la supervivencia del grupo o el

bienestar de sus miembros, es necesario tomar una decisión. Pero en relación con los que no comparten la convicción creyente, la autoridad no goza de ningún privilegio para clausurar un debate. El error de los responsables eclesiales es no haber evaluado adecuadamente a los oyentes modernos y haber actuado como si su autoridad hiciera las veces de la razón. Este modo de proceder ha sido percibido como arrogante, dañando la credibilidad del mensaje evangélico.

Las convicciones fuertes alimentan la tolerancia. No se consideran amenazadas, pues saben bien Quién las fundamenta y sostiene. Que el creyente, debido a la invisibilidad de Dios, pueda sentir dudas en su interior, no desbarata en modo alguno la convicción. La tolerancia ante las opciones de los otros no nace de la debilidad de la fe, sino de su seguridad. Dios no falla. La fe de Abrahán sigue siendo el ejemplo perfecto de la noche en que se pone en juego la fe y se anuncia la esperanza. Ser libre para argumentar no exige dudar de las razones que uno esgrime. Al contrario, cuanto más fuertes le parecen estas razones al creyente, tanto mejor comprende cuán fatigoso resulta admitir su validez a quien no está situado ya en la entrega de sí mismo a Dios.

En la época del ocaso de la cristiandad, la Iglesia tuvo se sintió demasiado asediada como para resignarse a dejar de lado la violencia. La creyó necesaria para proteger la línea definida. El apoyo externo de la ley le pareció tan indispensable que no vaciló en condenar al exterminio a quienes parecían despreciarla. La conquista de la autonomía por parte de la sociedad hizo que el convencimiento no apoyado en el poder gozara de la fuerza necesaria para argumentar mediante la razón y para invitar, mediante el modo de vida creyente, a experimentar de una manera práctica lo que se propone en la palabra bíblica.

Las instituciones eclesiales, en el tiempo de la emancipación, tienen como finalidad principal apoyar al creyente en su fe e incitarle, mediante ese apoyo, a la tolerancia. Las instituciones eclesiales, en función del juego democrático de nuestras sociedades, deberán volverse lo suficientemente dis-

cretas como para que la Palabra de Dios obtenga su poder de sí misma: no tiene necesidad alguna de una manipulación eclesial de la sociedad o de la política para fundamentar su credibilidad. La fe se convierte en interrogante en cuanto deja fuera de su proyecto todo intento de dominación.

Esta exigencia que pesa sobre la fe de los creyentes debe suscitar una complicidad en la institución eclesial y en los modos de gobierno de sus responsables. Sin ella, la perspectiva de la fe, recuperando en cierto modo la pureza de su origen y el poder de su esperanza, permanecería abstracta o imprecisa. El propósito del Vaticano II había sido reorientar la institución eclesial en el sentido de un desenganche con respecto a las ambiciones políticas de otros tiempos, y de una acentuación del testimonio de la verdad del Evangelio sin proselitismo y sin actitud dominante. Ahora bien, transformar la lógica secular de una institución es una empresa considerable. Las vacilaciones que marcaron la política eclesial después del Vaticano II lo han demostrado ampliamente.

Restaurar la pureza de la fe poniéndola por delante de sus compromisos políticos y de sus ambiciones utópicas, sin por ello atenuar el deseo del Reino, tuvo unos efectos inesperados: desestabilizar la organización eclesial, relativizar el peso de la tradición, aligerar el sistema doctrinal. Se cae en la cuenta, más o menos conscientemente, de que el montaje institucional, que abarca la distribución de los ministerios, que hincha la doctrina y que sacraliza excesivamente las funciones de la autoridad, era más un efecto de implicaciones político-mesiánicas seculares que una necesidad de la expresión de la fe. Las reformas que se debían emprender eran más radicales de lo que se había imaginado en el Concilio. El pasado cristiano no tenía valor de norma, y la fe que rompe con las componendas deja suficiente apertura e indeterminación para que el intercambio con la cultura presente se vea afectado por una constante improvisación.

El ocaso actual de la autoridad institucional o eclesiástica en nuestros contextos democráticos, si es capaz de impulsar una verdadera renuncia de la institución a todo papel de

privilegio desde el punto de vista social y político, puede conducir a una articulación nueva y flexible, en nuestro mundo, entre la fe y la esperanza última. Esta fluidez puede favorecer la verdad de su testimonio e impulsar responsabilidades o decisiones arriesgadas en ese mundo complejo que es el nuestro y para el que la Biblia no nos proporciona ningún manual de instrucciones. Esta situación inédita, lejos de llevar a la fe a su desaparición, la obliga a llegar a ser lo que ella es: una confianza incondicional en un Dios que nos respeta lo bastante como para no imponernos un programa planificado de nuestro mundo futuro. El Dios que se ha revelado como comunión trinitaria asume la incertidumbre de nuestra historia.

Las exigencias de la fe bíblica son del orden de la interrogación, de la relativización y de la no-programación. El movimiento histórico de la fe, como consecuencia de los desafíos que ha tenido que afrontar, nos conduce a esta libertad, que, lejos de debilitarla, la fortalece, puesto que adquiere su fuerza sólo de Dios y no de un proyecto político-mesiánico o de una ambición de sentido y de unidad que halagaría al deseo a la vez que perpetuaría la ilusión. La cesura de la modernidad, paradójicamente, devuelve a la fe a su estatuto abrahámico, y al ser humano a su libertad creativa.

«En el guijarro más ordinario está inscrita toda la historia del universo», ha escrito Hikaru Okuizumi. El futuro no está definido en la Biblia. La renuncia a la institución mesiánica de lo político no supone la renuncia a una esperanza para este mundo; lo que hace es abrir una interrogación provocadora, rechazando la idolatría del presente o la sumisión al destino cósmico o económico. La fe no nos dice en modo alguno lo que será de este mundo; sí nos revela, en la oscuridad, que Dios actúa en nuestro presente, y nos invita a que la historia sea, de una manera profana, una parábola del Reino que viene. El potente rumor del próximo deceso del cristianismo seguramente no es más que un rumor falso.