

**Christian Duquoc**

---

# **El único Cristo**

---

**La sinfonía diferida**

---

Sal Terra

**Presencia  
teológica A**

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»  
136

Christian Duquoc, OP

# El único Cristo

---

*La sinfonía diferida*

Editorial SAL TERRAE  
Santander

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier método o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos.

Título del original en francés:  
*L'unique Christ. La symphonie différée*

© 2002 by Les Éditions du Cerf  
29, boulevard La Tour-Maubourg  
75340 Paris Cedex (07)

Traducción:

*Milagros Amado Mier  
y Denise Garnier*

Para la edición en español:  
© 2005 by Editorial Sal Terrae  
Polígono de Raos, Parcela 14-I  
39600 Maliaño (Cantabria)  
Tfno.: 942 369 198  
Fax: 942 369 201  
E-mail: salterrae@salterrae.es  
www.salterrae.es

Con las debidas licencias  
*Impreso en España. Printed in Spain*  
ISBN: 84-293-1573-X  
Depósito Legal: BI-2911-04

Impresión y encuadernación:  
Grafo, S.A – Basauri (Vizcaya)

## Índice

Introducción .....	7
--------------------	---

### PRIMERA PARTE LA ESCISIÓN

1. El vínculo deshecho .....	31
1. <i>El Mesías y la Ciudad</i> .....	36
2. <i>El mediador y la Torá</i> .....	40
3. <i>La elección y la salvación de los paganos</i> .....	44
4. <i>El olvido de la tierra</i> .....	48
2. La Alianza reinterpretada .....	57
1. <i>La afirmación de la vida</i> .....	58
2. <i>Una existencia solidaria</i> .....	60
3. <i>La ley común</i> .....	66
4. <i>El Dios familiar</i> .....	68
Conclusión .....	73

### SEGUNDA PARTE LAS RELIGIONES EN FRAGMENTOS

1. La liberación redefinida .....	79
2. El Dios manifestado .....	103
3. La unidad reinventada .....	117

**TERCERA PARTE**  
**LA ESPERANZA VELADA**

1. Cristo y la historia .....	137
1. <i>La presencia oscura del Reino de Dios</i> .....	138
2. <i>El papel de Cristo</i> .....	144
3. <i>La comunidad cristiana y la historia</i> .....	165
2. Cristo y el cosmos .....	183

**CUARTA PARTE**  
**LA DIVISIÓN FECUNDA**

1. El Espíritu y el desvelamiento .....	205
2. Del judío Jesús al Cristo universal .....	223
3. La sinfonía diferida .....	233
Conclusión .....	247
<i>Índice Onomástico</i> .....	254

*Introducción*

Nuestra época adora el consenso. Nuestros contemporáneos, extrañados porque Dios no haya intervenido en las tragedias homicidas del siglo XX, no esperan la garantía divina para asegurar un futuro sereno; consideran, en su mayoría, que la Carta de Derechos Humanos firmada y ratificada por las grandes democracias y sustentada por la emergencia de los ideales de solidaridad y fraternidad, asegurará un acuerdo mayoritario sobre las cuestiones fundamentales de la vida en común. La violencia no tendrá ya razón de ser, el interés que se otorga a la libertad y la tolerancia desterrará la utópica tentación de imponer por la coacción y la fuerza la felicidad futura. Se quiere proscribir lo que ha conducido a los crímenes perpetrados el pasado siglo: la organización por parte del Estado de un futuro radiante.

Las maniobras de los sectarios de Dios para establecer régimes teocráticos desacreditan a las religiones. Se teme que la intolerancia dogmática, al encomendarse a una única verdad divina, aplaste las convicciones, creencias y prácticas que no pertenezcan a esa misma fe. Por lo tanto, se prefiere la institución de la tolerancia legal, garantizada por la legitimidad democrática, porque permite a las personas vivir de acuerdo con sus opiniones y argumentar la legitimidad de las mismas en un debate en el que, por principio, se rechazan la intimidación y la violencia. Dios no es, pues, meramente eliminado por su aparente indiferencia ante los dramas recurrentes, sino que elimina sus oportunidades de resurgencia social por los excesos de sus partidarios. Estos últimos, al negarse al consenso sobre la

necesaria aceptación de la pluralidad de convicciones y el rechazo de toda dominación religiosa doctrinaria, justifican, muy a su pesar, la alergia contemporánea a las religiones instituidas y a su mensaje existencial. El futuro parece garantizado más por las instituciones políticas y sociales, reguladas por la Carta de Derechos Humanos, que por las pretensiones religiosas. No se niega que las religiones susciten cuestiones dignas de una atención seria, pero se rechaza su tendencia a la dominación ideológica y a la unificación de las creencias.

El cristianismo afronta un entorno difícil. No se le dejan de reprochar sus malas acciones del pasado, realizadas en nombre de su voluntad de unificación teórica y práctica de la historia humana bajo un único Cristo. Se le considera antidemocrático en sus propósitos y se sospecha que su conversión a la Carta de Derechos Humanos proviene más de una maniobra táctica que de una convicción auténtica. No se deja de tomar buena nota de sus arrepentimientos; sin embargo, muchos estiman que han nacido de las críticas externas; los argumentos evangélicos expuestos les parecen tan normativos en la antigüedad y en la Edad Media como en nuestro siglo, y su marginación secular testimonio de la contradicción interna de una religión que quiere casar la teocracia con la libertad. Desde el momento en que se consideró que esta última ponía en peligro la unidad de la institución, sus desviaciones se condenaron y a veces se sancionaron severamente en nombre de la única verdad teocrática.

Por consiguiente, pretender hoy que los cristianos hacen suyo el ideal democrático de la tolerancia y que aceptan el pluralismo de las opciones existenciales como un elemento primigenio de su tradición no convence; hay que presentar más pruebas que el arrepentimiento, es precisa una conversión de la política eclesial, sostenida hasta el presente por la convicción de que un único designio de Dios, manifestado en el único Cristo, define el futuro del mundo. Entrar sin intenciones ocultas de proselitismo o dominación en el debate democrático ¿no supondría para el cristianismo, y en particular para la Iglesia católica, renunciar a su pretensión universal para confinarse en la gestión de un deseo religioso parcial y limitado? La cuestión no puede eludirse, y menos aún cuando el cristianismo actual tie-

ne muy presentes sus propias divisiones, revisa su relación con Israel, intensifica el diálogo interreligioso y se pregunta por su vínculo con un universo desmesurado y su relación con una historia cuyo sentido resulta oscuro. Estas nuevas políticas eclesiales de apertura se preguntan por la unicidad mediadora y salvadora de Cristo, cuyo testimonio se remonta a los primeros tiempos del cristianismo. Debemos recordar en algunas líneas el atomizado horizonte de la cristología contemporánea. Su evidente fragmentación está ligada a la división cristiana, a la cesura con respecto a los judíos, a la pluralidad religiosa, a la historia sin finalidad y a la extrañeza del cosmos.

### *La división cristiana*

Las Iglesias cristianas aspiran al consenso. Esta pretensión parece evidente con respecto a las Iglesias orientales. Ya los pasos dados por Pablo VI en relación con las Iglesias monofisitas<sup>1</sup>, reproducidos por Juan Pablo II hacia las Iglesias separadas de Roma desde tiempos muy remotos o hacia las que invocan la ortodoxia, testimonian la voluntad de concluir el contencioso de querellas desprovistas desde hace mucho tiempo de cuestiones dogmáticas<sup>2</sup>. Las rupturas históricas, fueran cuales fuesen sus razones, no justifican la separación entre las Iglesias ortodoxas y latinas. Hay que negociar la deseada unidad sobre nuevas bases, evitando la apariencia de rendición. Los argumentos doctrinales no son ya lo dominante en las causas actuales de separación; pueden tener un valor simbólico, pero no necesariamente fuerza decisiva. El consenso sobre la arquitectura central de la fe cristiana, resumida objetivamente en los credos antiguos, parece hoy posible. La separación actual tiene más que ver con la sensibilidad que con una defensa razonable de la ver-

- 
1. En 1971, Pablo VI firmó con el patriarca sirio de Antioquía una declaración reconociendo que sus comunidades confesaban la misma fe en Cristo. En 1973 se firmó un acuerdo análogo con el patriarca copto Chenuda III.
  2. Se alude aquí al acuerdo sobre cristología firmado en 1984 con el patriarca sirio Ignatius Zakka I Iwas.

dad cristiana. Un único Cristo es confesado por las Iglesias ortodoxas y la Iglesia católica. Sin embargo, la división persiste; quedan por descifrar sus motivaciones ocultas.

La estrategia de la Iglesia católica con respecto a los diversos protestantismos y al anglicanismo es diferente: no puede contentarse con relaciones fraternales o amistosas, sino que quiere establecer la verdad doctrinal. Se han firmado numerosos protocolos de acuerdo sobre temas de divergencia serios. El último de ellos con los luteranos sobre la justificación testimonia una firme voluntad de purificar los remanentes aún simbólicamente agresivos del pasado para negociar una unidad inédita a partir de los elementos fundamentales de la fe común a las distintas confesiones que reconocen a Cristo como único mediador y salvador<sup>3</sup>. Las perspectivas del Consejo Ecuménico de las Iglesias no son en este punto ajenas a las de la Iglesia católica. En un mundo que margina al cristianismo, parece cada vez más incongruente presentarse confesionalmente divididos, mientras las Iglesias invocan en cuanto a su existencia práctica y su sentido último al único Cristo.

El esfuerzo de purificación, si bien hasta el momento no ha suscitado la unidad, sí ha establecido que los objetos de creencia no son los motivos últimos de las divisiones. Esta constatación es tanto más penosa de reconocer para los responsables cuanto que los fieles de las diversas Iglesias católicas y protestantes, especialmente los jóvenes, no comprenden las razones de la separación y ven en ellas efectos ya prácticamente sin significado de querellas antiguas cuyos elementos les resultan incomprendibles.

Esta nueva situación en la que la causa ecuménica resulta evidente no ha acelerado la marcha hacia la unidad por la sencilla razón, en mi opinión, de que los acuerdos firmados al más alto nivel de las Iglesias carecen de verdaderas consecuencias en la vida, con frecuencia exangüe, de las comunidades. Esta ineeficacia es consecuencia de la indiferencia respecto de unas doctrinas que parecen accesorias a unos creyentes asediados

3. *Constitution et règlement du Conseil ecuménique des Églises*, art. 1, texto enmendado de 1961, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1961.

por las radicales cuestiones que plantea el entorno cultural. El libro de A. Glücksmann *La Troisième Mort de Dieu*<sup>4</sup> es sintomático de esta nueva situación. Según este autor, la historia reciente, tan cruel, sintetizada en las insensatas masacres de la guerra del 14-18, los genocidios armenio, judío y ruandés, y los crímenes de los regímenes comunistas, testimonia el mutismo de Dios. Y ese mutismo, según recientes sondeos, es la razón primera de la creciente indiferencia religiosa (el cincuenta por ciento de la población europea dice ser agnóstico).

Este entorno ideológico inscribe las querellas intestinas del cristianismo, a propósito de objetos de creencia no decisivos, en el rango de las curiosidades exóticas. La afirmación principal del cristianismo de que Dios estaba presente en Jesús condenado y asesinado no le excusa, en opinión de muchos, de su mutismo. El reto ecuménico, en este contexto hostil, no es ya tanto la unidad de las Iglesias cuanto la fuerza de su testimonio sobre el único mediador de Dios, Jesús el Cristo. La unidad de las Iglesias sería entonces resultado de una situación que exige que sean tomadas en serio las dudas, vacilaciones y rechazos de nuestros contemporáneos. Las querellas intestinas y las divisiones ya no pueden servir de escapatoria ante las inquietudes de nuestro tiempo. Las divergencias eclesiológicas no carecen, ciertamente, de importancia, pero en el caos actual a muchos les parecen ridículas. No está excluido que el redescubrimiento de Israel obligue a hacerse consciente de una dimensión aún velada del sentido del proceso ecuménico.

### *La cesura con respecto a los judíos*

La tragedia del Holocausto ha despertado la conciencia cristiana al reconocimiento de una complicidad latente en la recurrente persecución de Occidente contra los judíos. Es verdad que las Iglesias no tuvieron implicación directa alguna en la «solución final» de los nazis, puesto que su ideología era anti-

4. Albin Michel, Paris 2000 (trad. cast.: *La tercera muerte de Dios*, Kairos, Barcelona 2001).

cristiana. Pero unas decisiones tan crueles, para ser puestas en práctica a partir de un antisemitismo integrado en la cultura pública de Alemania desde el advenimiento de Hitler al poder, suponen un entorno si no favorable a las medidas políticas racistas, sí al menos indiferente a sus efectos injustos. Las Iglesias se han interrogado a propósito de la historia de sus relaciones con el judaísmo debido a la indiferencia, o incluso a veces la hostilidad popular, con respecto a los judíos, y han juzgado que la transmisión pasional de antiguas maldiciones y de una oposición secular ha preparado un terreno favorable a las formas extremas y criminales de antisemitismo.

Esta toma de conciencia explica que Juan XXIII retirara de la liturgia del Viernes Santo la antigua fórmula de la oración por el pueblo judío en la que era calificado de «pueblo deici-  
da»; que el concilio Vaticano II produjera un texto integrando en una perspectiva positiva y fecunda las relaciones entre el cristianismo y el judaísmo<sup>5</sup>; y que Juan Pablo II, finalmente, después de varios discursos en favor de una nueva relación fundada en una necesidad teológica ligada a la Revelación, realizará en el Muro de las Lamentaciones<sup>6</sup> un gesto simbólico de arrepentimiento por todas las injusticias y cruelezas de los cristianos para con los judíos en el curso de la historia. Aquel gesto tuvo una resonancia emocional considerable, tiene un sentido teológico innovador y obliga a asumir la cesura originaria como un dato no sólo negativo y pernicioso, sino como un dato cuyo alcance, a la vez enigmático y providencial para la evolución religiosa del mundo, ha de ser descifrado.

No se sabe el motivo decisivo de la separación originaria<sup>7</sup>. Sí se sabe que no se produjo de la noche al día. Se señalan las tensiones que llevaron a expulsar a los cristianos de la Sinagoga. Se considera que hubo múltiples factores. Se piensa, por regla general, que la relativización de ciertos elementos legales

5. Concilio Vaticano II, declaración *Nostra Aetate*, § 4, en *Documentos del Concilio Vaticano II*, Sal Terrae, Santander 1966.
6. Véase la oración de Juan Pablo II en el Muro de las Lamentaciones en marzo de 2000.
7. D. MARGUERAT (ed), *Le Déchirement, juifs et chrétiens au Ier siècle*, Labor et Fides, Genève 1996.

de la tradición judía por la práctica cristiana, que tuvo por efecto reunir en una sola mesa a los cristianos provenientes del judaísmo y a los procedentes del paganismo, fue un factor de alejamiento y, finalmente, de incomprendición entre ambos grupos. Estas observaciones son, sin duda, exactas; sin embargo, dejan en la sombra la raíz crítica de la división. ¿Qué ocurrió para que aquel que tenía por misión devolver a Israel al sentido primero de su elección –ser testigo del Dios único para todos– le empujara con sus palabras y actos a replegarse sobre una tradición tan particular que naciera otra comunidad para llevar a la práctica el sentido universal de la Alianza, y que ese nacimiento se alimentara del repliegue de Israel?; ¿qué ocurrió para que el único Cristo, de quien el autor de la Carta a los Efesios nos dice que con su muerte abolió todas las barreras entre Israel y los paganos (2,11-18), causara el efecto de la separación que, desde la Escritura neotestamentaria y la antigüedad cristiana, condujo a las dos comunidades a una rivalidad en ocasiones llenas de odio y a condenas sin matices?

Las razones prácticas de la separación que han sido expuestas son los síntomas de las disensiones más radicales. La tendencia actual de muchos historiadores cristianos y judíos consiste en minimizar las diferencias entre Jesús y los grupos que formaban el judaísmo antiguo<sup>8</sup>, especialmente los fariseos. Jesús es restituido por ellos a su entorno judaico, y sus orientaciones estarían próximas a las de los fariseos. Ed P. Sanders sostiene, después de estudiar las razones por las que se excluyó del judaísmo a algunos judíos desviacionistas, que Jesús no entra en ninguna de las categorías previstas y que los desacuerdos que recogieron las tradiciones no llevan en absoluto a la ruptura, sino que eran normales en una religión que acepta múltiples interpretaciones de la Torá y no impone dogma alguno<sup>9</sup>.

8. M. VIDAL, *Un juif nommé Jésus, une lecture de l'Évangile à la lumière de la Torah*, Albin Michel, París 1996 (trad. cast.: *Un judío llamado Jesús: lectura del Evangelio a la luz de la Torah*, Ediciones EGA, Bilbao 1997).
9. Ed P. SANDERS, «La rupture de Jésus avec le judaïsme», en D. MARGUERAT (ed), *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides, Genève 1998, pp. 209-224.

Si estas consideraciones se confirmaran, resultaría que las causas de la cesura fueron postpascuales.

La restitución de Jesús al judaísmo acentúa el carácter enigmático de las discusiones posteriores que llevaron a la ruptura. Habría sido a partir del momento en que el Resucitado fue reconocido como único mediador y salvador cuando la Alianza mosaica se alteró hasta el punto de no poder asumir las orientaciones de la comunidad emergente sobre la base de su fidelidad a Cristo. Por consiguiente, la gran importancia concedida al estudio de la trayectoria histórica de Jesús de Nazaret en el debate actual explica la preeminencia de la exégesis histórica en el contencioso que gravita sobre las interpretaciones eclesiásicas y judías de los evangelios. Esta búsqueda pone de relieve la necesidad de una investigación sobre los motivos que han llevado a los seguidores de la tradición judía a considerar que el lazo de pertenencia a la Alianza mosaica había sido desatado de manera unilateral por los discípulos de ese Jesús al que ellos consideraban resucitado.

La interpretación cristiana del acontecimiento pascual, con las consecuencias sociales, rituales y morales que sacaron de él las comunidades surgidas del paganismo, ¿fue percibida como una amenaza que potencialmente programaba la desaparición del judaísmo? El destino poco seguro y, finalmente, sin futuro de las comunidades judeo-cristianas verificaría la intuición primera de una incompatibilidad. Queda por dar un contenido al proceso de separación. Ese contenido aún indeterminado no quita al hecho del arrepentimiento su alcance teológico, es decir, su posibilidad de abrir a una inteligencia positiva, tanto para el cristianismo como para el judaísmo, de la ruptura originaria. El arrepentimiento, si bien abre a otra dimensión distinta de la mera tolerancia sobre la base de la laicidad democrática, también exige que sea entendida de manera nueva la confesión de Cristo como único mediador y salvador. Y esta problemática no es ajena al reconocimiento de las religiones no conectadas con la tradición judeo-cristiana.

### *La pluralidad de las religiones*

La reunión de distintos representantes de las grandes religiones mundiales, organizada en Asís por el papa Juan Pablo II en torno a un acto de oración, tuvo un gran alcance simbólico<sup>10</sup>, dando forma al acta de apertura iniciada por el concilio Vaticano II<sup>11</sup>. Con esta reunión en un eminente lugar de la espiritualidad cristiana, el papa reconocía que las demás religiones no eran tanto enemigos a los que vencer cuanto amigos a los que atraer. La violencia contemporánea incitó a Juan Pablo II a realizar ese gesto de confianza: creer que las diversas religiones no tienen más propósito que apoyar a los hombres en la búsqueda de un sentido existencial mediante el reconocimiento de una realidad que los trasciende, favoreciendo al mismo tiempo la instauración de una fraternidad efectiva.

Ese gesto simbólico se liberó de las rigideces impuestas por una concepción estrecha de la salvación. Tomó en serio las palabras de la Escritura: «Dios quiere que todos los hombres se salven» (1 Tm 2,4), descartando las prácticas hostiles que un vínculo demasiado radical entre Iglesia cristiana y salvación había históricamente instaurado. Sin duda, desde la antigüedad, se habían esbozado unas posibilidades de sentido para las religiones no cristianas, pero una práctica misionera frecuentemente agresiva, de la que Juan Pablo II hizo mención en su acto de arrepentimiento como un pecado, no favoreció un diálogo fecundo entre las diversas formas de búsqueda del Absoluto. Durante siglos se concedió más atención a las características y a los efectos negativos de las religiones que a su valor positivo en la estructuración del ser humano. Ahora se esboza un cambio de actitud cuyas consecuencias teológicas no se han evaluado aún.

Reconocer, al menos implícitamente, mediante el gesto simbólico de la reconciliación y la amistad el valor positivo de

10. El encuentro de Asís, 27 de octubre de 1986, *Documentation catholique* (en adelante abreviado como DC) 1.969 (7-diciembre-1986) 1.065s.

11. Véase *Nostra Aetate* y la declaración *Dominus Iesus* (Congregación para la Doctrina de la Fe), *L’Osservatore romano*, ed. fr. 36 (2.638) (5-sept.-2000) 10s.

las religiones supone examinar la pretensión cristiana de la única mediación de Cristo en la salvación de los humanos. Sin duda, hay una cierta distancia entre el antiguo aforismo «Fuera de la Iglesia no hay salvación», que tendía a restringir a una única institución la capacidad de llevar a la vida eterna bienaventurada, y la afirmación de la Escritura de que Cristo es el único Salvador. Nada prueba, en efecto, que la donación del Espíritu del Resucitado esté circunscrita a las fronteras de la Iglesia visible, puesto que Dios no ha vinculado su gracia a las instituciones eclesiales. Es precisamente la toma en consideración de esa distancia la que, al universalizar la acción de Cristo liberándola de los límites eclesiales, lleva a hacerse una pregunta: ¿se puede, sin falacia, sostener un vínculo de causalidad y complicidad entre la actuación del Resucitado que abre a la humanidad al Reino de Dios y los itinerarios propuestos por las religiones no cristianas? Mantener en un contexto de diálogo en igualdad entre el cristianismo y las demás religiones la afirmación neotestamentaria de la unicidad y la universalidad de la mediación de Cristo ¿no equivale a no concederle más que un sentido retórico, a privarla de un contenido significativo?

El estudio cristológico no puede dejar de tratar esta pregunta, que añade a la apertura ecuménica –relativizando las formas eclesiales históricamente constituidas– y a la nueva relación con el judaísmo –remodelando la historia del cristianismo– un elemento más radical: parece restringir el ámbito de la empresa cristiana.

Estas cuestiones planteadas por el nuevo *status* reconocido a quienes se interesan por el Absoluto fuera de la Iglesia católica orientan en un primer momento hacia la modificación de la eclesiología clásica, tratándose entonces de una revolución menor. Pero también incitan, en un segundo momento, a la reinterpretación de los elementos cristológicos en juego, y entonces ya no se trata del desplazamiento de un procedimiento tradicional y pragmático sumamente aceptable debido a la precariedad de la institución eclesial, sino de una lectura nueva de las exigencias neotestamentarias basadas en la preeminencia de Cristo. La empresa no es sencilla: la fe cristiana no puede permitirse admitir una igualdad perfecta entre la revelación cristi-

ca y la que, por hipótesis, estructuraría las demás religiones. Así, el cambio de actitud con respecto a las otras religiones que se ha ido poco a poco afirmando desde el Vaticano II no es producto únicamente de una decisión ética o estratégica, sino que implica una reevaluación doctrinal del punto nodal del cristianismo: la cristología. Las investigaciones sobre el diálogo interreligioso lo han visto claramente, y Roma está atemorizada por algunas de sus derivaciones. La noción laica de tolerancia, que permite la coexistencia pacífica entre personas y pueblos de creencias distintas, no basta para dar lugar a una inteligencia profunda del movimiento dialogal que las máximas autoridades cristianas suscitan para hacer justicia a la fe cristológica. La mediación de Cristo, hasta ahora pacíficamente confesada en su preeminencia única, debe ser reinterpretada.

### *La historia y el cosmos sin finalidad*

Los trágicos acontecimientos del siglo XX han, si no eliminado, sí al menos atenuado fuertemente el peso casi mítico de la historia. El idílico futuro supuestamente engendrado por su desarrollo progresivo no sólo ha perdido su mágico atractivo, sino que ahora es temido. En su obra *Le Principe responsabilité*<sup>12</sup>, Hans Jonas aboga por una heurística del miedo en tanto el futuro de nuestro planeta esté amenazado y, en consecuencia, sea amenazador para la supervivencia de la humanidad. El «principio de precaución» que nuestros gobernantes reverencian y no dejan de poner en aplicación mediante leyes juzgadas prudenciales, pero con frecuencia excesivamente apegadas a la letra, traduce a escala práctica esa heurística del miedo inseparable para Hans Jonas de la responsabilidad. A. Comte-Sponville y E. Morin coinciden en estimar que no hay más acción realista ni más felicidad presente que las que tienen como horizonte la desesperación<sup>13</sup>. Las diversas utopías y mesianismos ya no es-

12. *Le Principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Ed. du Cerf, Paris 1990 (trad. cast. del alemán: *El principio de responsabilidad : ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995).

tán de moda, dado que fueron los vectores de la crueldad. Ya no es conveniente apelar a la historia para justificar un compromiso presente o una decisión arriesgada: el futuro ya no justifica. Ahora se trata de asegurar la supervivencia de la humanidad, que toma poco a poco conciencia de su mortalidad colectiva, puesto que la historia que crea no es más que un haz de acciones precarias incapaces de fundar un futuro sólido.

La conciencia de la fragilidad de la historia va emparejada con la percepción de la indiferencia del entorno con respecto a la causa humana. «El hombre no es más que un átomo insignificante en el universo», escribía en su tiempo el biólogo Jean Rostand<sup>14</sup>. Ese sentimiento melancólico de la relación entre el destino humano y la dinámica del universo está ya obsoleto. Frustrados en su fe en la historia, asqueados de las utopías que remiten a mañanas radiantes, nuestros contemporáneos buscan un vector que satisfaga su deseo de escapar de la soledad radicalmente cerrada en la que les encierra su pavor ante el futuro. El movimiento ecologista, más que un pensamiento, representa un esfuerzo de supervivencia: la naturaleza nos engloba, nos porta en su dinámica, no nos es extraña, somos de su parentela; la naturaleza da a luz la armonía que nuestras locuras demíúrgicas han roto. Plegar la naturaleza, con violencia, a nuestro deseo de hacer de nuestra historia el vector del sentido último, ha sido el fruto de una arrogancia que le priva de todo vínculo fecundo con lo que le engendra, le sostiene y le colma. Algunos de nuestros contemporáneos renuncian al mito de la historia para entrar en la devoción cósmica. Ese desplazamiento no carece de importancia para una lectura innovadora del papel de Cristo. Por lo tanto, hay que delimitar de manera más precisa lo que une esa feliz integración de lo humano con el devenir cósmico.

- 
13. A. COMTE-SPONVILLE, *Traité du désespoir et de la béatitude*, t. I, *Le Mythe d'Icare*, t. II, PUF, Paris 1984 y 1988; L. FERRY, *L'Homme Dieu ou le Sens de la vie*, Grasset, Paris 1996; E. MORIN (en colaboración con A.R. STERN), *Terre-Patrie*, Éd. du Seuil, Paris 1993; P.A. TAGUIEFF, *L'Effacement de l'avenir*, Galilée, Paris 2000.
14. J. ROSTAND, *L'Homme*, Gallimard, Paris 1962 (trad. cast.: *El hombre*, Alianza, Madrid 1995).

El predominio del mito de una historia dotada de sentido, conducente a un fin radiante, estaba ligado a una profunda convicción: la de que la humanidad es el centro del mundo. Si el descubrimiento de Galileo, ya anticipado en el mundo griego, de que la tierra giraba alrededor del sol y no a la inversa, suscitó tantas controversias, no fue ante todo porque pusiera en peligro la interpretación mayoritaria y autorizada de la Biblia, sino porque vaciaba de sentido, al menos en apariencia, una creencia secular: que la tierra era el centro del mundo porque estaba habitada por los humanos, y el lugar donde Dios mismo, en su Hijo Jesús, había alzado su tienda. La organización del universo estaba regulada por esta simbólica. ¿Cómo sostenerla si se limitaba a reposar sobre la apariencia de la salida matutina y la puesta vespertina del sol? La vocación divina de la humanidad ya no gozaba de fundamentación alguna en el ajuste de la creación: la tierra se había convertido en un planeta como los demás, sometido a unas leyes mecánicas, y su lugar secundario en el sistema cósmico le privaba de significado humano. Los fundamentos de la simbólica secular se habían estremecido. El miedo a una cesura entre el cosmos creado para el hombre y el devenir humano impedía comprender la verdad que estaba en juego en las palabras de Galileo.

El efecto espiritual de este descentramiento fue tomando poco a poco posesión de las conciencias. El cosmos, salvo en los círculos esotéricos, dejó de constituir el referente natural y racional de la ciudad humana. El movimiento desencadenado por el cristianismo antiguo de banalización del mundo debido a la preeminencia del hombre sobre la creación se acentuó. El cosmos, al dejar de ser un ámbito de sentido, cedió su lugar a la historia, que se convirtió en el referente cambiante y dinámico del actuar racional y dotado de sentido. Lo que se anunciaría en el Siglo de las Luces: la historia como vector de progreso que engendraba, a pesar de la recurrencia del mal, un futuro en el que la razón y la felicidad se apoyarían mutuamente, fue rechazado como mitología debido a las tragedias del siglo xx. La historia ya no es la mediadora del sentido; ha quedado reducida a la banalidad objetiva del cosmos, privado en adelante de valor simbólico por la ciencia estricta. Dos formas de

sensibilidad permanecen, sin embargo, activas, al menos en los márgenes: la poética y la religiosa.

La sensibilidad poética no ha dejado nunca de sacar de la experiencia sensorial del mundo las imágenes y metáforas que iluminaban indirectamente los caminos oscuros y detectaban en el cosmos las huellas de un «inefable» que los procedimientos científicos y técnicos ignoraban. Heidegger, comentando a Hölderlin, escribe: «Ser poeta en tiempos de angustia es, sin dejar de cantar, estar atento a las huellas de los dioses huidos». Philippe Jaccottet dice desde el mismo punto de vista de desencanto social y científico del cosmos: «Quizá ahora que ya no hay estela, no haya más ausencia ni olvido»<sup>15</sup>.

Los dioses han huido, según la expresión de Hölderlin, queda la belleza del mundo que revela el lenguaje poético. En el ocaso de su dolorosa y agitada vida, Katherine Mansfield escribió en una carta (19 de marzo de 1922): «La primavera verdaderamente ha llegado. Las hojas brotan; el aire es como seda. Pero por encima de todo se ve una especie de belleza fugitiva en todos los rostros, una mirada tímida, la mirada de quien se inclina sobre un recién nacido. Es tan hermoso que nos quedamos atónitos»<sup>16</sup>.

La sensibilidad religiosa ha ido desapareciendo a medida que el cosmos y la historia han ido siendo monopolizados por la investigación científica. El sentimiento dominante, el de indiferencia del universo ante el devenir humano, ha sido expresado sumamente bien por Jean Rostand: el saber racional aceptado y reglado conduce a incluir entre las fábulas tanto la visión fraternal del cosmos como su gobernación divina y su finalidad dichosa.

«El hombre, átomo insignificante perdido en el cosmos inerte y desmesurado, sabe que su febril actividad no es sino un pequeño fenómeno local, efímero, sin significado y sin propósito. Sabe que sus valores únicamente valen para él y que, desde el punto de vista sideral, la caída de un im-

perio, o incluso la ruina de un ideal, no cuentan más que el hundimiento de un hormiguero bajo el pie de un paseante distraído.

Por lo tanto, no tendrá más recurso que esforzarse por olvidar la inmensidad bruta que le aplasta y le ignora. Rechazando el estéril vértigo del infinito, sordo al aterrador silencio del espacio, se esforzará por volverse tan incósmico como inhumano es el universo»<sup>17</sup>.

Jean Rostand hace alusión al horror que expresa Pascal ante la inmensidad de un universo mudo. Este último hacía suyos los recientes efectos sociales y afectivos resultantes del enfoque científico del universo.

Los juicios pesimistas sobre la naturaleza están en trance de quedar obsoletos. Desde hace unas décadas se asiste, bajo el impulso de una interpretación científica original, a una nueva alianza entre el devenir cósmico y el deseo humano. En el marco cristiano, Teilhard de Chardin construyó la hipótesis de la complicidad del devenir humano y el devenir cósmico a partir de una lectura dinámica del papel universal de Cristo. Esta hipótesis no habría podido ver la luz sin la preeminencia del paradigma de la evolución dominando tanto la historia de la vida como la del devenir cósmico. La hipótesis de trabajo de Teilhard es expresión de un síntoma: un desplazamiento del interés y una transformación del pensamiento común. La evolución humana se integra en el devenir cósmico, que ya no es considerado absurdo. La utilización más reciente, con diferentes intensidades, del principio antrópico ha llevado a una reapreciación de la integración del hombre en la naturaleza.

El pensamiento de Teilhard, como el de los partidarios del principio antrópico, sigue marcado aún por un esquema finalista. Pero esta perspectiva se está desdibujando. El sentimiento ecológico, nacido del miedo a los estragos causados al medio ambiente por la industrialización forzosa, ha acentuado la idea naciente de que el cosmos no es indiferente a una donación de sentido, excluyendo al mismo tiempo la idea de finalidad. La

15. En Aires, citado por J.-P. JOSSUA, *La Littérature et l'Inquiétude de l'absolu*, Beauchesne, Paris 2000, p. 175.

16. Citado por J.-P. JOSSUA, *op. cit.*, p. 130.

17. J. ROSTAND, *op. cit.*, p. 175.

relación con las religiones de Extremo Oriente ha operado en la misma perspectiva. El sentimiento religioso contemporáneo incluye una dimensión cósmica en la que el universo se vive como lugar de aparición, al mismo tiempo que de veladura, de lo sagrado, y se considera que mantiene en armonía los contrarios, y el hombre, al dejarse invadir por esa serenidad, se libera de la angustia existencial que engendran su precariedad personal y la crueldad de la historia; es un elemento de un orden cambiante y, sin embargo, permanente, y participa en una aventura que le engrandece sin culpabilizarle. La naturaleza, en su dinamismo, es la matriz de su futuro. Este sentimiento pacificador de lo inesperado de la naturaleza es sugerido de manera admirable por Philippe Jaccottet: «Somos de un tiempo en el que quizás lo que cuenta es una flor surgida en las junturas de las losas... Simplemente nos es preciso mostrarlo en la serenidad de una espera inexpresable... Quizás nos sea preciso menos aún. La hierba en la que se han perdido los dioses. Los delicados brotes de acacia sobre el azul, casi blanco, de un cielo más fino que una hoja...»<sup>18</sup>.

La naturaleza ve restituida su belleza y su armonía, y la historia cruel es olvidada. Si la militancia existe, entonces debe luchar por preservar esa precedencia del universo sobre los hombres explotadores y destructores.

Esta sensibilidad respecto del entorno cósmico ha nacido de la constatación de la degradación de los recursos terrestres y del equilibrio ecológico por los hábitos irrespetuosos de los humanos con respecto a su hábitat natural. Por otro lado, dicha sensibilidad está sobredeterminada por la desastrosa experiencia a la que condujo la aplicación de las teorías del «sentido de la Historia». Muchos acusan el judeo-cristianismo de estar en el origen de esa falta de preocupación por la ecología, porque, debido a su orientación antropocéntrica, sostenida por la creencia en la encarnación del Hijo de Dios, y a su esperanza escatológica, que dota a la historia de un valor hiperbólico, habría

llevado a la humanidad a una actitud esquizoide de sobrevaloración de su destino e infravaloración de su soporte cósmico. Esta actitud se vería reforzada por la pretensión de que Cristo somete al universo a una finalidad precisa: domeñarlo en beneficio de los humanos. La nueva sensibilidad a la vez ecológica y religiosa plantea un serio interrogante a la manera en que el cristianismo histórico ha prescindido de toda reflexión sobre la conjunción entre la belleza del universo, sus profundidades abismales y sus contradicciones estructurales, con el deseo humano. La preeminencia reconocida a Cristo ha sido una incitación a dejar en manos de la razón científica y el proceso histórico progresista la relación de la humanidad con el cosmos, lo que ha llevado a subestimar su potencialidad poética como huella de lo divino. Esta potencialidad es hoy puesta de relieve por una sensibilidad religiosa de tendencia panteísta que circscribe la acción de Jesús a una actividad profética local, desprovista de significado universal. Excepto porque, por su comportamiento, fue un símbolo original de la feliz armonía primordial que la rapacidad erudita o las locuras políticas de elevada finalidad histórica han quebrantado. La cuestión del Jesús de la historia se plantea, pues, en un espacio sumamente distinto del delimitado por la exégesis histórica y pone de relieve el carácter enigmático de su relación con el Resucitado.

Un conjunto de factores concurren en la actualidad a relativizar la antigua y verosímil creencia neotestamentaria en la única mediación reveladora y salvadora de Cristo en la dinámica de la humanidad hacia Dios. Esta relativización afecta en primer lugar al conocimiento de Dios: no es tanto la existencia de lo divino lo que se sospecha que sea una fábula, cuanto la credibilidad de su acción circunscrita por la de su Enviado, Jesús. La duda sobre el sentido de la actividad divina concuerda con la percepción de la doble fractura que marca la tensión hacia el Absoluto: la primera generada en el corazón mismo de la Alianza entre Israel y la Iglesia; la segunda inmemorial y relativa a la experiencia de lo divino, de la que es prueba la pluralidad de religiones sin perspectiva de unificación a partir de un

18. Ph. JACCOTTET, *Éléments d'un songe*, L'Âge d'homme Poche, Suisse 1990, pp. 173-174.

horizonte común. Además, el abandono del sentido global del movimiento histórico en beneficio de un sentimiento de inmersión en el devenir indefinido y, sin embargo, sereno de la dinámica cósmica acentúa las tensiones religiosas debidas a divisiones aparentemente insuperables.

En este repliegue de la unidad de sentido, ¿qué lugar asignar honestamente a la unidad de la mediación de Cristo que, por hipótesis, lleva a un único Reino de Dios a toda la humanidad? La respuesta a esta pregunta dista mucho de ser evidente. No puede, sin embargo, ser evitada en la elaboración de una cristología que pretenda asumir la actual dispersión del sentido y la extrema variedad de búsquedas del Absoluto. Esta pregunta explica la perspectiva y la organización de la presente obra.

La elaboración cristológica aquí proyectada parte de algo que pone en entredicho el proyecto originario manifestado en la única mediación de Cristo cumpliendo en sí mismo la Promesa y la Alianza: la cesura entre Israel y los discípulos de Jesús. Esta división es primigenia y radical, porque afecta a la dinámica de la implicación de Dios en la historia. Por lo tanto, su estudio será objeto de la primera parte de esta obra.

La escisión entre Israel y la Iglesia es símbolo de otra división: la proveniente de la multiplicidad de religiones. Esta dispersión en la búsqueda del Absoluto sigue sin ser superada. Sus consecuencias cristológicas, que no pueden ser subestimadas, serán analizadas en la segunda parte.

La fe cristiana confiesa el señorío de Cristo sobre la historia y el cosmos: es el Señor. La experiencia concuerda mal con la convicción de que Cristo unifica el devenir histórico y el cósmico dándoles una finalidad análoga. Su mediación no es evidente; hay que interpretarla. Ello será el objeto de la tercera parte.

En la cuarta parte me esforzaré por sintetizar los análisis precedentes focalizando la cuestión en torno a la actividad del Espíritu y a la delicada articulación entre la singularidad del Nazareno y la universalidad de Cristo. La sinfonía crística de la unidad es virtual en la medida en que la división parece fecunda.

Esta forma de proceder es más que una puesta al día de mi anterior obra sobre cristología; es la exploración de un ámbito poco analizado hasta hoy y cuya pertinencia teológica por el momento ignoro, en la esperanza de que no se trate de una investigación vana<sup>19</sup>.

19. Ch. DUQUOC, *Christologie, essai dogmatique*, t. I, *L'Homme Jésus*; t. II, *Le Messie*, Ed. du Cerf, Paris 1968 y 1972 (trad. cast.: *Cristología. El hombre Jesús* y *Cristología. El Mesías*, Sigueme, Salamanca 1971 y 1972). La cristología programada en esta introducción por constatación de las cesuras, rupturas y dispersiones que se han producido en el curso de la historia apenas se corresponde con la escrita en 1968-1972. Los desafíos considerados entonces de importancia provenían o bien de la lectura histórico-crítica de la Biblia, o bien de la deconstrucción filosófica, cuyas repercusiones llevaron a las teologías a teorías paradójicas, como la de la «muerte de Dios». Las teologías se han sosegado por la evolución del pensamiento contemporáneo, pero ahora se enfrentan a una cuestión más radical por menos imaginaria y más histórica: el carácter central de Cristo, expresión primera de la fe en su unicidad reveladora y salvadora, puesto en entredicho por la pluralidad religiosa, la escisión judeo-cristiana y las divisiones internas. Este desafío histórico, y ya no filosófico ni antropológico, constituye la base de la elaboración cristológica propuesta.

Añadamos que el debate con el judaísmo y las demás religiones facilita una lectura distinta de la trayectoria vital de Jesús y del acontecimiento pascual. Los conflictos entre las múltiples vías religiosas y el cristianismo parecen más susceptibles de abrir a una comprensión y una práctica del Evangelio menos idealistas que la reducción del cristianismo a una antropología ética de la que nuestros contemporáneos se han hecho protagonistas. Las rupturas subsecuentes a la predicación de la resurrección de Jesús y los arrepentimientos actuales revelan más lo que se podría denominar «la esencia del cristianismo» que los esfuerzos por liberarlo de unas afirmaciones trascendentes y míticas que lo traicionarian. El cristianismo ha provocado rupturas, y esas rupturas son clara expresión de su destino negativo o positivo actual. La indiferencia ante Dios y el retorno de lo divino cósmico sereno no son ajenos a los conflictos históricos provocados por los gestos y las palabras de Cristo.

PRIMERA PARTE

---

LA ESCISIÓN

La experiencia pascual de los discípulos de Jesús dio nacimiento a una comunidad que confesaba que, al margen de su nombre, no había salvación. Esta fe en Jesús se inscribe en la dinámica de la Alianza mosaica. Originariamente no parece que los primeros seguidores de Cristo calibraran su potencial efecto divisor. Los Hechos atestiguan que los cristianos de Jerusalén eran fieles a la Torá y frecuentaban el templo. Quizá aquellos primeros discípulos pensaran que Jesús, incomprendiendo e injustamente condenado, suscitaría, merced a la aprobación divina de su trayectoria vital que atestiguaba su resurrección, un nuevo impulso en Israel que le guiara en su tarea de testigo del Dios universal. Fuera como fuese, no percibieron de inmediato la cesura entre su práctica singular y los imperativos de la Alianza mosaica.

Esa serenidad inaugural, de la que las comunidades judeocristianas fueron testigo, no duró. Aparecieron conflictos y querellas que afectaron a la unidad de los primeros cristianos, turbados por su incapacidad para casar su fe en Cristo con su pertenencia mosaica, e instauraron la distancia y la desconfianza entre judíos y cristianos. Insensiblemente, la separación entre las sensibilidades cristiana y judía fue aumentando. La ruptura de finales del siglo I, provocada por la exclusión de los cristianos del judaísmo, no hizo sino ratificar un estado de hecho. Es preciso interpretar esta cesura causada por Aquel cuya tarea consistía en abolir toda división: Cristo.

El análisis, sin desdeñar en absoluto las aportaciones históricas, no se limita a ellas. La escisión, en el marco cristiano, no puede ser reducida a un suceso anecdótico de efecto duradero cuya gestión por parte de la Iglesia no tendría que ver más que

con la mera estrategia política, sino que es un elemento de la comprensión que el cristianismo tiene de sí mismo. Por eso es necesario superar el nivel de las causalidades sociológicas para tratar de entrever las implicaciones a la vez negativas y positivas de una división que marca nuestra historia, ámbito en el que se anticipa el Reino de Dios.

Ésta es la perspectiva desde la que el doble tema de la disolución del vínculo entre Israel y los discípulos de Jesús, y después la reinterpretación de la Alianza, será estudiado en dos capítulos: el vínculo deshecho y la Alianza reinterpretada.

## 1

## El vínculo deshecho

Dos milenios de oposición, marcados por querellas y persecuciones recurrentes, no se borran con un retorno al respeto y un arrepentimiento tardío. Este largo tiempo de separación no puede ser efecto de un simple malentendido: las razones de la división originaria están por elucidar si se quiere que las nuevas actitudes de reconocimiento mutuo superen una mera cortesía de buen gusto, sin profundidad y sin futuro. Los evangelios, como los demás escritos del Nuevo Testamento, no ayudan a ocultar las disensiones, sino que éstas se hacen manifiestas en el texto recibido.

Una obra judía benévolamente dirigida a Jesús<sup>1</sup> lo da a entender. Al autor le cuesta aceptar que el rabino de Nazaret pudiera pronunciar las palabras que se han puesto en su boca, considerándolas grávidas de los crímenes posteriores. Quizá ese rabino fuera ingenuo –sugiere– y no midiera, debido a su sensibilidad anárquica, las consecuencias de sus incisivas palabras. El antijudaísmo no es una invención subsiguiente, sino que está presente en el texto canónico, pero Jesús sólo sería indirectamente responsable del mismo: lo que sucedió es que sus discípulos no supieron entender sus paradojas. El autor salva así la figura de Jesús, comparándola con la de un profeta iluminado y cargando a sus discípulos con la responsabilidad de un malentendido que se tornaría en tragedia.

---

1. Jacquot, GRÜNEWALD, *Chalom Jésus! Lettre d'un rabbin d'aujourd'hui au rabbi de Nazareth*, Albin Michel, Paris 2000.

Esta orientación, que no está ausente de algunos comentarios cristianos, se apoya en datos exegéticos: los evangelios son producciones relativamente tardías, y las palabras atribuidas están afectadas por la situación de las comunidades, en mala relación con los responsables del judaísmo. El vigor de las invectivas de Jesús contra estos últimos refleja las tensiones posteriores y los conflictos con los potenciales conversos paganos.

Los desacuerdos que es verosímil existieran entre el Nazareno y la élite religiosa judía no eran expresión de una condena del judaísmo, sino que derivaban del debate interno a éste sobre lo que estaba en juego en la Alianza o la Torá en una situación inédita. Por eso, un cierto número de comentaristas<sup>2</sup> insisten en la sensibilidad farisea de Jesús y en la afinidad de su enseñanza con los intérpretes reconocidos de la Torá. La separación es un dato posterior, cuyas razones no se remontan a las palabras y los actos del Nazareno.

Esta interpretación no me parece plenamente justificada. Posee, ciertamente, el mérito de poner de relieve la lentitud de los procesos de división bajo la presión de múltiples factores, pero carece de un elemento esencial: el objeto del creciente desacuerdo era preciso, se trataba de un tal Jesús y de su actuación. Ese Jesús no había dejado indiferente, puesto que quienes ostentaban el poder en su época consideraron oportuno eliminarlo. Su condena quizás fuera un error o un malentendido, sin embargo, remitía a un conflicto cuyos términos es oportuno precisar. Es verdad que la interpretación posterior, bajo la pre-

2. Véase D. FLUSSER, *Jésus*, Éd. du Seuil, Paris 1970; E.P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, Lane, London 1993 (trad. cast.: *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000); Id., *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985; G. VERMES, *Jésus le Juif, les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien*, Desclée, Paris 1978 (trad. cast. del inglés: *Jesús el judío: los evangelios leídos por un historiador*, El Aleph, Barcelona 1994); Id., *The Religion of Jesus the Jew*, SCM Press, London 1993 (trad. cast.: *La religión de Jesús*, Anaya/Mario Muchnik, Madrid 1996); M. VIDAL, *Un Juif nommé Jésus, une lecture de l'Evangile à la lumière de la Torah*, Albin Michel, Paris 2000 (trad. cast.: *Un judío llamado Jesús: lectura del Evangelio a la luz de la Torah*, Ediciones EGA, Bilbao 1997).

sión de unos sentimientos colectivos contradictorios, identificó puntos de ruptura, los proyectó en la trayectoria del profeta y endureció las oposiciones, pero no inventó el conflicto, cuya consecuencia fue la muerte del héroe. Si se carga en exceso a las primeras comunidades cristianas con la responsabilidad –al menos parcial, porque fue recíproca– de la escisión del judaísmo, se subestiman las razones de la división y no se afronta la paradoja de una fe que, desde sus orígenes, al mismo tiempo que discernía en Jesús al Salvador que realiza la unidad entre los hombres, provocaba la separación más trágica: la del pueblo de la Biblia. Héroe proclamado de la unidad, Jesús actuó como divisor.

J. Grünewald<sup>3</sup>, que confiesa su perplejidad con respecto a la veracidad de los testimonios evangélicos («Estoy casi seguro de que los evangelios no dan de ti sino una imagen falseada», p. 112), se indigna de las palabras transmitidas: «Me niego a creer –dice Grünewald– que hayas insultado al conjunto de los sabios depositarios de la Torá y de las enseñanzas de Moisés ni que hayas atraído sobre ellos –¡por ocho veces!– la desgracia» (p. 114). Más radicalmente, el autor se asombra de la opacidad de las palabras de Jesús: «Pareces complicar las cosas lo más posible; insultas a los “fariseos” que te invitan a su mesa, das la impresión de poner en cuestión la enseñanza “de Moisés y de los profetas”, al que, sin embargo (lo proclamas en otras ocasiones), Israel debe obediencia. Das a entender, con alguna parábola, que Dios rechaza a Israel. O bien te diriges a la multitud felicitándola por su ingenua ignorancia con fórmulas mortales...». Es comprensible, pues, que J. Grünewald emita este juicio: «Rabino [Jesús], fuiste un provocador. Con todo, en el campo de los rabinos, que era el tuyo, fuiste minoritario en una

3. J. GRÜNEWALD, *passim*. Es comprensible la reacción de la recensora de la revista *Études*, Geneviève COMEAU (nov. 2000, p. 273), que escribe: «J. Grünewald aproxima lo máximo posible a Jesús a los rabinos del Talmud; por el contrario, todo lo que en Jesús le parece alejar del judaísmo rabínico es sospechoso *a priori*. La lectura del Evangelio que así hace a la luz de la tradición judía esclarece ciertos puntos, pero deforma otros. No concibe la novedad».

época en que toda decisión ritual o legislativa se tomaba de manera mayoritaria. Fuiste un revolucionario...» (p. 63).

Estos juicios y estas reticencias son sintomáticos de que la principal responsabilidad de la ruptura entre las comunidades cristianas y el judaísmo corresponde a los cristianos, aunque éstos alegaran tener buenas razones para remitirse a Jesús, cuyas palabras, no desprovistas de ingenuidad y oscuridad, fueron lo suficientemente incisivas, paradójicas y agresivas con respecto a la élite judía de su época como para suscitar lógicamente una dinámica de desconfianza y, finalmente, de oposición. Sin querer, por inconsciencia sin duda, Jesús, según J. Grünwald, puso en marcha un mecanismo que no pudo controlar.

La descripción del personaje y el recuerdo de sus agresivas fórmulas no bastan para dirimir el debate sobre las razones que le llevaron a esa situación de oposición y que incitaron a los responsables judíos a percibir en él un peligro para Israel y no meramente a un orador original y correoso. La práctica rabínica de tolerancia de las interpretaciones divergentes sobre el sentido de la Torá y su puesta en práctica en situaciones no comparables no preservó a Jesús de la exclusión. ¿Por qué sus gestos y palabras le llevaron a esa peligrosa marginalidad que subraya hoy un escritor judío que pretende suscitar «una explicación franca y directa sobre los fundamentos de un largo malentendido, más allá de rencores ancestrales»<sup>4</sup>?

La obra elegida como ejemplo de diálogo conduce, a pesar de las críticas dirigidas al personaje iniciador, a la conclusión positiva de que el cristianismo se inscribe en el plan de Dios, dado que ha permitido universalizar la Torá, y que la nueva situación contemporánea de las relaciones entre judíos y cristianos inaugura una era en la que cada vía podrá cumplir su vocación sin competencia desleal: el judaísmo manifestando el ejemplo de la fidelidad a Dios según los preceptos de la Torá, y los paganos, bajo la influencia cristiana, rechazando la idolatría y sirviendo al Dios único mediante la práctica de los siete mandamientos de la alianza establecida por Dios con Noé<sup>5</sup>. El

judaísmo ya no se propone convertir, sino que tiene únicamente una misión de testimonio; el cristianismo tiene la tarea de convertir a los paganos al Dios de la Biblia, sin imponer el faro de la Ley, que no les está destinado. El diálogo se hace fecundo sobre la base de una misión diferente, pero querida por el mismo Dios. Renunciando al antijudaísmo de numerosos pasajes de los evangelios y practicando el arrepentimiento respecto de los crímenes de su historia, el cristianismo entra en el proyecto que tenía Jesús.

Por desgracia, Jesús propuso esa tarea –según Grünewald– con un exceso de idealismo y de angelismo, en formas literarias paradójicas. Sus discípulos no lo comprendieron, y allí donde él quería paz y amor, se entregaron a la violencia y la calumnia. Restablecer la verdad de Jesús, en la medida de lo posible dado el extraño modo de producción de los relatos evangélicos, es, volviendo a los orígenes, acabar con el malentendido que ha dado lugar a tantas desgracias y crímenes.

La generosidad del proyecto dialogal no atenúa la insatisfacción que el lector experimenta debido a las causas reales de la disensión. Hacerse consciente de que los relatos fueron elaborados en un ambiente conflictivo no basta para explicar las razones que llevaron al rechazo del Nazareno. Debió de haber, desde los tiempos de su predicación, opciones o declaraciones que los responsables consideraron contrarias al juego del debate libre en el marco del judaísmo. Las palabras del profeta no fueron únicamente escuchadas como las de los profetas anteriores: amenazas de castigo por infidelidad a la Ley y llamamiento a practicar la justicia, sino que fueron percibidas como voluntad de destrucción por innovación de una práctica cuyo horizonte dejaba de ser la Torá. No es cierto que la palabra «malentendido» sea la más apropiada para designar el naciente desacuerdo.

Una vez reconocida esta particularidad, no desaparece la dificultad de establecer los puntos concretos en torno a los cuales se desarrolló una oposición que nada pudo atenuar. A partir de los textos evangélicos y, hoy, de las reacciones que, en el diálogo, expresan los escritores judíos, pueden aventurarse

4. J. GRÜNEWALD, texto de contracubierta.

5. *Ibid.*, pp. 172-175.

unas hipótesis que, pese a ser en gran medida inverificables, no carecen de verosimilitud.

Por mi parte, me detendré a explorar cuatro: la oposición entre el Mesías y la Ciudad (Sión), la preferencia otorgada al mediador sobre la Ley, la discrepancia sobre la elección y la salvación de los paganos, y el angelismo del proyecto de Jesús: el olvido de la tierra.

## 1. El Mesías y la Ciudad

El evangelio de Mateo dice que Jesús, después de las invectivas contra los intérpretes oficiales de la Torá, se deja llevar por un lamento: «¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no habéis querido!...» (23,37).

Este texto, en el que sólo se hace referencia a la Ciudad y no al Mesías, hace pensar en lo que escribió Marcel Simon: «La idea de Mesías no siempre ha desempeñado en la especulación judía el papel primordial que se le ha solidado atribuir»<sup>6</sup>. Este autor basa su opinión en un comentario de A. Causse: «Cuando consideramos la fe en el Mesías y en el Hijo del hombre como dogma central o polo del judaísmo, juzgamos desde nuestro punto de vista cristiano, porque el cristianismo primitivo fue esencialmente un movimiento mesiánico. Sin embargo, en el Antiguo Testamento el papel del Mesías es secundario y accidental. Hay una escatología sin Mesías... Pero no hay escatología alguna sin la espera de una gran concentración en Jerusalén, centro del mundo, ciudad de Dios»<sup>7</sup>. M. Simon añade que si bien la figura del Mesías se difumina, la de la Ciudad permanece. El *Apocalipsis de Baruc* y el *IV Libro de Esdras* sitúan Jerusalén en el corazón del Reino<sup>8</sup>. La Sinagoga no dejará

6. «*Verus Israël*. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425), De Boccard, Paris 1948, p. 24.
7. A. CAUSSE, *Le Mythe de la Nouvelle Jérusalem*, citado por M. SIMON, *op. cit.*, pp. 24-25.
8. *Apocalipsis de Baruch*, 32,4, en : *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Gallimard, Paris 1987, p. 1.507; *IV Livre d'Esdras*, 10,25-28, *ibid.*, pp. 1.446s.

de invocar a Dios para que Jerusalén sea restaurada y la gloria de Dios habite en ella<sup>9</sup>.

Es interesante constatar que el rabino Grünewald, remitiéndose a Miqueas («De Jerusalén saldrá la palabra del Señor» [4,1-8]) y a Isaías («Mi Casa será llamada Casa de oración para todos los pueblos» [56,7]), sueña con que «el Estado judío invite a las naciones del mundo a establecer en Jerusalén un punto de encuentro y debate permanente... Hasta que allí, en el lugar en que Jacob hizo un alto (Gn 28,11), los hombres eleven la gran escala que ascienda a las estrellas»<sup>10</sup>.

Este sueño –según este rabino– será conforme «al plan que Dios ha propuesto» (p. 174). Y realizar este sueño no corresponde ni a los profetas ni a los mesías, sino al pueblo al que Dios ha confiado esa tierra.

El mesías no es la figura central en este texto moderno. Jerusalén desempeña un papel más fundamental, puesto que es la ciudad en la que se establece la fraternidad entre todos los pueblos que la Biblia no deja de anunciar.

¿Hizo Jesús suya esta opción? ¿No traiciona su lamentación por Jerusalén su distanciamiento respecto de un mesianismo centrado en un mesías carismático y detentador en este mundo del poder de Dios, en beneficio de una interpretación colectiva al mismo tiempo que transitoriamente material de la Promesa? O bien la constatación por parte de Jesús de su incapacidad de instaurar el papel central de la Ciudad Santa, ¿no será el eco en el texto de la destrucción de Jerusalén el año 70? El evangelista estimaría entonces que esa destrucción fue consecuencia del fracaso de Jesús en cuanto a su voluntad de hacer de la Ciudad el lugar visible del Reino venidero. El Mesías no habría, pues, tenido para Jesús, en esta hipótesis, más que un papel secundario y transitorio.

El evangelio de Juan no parece concordar con este planteamiento. Jesús confía a la samaritana, que le pregunta por el verdadero lugar de adoración, el monte Garizim o Jerusalén: «Crée-

9. Véase la tercera bendición de la comida en J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, t. II, Gabalda, Paris 1935.

10. J. GRÜNEWALD, *op. cit.*, p. 175.

me, mujer, que llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre... Llega la hora... en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad... Dios es espíritu, y los que adoran, deben adorar en espíritu y en verdad» (Jn 4,21-27). Y ante la insistencia de la mujer, Jesús confiesa que él es el Mesías (Jn 4,26).

El texto rompe con la lógica del discurso de Mateo en que Jesús se lamenta de su fracaso: no ha logrado hacer de Jerusalén la ciudad que congregue en la justicia y la fraternidad al pueblo de Dios. Es un lugar de violencia, y perecerá por la violencia. Su destino está ya sellado, y es en la contradicción y el dolor como madurará el Reino, del que participarán los paganos (Mt 24,14). La figura del Mesías se enturbiará: se dirá que está aquí o allá (Mt 24,23), pero no habrá que creer nada. Otro personaje misterioso, el Hijo del Hombre, sustituye al representante clásico de Dios para la instauración de la paz y la justicia: el Mesías. Este nuevo personaje ostenta el poder de juzgar a las naciones (Mt 25,31-46), después de un tiempo indeterminado en que la figura del enviado de Dios es invisible: ya no hay lugar para congregarse ni santuario, el templo está destruido; queda un único signo de Dios, signo universal: su imagen, el ser humano. El tema de la Ciudad se desvanece debido al fracaso de la predicación primera.

El evangelio de Juan no tiene en cuenta esta variación. El presunto Mesías adopta desde el principio una estrategia de distanciamiento respecto de los sueños producto de la simbólica de la Ciudad, que pierde su significado. Dios no está ligado a un lugar. El Mesías no tiene el propósito de congregar a los pueblos en torno a ese lugar, sino que abroga el vínculo ancestral entre el lugar y lo divino. Su manifestación es ya otra, que corresponde a su realidad: al ser Dios espíritu, se hará en espíritu. Jesús suprime así las fantasías y esperanzas que alimentaban los temas proféticos de Miqueas o Isaías. Su negativa a acceder a la petición de la multitud de convertirse en su líder después de la multiplicación de los panes confirma esta estrategia (Jn 6,14-16). La Ciudad ha perdido su vocación. La eliminación de Jesús de su seno, más que su destrucción por los romanos, atestigua en adelante su solo destino humano.

Mateo y Juan concuerdan en cuanto al término del proceso, pero difieren en lo que se refiere a su desarrollo. Es como si Mateo, el más antijudaico de los evangelistas, retomara la decepción que experimentó ante el fracaso de Jesús a la hora de instaurar el papel central de Jerusalén en la economía de la venida del Reino. Ese fracaso le obliga a desplazar al límite del tiempo o de la historia el estallido del Reino, como si el trágico destino de la Ciudad hubiera velado radicalmente su manifestación. La lamentación de Jesús por su fracaso es tomada tan en serio que Mateo da a entender que todos los signos de la venida del Reino están tan enturbiados que incluso los seres humanos ignorarán al término de la historia que han actuado según su dinámica: «Señor, ¿cuando te vimos forastero y te acogimos...?» (Mt 25,38). La maduración del Reino en el tiempo ya no es detectable en el destino de la Ciudad por excelencia, que se ha convertido en una más, despojada de su vocación primera.

Juan propone otro camino. Jesús renuncia desde el principio a los sueños mesiánicos centrados en el incomparable destino de la Ciudad. Reconociendo que «la salvación viene de los judíos» (Jn 4,22), libera esta vocación de la particularidad alimentada por las promesas y la orienta hacia una tarea universal. Durante su proceso, la discusión de Jesús con Pilato tiene que ver con este desplazamiento: Pilato, impulsado por los rumores, quiere encerrarle en el destino singular de un mesías judío, pero Jesús intenta escapar de esa trampa negando esa tarea y estableciendo la trascendencia de su testimonio con relación a cualquier localización: él ha venido a este mundo para ser testigo de la verdad, no para fundar un poder, ni siquiera liberador (Jn 18,37). Jesús vació de su contenido mesiánico singular su tarea de testimonio, que es distinta, y Pilato, en la versión joánica, sospecha que quiere escapar de la trampa de las esperanzas más manifiestamente políticas. Aquí Jesús no sufre ningún fracaso, porque nunca ha combatido para que la Ciudad se manifestara como centro del Reino. Jerusalén no tendrá en el Apocalipsis más que un papel de metáfora libre de cualquier implicación histórica. De entrada, Juan eleva la vocación de Jesús a la universalidad, y esta vocación, lejos de contradecir la auténtica misión de los judíos, la lleva a su cumplimiento. Si la des-

trucción de Jerusalén tiene algún sentido, es la necesidad de liberarse de una particularidad local que frena su misión universal. Por otra parte, es de destacar que la destrucción de Jerusalén el año 70 y, más concretamente, su conversión en ciudad pagana en 135 incitó a una parte del judaísmo a abrirse a una perspectiva liberada del imperialismo de la localización y a definirse, con independencia del destino de una ciudad, por la Torá.

## 2. El mediador y la Torá

Después de los dramáticos acontecimientos de los años 70 y 135, la evolución del judaísmo se precisó. A pesar de la rebelión, las autoridades romanas manifestaron una relativa benevolencia para con los judíos ahora dispersos por el Imperio, pues les otorgaron un estatuto que reconocía su especificidad *en el mundo pagano y los dispensaba de actos civiles blasfemos* según sus creencias. En la diáspora, los judíos se organizaron de tal manera que su identidad no se diluyó. El territorio que sostén su unidad debido a unas antiguas promesas y una conquista épica relatadas en sus libros, estaba ahora en manos de los paganos, y la Ciudad que fue su centro sagrado por habitar en ella Dios en su Templo, era ahora un lugar pagano: Júpiter estaba entronizado en el emplazamiento del antiguo santuario, y la ciudad llevaba otro nombre: Aeolia Capitolina. Los romanos negaban así mil años de historia y se mofaban de las innumerables profecías que celebraban el lugar central y privilegiado de la ciudad de David.

Desaparecido el anclaje territorial, aunque aún residieran judíos en Palestina y se entregaran al estudio de la Torá, se vio la necesidad de que el judaísmo propusiera una alternativa a lo que hasta entonces había sostenido su identidad y proclamado sus privilegios. El partido sacerdotal, los saduceos, se había desplomado con la eliminación del santuario, de manera que, para perpetuar la unidad del pueblo, era preciso un rito distinto del organizado por el Templo. Ya en la diáspora antes del desastre de 135, los judíos, a instancia del partido fariseo, habían construido un sistema en el que el lugar de encuentro, la sin-

goga, desempeñaba un papel nada desdeñable en el mantenimiento de su identidad. La reducción de su presencia en el territorio otorgado por Dios contribuyó al desarrollo de la organización sinagogal, puesto que era indispensable una práctica que protegiera la identidad del pueblo distinguiéndole de los paganos y manifestando, a la vez, su vínculo específico con Dios. La expulsión de la tierra prometida, lejos de perjudicarle, contribuía a su supervivencia y, finalmente, a su avance.

Mediante la transmisión de la Torá al pueblo, Moisés había establecido una mediación entre Dios y éste que ninguna tragedia territorial podía abolir y que sólo la infidelidad ponía en peligro. La Torá, con su apertura interpretativa debido a su capacidad de adaptación a todas las situaciones, demostraba que la presencia del Dios de Abraham no dependía en absoluto de una localización ni siquiera de la realización concreta de la Promesa, sino que se visualizaba allí donde el pueblo vivía de su enseñanza y sus preceptos. Diseminados, los judíos testimoniaban más auténticamente su elección con vistas a la confesión universal del Dios único que encerrados en la Tierra prometida. Sin duda conservaban en su inconsciente la esperanza de que los anuncios proféticos no fueran vanos; pero su realización no dependía de ellos: las dos guerras mesiánicas de 70 y 135 habían probado que la violencia llevaba a un «impasse». La dispersión abría otro camino, espiritualmente más exigente y sociológicamente más alejado de los hábitos paganos: la fidelidad a la Torá. La constancia paciente en su estudio y su práctica contribuiría mucho más al reconocimiento del Dios único por los paganos que la sacralización de Jerusalén y Judea, convirtiéndose así la Torá en mediadora entre Dios y su pueblo.

Muchos estudios actuales consagrados a Jesús le presentan como fiel a la Torá, apoyándose en el hecho de que nada en los textos evangélicos testimonia ningún tipo de desprecio por la Ley. Diversos episodios atestiguan su apego a la Ley, que sigue siendo el camino que asegura la fidelidad al Dios de Moisés. A un joven (Mc 10,17-30) conocido por su riqueza que le preguntaba por el acceso al Reino de Dios, Jesús le respondió que si había observado los mandamientos, entraría en él. Jesús los enumeró, y resultó evidente que el joven los había puesto en

práctica. El evangelista subraya que Jesús amó a aquel judío fiel. No obstante, le invitó a entregar sus bienes a los pobres y seguirle.

Desde ese momento, el *status* de la Ley pierde nitidez, puesto que seguir al profeta parece superior en rigor moral, ya que vender todos los bienes únicamente tiene sentido en virtud de un vínculo de fidelidad a él. ¿No relativiza Jesús, con ese requerimiento, la mediación de la Ley, al otorgar a su seguimiento un lugar único en la búsqueda del Reino? La sensación de que Jesús es un celoso defensor de la Ley ¿no será una ilusión, puesto que recusa prácticamente su carácter central proponiéndose como «el Camino, la Verdad y la Vida»? La afirmación joánica (Jn 14,6) sintetizaría una práctica que testimonian diversos episodios. Los conflictos con los fariseos sobre puntos que nos parecen detalles carentes de gran significado ¿no serían síntomas, aún mal evaluados por los oyentes, de un deslizamiento hacia otra problemática de la mediación?

Jesús, según numerosos exégetas, habría coincidido con la orientación del movimiento fariseo conducente a un distanciamiento respecto del Templo y la Ciudad, pero él se habría apartado otorgando un papel distinto a la Torá que, para él, habría dejado de ser la mediadora. Ese cambio de interpretación habría trabajado en su favor, convirtiéndose él en el único mediador.

Esta orientación está desarrollada en los otros textos del Nuevo Testamento. Las Cartas a los Gálatas (Ga 3,15-18) y a los Hebreos defienden el papel único de Jesús en la relación con Dios y en la instauración de la Nueva Alianza. La primera Carta a Timoteo (2,5) resume en una fórmula lapidaria la afirmación que recorre el Nuevo Testamento: «Dios es único; único es también el Mediador». Los mediadores, y en especial Moisés, que pusieron al pueblo en camino, son reconocidos, ciertamente, pero su *status* presente es de recordatorio: no tienen más papel que el de iluminar con su singular trayectoria la única mediación atribuida en lo sucesivo a Jesús por decisión de Dios Padre (Heb 5,5). En el judaísmo, Moisés se difumina en beneficio de la Torá, cuya lectura e interpretación corresponden al pueblo de Israel, en especial a través de la voz de sus responsables espirituales; Jesús, en cambio, relativiza el presti-

gio y la autoridad de la Torá en beneficio de su mediación específica, puesto que exige adhesión no a una Ley o una doctrina, sino a sí mismo como visibilización humana de Dios.

Se percibe, por tanto, la emergencia de un posible conflicto entre una mediación objetiva, a disposición de todos mediante la interpretación, y una mediación subjetiva, la de un *líder* respetuoso con la Torá, pero libre respecto de la misma. La confesión de la única mediación de Cristo habría sido el medio empleado por la Iglesia primitiva para desmarcarse de un excesivo imperio de la Torá en la relación con Dios. Cristo, mediante el reconocimiento de su resurrección, habría incitado a atenuarla. Pero, al hacer esto, ¿no exageró la Iglesia primitiva, abriendo un conflicto aparentemente insoluble entre dos tipos de mediación, la tensión en la relación de Jesús con la Ley? La comunidad primitiva habría zanjado así la cuestión al proponer el siguiente dilema: o la Torá, o Cristo. ¿No era ir más allá de las opciones de Jesús?

El ligero deslizamiento, que parece efectuado ya por Jesús, de una mediación legal a una mediación personal, ¿se justifica con respecto a la elección de Israel, que Pablo reconocerá como aún vigente? ¿Es posible contentarse con una identidad definida por la mera adhesión personal alejada de la especificidad y originalidad que proporcionan a un grupo la legalidad y la doctrina? ¿No se vio obligada la Iglesia primitiva a instituir ritos para marcar socialmente su diferencia respecto del paganismo y el judaísmo? ¿No representan el bautismo y la cena los ritos fundamentales que, al institucionalizar al nuevo grupo creyente, le separan de los grupos organizados en torno a la Torá? Estos últimos, al conservar la circuncisión y múltiples prácticas sociales, se vieron apartados por ello mismo de las comunidades cristianas. Los creyentes judíos salvaguardaron a este precio su originalidad. ¿No menoscabó este deslizamiento el sentido de la elección de Israel? Porque sustituía, en efecto, su legitimidad popular y colectiva por un valor personal, el reconocido a Jesús, lo que explica el eclipse de la Torá en beneficio de una mediación subjetiva y única. Por esa razón hacía inevitable la constitución de otro pueblo, a menos que Israel renunciase a su originalidad.

### 3. La elección y la salvación de los paganos

«Los dones de Dios son irrevocables», escribe san Pablo en la Carta a los Romanos (11,29). Y entre esos dones incluye la elección. Sería, pues, erróneo sostener que el nacimiento de la Iglesia primitiva sobre la base de la fe en la resurrección de Jesús abolió el privilegio concedido a Israel. El término «elección» plantea un problema. El *Vocabulaire biblique*, en el párrafo consagrado a su significado<sup>11</sup>, después de haber indicado su origen, la elección gratuita de Israel fundada en un amor de predilección (Dt 7,7-8), describe su propósito: constituir un pueblo santo (Dt 26,19) testigo de la gloria y el honor de Dios en este mundo, y saca esta consecuencia: estará separado de los demás pueblos por la barrera que alza la Ley. Corresponde así a Israel «un destino sin comparación posible» con el de las demás «naciones»: es convocado a una dicha extraordinaria o condenado a una desdicha incomparable (Dt 28). Las palabras de Amós son la carta institucional de la elección: «Solamente a vosotros conocí entre todas las familias de la tierra; por eso os visitaré por todas vuestras culpas» (Am 3,2).

Según esta interpretación, elegir es escoger, distinguir y, finalmente, separar a un individuo o pueblo de otros individuos o pueblos. No se puede elegir sin excluir. La elección de Israel en Abraham y Jacob, ratificada por la Alianza mosaica, está combinada con una promesa. El sujeto que gozará de su realización es la descendencia, que se distingue no por sí misma, sino por una tarea: dar testimonio del Dios único que se ha constituido un pueblo por pura gratuitad y con el cual ha establecido una alianza.

Partir de la base, como hace Pablo, de que la elección no queda abolida por Cristo, no aborda el tema. Tal proceder deja intacta la cuestión de si la elección de Cristo sustituye a la de Israel. El *Vocabulaire biblique*<sup>12</sup> responde sin ambigüedad: «Dios mismo, al llamar a Jesús el elegido (Lc 9,35; 23,35) ates-

tigua que en él llega a su consumación la obra que había emprendido escogiendo a Abraham e Israel; ha encontrado al único ser que merece plenamente ese nombre... Cristo es el único elegido de Dios, y no hay elegidos sino en él...». Si esta interpretación es correcta, el sujeto de la elección es Israel, ciertamente, como afirma Pablo, pero Israel representado por Jesús. En lo sucesivo, los que creen en Cristo y, mediante su Espíritu, constituyen la Iglesia, son el pueblo elegido que sustituye al Israel histórico, piensan desgraciadamente los cristianos de la antigüedad. Por ello no experimentan escrupulo alguno en calificarse de elegidos (Rm 16,13; 2 Tm 2,10; 1 P 1,1).

A sus ojos, la argumentación justificadora de esa sustitución es bien sencilla: la Ley, y en especial la circuncisión, alzan una barrera entre Israel y las demás naciones. Sin su abolición, tan bien expuesta en la Carta de Pablo a los Gálatas (Ga 4), las naciones o los paganos no pueden participar de la herencia de Cristo. El rodeo por Abraham que Pablo da en las Cartas a los Gálatas y a los Romanos tiene por objeto sugerir que la elección de Israel no instituye un grupo de «privilegiados» en el seno de una masa venida a menos o reprobada, sino que funda una bendición universal (Gn 12,3; 22,18; 26,4; 28,14). Ahora bien, la historia de Israel, por la lógica misma de la Ley, ha operado en un sentido que no se corresponde con la bendición originaria. La Ley –por otro lado, trasgredida a menudo por intereses poco confesables– no sólo se ha convertido en causa de separación, sino también de exclusión. Su lógica ha roto la comunicación que quería instaurar debido a su perspectiva universalista, en la que el extranjero debía ser tratado como el israelita. Así, los conceptos de santidad y de pureza que organizan la Ley han trabajado en la práctica en miniaturizar lo puro de tal manera que se elevó una barrera entre Israel y los demás pueblos, corriendo la elección el riesgo de perder su sentido.

Éste es el marco en el que hay que dilucidar la cuestión de la sustitución alegada como solución bastarda a la cesura: ¿no ha fallado el Israel histórico a la finalidad de la elección de propósito universalista por su obsesión de pureza, manifestación visible de la santidad de su vocación?; ¿no se ha convertido la Ley por el constante despliegue de su lógica –cubrir la totalidad

11. X. LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Éd. du Cerf, Paris 1970 (trad. cast.: *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 2001).

12. *Ibid.*, col. 342.

de la realidad humana de múltiples imperativos y prescripciones— en un impedimento para la inserción de los paganos en la ya cumplida promesa del Reino de Dios para todos los humanos benditos en Abraham?; la transferencia de la elección a Cristo, que se expresa en su resurrección, con total independencia con respecto a la Ley, ¿no pone término a la economía del Israel histórico que, al aferrarse a la Ley como símbolo de sus privilegios y prerrogativas, se ha prohibido dar forma concreta a la exigencia universalista anexa a la elección de Abraham reeditada en Cristo? La ruptura entre Israel y la Iglesia primitiva estaría fundada en una constatación: se revela imposible asegurar la extensión visible a los paganos de la elección de Abraham en el marco hasta entonces vigente. La salvación de los paganos habría sido, pues, el tema del debate, y la incapacidad de Israel para calibrar lo que estaba en juego una de las razones de la distancia establecida entre las dos comunidades.

¿Se anuncia este proceso postpascual en los debates entre Jesús y los doctores judíos que reflejan los textos?

Algunos escritores judíos deseosos de suavizar el contenido con los cristianos aceptan de buen grado la figura y el camino de Jesús, pero rechazan el papel central otorgado a Cristo en la obtención de la salvación. La reacción de las autoridades religiosas judías ante la declaración *Dominus Jesus*<sup>13</sup> ha sido sintomática de esa disociación entre la trayectoria espiritual del sabio nazareno y la pretensión de la comunidad cristiana de reconocerle un *status* único en la Revelación. ¿Se fundamenta esa disociación en los relatos evangélicos, aunque éstos reflejen en gran medida experiencias comunitarias y conflictos posteriores a su muerte? No parece que sea así.

El reconocimiento bastante precoz de que los paganos están llamados al mismo destino y son sujeto de la misma elección que Israel en virtud del único don del Espíritu (Hch 10,34-48) se anuncia en un deslizamiento efectuado por el profeta ga-

13. Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Jesus*, 5 de septiembre de 2000: *La Documentation Catholique* 1 de octubre de 2000, n. 2.233, cols. 812-822.

lileo: la falta de importancia que concede a la Ley en la llegada del Reino y su insistencia en la fe. Jesús, según los textos, no entra bajo presión de sus interlocutores en el juego de las interpretaciones de la Ley, sino que establece su inadecuación con respecto a la pregunta que brota de tan singular situación. Esa pregunta no se formula nunca de la manera siguiente: «¿Cómo determinar el valor moral o religioso de una situación a partir de la Ley o de las normas que la explicitan?»; sino que se enuncia así: «¿Se hace Dios próximo a ese hombre o a esa mujer y qué actitud requiere esa proximidad graciosa?». Que Dios se haga próximo, incluso a aquel o aquella que según las normas al uso aparece a máxima distancia de él, es el contenido de lo que los evangelistas denominan la «Buena Nueva». En cuanto a la actitud exigida, es la de confianza o fe. Efectivamente, Jesús dice en repetidas ocasiones, incluso a una pagana: «Tu fe te ha salvado» (Mc 5,34; 10,52; etcétera). Si esa fe no existe, su palabra y su acción son ineficaces (Lc 4,20-30).

En este marco, la elección revela su dimensión no restrictiva. No es la Ley la que la delimita, sino que no hay más norma que la voluntad de Dios, que viene para todos. Por consiguiente, la apertura a los paganos es evidente, puesto que no impone ningún régimen divino que limite la extensión de la llamada originaria. La Ley, entendida como una barrera que protege al pueblo de Dios separándolo de los paganos, ha perdido su razón de ser por el hecho mismo de la amplitud de la Buena Nueva, que saca a plena luz lo que operó en la elección de Israel y, por lo tanto, el designio no sufría unos límites legales más que de manera provisional. El gesto de Jesús, por la falta de interés por la Ley en cuanto a la venida del Reino, transforma la economía hasta entonces legítima de la Ley en una economía del Espíritu que su resurrección testimonia.

Sería no tener en cuenta los anuncios que las palabras y los actos de Jesús hacen en los relatos de su trayectoria vital pre-pascual discernir en ellos un camino de aprobación de la Torá. Jesús no la rechaza; pero, con su falta de interés en su perfeccionamiento, establece que la salvación se encuentra en otra parte. Hay que distanciarse de la Ley, sin despreciarla, para calibrar el pleno alcance de la novedad de la Buena Nueva: la

igualdad entre Israel y los paganos ante la salvación es un aspecto capital, pero indirectamente asegurado al margen de su tarea terrena.

#### 4. El olvido de la tierra

La promesa hecha a los patriarcas y reafirmada sin cesar por los profetas tenía por objeto una tierra; tierra que representaba la garantía de que el pueblo gozaría de una continuidad histórica en un marco preciso. Para el nomadismo impuesto después de la salida de Egipto, la posesión de la tierra era un objetivo fascinante. En la actualidad son bien conocidas las luchas que sostienen en Brasil los campesinos sin tierra y son bien sabidas las pasiones que suscita, tanto entre los palestinos como entre los israelitas, la propiedad de la tierra. La ideología mesiánica, tan presente en torno al siglo I, no se resumía en la mera aspiración a la independencia, impedida por la ocupación romana, sino que se nutría del antiguo deseo de propiedad de una tierra que asegurara la unidad y el futuro del pueblo. Fuera de su tierra, Israel se sentía exiliado. Posteriormente, el sionismo nacerá de la esperanza de instalarse en el suelo de origen. La posesión de la tierra es una especie de sello confirmatorio de la inmortalidad del pueblo.

Ahora bien, en la lectura de los relatos evangélicos, la preocupación de Jesús no parece ser la posesión de la tierra, y la inmortalidad del pueblo aneja a esa base material no parece suscitar su entusiasmo. El hecho de desligar la adoración al Dios verdadero, como se ve en la conversación con la samartiana (Jn 4,21-25), de una ubicación concreta, es muestra de una orientación subrayada ya por Juan el Bautista al decir que Dios puede, a partir de piedras, dar hijos a Abraham (Mt 3,9). La falta de interés de Jesús por la circuncisión, testimoniada en el hecho de que no la mencione nunca como condición de acceso al Reino de Dios, refuerza la impresión de que ni la estructura sociológica ni la localización geográfica son elementos decisivos de la pertenencia al Reino.

En cuanto a la perennidad del pueblo, base del bienestar provisional del individuo y metáfora de la inmortalidad cole-

tiva por la posesión de una tierra en la que llega a su cumplimiento su destino presente y escatológico, Jesús la transforma, porque él personaliza la Promesa. La pertenencia al pueblo y la posesión de la tierra no agotan la vocación del individuo, puesto que no son más que metáforas provisionales del Reino de Dios. La consecuencia de este desplazamiento de acento es una dramatización de la muerte, porque el individuo ha de afrontar un futuro incierto del que sus realizaciones presentes no le protegen en nada. La parábola del campesino que había almacenado una maravillosa cosecha y que se las prometía muy felices porque pensaba consumirla gozando de su futuro económicamente asegurado pone de relieve la ligereza o la locura de tal proyecto (Lc 12,16-22). El campesino había olvidado que la muerte no atiende a cálculos ni previsiones.

Es como si el destino colectivo del pueblo, tan apoyado en el mesianismo, se desbaratara porque el individuo ya no está incluido en él automáticamente. La muerte individual es propuesta como signo de la cesura entre la promesa colectiva y el destino personal. Sostener ante Pilato que el Reino no es de este mundo puede atenuar los temores de los poderes políticos sobre el carácter socialmente subversivo de la Buena Nueva, pero puede igualmente inquietar a quienes ostentan dichos poderes, porque ellos personalmente son responsables de sus decisiones. Si la muerte adopta una forma trágica en la escritura neotestamentaria no es únicamente en virtud de la precariedad de la vida individual. La dramatización de la muerte de Jesús por la invocación que Marcos y Mateo le prestan: «¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» explica en el nivel del *líder* la ruptura que ha instaurado con su palabra entre el devenir del pueblo elegido y la pertenencia del individuo al Reino.

Se asiste así a un doble desplazamiento: la tierra es olvidada, y la muerte se convierte en signo de un drama individual, porque el destino colectivo pierde su fuerza. Hay que calibrar las consecuencias de este desplazamiento en el alejamiento con respecto al judaísmo.

Sin duda, el primer motivo está menos presente en la diáspora que sigue a la destrucción de Jerusalén y la expulsión del pueblo judío de Palestina después del año 135. Se ha perdido la

tierra; quedan el rito y la Ley, que aseguran en la diáspora la unidad del pueblo y mantienen su esperanza. La tierra perdida no fue nunca olvidada. Es verdad que el movimiento sionista y la vuelta a Palestina debido a las persecuciones en Europa reactivaron las antiguas creencias. Yo he escuchado a un israelita confesar su angustia ante la presión palestina para que abandone la tierra que ha colonizado y desbrozado recientemente: «Cuando paso el arado, vuelvo a la tierra de mis ancestros; ¿acaso no vivió aquí Jacob?».

El vínculo con la tierra, a pesar del predominio del rito y la Ley en la permanencia del pueblo, sigue siendo efectivo y procede no sólo de la antigua esperanza, objeto de recuerdo e historia, sino que marca igualmente la visión presente, porque la tierra, contenido de la Promesa, es portadora del carácter no ilusorio del Reino venidero. Sin una relación afectiva y reflexiva con ella, la Promesa se desvanece en espiritualismo, porque ya no requiere ninguna transcripción a este mundo. La donación de la tierra, sobre la base de la Promesa, no fue un episodio anecdótico de la historia de Israel, sino que fue constitutiva de su destino como testigo del Dios único. Es en Jerusalén donde las naciones harán la paz. La transposición celeste que la hicieron sufrir posteriormente los apocalipsis no abroga en absoluto el significado a la vez carnal y profético de la tierra. El mensaje de Jesús elude este enraizamiento.

El segundo motivo, la dramatización de la muerte, no está menos presente que el primero. En la tradición bíblica, la bendición recae en la vida presente y en la descendencia. Es verdad que es la garantía de la venida de los tiempos mesiánicos, en que la violencia de los impíos habrá dejado de existir, no es el apoyo de una creencia en la inmortalidad que devaluaría la belleza y la tragedia de la vida presente. Ésta es primera porque en ella se verifica la benevolencia de Dios. La muerte prematura es percibida como una injusticia o como un castigo. No pone, sin embargo, en cuestión la superioridad de la esperanza colectiva: la permanencia del pueblo en la paz y la abundancia que Dios no dejará de instaurar conforme a su promesa<sup>14</sup>.

14. Véase R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après*

La experiencia va debilitando poco a poco esos sentimientos: la realización colectiva tarda, la guerra y la violencia hacen estragos, el país está en manos de conquistadores y depredadores. Sin duda, Dios se aleja porque Israel se aparta de él. Pero la explicación demasiado moral de los severos azares de la historia no satisface. Además, la atenuación del interés concedido al destino colectivo contribuye a separar la suerte del individuo de la del pueblo, que, sin embargo, no es mucho mejor, puesto que está amenazado por doquier por la violencia homicida dominante. La convicción de que existe un vínculo entre la autenticidad moral y el desarrollo feliz de la vida individual choica con la experiencia, porque ese vínculo no se verifica. Hacia el s. III, Qohélet saca de ello consecuencias sin dejar la menor esperanza sobre ningún tipo de más allá (Qo 1,7). Es preciso esperar la crisis que produce la revuelta de Judas Macabeo contra la colonización helénica para percibir otra dimensión: la del dominio sobre la muerte por la resurrección personal (2 M 7,7-9). Sin embargo, pasó mucho tiempo hasta que esa creencia se convirtió en una opinión al uso.

Esa resistencia a un desplazamiento del objeto de la bendición, debido al carácter caótico de la historia colectiva de Israel, hacia un destino dichoso sin vinculación con la «Tierra prometida» ni con la «gloria mesiánica», no se explica por el mero apego a la tradición, como suele pretenderse a propósito de la negación de la resurrección por los saduceos; tampoco se apoya en los meros intereses materiales ligados a compromisos políticos con los poderes del momento, sino que revela un interés constante por el destino colectivo de Israel. Las palabras prestadas por Juan a Caifás: «conviene que muera uno solo por el pueblo» (Jn 11,49-50) pueden ser entendidas como expresión del cinismo del sumo sacerdote si el objetivo efectivamente pretendido se reduce a las ventajas que los ocupantes romanos concedían a las élites pudientes de Israel. Pero nada prueba que esa interpretación utilitaria esté justificada. Juan, por otra par-

*l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1956 (trad. cast.: *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento*, Marova, Madrid 1968); I. CHAREIRE, *La Résurrection des morts*, Éd. de l'Atelier, Paris 1999.

te, subraya que el sumo sacerdote profetiza. Sin duda ignora el contenido concreto de la profecía, aunque no es ajeno a su convicción: asegurar la permanencia del pueblo, preservar su esperanza mesiánica. No son, en su opinión, ni las violencias incipientes de los primeros «zelotes», ni el carácter subversivo de las palabras de Jesús los que garantizan, en ese tiempo de angustia, aquello que aún puede ser salvado de la bendición primera. La venida del Reino esperado no se fuerza. Que Caifás se equivoque sobre el medio de esa venida no anula la validez de su juicio en el espacio de la tradición de Israel: la esperanza colectiva prima. Aceptar la Resurrección como hacen los fariseos es apartar la atención de ese aferramiento a la realización plena de la antigua esperanza de Israel en beneficio de una realización personal inverificable, y es igualmente reconocer a la muerte individual un lugar del que no gozaba en la antigua tradición.

Los debates que se desarrollan actualmente entre los exégetas –unos poniendo de relieve la condición de judío de Jesús, confinándole en la observancia crítica de la Ley y atribuyéndole el *status* de sabio, otros inscribiéndole en una dinámica escatológica de anuncio inminente del Reino de Dios por mediación de Israel<sup>15</sup>– corroboran esta interpretación. Ante la angustia reinante, o bien el judaísmo habría de investirse de sabiduría, relativizando así el destino colectivo, o bien habría de abundar en una deriva mesiánica, con el riesgo de sumirse en la violencia. Caifás habría sido conservador al rechazar ambas vías. Jesús habría sido lo suficientemente ambiguo como para que, a partir de los mismos testimonios, los exégetas o le honren con el título de sabio, o le atribuyan una especie de fanatismo escatológico.

Las invectivas que los presentes lanzaron a Jesús en su agonía («A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse», Mt 27,42) son reveladoras de las dudas en que la actuación del Nazareno sumió al pueblo y a sus dirigentes. Reconocen en sus actos

15. D.C. ALLISON, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Fortress Press, Minneapolis 1998 (donde Jesús es descrito como un profeta milenarista); R.W. FUNK, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, Harper, San Francisco 1996 (según este autor, Jesús es un sabio); E.P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus* (donde Jesús es un profeta escatológico que espera una próxima restauración de Israel).

efectos liberadores, y constatan su fracaso: la muerte del profeta carece de sentido, no procede sino de su trágico destino y confirma el desinterés de Dios. En este sentido, el proceso y la muerte judicial de Jesús dramatizan la suerte del individuo hasta el punto de que el destino colectivo del pueblo parece secundario y abolido por el fracaso de aquel que había predicado la esperanza de Israel en tiempos de angustia. Los discípulos de Emaús harán esta decepcionante constatación.

El desplazamiento sugerido por la falta de interés concedido a las formas terrenas de mesianismo y por la dramatización de la muerte debido a la desconexión de la esperanza colectiva se traduce, en las primeras comunidades cristianas, en una vuelta de lo rechazado, que revistió una doble forma: la más antigua consistió en la negación de la cesura respecto del destino mesiánico de Israel, fundada en la convicción de que el Resucitado iba a imponer sin tardanza su poder en este mundo mediante la mutación que en él operaba (2 Ts 2,1-5); la más reciente se traducía en la esperanza que suscitó la conversión del Imperio perseguidor. Esta doble negación de la ruptura operada por Jesús se concretó en la idea de que la Iglesia sustituía al pueblo de Israel. Los cristianos, al reivindicar el lugar de Israel, pretendiendo ser el verdadero Israel, entraban en competencia con los judíos que esperaban que la Promesa se hiciera realidad. El desplazamiento operado por Jesús, que hacía secundario el contenido de la Promesa y, en consecuencia, no incitaba a la competencia entre dos pueblos que pretendieran ser sujetos de la misma, no fue tenido en cuenta. Ese olvido puede verificarse por una doble consecuencia histórica: la Iglesia visible fue entendida como arca de salvación y ámbito de revelación del sentido de la historia.

*La Iglesia visible es el arca de la salvación.* Fuera reina la perdición. De no unirse a ella, se debe abandonar toda esperanza. El eslogan atribuido a Orígenes: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», que ha causado tantas querellas y suscitado tantas interpretaciones restrictivas a propósito de la salvación personal, no tenía originariamente el fin de operar un principio de selección mediante una referencia institucional y, por tanto, visible, entre los elegidos y los rechazados, sino que Orígenes

pretendía poner en guardia a los cristianos sobre el riesgo al que se exponían en caso de apostasía. El propósito de ese principio era una terapia interna, no la voluntad de definir el marco de referencia de la salvación definitiva. Sin embargo, adoptó ese sentido desde el momento en que la Iglesia, con su éxito político, ocupó todo el espacio religioso legítimo. Fuera de ella no existía más que idolatría y, por lo tanto, perdición. El destino del individuo quedaba así radicalmente unido al destino colectivo, que portaba únicamente la Iglesia visible. La cesura efectuada por Jesús entre el destino del pueblo y el del individuo quedaba olvidada. Si el individuo, por razones contingentes y no necesariamente culpables, no entraba en el arca que representaba el ámbito de su salvación, era marcado como perdido. Sin duda Dios deseaba «la salvación de todos los hombres» (1 Tm 2,3), pero ello no era más que una veleidad. Lo que le preocupaba ante todo era el triunfo colectivo del pueblo elegido, que en adelante se circunscribiría a la Iglesia. Y en ella, y sólo en ella, adquiría la historia sentido.

*La Iglesia revela el sentido de la historia.* Esta convicción no concuerda con el desplazamiento operado por Jesús respecto de las expectativas judías, que redujo a una ilusión. No justifica, pues, en absoluto la pretensión de la Iglesia de ser el ámbito en que la historia gozaría de una orientación dichosa. La atención concedida al aspecto individual de la muerte no podía sino reforzar ese sentimiento de abandono con respecto a Israel: el Reino de Dios no es de este mundo (Jn 18,36). Así, según Juan, Jesús no ruega por él (Jn 17,9). Esas palabras se deben a la violencia de la polémica. Nada prueba que deban entenderse como una refutación de la esperanza de Israel. Jesús se sitúa en otro plano: su misión no consiste en sostener la promesa colectiva. El espacio no está menos abierto a una lectura positiva del destino colectivo: éste es el planteamiento que hará suyo la Iglesia antigua.

El desplazamiento de interés efectuado por Jesús tiene, efectivamente, como fin subrayar que la vocación del individuo no se agota en su pertenencia religiosa, sino que está definida por la relación con Dios como Padre, independientemente de toda mediación. Jesús, con numerosas parábolas, poniendo de

relieve el destino dichoso o temible del individuo, no negó el alcance colectivo de la Elección y la Alianza, sino que le asignó un límite: no es la pertenencia a un pueblo o una Iglesia lo que, en última instancia, define el vínculo con Dios, porque ese vínculo es tan específico que nada sino la vivencia de la relación lo constituye efectivamente. Jesús, por consiguiente, abolió la competencia entre los pueblos judío y cristiano fundada en la transferencia de la Promesa. Por tanto, la Iglesia primitiva, con su pretensión de ser el ámbito donde se manifiesta el sentido de la historia, reivindicó un papel que hizo que la cesura operada por Jesús funcionara como un privilegio colectivo; privilegio que, históricamente, se convirtió en causa de enfrentamiento. Y esa pretensión eclesial no tiene fundamento alguno en la predicación de Jesús.

Jesús, al desmarcarse de los contenidos concretos de la esperanza mesiánica, de la importancia otorgada a la Ley, del privilegio reconocido a la Elección, de la fascinación por la tierra y de la subestima respecto de la muerte, renuncia a toda ubicación concreta del Reino de Dios y subraya el carácter incolmable de su vínculo personal con aquel a quien él llama «el Padre». No se inmiscuye en lo importante para cualquier mesianismo: la designación del sujeto revelador del sentido último de la historia. Jesús corta de raíz la competencia sobre este punto, que deja a la libre interpretación. Ni el pueblo de Israel ni la Iglesia pueden ocupar el lugar así dejado vacante: el sujeto portador exclusivo del sentido último no está designado. Por lo tanto, la pretensión de una Iglesia institucional de ser el arca única de la salvación y el ámbito identificable del sentido último de la historia es infundada, porque el distanciamiento de Jesús respecto de los contenidos mesiánicos de Israel vale igualmente para la Iglesia. La competitividad ya no tiene razón de ser, puesto que ninguno de los dos pueblos ocupa un lugar exclusivo en el orden de la salvación y el sentido.

He titulado este capítulo «El vínculo deshecho», denominación que es ambigua, porque puede aplicarse o bien al alejamiento de Jesús de los intereses concretos de Israel, o bien al desplazamiento de su mensaje con respecto a los mesianismos recu-

rrentes, incluidos los que nacerían más adelante en la Iglesia. Si se hace hincapié en el primer sentido, se subraya la singularidad de la ruptura entre el judaísmo y el cristianismo, y después la imposibilidad de solucionarla o ni siquiera interpretarla positivamente. Sin embargo, si nos atenemos al otro sentido, se deja abierta la cuestión del sentido de la ruptura subsecuente entre Israel y la Iglesia: no necesariamente es negativa, incluso puede ser integrada en una interpretación de la historia en la que ninguna comunidad puede pretender ser agente exclusivo de la misma. La reflexión sobre «La Alianza reinterpretada» debería confirmar el interés de esta interpretación para un diálogo fecundo entre judíos y cristianos.

## 2

## La Alianza reinterpretada

La cesura entre la Iglesia primitiva y el judaísmo que tantas consecuencias ha tenido en la historia de Occidente no fue fruto de un malentendido entre dos comunidades, sino que se anunciaba ya en el desinterés del profeta galileo por la manera en que los judíos del siglo I estaban aferrados a sus particularidades religiosas. Las razones decisivas de esa cesura siguen, no obstante, siendo oscuras en virtud de su multiplicidad. Un ejemplo es ilustrativo de ello.

En un cuaderno de la revista *Lumière et vie*<sup>1</sup> consagrado a Pablo e Israel, una teóloga judía, Colette Kessler, «no cuestiona la autenticidad de la experiencia de Pablo en Damasco» (p. 12). Su fe farisea en la resurrección de los muertos le hace creíble la singularidad de esa experiencia. Por eso Colette Kessler, citando a H.J. Schoeps, no teme escribir que la opinión paulina: «el fin de la Ley es Cristo, para justificación de todo creyente» es una afirmación del pensamiento judío<sup>2</sup>; «pero los rabinos –precisa Kessler– no comparten la premisa paulina según la cual la era mesiánica fue inaugurada con la muerte y la resurrección de Cristo. Ni los fariseos contemporáneos de Pablo, que podían constatar que nada había cambiado en el curso de la historia, ni

- 
1. N. 242 (abril-junio 1999), «Paul et Israël, la déchirure assumée», 7-25. Para más información, léase la bien documentada obra de F. BLANCHETIÈRE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien* (30-135), Éd. du Cerf, Paris 2001.
  2. H.J. SCHOEPS, *Paul, the Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Westminster Press, Philadelphia 1961, p. 98s.

los judíos, sus herederos espirituales, que hacen la misma constatación en nuestros días, admiten esta premisa» (p. 21).

Si entiendo bien la interpretación de C. Kessler, el alejamiento de las prácticas judaicas por parte de las comunidades paulinas fue una decisión prematura. Dado que la resurrección de Jesús no conllevaba de manera evidente la irrupción de la era mesiánica, la antigua economía no había perdido su razón de ser, de manera que la apertura a los paganos postulada por la fe pascual no implicaba el rechazo de la Ley para los judíos. La ruptura provendría en este caso de la impaciencia de las comunidades cristianas, que actuaron como si el Reino de Dios o la era mesiánica hubiera advenido, cuando ningún signo tangible de ello era perceptible en la transformación del mundo. La ruptura provendría de un desajuste interpretativo respecto del sentido de la Alianza. Este capítulo tiene por objeto elucidar los motivos de ese desajuste, lo que hará siguiendo estas cuatro pautas: 1) La afirmación de la vida; 2) Una existencia solidaria; 3) La ley común; y 4) El Dios familiar.

Estas cuatro pautas deberían esclarecer el efecto que tuvo en la Alianza la muerte y la resurrección de Jesús.

## 1. La afirmación de la vida

En esta secuencia orientada por la fe en la Resurrección, emplearé un milagro (Mc 3,1-7), una parábola (Lc 15,11-32) y una frase (Mc 2,17).

El milagro: un hombre que tenía una mano paralizada es curado en sábado (Mc 3,1-7). La reticencia de los asistentes a esa acción terapéutica proviene de su fidelidad a la ley sabática. Jesús descarta sus escrúpulos aclarando el alcance de la Ley con una pregunta radical: «¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?». Sus oyentes no saben qué replicar. Sin duda presienten que la Ley va en pro de la vida, pero no ven claramente cómo casar un precepto concreto con su finalidad última. Jesús no vacila, el propósito de la Ley barre los escrúpulos que engendran sus normas concretas, la vida debe ser afirmada contra los preceptos si es preciso. La pregunta de Jesús no implica desprecio alguno por el

sábado; al contrario, manifiesta el sentido último del mismo: celebrar la donación de la vida por el Creador. Por lo tanto, no hay que tener miedo de descartar un precepto cuando su aplicación contradice su vocación última.

El interés del texto no reside en la vacilación de los oyentes, poco concorde con su propia tradición. El pasaje sería entonces anecdótico. En realidad, su interés radica en su capacidad de revelar la ambigüedad del culto que, si no suscita vida, ya no honra a Dios. Jesús anuncia a un Dios vivo, cercano a los hombres en la desdicha, y sería contradictorio que el culto a él rendido contribuyera a aumentar su angustia. Las palabras de Jesús no han perdido actualidad, sino que siguen poniendo en guardia a las Iglesias, proclives a olvidar la finalidad del culto que celebran y de las leyes que promulgan.

La parábola (Lc 15,11-32): un padre de familia que es temeramente constata con dolor que su hijo pequeño dilapida la parte de su herencia que ha reclamado. El padre espera su retorno; el hijo vuelve; el padre le recibe con gran bondad y organiza un festín. El hijo mayor, extremadamente trabajador y fiel administrador, se siente herido por esa actitud, que juzga irresponsable. El padre escucha sus recriminaciones y no sin tristeza le reprocha su incomprendimiento: «Convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo había muerto y ha vuelto a la vida» (15,32). El padre emplea la metáfora de la muerte para reflejar el estado de decadencia y abandono en que vegetaba el hijo menor. Al haber vuelto a la casa familiar, está vivo de nuevo. El tema de la perdición se declina con el horizonte de la muerte como telón de fondo; el de la salvación, con el de la vida. Y la salvación es de un precio tal que nada puede compensar la renuncia a la misma, únicamente la gratuidad del acto paterno puede restituirla. La vida no es fruto de la justicia, como está convencido el hijo mayor, sino que viene de otro, aquí el padre, que no comercia con ella. Esta parábola presenta la misma problemática que el pasaje de Marcos estudiado anteriormente: el sábado tiene por objeto la celebración de la vida dada por Dios, y no puede ser ocasión de muerte; la herencia del padre tiene el sentido de sustentar la vida, y no puede destruirla. La vida proviene de un don primigenio que ni la

legitimidad del culto ni la grandeza de la justicia deben ocultar. De lo contrario, el verdadero sentido del culto y de la justicia se ve afectado: allí donde el culto y la justicia no trabajan por la vida en sustentarla o restituirla, pierden su legitimidad<sup>3</sup>.

La frase (Mc 2,17): Jesús come con recaudadores de impuestos y pecadores. Esta conducta les parece extraña, por no decir chocante, a los escribas, menos laxistas. Y Jesús resitúa su proceder: «No necesitan médico los que están fuertes, sino los que están mal; no he venido a llamar a justos, sino a pecadores». Sin duda bajo estos aforismos asoma una cierta ironía. Pero el interés primordial de esta frase reside en la comparación establecida entre el enfermo y el pecador, estados que no auguran nada bueno, puesto que llevan a una vida amortiguada o a la muerte. Jesús tiene la tarea de alejar de esa eventualidad a los seres humanos afectados por esos males; lucha para que quienes se dejan atrapar por una lógica destructiva se liberen de esa trampa.

Por lo tanto, las tres perícopas vistas tienden a una afirmación: el anuncio del Reino de Dios inicia el decrecimiento del poder de la muerte, ya se trate de su dominio físico, moral o simbólico. La resurrección de Jesús llevará a su consumación su empresa: dar a sus oyentes y a Israel el gusto por la vida, arrancarlos de la seducción o la fascinación de la muerte. Dios, al resucitar a Jesús, ha justificado su combate. La Alianza mosaica no lleva a plenitud su sentido más que si el vínculo entre los hombres y Dios acaba en una celebración festiva de la vida. La Ley, si se entiende debidamente, contribuye a esta finalidad. Jesús no subestima el poder de la muerte, sino que se solidariza con sus víctimas.

## 2. Una existencia solidaria

J. Schlosser, al término de su estudio sobre Jesús y la historia de la salvación (pp. 185-189), subraya que los temas recurrentes en el judaísmo de su época: Elección, Alianza, y más concreta-

3. Véase J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Noesis, Noisy-le-Grand 1999, pp. 173-175.

mente el Éxodo, no tienen espacio alguno en la predicación de Jesús. Este extraño fenómeno no lo explica, en su opinión, el hecho de que los tres pilares de la conciencia que Israel tenía de su identidad eran objeto de un consenso, por lo que habría sido innecesario mencionarlos en el anuncio de la Buena Nueva, que se apoyaría inconscientemente en ese consenso. J. Schlosser expresa dudas respecto de esta interpretación. Adelanta «la hipótesis de que la discreción manifestada por Jesús en la evocación salvífica de los beneficios del pasado responde a una opción deliberada» (p. 188). Defiende esta interpretación recordando que Jesús adoptó una cierta distancia con relación al llamamiento a la conversión lanzado por Juan con el horizonte del Juicio como telón de fondo, puesto que Jesús orientó ese llamamiento a poner de relieve la extrema bondad de Dios que acoge sin condiciones a pobres y pecadores. La conversión será efecto de la acogida, no condición previa a la misma.

Desde esta perspectiva, el Templo pierde su función y ya no tiene papel en el proceso de remisión de los pecados. En suma, «la Elección pierde su efectividad» (*ibidem*). La decisión en favor del Reino no arraiga en determinaciones del pasado, sino que se abre a una palabra que contraviene el marco tradicional. Sin embargo, Jesús, ante el rechazo de su mensaje, retoma los pasos de Juan el Bautista en el anuncio del Juicio. Los apocalipsis de Mateo, Marcos y Lucas son testigos de ello<sup>4</sup>. Jesús afronta entonces la eventualidad de su propia muerte, que sellará el fracaso de su proyecto. Al no haber echado raíces la novedad radical de su anuncio, Jesús integra más el futuro en la predicación del Reino. La reticencia de Israel le obliga a incluir su muerte en la dinámica de desarraigado de un pasado que frena la novedad de su mensaje. Por lo tanto, la muerte de Jesús deja de ser anecdótica –resultado de un malentendido–, para ser símbolo del proceso intentado por Dios en la interpretación mayoritaria de los privilegios de Israel: la Elección y la Alianza. La imagen del Éxodo accede a otra dimensión: Dios no libera con mano fuerte y tenso brazo, sino que se retira del conflicto dejando a su profeta frente al riesgo de sus opciones. Es-

4. Mt 24; Mc 13; Lc 21, 5-37.

te es el dramático telón de fondo con el que hay que leer la condena a muerte de Jesús. Yo expongo su sentido en dos subapartados: «La pasión necesaria» y «La pasión solidaria».

### *La pasión necesaria*

Los evangelios están literariamente compuestos de la historia de un proceso. En efecto, los relatos de la pasión, que incluyen casi esencialmente los episodios judiciales, concluyen la dinámica que marca la trayectoria vital de Jesús, es decir, el surgimiento de una oposición cada vez más firme al camino que él traza. Esta constatación parece poner en cuestión los análisis más matizados del capítulo anterior, al focalizar la relación de Jesús con Israel en la tragedia de su final. Los historiadores y exegetas que subrayan, si no el fariseísmo, sí al menos la condición de judío de Jesús, desplazan el conflicto, haciéndolo político y a los romanos responsables de la eliminación de Jesús. La transferencia de esta responsabilidad a los judíos remite a la voluntad de los primeros cristianos de justificar su contencioso con el judaísmo. En realidad, puesto que Jesús compartía las ideas fundamentales de Israel, y en especial de los fariseos, no había razón alguna para entablar un proceso contra él<sup>5</sup>.

J. Neusner no comparte esta opinión. En la recensión que dedica a la obra de E.P. Sanders, uno de los mejores protagonistas de esta lectura, concluye, en un espíritu totalmente distinto, que el judaísmo presentado por este autor es «tan afable que hay que preguntarse lo que Jesús podía encontrar criticable o reformable en él. Los evangelios pierden su plausibilidad si se pone como telón de fondo de los mismos un judaísmo de este tipo»<sup>6</sup>. Efectivamente, su descripción recurrente de un conflicto que se envenena hasta el punto de llevar a una condena judicial sería una mera construcción literaria y respondería a un panfleto comunitario de la Iglesia primitiva. Los evangelios sugieren que el proceso se reveló necesario desde el momento en

5. E.P. SANDERS, *Jesus and the Judaism*, London 1985. Esta orientación se encuentra en la emisión televisada de la Pascua de 1999 «Corpus Christi», producida por Mordillat y Prieur.

6. *Journal for the Study of Judaism* 24 (1993), 317-323).

que nada lograba atenuar el conflicto. Poco a poco se instauró una relación de fuerzas por razones difíciles de dilucidar.

Esta opción de J. Neusner, en oposición a la de E.P. Sanders, ¿no viene a reeditar el contencioso de trágicos efectos entre cristianos y judíos a propósito de la muerte de Jesús?; ¿cómo entender la necesidad de la conclusión judicial del conflicto dejando al mismo tiempo abierta la relación entre la Iglesia e Israel?; si la condena fue producto de un mero malentendido, ¿cómo entender las palabras atribuidas al Resucitado por los discípulos de Emaús en el sentido de que «era necesario que el Cristo padeciera todo aquello para entrar así en su gloria»? (Lc 24,26). Transferir la razón de esa necesidad a una motivación trascendente para exonerar a los responsables históricos del carácter execrable del proceso entablado a Jesús no es creíble. De haber necesidad, corresponde a la dinámica de la historia, puesto que, una vez instaurado el conflicto, de no haberse producido un cambio radical en la actitud de los protagonistas, no podía sino llevar a un desenlace trágico. La construcción misma de los evangelios lo impone desde el momento en que el proceso orienta su composición literaria. Puede que no sea impensable interpretar esa necesidad histórica fuera del marco de una oposición religiosa entre el camino de Jesús y la tradición de Israel. Un desplazamiento de lo que está sobre el tapete es operable a partir de la condena y muerte de Jesús. La metáfora de la «pasión solidaria» abre a una lectura menos política y más acorde con la reinterpretación de la Alianza mosaica.

### *La pasión solidaria*

La Alianza no ha producido nunca los frutos esperados. El discurso inaugural de Jesús en Nazaret (Lc 4,16-30), retomando los temas recurrentes de los profetas de Israel, no se entiende como «Buena Nueva» más que si la antigua promesa no se ha cumplido: la justicia y la paz no se han establecido, la miseria y la violencia reinan en el mundo. Jesús, en su peregrinar a través de Galilea, puede ver la opresión y la miseria ostensibles, comparte los sufrimientos de las víctimas, y las curaciones que realiza aquí y allá señalan, si no la necesidad de un cambio ra-

dical, sí al menos su eventual posibilidad. En el anuncio del Reino está inserta la rebelión contra la desgracia evidente por doquier. Parece que también Juan el Bautista había experimentado ese sentimiento, pero su indignación ante la decadencia de Israel le había incitado a apelar al Juicio, donde los activistas de la desdicha serían aniquilados. Jesús no toma ese camino, sino que se hace heraldo de la benevolencia de Dios para con todos, incluso para con los grandes pecadores, como si ese anuncio fuera a volver del revés la perversa y cruel dinámica del mundo. El Reino está aquí, va a seducir con su ofrecimiento. El Juicio es entonces inútil. El desarrollo de la vida de Jesús no confirma el optimismo de los primeros anuncios. La fascinación de la desdicha y la muerte parece más fuerte que la seducción del Reino. De creer a los historiadores, Jesús constata su fracaso, se sabe él mismo víctima de ese poder maléfico, aunque vea a Satán caer del cielo (Lc 10,18). La llegada del Reino se difiere, la Alianza reinterpretada queda, aparentemente, sin efecto.

Esta lectura realista y pesimista no fue la de las primeras comunidades cristianas, que no interpretarán en el registro del fracaso la trayectoria vital de Jesús ni su condena ni, sobre todo, su muerte. Jesús resucitado explica a los discípulos de Emaús el sentido de las Escrituras respecto de él, desarrollando su argumentación a partir de una pregunta paradójica ya citada anteriormente: «¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?» (Lc 24,26). «Eso» hace referencia a los decepcionantes acontecimientos que pusieron término a su misión. Dichos acontecimientos están integrados en la renovación de la Alianza mosaica, y el testimonio que la Escritura da sobre él acredita que la esperanza que la Alianza vehiculaba no se ha visto decepcionada. El sentimiento de fracaso, que es, en efecto, constatable teniendo como horizonte la Promesa tal como era mayoritariamente entendida, no tiene en cuenta un dato fundamental de la interpretación de la existencia del Nazareno: que se ha solidarizado hasta la muerte con los rechazados del mundo: los desdichados, oprimidos y pobres; las víctimas de toda clase. Esta solidaridad de destino revela más la proximidad del Dios de Jesús a los excluidos que el éxi-

to apoyado por una fuerza exterior conducente a una liberación material, social y política. Un acto de fuerza no transforma la dinámica de los poderes explotadores ni de las economías esclavistas. Se verían, ciertamente, obligadas a no actuar, pero no renunciarían en absoluto a ejercer su dañino poder desde el momento en que la represión se relajara. Además, la complicidad latente que se da entre los verdugos y las víctimas, entre los explotadores y los explotados, no se vería en absoluto abolida si sólo triunfaran o la idea de venganza, o la permutación de los poderes y las prerrogativas.

Jesús eligió un camino más arduo y enigmático: romper el círculo de la venganza, erradicar la complicidad latente con los poderosos mediante una solidaridad sin reservas con los aplastados de nuestra historia. Al sumirse por entero en su propia desdicha, llevándola al mismo tiempo a la luz con su palabra, opera la completa inversión de intereses que exigía la religión mosaica y cuyas virtualidades positivas había intentado desplegar en su predicación. Si el pobre, el justo y el misericordioso son dichosos, a pesar de las persecuciones que padecen, es que han roto con la lógica del mundo, que no debe, por el momento, su prosperidad más que a la miseria de muchos. Ningún golpe de fuerza cambia el sentido de tal dinámica. La transformación proviene de la cesura que opera, con respecto a la dinámica del mundo, el exilio de quienes no siguen esa lógica. La confianza en Dios despliega su eficacia en esa relegación que le impone la dinámica mundana. Jesús, al asumir hasta la tragedia de la condena y la muerte la anticultura de la que la Alianza mosaica era vector, lejos de abolir esta última, la define en su plenitud. Las primeras comunidades cristianas no dicen que el sufrimiento de Jesús, su fracaso humano ni su muerte sean una necesidad decidida por un poder exterior, aquí divino, sino que son consecuencia del enfrentamiento entre dos lógicas: la del apartamiento de quienes están ajenos a la lucha por dominar el mundo y la de la asunción de todos los seres humanos, sea cual sea su situación, su pertenencia social o su valor moral, en una orientación plena de esperanza: la muerte vencida en Pascua justifica esa opción heroica por la solidaridad con las víctimas de la ley del mundo.

No hay oposición a la Alianza mosaica, sino que se la dota de una atención a la realidad humana más miserable, más sufriente y más desesperada. Si el enviado de Dios no realiza esa inmersión en la aparente absurdz del devenir, se queda en el exterior de lo que viven la inmensa mayoría de los humanos. El fracaso de Jesús, sancionado por su muerte, es el ámbito de su victoria sobre los poderes desintegradores y violentos que determinan el devenir de las sociedades humanas. La inmersión del Nazareno en el infiernito humano, denunciando su injusticia, no llama a la anarquía de comportamiento ni a la rebelión sin proyecto, sino a que la relación con Dios y con el prójimo sea la debida.

### 3. La ley común

La actual insistencia de algunos historiadores en la condición de judío de Jesús y en su proximidad al movimiento fariseo debe entenderse como una reacción a las interpretaciones que presentan al Nazareno como un antilegalista o incluso un anarquista que consideraba que la Ley no sólo no se beneficiaría de ningún lugar privilegiado en la instauración del Reino de Dios, sino que se opondría a él por su finalidad misma: realizar la justicia perfecta mediante la práctica moral y el orden jurídico. En realidad, las lecturas contradictorias de orientación farisea y de interés anárquico no hacen justicia a la originalidad de la vida de Jesús. Nada en los discursos que se le han prestado ni en los actos que se le han atribuido permite integrarlo en la escuela farisea ni describirlo como adversario irreductible de la misma por sentir repugnancia de la Ley. Un versículo del evangelio de Mateo permite rechazar ese doble exceso: «No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mt 5,17). Es verdad que este aforismo integrado en el «sermón de la montaña» plantea grandes problemas de interpretación. Pero se impone un doble dato: que el aforismo está integrado en un conjunto de palabras que modifican la percepción de la Ley, mostrando la relativización de sus normas para entrar en el Reino de Dios, por una parte, y,

por otra, que corresponden a un evangelio entre cuyos ejes principales se encuentra el de subrayar la distancia que separa a Jesús de la escuela farisea. La Ley pierde su autoridad decisiva, conservándose su necesidad práctica.

La Ley pierde su autoridad decisiva: ya no es el criterio de evaluación del Reino de Dios, puesto que trasgredirla no excluye del Reino (5,19). Entran en juego otros factores que no contradicen la justicia exigida por la Ley, pero sí la relativizan. Este desplazamiento de la Ley que la priva de su carácter central en la sensibilidad farisea engendra una consecuencia decisiva: la Ley ya no define una singularidad identitaria, ya no es la barrera que construye la originalidad de un pueblo, sino que tiene un alcance común, puesto que ya no separa, que ya no constituye con su veneración y su práctica la esencia de la justicia. La justicia del Reino es de otro orden; las Bienaventuranzas que inician el sermón son la evocación de la misma y trascienden el orden jurídico, legal y moral.

La Ley conserva su necesidad práctica: Jesús se alegra de que el joven rico (Mt 19,16-30) haya guardado los mandamientos, y se felicita de que un fariseo coincida con él en cuanto a la esencia de la Ley (Lc 10,25-38). Jesús no incita a la mujer adúltera a pisotear la ley de la fidelidad conyugal (Jn 8,11). La ley es necesaria para la coexistencia de los seres humanos. Sin ella, el precepto fundamental: «Amar al prójimo como a uno mismo» podría llevar al idealismo de las buenas intenciones sin valorar la presión que impone la vida cotidiana. Desde este punto de vista, Jesús no descalifica a la Ley judía, sino que la tiene en gran estima. Ni siquiera desprecia de ella lo que procede no de la norma moral, sino de la reglamentación interna, en especial del dominio ritual. Si bien los evangelistas recogen numerosas discusiones con los fariseos a este respecto, éstas no conciernen al principio de la reglamentación, sino que los protagonistas debaten su aplicación.

Jesús sostiene sin duda que numerosas disposiciones disciplinarias o rituales contradicen el propósito de la Ley, que es hacer acceder al ser humano a la libertad prometida por la Alianza. La voluntad de separar a Israel de las prácticas paganas y de las presiones naturales llevó a quitar a la Elección su

verdadero alcance: ser testigo del Dios que liberó al pueblo de la esclavitud. Las minucias rituales y los escrúpulos que generan tienden a quitar de la Ley, tomada como un todo que constituye un sistema, su finalidad originaria. La atención acaparada por la puesta en práctica de una multiplicidad de preceptos aparta de lo esencial y favorece lo arbitrario. Jesús interpreta la Ley como lo que permite a los hombres vivir juntos; no tiene la finalidad de separar. Jesús le restituye su valor común.

El hecho de que el Nazareno se desmarque de la tendencia interpretativa mayoritaria debida a la necesidad de defender la herencia en un entorno hostil no carecerá de consecuencias, puesto que abre el anuncio de la salvación a los paganos, para los cuales el sistema legal, en su complejidad jurídica y ritual, constituía un gran obstáculo para su credibilidad o su puesta en práctica. La ley es común en la medida en que traduce el precepto clave de la moral: respetar, reconocer y amar al prójimo. Coincide en ello con la lectura farisea. La complejidad a que ha sido llevada en el sistema jurídico y ritual judío por razones identitarias no puede ser sino secundaria y debe ser juzgada en función del respaldo que proporciona a la ética fundamental, no en razón de la identidad particular que engendra. El debate que se concretará en las primeras comunidades cristianas se ve anticipado en las discusiones entre Jesús y los fariseos sobre el lugar de la aportación únicamente particular de ciertas disposiciones de la Ley mosaica, a las que Jesús otorga un valor contextual, negándoles una normatividad decisiva. La imagen de Dios fue objeto de un proceso análogo de finalización de su reducción identitaria.

#### 4. El Dios familiar

Determinar con precisión la manera de situarse Jesús con respecto al Dios de Israel es, en el sentido de la investigación histórica, sumamente difícil, de modo que los exegetas oscilan entre opiniones minimalistas –dado que Jesús consideraba que sólo el Dios de Israel es bueno (Mt 19,17), no habría manteniendo con él más que relaciones de confianza y respeto– y opcio-

nes maximalistas –Jesús, debido a su original invocación a Dios como su Padre, habría tenido conciencia de mantener con él una relación singular, hasta el punto de abrir a la interpretación de una filiación única (Jn 1,18).

Yo, por el momento, no optaré por ninguna de esas dos orientaciones, que, si bien ninguna parece arbitraria, conceden, sin embargo, un peso distinto a la veracidad histórica de los testimonios evangélicos. Mi interés se dirige a la razón de su coincidencia: el cambio efectuado por Jesús en la relación con Dios. Al invocarlo, Jesús se sitúa respecto de él en una proximidad que los profetas de Israel no se habían atrevido a sugerir. No obstante, Jesús no atenua en absoluto la trascendencia de Yahweh, ni elude su misterio, sino que los enuncia de una manera más discreta.

La atribución de la paternidad a Dios no es habitual en la tradición bíblica, pero no le es desconocida. Si con esta metáfora se hace referencia a un vínculo entre los seres humanos y Dios análogo al que evocan el afecto, la ternura, la confianza y la familiaridad de los hijos con su padre<sup>7</sup>, las reticencias que suscita la actitud de Jesús con respecto a su Dios invocado como Padre son sorprendentes. Y ello tanto más cuanto que las ideas de creación y Alianza van unidas a imágenes de una gran ternura que se inscriben en el registro afectivo del amor conyugal y materno; por una parte, la interpretación de la Alianza como espousales entre Israel y el Dios que lo eligió es una constante de la lectura profética que desemboca en la fuerza poética y mística del Cantar de los Cantares; por otra parte, la lectura de la actitud de Dios como actitud maternal con respecto a su pueblo no es rara en los profetas (Is 49,15; 66,13). Pero la metáfora paterna parece suscitar más reticencias, que no son arbitrarias.

Por una parte, en efecto, la filiación definida por compartir en igualdad los bienes («Tú siempre estás conmigo y todo lo mío es tuyo», dice el padre del hijo pródigo al hijo mayor, Lc 15,31) puede ser entendida como expectativa de la grandeza de Dios y de su libertad. Ese derecho recíproco sobre los bienes,

7. A.M. DREYFUS, *Lexique pour le dialogue*, Éd. du Cerf, Paris 2000, pp. 141-142.

aunque el copartícipe divino sea el donante, abriría a una especie de control sobre la herencia del padre y a un juego de controversias igualitarias.

Por otra parte, ese modelo de relación entre Dios y la criatura tiende a hacer olvidar el abismo que los separa. Los excesos a los que las comunidades cristianas se habrían dejado arrastrar en su frequentación demasiado familiar de Dios derivarían de poner el acento exclusivamente en la filiación de Jesús, porque la disposición igualitaria de los bienes divinos que sostiene atenuaría peligrosamente la reserva inherente a la noción de Alianza, que incluye la disimetría entre los partícipes en la misma. Los seres humanos no se insertan en el proyecto de Dios más que por una asociación cuyas leyes y características únicamente el Altísimo define. La noción de filiación abre otro espacio: hombres y mujeres son agregados a la familia de Dios como si compartieran lo que posee y definieran con él su futuro. El atributo «familiar» aplicado a Dios está ciertamente justificado por su comportamiento amante y perdonador; revisite, sin embargo, una dimensión singular e inquietante si su uso se fundamenta en la filiación. Jesús no hace alusión a la Alianza, como se ha observado anteriormente; en cambio, subraya con fuerza el vínculo de filiación que la introducción masiva de la invocación a Dios como su Padre y como Padre de todos los hombres sostiene. El desplazamiento del interés es aquí evidente, y es difícil que carezca de consecuencias.

Esas consecuencias se explicitan, entre otros textos, en las parábolas llamadas «de la misericordia» de Lucas (15), y en especial en la del hijo pródigo, ya comentada anteriormente en un contexto distinto. La discusión con el hijo mayor, reticente respecto de lo que él considera laxismo por parte de su padre, es esclarecedora. Este hijo subraya que él nunca ha sido beneficiario de festejos, observa que su hermano, que había abandonado el seno familiar, atrae sobre sí una atención y una ternura tan desproporcionadas que la justicia con respecto a él se ve menoscabada, y denuncia la desigualdad introducida entre los hijos en lo que respecta a la gestión de la herencia paterna por el privilegio concedido a quien ha despreciado sus deberes. El padre responde a esa reivindicación de igualdad con el reco-

nocimiento de una igualdad fundamental, puesto que los bienes pertenecen de manera igual al padre y al hijo mayor: «Todo lo mío es tuyo», le dice, invitándole así a ejercer su misma largueza, de manera que ninguna discordia se deslice entre ellos: el vínculo paterno está inserto en el vínculo fraternal, de manera que el uno conlleva el otro. La propiedad de los mismos bienes apela a una misma disposición con respecto a los miembros de la familia: la fiesta indica que la sanción no sólo es perdonada, sino que expresa la reinserción sin reservas en la herencia, hasta el punto de que el pródigo podría recuperar la confianza del padre con el hijo mayor: «Todo lo suyo [del padre y el hijo fiel] es mío». El rechazo de esta política indicaría que la relación común de propiedad de los bienes familiares de la que el padre es garante se ve alterada en beneficio de una propiedad privada avivadora de unos conflictos que sólo una justicia externa podría resolver. La ley necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad, aunque sea la procedente de la Alianza mosaica, resulta aquí inútil si todos practican la fraternidad exigida por la comunidad de bienes con el padre. En el marco de esta parábola, Dios actúa como si se desposeyera de sus derechos personales para que sean proclamados y afirmados los derechos de los hijos.

Las disensiones –cuyo fundamento histórico sería una ligeza recusar– entre los fariseos y Jesús no tienen que ver tanto con la interpretación de la Ley cuanto con los desplazamientos que opera en la relación con Dios la familiaridad mostrada por Jesús con respecto a él, hasta el punto de disponer personal y soberanamente de su herencia. Los celos con relación a él, que Jesús denuncia en una parábola (Mc 12,1-13), ataúnen al derecho de familia que él ostenta y del que los servidores no gozan y desean adquirir, aunque sea matando al legítimo heredero. En realidad, consideran que el íntimo de Dios se ha arrogado un derecho que niega la Ley. En este sentido, Jesús se habría desviado peligrosamente de la tradición de Israel, llena de reserva con respecto a Dios.

## Conclusión

Los dos capítulos que constituyen esta primera parte tenían la ambición de establecer que, según los relatos evangélicos, había manifiestas diferencias entre las preocupaciones de Jesús y los intereses de los responsables de Israel; sin embargo, no eran éstas tan radicales como para fundamentar una ruptura definitiva entre el proyecto del Nazareno y el camino seguido hasta entonces por Israel. Es verdad que el desinterés del profeta galileo por los intereses tradicionales de Israel testimonia un cambio de perspectiva que no es ni un cuestionamiento de la Elección y la Alianza mosaica, aunque Jesús sea discreto respecto de estos elementos esenciales de la conciencia del pueblo, ni tampoco una confesión de desprecio por la Ley ni una negación de toda autenticidad al mesianismo, sino una voluntad de depuración de las imperfecciones que afectan a esas nociones fundamentales y pueden privarlas de su eficacia y su finalidad. Jesús, en su mensaje y su actuación, recentra la Ley en lo que le parece esencial para el futuro de Israel y para el reconocimiento del verdadero Dios. La religión de Israel languidece, porque su finalidad universalista es olvidada en beneficio de una defensa agresiva de su propia singularidad. Jesús subraya la apertura inherente a los temas originarios que fundan la identidad de Israel.

Algunos oyentes consideraron que esa vuelta a las fuentes de inspiración mosaica y profética ocultaba un propósito peligroso, por mal definido. Sin duda fue ese carácter a la vez vagó y provocador del proyecto de Jesús, enraizado en la tradi-

ción de Israel, el que desencadenó la duda sobre sus intenciones. Lo que estaba en juego se evaluó, no de acuerdo con su contenido literal objetivo, sino teniendo como horizonte una sospecha: la modificación de la tradición era tan vasta que ésta corría el riesgo de perder su sentido. Y el modo de apropiación del acontecimiento pascual por las primeras comunidades cristianas avivó la naciente duda<sup>1</sup>.

## SEGUNDA PARTE

### LAS RELIGIONES EN FRAGMENTOS

---

1. Citamos aquí el doble juicio de François BLANCHETIÈRE (*Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien*, Ed. du Cerf, París 2001): «La comunidad primitiva, ya se la denomine proto-nazarena o mateana, aparece en la lectura de nuestra documentación como una nueva secta o corriente en el seno del judaísmo polimorfo palestino de principios de nuestra era. Compuesta de discípulos de Jesús de Nazaret que siguen considerándose parte integrante de Israel, forma un grupo divergente que comparte un conjunto de ideas y valores justificado por una *halacha* propia...» (p. 180). «¿Iba el movimiento cristiano a ser una corriente más en el seno del judaísmo o iba a abrirse ampliamente a todas las naciones? Y en el segundo caso, ¿a qué precio? La pregunta no pudo hacerse con profundidad muy pronto...» (p. 250). Este doble juicio deja sin dilucidar las razones de la eliminación de Jesús y las causas de la marginación progresiva de los cristianos que se consideraban fieles a Israel. El enigma de la separación persiste.

Las Iglesias y las teologías prestan hoy gran atención a la dispersión del fenómeno religioso\*. No se atreven a pretender que el cristianismo es la única religión verdadera y que su tarea consiste en unificar eclesiáldamente el mundo en el reconocimiento del Dios de Jesucristo. Sospechan que esa seguridad en la legitimidad de ese destino universal huele a imperialismo acompañado de un desprecio apenas camuflado por las religiones que no tienen raíces bíblicas. También se esfuerzan, desde la clausura del Vaticano II, por articular positivamente el movimiento cristiano en la dinámica múltiple de las religiones. El debate tiene que ver con las relaciones entre éstas y el cristianismo: no hay que imaginarlas siguiendo un modelo conductor a la integración; tampoco hay que admitir que las religiones históricas, múltiples y separadas, carezcan de relación con lo ocurrido en Israel y en Cristo.

Esta parte tiene por objeto, en continuidad con el análisis precedente de la cesura entre el judaísmo y el cristianismo, examinar en qué sentido hay que entender la universalidad de Cristo en el marco de la fragmentación religiosa. Para proceder a un estudio que no sea repetitivo de la primera parte, se abordarán unos rasgos distintos de la actuación de Jesús teniendo como horizonte su resurrección; esos rasgos sacan a la luz el vínculo original entre la singularidad del Nazareno y la universalidad del Resucitado en la cuestión de la pluralidad religiosa. Son los siguientes, y cada uno de ellos será objeto de un capítulo: «La liberación redefinida», «El Dios manifestado» y «La unidad reinventada».

---

\* En el reciente documento *Dominus Iesus* (*La Documentation Catholique*, 1 de octubre de 2001, n. 2.233, pp. 812-822), el cardenal Ratzinger ponía firmemente en guardia contra las posibles desviaciones de las teologías que incitan al diálogo interreligioso. Desde hace algunos años, y especialmente en la India, se han publicado numerosos ensayos sobre este tema.

## La liberación redefinida

El término «liberación» goza en teología de un uso lo bastante amplio como para ser dispensado de precisión. Esta condición brumosa no favorece un diálogo fecundo con tradiciones distintas de las de Israel. Si no se desea acantonarse en generalidades sobre las cuales sería pueril atreverse al desacuerdo, hay que intentar delimitar, al menos en lo que atañe al camino cristiano, en qué forma y mediante qué medios los actos y las palabras de Jesús son fuentes potenciales de liberación y cómo se integran en la confesión eclesial de su resurrección.

En el debate interreligioso contemporáneo, por razones internas al diálogo, se tiende cada vez más a apartar del campo de la negociación la singularidad o particularidad de Jesús, que causa problemas porque, en el marco de la fe de Nicea o de Calcedonia, parece agotar la apertura de Dios al mundo. El Verbo se hizo humano de una vez por todas en el hombre Jesús, que viene definido por su inserción en la tradición judía, por entonces sufriendo la afrenta de la presión altanera de la ocupación extranjera. No es posible, sin incurrir en arbitrariedad, definir su misión sin prestar atención a su destino humano. En efecto, la afirmación posterior de la fe cristiana según la cual, tratándose de aquel judío de Nazaret, lo que estaba en juego era el Verbo divino en persona, tendió, al mismo tiempo que la minimizaba por su efecto trascendente, a conferir a esa situación contingente un alcance universal. El indicio divino ya no debía percibirse al margen de esa singularidad a la que la propia Escritura, redactada en lengua griega, concedía una universalidad que el relato de los diversos hechos del camino abierto por el Nazareno no postulaba de manera evidente. El diálogo interreligioso impulsa a liberarse de ese «handicap» histórico: es

más conveniente privilegiar la figura de Cristo, que escapa a toda restricción histórica, si se quiere que el debate se entable sobre elementos en igualdad. En mi opinión, quizá errónea, este procedimiento no rinde plena justicia a la potencialidad universal de la singularidad de Jesús. El tema de la liberación permitiría establecer, al menos parcialmente, la legitimidad de esta opción, es decir, no invocar la Resurrección en detrimento de la historia efectiva.

La relación de este tema de una gran variedad posible de contenidos con los hechos y dichos de Jesús, tal como se consignan en el relato, tiene una fuerza clarificadora que su transferencia al Reino venidero no contiene de por sí, puesto que este último podría ser producto de la imaginación o el sueño. El Reino articulado en la trayectoria vital de Jesús reviste una forma concreta que su aplazamiento a un futuro radiante aleja por hipótesis. Así, afirmar que cualquier religión es verdadera y buena en la medida en que promueve lo humano, es decir, libera de lo inhumano, no es, en mi opinión, ni legítimo ni ilegítimo<sup>1</sup>, dado que no se dice más que algo general y conforme a un deseo individual o colectivo no viciado. En la negociación emprendida es más importante saber si en la propia tradición religiosa hay un anclaje efectivo y una definición precisa de este tema. En el marco cristiano, Jesús no es ni un pensador ni un teórico; no propone una filosofía de la historia fundada en el eje de un progreso que acabaría liberando a los seres humanos de su agresividad y su violencia individual y social; no anuncia mañanas radiantes, sino que emprende una acción original que se desmarca de las expectativas mayoritarias y proclama un mensaje inesperado y, en consecuencia, alejado de los imperativos de la interpretación religiosa entonces dominante. Si hay que hacer uso del término liberación, se debe saber que ese empleo es una interpretación impuesta por nuestro propio contexto.

Los hechos y los dichos de Jesús se articulan a partir de un doble proceso: uno respecto del tiempo; el otro con relación al deseo.

1. Véase M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Ed. du Cerf, Paris 2001, p. 352, nota 3 y p. 359.

### *Uno respecto del tiempo*

Es ya clásico –con algunas reticencias, no obstante, debidas al compromiso en que ponen los libros de los sabios de Israel– oponer la visión de un tiempo lineal hasta un final con pleno sentido para el conjunto de la dinámica, a la visión de un tiempo cíclico fundado en el modelo cósmico y que no revela finalidad alguna. Valiéndose de esta cómoda división, se inscribe el movimiento suscitado por Jesús en este simple marco: su comportamiento público inaugura una era que no acabará sino por el retorno glorioso de aquel que fue injustamente condenado y al que Dios justificó resucitándole. Esta inserción no es errónea, pero no hace plena justicia a la originalidad de Jesús, que no entra sin reservas en el esquema general del tiempo que sostenía por entonces la opinión dominante. Jesús afirma desde el principio que «los tiempos se han cumplido» (Mc 1,15), porque «el Reino de Dios ha llegado» (Mt 4,17). La afirmación de este cumplimiento desconcierta a sus oyentes, a los que les cuesta creer esta noticia asombrosa cuyos efectos no les resultan perceptibles. Son comprensibles las reacciones hostiles de los mejores conocedores de la tradición, porque consideran que ese anuncio oculta otra intención, de la que es metáfora la acusación de sometimiento al príncipe de los demonios (Mc 3,22). Es significativo que los relatos evangélicos escritos después de los dramáticos acontecimientos de la carrera final del profeta no hayan creído que debían eliminar un anuncio que aparentemente había sido desmentido. Los evangelistas consideraban, pues, que, incluso después de la muerte de Jesús y de su resurrección confesada, había necesidad de hacer memoria de esa proclamación, que no había perdido nada de su actualidad ni de su vigor.

Que los «tiempos» se hayan «cumplido» y que «el Reino de Dios» haya «llegado» (Mc 1,15) explican la doble ausencia en las palabras de Jesús de dos elementos fundamentales de la tradición de Israel: la Promesa y la Alianza. Por una parte, esa ausencia es coherente si el tiempo ha agotado su transcurso<sup>2</sup>: la

2. El término «promesa» sólo aparece una vez en Lucas (24,49) y se trata de un don del Espíritu. En cuanto a la palabra «alianza», aparte de su mención en el cántico de Zacarías (Lc 1,72), sus apariciones quedan li-

Promesa presupone que el devenir no ha llegado aún a término; de lo contrario, sería inútil remitirse a una Promesa que exige relación con el futuro. Por otra parte, la palabra «alianza» está desterrada del discurso de Jesús, así como de los Sinópticos y de Juan. Las palabras pronunciadas en la Cena representan la única excepción a esa omisión (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20). Es verosímil que esa ausencia sea intencionada y podría responder a la percepción de una nueva relación con el tiempo en la que el de la Alianza está ligado a la Promesa, y la Alianza ya no tiene razón para ser evocada, puesto que el Reino que la cumple ha llegado. Es posible que la mención de la misma durante la cena pascual integre el fracaso de Jesús como un factor positivo de su acción futura, puesto que tendría en cuenta la postergación que impondrá al cumplimiento anunciado la resistencia opuesta por los oyentes de Jesús.

Esa ausencia de dos datos esenciales de la tradición bíblica refuerza la sensación de que el mensaje inaugural de la presencia activa del Reino, subrayada por una consecuencia práctica: no hay que preocuparse (Mt 6,25-31), no es meramente retórico. Dicho mensaje lleva a expresarse como si el futuro operase en el presente, y es en su seno donde Jesús proclama la necesidad de una ruptura. Es verdad que, si nos atenemos al relato, no produjo los efectos aparentemente esperados: el cambio del corazón y la formación de una sociedad fraterna, sino que provocó o un cortés escepticismo, o una creciente hostilidad. Ni los actos de curación ni los exorcismos que testimoniaban la presencia efectiva del Reino redujeron esa resistencia. Jesús la fue integrando poco a poco, al parecer, en sus actos y en su discurso. Hacia el término de su trayectoria terrena reconoció que la oportunidad de renovación radical propuesta a Israel había fracasado, lloró por Jerusalén (Lc 19,41-45) y esperó que esa negativa a ver lo que de decisivo había en el presente no condujera a una constatación desastrosa: la ausencia total de fe cuan-

mitadas a los relatos de la Cena (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20). Estos términos son, en cambio, intensamente utilizados en los demás textos del Nuevo Testamento (véase J. SCHLOSSER, *Jesús de Nazareth*, Noesis, París 2000, pp. 173-175. Este autor fue ya mencionado a este respecto en el capítulo 2 de la primera parte, p. 57).

do se produjera su segunda venida (Lc 18,8). Ese amargo sentimiento por el poco fruto que daba su mensaje no le hizo reñegar de la originalidad y el valor permanente del anuncio primero: el tiempo verdaderamente se ha cumplido. Si los evangelistas han transmitido con fuerza ese tema inaugural, a pesar de su aparente falta de inscripción en su tiempo, es porque estimaban que era tan actual y verdadero después de Pascua como lo fue en el punto de partida del ministerio de Jesús. Este marco de la actualidad del Reino anunciado y de la múltiple resistencia que se le opuso establece el espacio en que hay que interpretar el multiforme concepto de liberación.

La resistencia latente o violenta al anuncio inaugural de la presencia activa del Reino por el cumplimiento de los tiempos le quita al instante el carácter absoluto con el que parece cualificarlo, como si lo efímero de su duración hubiera sido eliminado por la eternidad de su intensidad. La resistencia procede de la experiencia común: la presencia del Reino no da al instante vivido la fuerza satisfactoria con que parece cualificarlo la palabra de Jesús. No preocuparse por el futuro porque Dios se preocupa por nosotros es desconsiderado, piensan los oyentes, porque su benevolencia no es perceptible hasta el punto de eliminar la angustia por el mañana (Mt 6,34). Jesús, en la última frase de su mensaje según el relato sinóptico, integra esa desconfianza. La articulación entre la presencia constantemente afirmada del Reino y el carácter diferido de sus efectos que hace sufrir al pueblo es el lugar natural de la necesaria liberación, puesto que no cae de su peso que los hombres tengan ojos para ver. La significativa intensidad del instante debida a la presencia activa del Reino marcado por la preocupación benévolas y permanente de Dios por los seres humanos no se desvanece como un sueño o una alucinación porque los destinatarios estén inmersos en las certezas comunes y banales, sino que permanece hasta manifestarse en la paradoja de su negación: el instante se extingue en la muerte, como si la presencia faltara en adelante. La Pascua pone de manifiesto que esa falta no es sino una falsa apariencia, pues la presencia benévolas actúa allí donde su desaparición es, según opinión general, más probable. El carácter diferido del resplandor del instante se inscribe en la in-

capacidad de oír o ver ese dato como una provocación a fin de ver y oír. Ese carácter diferido es el pedestal del ascenso a la libertad, que es la condición para percibir en el presente el advenimiento del Reino como preocupación benévolas y permanente de Dios. Tener oídos para oír y ojos para ver sería el primer efecto de la acción liberadora de la palabra: el instante ve restituido su valor a pesar de su carácter efímero o contingente.

Pero hay que percibir lo que está aquí en juego y lo que las reticencias nos invitan seriamente a plantear. El capítulo de Mateo que refiere la celebración de la despreocupación (Mt 6,25-34) por parte de Jesús puede parecer a la vez simpático y pueril. Cuando los cristianos escuchan en la liturgia este texto de Mateo, lo toman por un ejercicio poético sin incidencia alguna en la realidad. Toman ese discurso por una exhortación a tomar en serio la permanente bondad de Dios. No preocuparse tiene que ver con la sabiduría o con la terapia, no depende de la voluntad por lo precario y contradictorio que es el mundo experimentado. No preocuparse no se relacionaría directamente con la libertad, sino que sería más bien efecto feliz de ejercicios conducentes a un verdadero dominio de las pulsiones y los impulsos personales.

La preocupación del hombre es transferida a la preocupación de Dios, cuya presencia valoriza el instante, al que Dios confiere plenitud, y el Reino es la metáfora de su acción benévolas. Sería, sin embargo, un error hacer equivaler esa celebración evangélica del instante a la que, con un trasfondo de pesimismo debido a su precariedad, los poetas han cantado y algunos filósofos modernos han opuesto a la visión cristiana<sup>3</sup> y que remitiría todo cumplimiento al futuro. Jesús no se repliega sobre el instante, sino que lo abre en su profundidad, tampoco denuncia del mismo ni su carácter efímero ni su precariedad. Ironiza sobre la suerte de un campesino que, habiendo amasa-

3. Véase M. ONFRAY, *Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire*, Grasset, Paris 2000, pp. 119s. y 294-295 (trad. cast.: *Teoría del cuerpo enamorado: por una erótica solar*, Pre-Textos, Valencia 2002); J.L. NANCY, *L'Expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988 (trad. cast.: *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona 1996); P.A. TAGUIEFF, *L'Effacement de l'avenir*, Galilée, Paris 2000.

do una gran riqueza con su trabajo, se felicita de poder gozar de ella mañana, pero ese mañana se le escapa, porque muere. Jesús le reprocha haber sacrificado el presente a un futuro aleatorio. Querer dominar el futuro sin gustar la plenitud del presente es perderse en el vacío. Así, el anuncio de la liberación: «ojos para ver», no proviene del futuro, sino de la plenitud ya otorgada al presente por la presencia del Reino.

Se asiste así a una inversión de la problemática habitual: las teorías de la liberación, ya sean políticas o teológicas, se nutren de los fallos del presente y piden al futuro que esté de acuerdo con su deseo. En el anuncio inaugural, Jesús no se orienta hacia el futuro –sin duda ésta es la razón por la que evita evocar la Promesa–, sino que declina la libertad en presente. La dinámica de la liberación no viene del futuro ni de la utopía o el sueño, sino que surge de la plenitud siempre olvidada del instante: la palabra de Jesús exhorta a ver el Reino adviniendo. Jesús se atreve a afirmar, a pesar de la cruel experiencia de sus oyentes, que el Reino está entre ellos, y atestigua su sentimiento: su Dios, corazón y sentido del Reino anunciado, está ya allí (Lc 17,20-22). Cuando habla en parábolas y se aflige por la sordera y la ceguera de sus oyentes, reconoce que lo que él oye y ve a ellos les resulta extraño. Sus oyentes esperan un futuro que rompa con la banalidad y el abatimiento cotidianos, esperan del profeta que colme sus deseos, considerando, efectivamente, que sus esperanzas concuerdan con la tradición bíblica de la Promesa. Nada de lo que proclama Jesús les parece creíble, ni el cumplimiento de los tiempos ni la presencia del Reino.

Pese a que la comparación no prueba nada, dos datos tomados de otros ámbitos culturales pueden permitir dilucidar lo que se perfila en esa presencia evocada por Jesús. Uno está tomado de la historia del pensamiento griego; el otro, de la experiencia de Buda.

Aristóteles<sup>4</sup> cuenta que Heráclito de Éfeso estaba junto al horno. Solicitado de manera intempestiva por unos visitantes,

4. ARISTÓTELES, «Partie des animaux», I,V,645a, texto citado en: *Les Présocratiques*, Gallimard, Paris 1988, p. 137 (trad. cast.: *Partes de los animales. Movimiento de los animales. Marcha de los animales*, Gredos, Madrid 2000).

respondió: «Los dioses también están aquí». Cabe imaginar que aquellos extraños deseaban encontrarse con un célebre pensador y sorprenderle en el acto de pensar, saboreando por anticipado una experiencia tan poco común. Pero, decepción: llegados a la casa de Heráclito, constatan que el filósofo cocina. En lugar de encontrarlo «en el acto de pensar», como esperaban ilusionadamente, lo encuentran haciendo tareas domésticas. Esbozan entonces un gesto de retirada. Heráclito percibe su decepción y les lanza: «Los dioses también están aquí». Aquellas personas sedientas de sensaciones inéditas son incapaces de percibir lo que se trama en lo cotidiano; no ven más que la apariencia, la profundidad divina del presente se les escapa, como les ocurría a los impacientes oyentes de Jesús.

La experiencia de Buda no carece de analogías con el gesto de Heráclito indicando la presencia de los dioses en las tareas culinarias. Buda se ve embargado por la intuición de que nada colma el deseo, de que su búsqueda es infinita y no engendra más que sufrimiento. Renunciando entonces a todo deseo, Buda despierta a la verdad, y ese despertar genera serenidad e iluminación. El deseo hace incapaz de sumirse en la infinita paz del instante; encierra en lo ilusorio. Una vez descartado el deseo mediante la renuncia a uno mismo, todo ve restituida su inocencia en la fulguración de la iluminación. Sería vano preguntarse por la inanidad del deseo, su plenitud y su vacío; es la libertad que se experimenta en un presente sin pasado ni futuro. De ese presente nada puede decirse: una experiencia singular lo agota, no hay palabra que pueda expresarlo, esa experiencia incita al que ha despertado a ofrecer un camino de libertad a los demás sujetos, aún presa de la ilusión.

En el marco de las dos experiencias aquí relatadas, la liberación no se declina en futuro, porque todo se da ya en el instante para que la libertad advenga, y el proceso de liberación de los hombres y del mundo se ponga en marcha. La presión que engendra este movimiento se origina en la percepción del presente al margen de su ilusoria apariencia. Jesús anuncia, en su proclamación inaugural, algo similar manifestando la razón: Dios actúa aquí y ahora, es la plenitud de los tiempos, y el Reino no está ni en el futuro ni en otra parte. Las reticencias a su pro-

clamación le obligan a precisar las condiciones de ese acceso al Reino y de la definición de las modalidades de la liberación.

Las reticencias a su predicación, que se transforman enseguida en resistencia e incluso hostilidad, se enraízan en la experiencia y en los conocimientos de los oyentes. La experiencia: constatan que el anuncio de la plenitud de los tiempos y del gusto de la presencia divina que libera de toda preocupación (Mt 6,31-33) no se corresponde con cambio alguno en las relaciones sociales ni en el mundo; los conocimientos: la tradición bíblica habla de un Reino futuro, indicio de la actividad divina, que confirmará la eliminación de la angustia y la opresión. Nada en el anuncio del Galileo tiene en cuenta la desastrosa realidad que niega cualquier presencia activa del Reino divino. Los tiempos no se han cumplido, porque transcurre aún el tiempo de la desdicha. Los signos que el Nazareno se digna conceder de la deseada transformación –milagros que despojan a los demonios de su poder discrecional o que liberan de los estragos de la enfermedad– refuerzan la sensación de que nada ha cambiado (véase 2 P 3,3-5). Las excepciones al tren del mundo, agobiante para la inmensa mayoría, subrayan más bien que no acaban con la fuerza de la inercia, una de cuyas consecuencias es la desdicha experimentada sin cesar. Si los tiempos se han cumplido, si el Reino está presente, provocar desgarros en el tejido de la angustia es injurioso. Si el Reino estuviera efectivamente presente, los signos de su advenimiento serían improcedentes o superfluos, puesto que se impondría por su evidencia. Las reticencias y resistencias se organizan en torno a una concepción distinta de la presencia y la acción de Dios, cuyo símbolo es el mesianismo en su polivalencia significativa.

### *Otro con relación al deseo*

La Promesa aviva el deseo individual o colectivo, aunque en realidad lo equivoca. Jesús ataca ese engaño. El interés concedido a la presencia del Reino destrona de su atracción y su poder al final reconciliador de la historia. La primera tentación que menciona Lucas (4,1-5): transformar las piedras en pan, concuerda con el deseo que habita la Promesa, que orienta ha-

cia una finalidad que la desvía de su trayectoria originaria: revelar al ser humano lo que está en juego siempre velado y, sin embargo, sin cesar anunciado en el presente. Focalizando la Promesa, debido a la desdicha, en una historia triunfante de la que se desterrían la penuria, los conflictos, las disensiones y la violencia, la tradición popular olvidaba la escucha de lo que se anuncia como forma fundamental de liberación: la llamada de Jesús a la conversión (Mt 4,17).

La segunda tentación (Lc 4,5-9) evoca otra dimensión de la relación de los seres humanos con el devenir del mundo: lo político, dominio que es presentado como divino: se basta a sí mismo, y entrar en sus proyectos de poder y en su lógica de dominación es revestirse de la gloria con la que brilla. Jesús, al rechazar ese poder, denuncia su ilusión: atribuir brillo divino a lo político aboca a la idolatría, es decir, a la vanidad; los ídolos no poseen más que un poder imaginario o de fascinación, no se preocupan por el ser humano, porque no existen más que por su deseo desviado o pervertido. Su acción, por gloriosa que sea, lleva a la decepción y la muerte. Sólo uno garantiza la vida, aquel que no es en absoluto un ídolo, sino el Dios verdadero. Jesús desdiviniza lo político, lo denuncia como una gran tentación: ser el vector privilegiado de una historia reconciliada.

Si la primera tentación denuncia un mesianismo que elimina la penuria mediante la magia, como si la economía, el trabajo que supone y la inventiva que requiere no fueran sino desechados accidentes de nuestra condición, la segunda ve en lo político potencial para una desviación radical: la aspiración a la divinidad como metáfora de su poder de resolver el drama recurrente de la historia en un final radiante donde se acabará con toda violencia, la justicia estará asegurada y la paz consolidada. Así, el poder y el dominio, desplegados hasta el extremo de su fuerza, producirían un fruto inverso a su propia lógica: mediante la presión y la explotación llevarían no sólo a una coexistencia pacífica, sino al reconocimiento de la libertad en un mundo liberado de toda carencia. Lo político sería entonces el mediador exclusivo de la liberación. Jesús se desmarca de ese punto de vista, pues considera que el dominio no engendra sino dominio, no suscita libertad. La historia del siglo xx ilustra admira-

blemente esa reticencia evangélica a incluir en el mesianismo la lógica del dominio como medio privilegiado de liberación.

La tercera tentación (Lc 4,9-13) desvela las razones de las ilusiones económicas y políticas: utilizar el poder divino para fines que contradicen el deseo de Dios y de su acción. La ficción a partir de la cual está construido el texto –arrojarse al vacío a fin de verificar el interés y el poder de Dios– no se aparta de lo que opera en las dos primeras tentaciones: una divinidad a la medida del deseo del hombre. Disponer el poder divino para propio beneficio mediante el chantaje a su preocupación o a su benevolencia hacia las criaturas instituye la incapacidad de entrar en más lógica que la de la satisfacción inmediata, sin conversión a lo que se anuncia en el cumplimiento de los tiempos y la presencia del Reino.

Si los análisis precedentes se verifican, el concepto de liberación no puede definirse por el mero futuro, sino que su anclaje y su sentido se encuentran en el presente. Sin una relación auténtica con el carácter actual del reino, el futuro anunciado se revela ilusorio. En realidad, dos ilusiones seductoras han marcado la historia occidental: una alimentada directamente por la convicción de la Iglesia de dominar, regular y orientar la política; la otra nutrida indirectamente por la esperanza eclesial de reconocer a la dinámica histórica la orientación hacia un fin reconciliador.

La primera ilusión se denomina generalmente «cristianidad» y está históricamente enraizada en la convicción de que el testigo institucional del acontecimiento crístico tenía la misión de regir para un futuro radiante el ámbito político, sometiéndolo a las leyes y los principios evangélicos. Así, el testigo realizaría lo que Jesús no había podido: la unificación del mundo histórico bajo un solo Señor mediante la identidad de una misma fe y una misma práctica. En realidad, la presión colectiva para hacer nacer un futuro digno de las esperanzas mesiánicas fue errónea, porque, para apresurar la llegada del deseado futuro, la relación con el presente perdió su sentido por el mero uso de medios ambiguos e incluso criminales. El pervertido responsable de esa pérdida de sentido fue la convicción de que el dominio y el poder contribuían a la instauración de un futuro

transparente, ajustándose al predominio efectivo del Reino; pero no era así, de modo que la profundidad del presente como espacio de revelación permaneció colectivamente en la oscuridad. El cumplimiento de los tiempos en un futuro nacido con forceps quitó al presente su plenitud y atenuó o falseó el testimonio del anuncio.

La segunda ilusión, esencialmente política, está desvaneciéndose. Consiste en creer que la violencia propia de la historia podía superarse con la dinámica misma de su proceso. De por sí –se pensaba aún recientemente<sup>5</sup>– la historia se orienta hacia su cumplimiento: la reconciliación en la paz, la justicia y la abundancia. Las grandes interpretaciones filosóficas de la historia nacidas en el siglo XIX se verán ratificadas en el dominio totalitario de lo político, encargado de llevar a bien forzando el ritmo el sentido inmanente al conjunto del movimiento. Los crueles fracasos de los Estados totalitarios, los criminales medios que utilizaron, demostraron que querer inscribir la esperanza última en una historia profana, al margen de la regulación divina, lleva a una paranoia de esencia demoníaca. El sentido inmanente en la orientación progresiva y radiante de la historia ha dejado de ser creíble. Marcel Gauchet dice con gran lucidez:

«Vivimos, para ser exactos, el fin de la historia finita, de la historia pensable bajo el signo de su fin. Se nos ha hecho imposible concebir el devenir en función de una conclusión recapituladora y reconciliadora que nos entregara su clave última, inaugurando al mismo tiempo la era de una colectividad plenamente dueña de sí misma. No debido a una sabiduría superior a la de nuestros antecesores, sino a la maduración o la profundización de nuestra percepción de la historia. Porque hay una historia de la conciencia histórica. Ése es el movimiento que ha golpeado con su escépticismo las ciudadelas de la ilusoria eternidad comunista y hecho irrisoria su pretensión de encarnar el advenimiento de la humanidad a un saber total respecto de sí misma. Una retro-

5. Véase M. GAUCHET, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998 (trad. cast.: *La religión en la democracia*, El Cobre Ediciones, Barcelona 2003); P.A. TAGUIEFF, *L'Effacement de l'avenir*, op. cit., pp. 17-143).

pección acaba con la otra; el descubrimiento de lo que hacemos de nosotros en el tiempo no deja de renovarse, no está destinado a cerrarse con una recapitulación final ni nos arrastra al encuentro de una necesidad trascendente que le habría guiado desde siempre. No poseeremos nunca la palabra del fin del enigma. Es más, nos hemos vuelto definitivamente un enigma para nosotros mismos, en nombre de esa revelación ininterrumpida que nos obliga cada día a descubrirnos distintos de lo que pensábamos. La humanidad no es decididamente más que su obra en sí misma, obra precaria, de significado indefinidamente revisable. La historicidad es el verdadero rostro de nuestra finitud»<sup>6</sup>.

Puede parecer arriesgado medir la renuncia a la idolatría política con el criterio de la tentación de Jesús y del derrumbamiento de las grandes visiones modernas del sentido de la historia. Sin embargo, el acontecimiento primero de la desacralización de lo político por aquel al que los cristianos confiesan divino y la negativa a hacerlo trabajar en provecho propio no carece de relación con el acontecimiento moderno que simboliza la caída del muro de Berlín. La historia no se orienta de por sí hacia un final feliz, sino que es el ámbito donde la razón y la sinrazón están regidas por el azar, y no la habita sentido alguno orientado hacia un final pleno y dichoso, precisamente porque carece de final. La historia está ya radicalmente desacralizada, no pudiendo por ello proporcionar un sucedáneo de la religión, porque es «laica» de parte a parte, no sólo porque no la gobierne trascendencia alguna, sino porque ninguna razón inmanente le imprime sentido acumulativo. La palabra de Jesús sobre lo político como mera empresa humana encuentra aquí una verificación histórica. Esta interpretación se ve respaldada porque la constatación del fracaso de su predicación no impulsa a Jesús a proponer otra historia, sino que se pregunta incluso por la suerte de la fe en este mundo. No renuncia, pues, en absoluto a lo inesperado de su primer anuncio: «El Reino está aquí», y es aquí y ahora donde hay que verlo y experimentarlo.

6. M. GAUCHET, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, op. cit., pp. 22-23.

Esta presencia no revela nada sobre la dinámica de las sociedades, sino que la historia conserva su precariedad, y la ambigüedad del mundo permanece. ¿Cómo entender, pues, la «liberación»?; ¿qué peso puede tener en el diálogo interreligioso?

«Liberación» no es el término utilizado en el Nuevo Testamento, sino que pertenece a la teología moderna. Pero pueden establecerse equivalencias. Los verbos *lyô* o *anhiémi*, que se pueden traducir por liberar y liberar, designan física, social o metafóricamente la ruptura de una atadura: se desata a un asno, se libera a un preso, Dios libera del pecado o libra de una enfermedad. Estos verbos designan analógicamente una acción liberadora de una opresión. El término «moderno» *liberación* no contradice este uso, sino que lo engloba, inscribiéndolo en un espacio colectivo y designando un movimiento que marca la orientación de la sociedad, la religión y la historia. Aun cuando el objeto de la liberación parezca de una amplitud considerable en el Nuevo Testamento, puesto que puede tratarse de realidades, como el pecado y la muerte, respecto de las cuales los hombres están desprovistos de poder, no se aplica directamente a las dimensiones temporales y políticas que incluye el concepto moderno de liberación. Los verbos griegos utilizados suelen evocar una situación desastrosa o intolerable de la que se es liberado, no se refieren a un movimiento global tendente a hacer realidad un fin dichoso de la sociedad y de la historia. Este desfase entre el concepto moderno y los objetos a los que se aplican los verbos cuyo significado es el acto de liberar es, en mi opinión, sintomático del carácter a la vez crítico, modesto y radical de la predicación de Jesús.

*Cítrico:* Jesús se distancia de los deseos o expectativas de sus oyentes y no los hace tuyos. La voluntad de declinar en presente lo que habitualmente se conjugaba en futuro constituye el problema. Jesús no calma las dudas que suscita con los signos que exhibe, los cuales iluminan el presente con la gloria que los demás juzgan futura, especialmente los milagros –la Transfiguración es un eminentísimos símbolo de ello–, pero su fulguración no se inscribe en el tiempo. Muchos consideran los actos del profeta decepcionantes, porque no inciden en la marcha del tiempo. Los diversos milagros que Jesús realiza no rompen su

dinámica de degradación; lo que hacen es destacarla, más que ocultarla.

*Modesto:* Jesús anuncia el cumplimiento del tiempo y la presencia del Reino. Pero en lugar de permitir soñar con consecuencias sociales, políticas e incluso individuales de esa revelación, pide que se convierta el corazón y proclama dichosos a quienes concuerdan con su anuncio por lo paradójico de su situación o porque sus opciones son distintas de los deseos mayoritarios (Mt 5,1-13). La resplandeciente gloria futura predicha en las profecías y los apocalipsis se empaña en beneficio de una cotidianidad cuyo valor divino se afirma sin que nada lo manifieste. Característica de esta problemática es la respuesta de Jesús a la petición de Felipe: «Muéstranos al Padre», lo que significa dicho claramente: revela lo que es más esencialmente divino. Con su petición, Felipe confiesa no haber detectado nada de la riqueza anunciada de divinidad en la cotidianidad. Y Jesús no le da más respuesta que la afirmación de la presencia de Dios: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Estamos lejos de la esperada transformación. El acontecimiento apocalíptico que debía cambiar la faz del mundo queda reducido a su manifestación más sencilla: en ese rostro de hombre está presente lo divino y se deja percibir. La revelación o manifestación que significa la palabra «apocalipsis» no hay que buscarla sino en la percepción común. El discípulo Felipe no había entendido nada, porque pensaba que la manifestación de la divinidad exigía un estallido glorioso digno de su grandeza. Jesús resitúa su expectativa apartándole de la curiosidad.

*Radical:* con la afirmación de que el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está presente, Jesús opta por una postura tajante; el Reino se sustraerá a quien no concuerda con él desde ahora; sin la conversión del corazón, lo invisible que habita en lo visible permanecerá ignorado, no será visto, será objeto de interpretaciones contradictorias, sin relación con lo que se anuncia en él. Cuando Jesús, con algunos signos, hace visible lo invisible, ello no es menos ignorado, y los actos de Jesús son objeto de calumnia: hay quien le acusa de disponer de un poder atribuible al principio de los demonios (Lc 11,14-23). Sin la conversión del corazón, la fulguración de la presencia del Reino en

diversos signos es interpretada como magia y reducida a lo «ya conocido» del arsenal doctrinal de los oyentes. La radicalidad requerida por la visión de lo divino en lo más sencillo de la presencia contribuye a hacer aún más invisible el Reino anunciado, dado que esa revelación rompe con el deseo mayoritario. No es el corazón, piensan más o menos conscientemente los oyentes, lo que hay que volver, es el mundo lo que hay que arrancar de su violenta y depredadora locura. En cuanto esa purificación social sea realizada, el corazón será santificado. En el carácter radical de la exigencia del Nazareno se perfila el conflicto que le conducirá a la condena. Sus oyentes piensan que su llamada es a la vez demasiado simple y demasiado subversiva para que salga de ella una liberación que no sea imaginaria.

El lugar central que en la predicación de Jesús ocupan el cumplimiento del tiempo y la presencia del Reino no carece de consecuencias en la interpretación de la idea moderna de liberación. En una primera lectura, ese distanciamiento de Jesús con respecto a la fascinación por el futuro parece inducir una interpretación puramente individual del acceso a la libertad, cuyo agente privilegiado es la conversión del corazón. Por lo tanto, el esfuerzo contemporáneo, avalado por la constitución conciliar del Vaticano II *Gaudium et Spes*, por reconocer a la fe la capacidad, si no de transformar el ámbito público, sí al menos de incidir en él para ajustarlo a un ideal de no violencia y justicia, no dispondría de apoyo serio en el anuncio de Jesús. Los efectos sociales del mensaje evangélico serían secundarios, producto de la capacidad inventiva y valerosa de quienes tienen fe en la presencia del Reino y actúan para ajustar la dinámica del mundo a ese cumplimiento.

Los teólogos de la liberación han abierto un camino más preciso sobre este punto que el Vaticano II, al privilegiar a los pobres como lugar de la presencia aún oculta del Reino. ¿Está el mensaje de Jesús algo por detrás de esta orientación?; ¿incluye el término «liberación» una dimensión ajena a su anuncio, o bien, por el contrario, el anuncio de Jesús está por delante de esta opción moderna, justificándola en su raíz? Para analizar esta cuestión recurriré a dos datos contemporáneos, uno procedente de los análisis sobre el estado del cristianismo en la

democracia, y el otro de la demanda de diálogo con las religiones no cristianas.

#### *Liberación y estatuto de la religión en la democracia*

Iniciaré el debate recurriendo al análisis que Marcel Gauchet consagra a lo que él denomina una «revolución del creer»<sup>7</sup>. Gauchet parte de la constatación de que lo político ha abandonado la ambición de ser una religión sustitutoria, ha renunciado a dar sentido a la vida, se muestra neutral respecto de los valores y fines últimos, y se otorga la tarea de hacer coexistir en paz a grupos que divergen sobre la interpretación de las cuestiones existenciales relativas al destino del individuo. En consecuencia, se otorga a las religiones la tarea de encargarse de las cuestiones existenciales, respecto de las cuales el Estado confiesa su incompetencia. Esta postura a la vez sutil y silenciosa de convocar a las religiones a debatir públicamente, con total tolerancia y sin imponer sus convicciones, lleva a una transformación interna de las instituciones sagradas, puesto que sus miembros se ven marcados por la transformación de las razones de su adhesión, que en adelante será más flexible, y el principio de autoridad pierde sus privilegios.

El «creer» se ve afectado por la investigación, la búsqueda, la inquietud y la angustia; en suma, la práctica del debate se incrusta en las instituciones religiosas<sup>8</sup>; dicha práctica casa con el interés concedido a las cuestiones que ocupan a la sociedad y «sitúa a las religiones en líneas de pensamiento enteramente profanas. Lo que cuenta en tal caso no es ni el teísmo, ni el ateísmo, ni la trascendencia, ni la inmanencia, ni la orientación hacia aquí abajo, ni la orientación hacia el más allá, sino la facultad de proporcionar una idea de conjunto del mundo y del hombre susceptible de justificar en última instancia las opciones individuales y colectivas» (pp. 105-106). En consecuencia, el objeto de la religión ya no es «la objetividad de la verdad, sino la necesidad objetiva de sentido para la subjetividad» (p. 108). Por consiguiente, «el otro mundo es puesto al servicio de

7. *Ibid.*, pp. 102-110.

8. *Ibid.*, p. 104.

este mundo. Por este conducto es por el que las religiones tienden efectivamente a alinearse con las filosofías y sabidurías profanas. El objetivo es análogo, aunque los medios sean diferentes. El rodeo por la trascendencia está justificado por el resultado obtenido en la inmanencia» (p. 109).

Esta interpretación del papel de la religión en el ámbito público moderno atenúa el enraizamiento bíblico de la noción de liberación, pero no afecta en nada a la provocadora originalidad del anuncio de Jesús de que el Reino está presente.

Si el análisis de M. Gauchet es pertinente, se asiste a la vuelta del interés por la religión, que de búsqueda de lo divino se convierte en original método de modificación de los temas mundanos en cuestión, puesto que la institución que la sostiene no pretende en absoluto recoger frutos de dominio, sino que se presenta únicamente como ostentadora de una relación con una trascendencia que los creyentes juzgan eficaz a la hora de abordar valores y fines. Se podría, por lo tanto, considerar que la religión, en consonancia con otras entidades que se interesan por los valores y los fines, trabaja, a partir de un futuro aún no verificado, por una liberación del presente de la fascinación por lo inmediato y el corto plazo. El rodeo por la trascendencia de que habla M. Gauchet no sería sino un trámite simbólico de apelación a un futuro utópico, imposible ya de nombrar sin impudor en el plano político después de la desacralización de los planteamientos totalitarios del siglo xx. Así, la religión sería el principal medio de influir benéficamente en lo político y tendría por vocación mostrar las tensiones en el presente cuyo sentido nadie puede definir si no es por referencia a una simbólica divina juzgada, sin embargo, inútil por los mismos que la invocan, puesto que lo divino, al no ser más que un rodeo, carece de significación en sí. Nos situamos aquí en un espacio distinto del Reino anunciado como presente por Jesús; el Reino no es un rodeo, sino cumplimiento, y es en su condición de tal como es factor de liberación. La vuelta propuesta por Jesús es de un orden distinto del mostrado por M. Gauchet en la nueva comprensión de su religión que los creyentes se darían.

¿En qué consiste esa vuelta en lo que respecta a la idea moderna de liberación? Admitamos que «liberación» designa un

camino que, desde un punto de partida negativo –opresión, encerramiento en uno mismo voluntario o no, alienación–, lleva a una libertad individual y colectiva sin coacciones ni desdichas. En este marco, la tensión hacia el futuro es esencial, porque es, por hipótesis, el lugar en que se resolverán las angustias presentes. Si, como anuncia Jesús, el tiempo se ha cumplido, el presente es donde se inicia la liberación de la que el futuro será fruto. Por eso Jesús dice que se necesitan ojos para ver, porque si la salida de la angustia, sea cual sea, no se percibe en el presente, tampoco se percibirá en el futuro. Puede que las palabras aparentemente pesimistas de Jesús: «Cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?» (Lc 18,8) no signifiquen más que esta constatación: el futuro no es distinto del presente para quien está ciego. La liberación no se conjuga en futuro más que si se ha declinado antes en presente, porque es en el presente cuya profundidad no deja de ser ocultada donde se oye la llamada de Dios a la libertad. Jesús insiste en la vuelta del corazón, porque sin la actitud resultante de ello, el presente se reduce a lo efímero tendido entre un pasado que se desvanece y un futuro que aún no se ha asido. El futuro no será el esperado lugar de la reconciliación plena si el presente no es sino desechos del hoy. El carácter lineal del tiempo no goza de finalidad alguna si ésta no se revela ya en el presente. El Dios anunciado por Jesús con el símbolo del Reino que no deja de llegar no es un necesario rodeo para que emerja el futuro, sino la relación efectiva que libera el futuro de la insignificancia o la exaltación imaginaria. Ese Dios asegura que en la plenitud aún velada del presente se abre un camino de libertad. El corto plazo es el garante del largo plazo.

### *El diálogo interreligioso*

La profundidad divina del presente, simbolizada por la irrupción del Reino, objeto del testimonio inaugural de Jesús, es, en mi opinión, uno de los horizontes a partir de los cuales puede elucidarse la relación que el cristianismo mantiene con las demás religiones. Esta profundidad es a la vez causa y sentido de la inscripción en el tiempo que puede describirse como «liberación».

Es bien sabido que las discusiones entre los teólogos cristianos no han llevado a un consenso sobre la realidad común a las diferentes religiones que justifique un diálogo entre ellas. Suele remitirse al movimiento ecuménico para apoyar su expansión a las religiones del mundo y liberarlo así de sus límites intracristianos. El argumento prueba bien poco. El movimiento ecuménico, que tiende a la unidad de las Iglesias, se apoya en un consenso: que éstas concilien su fe en el mismo Cristo y experimenten un fuerte malestar al testimoniar su voluntad de unidad a partir de sus propias divisiones. Tal consenso no existe entre el cristianismo y las demás religiones.

Por lo tanto, los teólogos que entablan el diálogo entre las religiones buscan, fuera del terreno propiamente cristiano, datos consensuales que favorezcan o exijan una marcha común hacia la deseada unidad. Sus divergencias actuales manifiestan hasta qué punto ese reconocimiento de un elemento común es arduo. Claude Greffé<sup>9</sup>, después de haber afirmado que «creer en Dios no es un criterio ecuménico para un diálogo interreligioso», propone que dicho criterio sea denominado «lo auténticamente humano»:

«Si se busca un criterio de unidad entre todas las religiones, en mi opinión hay a la vez un cierto criterio ético, es decir, todo lo que no contradice la auténtica humanidad, y un criterio místico, es decir, la apertura del hombre a otra dimensión. Al parecer, aunque muchas religiones no reconocen la trascendencia personal, ello no impide que nos remitan a una alteridad, una alteridad transformadora, sean cuales sean los nombres de las divinidades, por ejemplo, Brahman en el hinduismo, o incluso el vacío propio del budismo. Se constata siempre una relación de alteridad a la que corresponde un *fundamentum* en el hombre.

Todas las religiones finalmente son, al menos en un sentido muy general, religiones de *salvación*, en el sentido de estar en busca de una liberación con respecto a lo que es el límite del yo o el límite del mundo de las apariencias por contraste con la Realidad última. Así, cualquier actitud reli-

giosa auténtica coincide con un cierto descentramiento de uno mismo en beneficio de una Realidad última. Ya sea esa Realidad última aprehendida como un Ser personal, el Dios de Israel, el Dios Trinitario o Alá, o a través del concepto de Absoluto, Vacío o Tao<sup>10</sup>».

Claude Geffré no vacila en concluir: «Quizá se deba hablar de un *fundamental* en el hombre, en el sentido de lo que yo denomino “auténticamente humano”. Y en el futuro, en función de este criterio hay que alentar la emulación recíproca de las religiones. Se verificará cada vez más que todas las religiones que con una parte de sí mismas contradicen las legítimas aspiraciones del hombre están llamadas a transformarse o corren el riesgo de ir poco a poco pereciendo» (p. 107).

Añade, sin embargo, al término de su argumentación, una reserva prudencial: «Negativamente, cada vez se sabe mejor qué va contra lo auténticamente humano. Pero la definición de lo auténticamente humano sigue siendo una cuestión abierta» (p. 108).

Yo me quedo perplejo ante ese criterio común. Por dos razones, una proveniente de la modernidad, y la otra perteneciente al cristianismo.

*La primera razón*, los intereses de la modernidad, me parece que crea un importante obstáculo que no se supera fácilmente. El cristianismo ha engendrado, en conjunción con el pensamiento griego y la crítica de las Luces, un espacio en el que se construye una ética tendente a una forma de autenticidad humana mediante el reconocimiento de unos derechos inalienables. Este espacio no ha podido favorecer un movimiento de consenso más que poniendo entre paréntesis el fundamento trascendente de la ética o prescindiendo de cualquier referencia a un Absoluto. Definir el criterio del diálogo interreligioso a partir de lo auténticamente humano supone privilegiar el enfoque occidental de lo humano. Prescindir de Dios o de lo divino en beneficio de la relación con una alteridad indeterminada orienta más hacia un calco de las filosofías existencialistas o de ciertas formas de psicoanálisis que hacia la toma en consideración de la especificidad de las tradiciones religiosas. A mí no

9. C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le courant herméneutique de la théologie*, Éd. du Cerf, Paris 2001.

10. *Ibid.*, pp. 106-107.

me parece seguro que el concepto propuesto vaya a entusiasmarlas, porque o bien verán en él una forma travestida de la seguridad, cuando no arrogancia, de la civilización occidental, o bien sospecharán que es una manera de que el cristianismo evite los efectos aparentemente intolerantes de su confesión crística. El desplazar el criterio hacia lo ético, incluso embellecido por un aura mística, oculta lo que está verdaderamente en juego en el debate religioso, a saber, fundamentalmente la identidad y el papel de Dios o de lo divino para los humanos.

La gran dificultad de definir lo auténticamente humano la prueban las divergencias en el seno mismo del cristianismo. Católicos y protestantes están en desacuerdo sobre el número de puntos que tienen que ver con la ética individual o con la ética política. Y en el seno del catolicismo no hay unanimidad, buena prueba de ello es la diversidad en la oposición a Juan Pablo II en lo que respecta a su concepción de la moral privada y sexual. En mi opinión, no hay criterios comunes a las Iglesias cristianas sobre lo auténticamente humano, ni siquiera definido negativamente: Juan Pablo II considera intolerables y criminales el aborto y la eutanasia, mientras que otros cristianos no comparten su opinión. En consecuencia, yo estimo que el criterio propuesto por C. Geffré es sin duda un elemento no desdenable en el debate entre las religiones y en las discusiones entre las confesiones cristianas, pero no es un criterio común ni atenúa los patentes desacuerdos sobre lo divino.

*La segunda razón* es propia del cristianismo. C. Geffré estima que las religiones del mundo representan una búsqueda de «liberación con respecto a lo que es el límite del yo o el límite del mundo de las apariencias por contraste con la Realidad última» (p. 108). Si este juicio posee algún fundamento, debería llevar no a proponer como criterio «lo auténticamente humano», sino la «Realidad última». Sin duda, la evocación de la «Realidad última» no contradice la apelación a «lo auténticamente humano», puesto que C. Geffré incluye en ello la relación con la alteridad expresada mediante la necesidad de un descentramiento de la propia persona. Sin embargo, la «Realidad última» queda indeterminada, y cabe preguntarse sobre el acierto de su planteamiento: ¿no será una transferencia sutil de

la perspectiva cristiana a las religiones del mundo?; ¿se remiten todas ellas a una «Realidad última» que tiene un sentido decisivo para el ser humano? En este punto, nada puede aventurarse con certeza. Por lo tanto, en mi opinión, es evidente que ni Dios ni «lo auténticamente humano» ni la «Realidad última» pueden proporcionar un criterio común que despeje el horizonte del diálogo, en analogía con el criterio común que representa Cristo en el movimiento ecuménico cristiano, sino que hay que aceptar la indeterminación como último recurso.

Las religiones son fenómenos histórica y sociológicamente identificables, descriptibles en su singularidad y sus efectos, y no comparables a partir de un modelo o un criterio común, acreciendo, por tanto, de un horizonte único para su comprensión. Lo que explica el actual pluralismo de teologías cristianas de las religiones del mundo no es ante todo el desacuerdo sobre el papel mediador de Cristo en el espacio no definido por el cristianismo, sino la incapacidad de los teólogos cristianos para precisar una esencia común a las religiones y, por lo tanto, para descubrir en ellas un posible punto de convergencia que no sea una transferencia de intereses bíblicos. Hacer constatación de la indeterminación llevaría a reconocer que entre los miembros de las instituciones religiosas es posible el diálogo por cuanto la política impone una cierta forma de tolerancia civil, pero que el objeto de ese diálogo sigue indeterminado, indeciso, incierto: únicamente el diálogo constante y persistente a pesar de la carencia de objeto cabe esperar que pueda dar fruto en una entente sobre lo que está en juego para todos y cuyo sentido último se nos escapa por el momento.

Desde esta perspectiva, el papel del creyente cristiano, en el seno del diálogo mismo, consistiría en hacer surgir, si no la cuestión de Jesús, sí al menos su equivalente en sus interlocutores. Éstos dispondrían de un punto de vista común con Jesús: las promesas, la Alianza, la Ley, el Dios de Moisés. Jesús, en su diálogo inaugural, no los remite a ese punto de vista, no dice nada de él, pero sí constata la incapacidad de sus oyentes para ver lo que se anuncia en la profundidad del tiempo y la llamada que de ahí emana. Jesús no evoca ni lo auténticamente humano ni una realidad última, sino que parte de la dolorosa

experiencia de sus oyentes, fueran cuales fueren las causas de la misma (Lc 4,18-22), y revela que esa angustia no tiene un responsable efectivamente perceptible (véase Lc 13,1-6), por lo que llama a ver lo que existe, no en su apariencia, sino en su realidad. Esa visión está oculta, pese a la lógica de los símbolos convocados (las promesas, las alianzas, la Ley, etcétera), por las modalidades prácticas de su uso y por las tradiciones construidas para favorecer que la creencia sea la debida. La liberación comienza por un distanciamiento respecto de lo que ya ha sido interpretado y organizado, no para negar sus potenciales beneficios, sino para establecer su inadecuación: lo que se dibuja en la profundidad del presente permanece ignorado. Hay, pues, que captar en la apariencia misma lo que se esconde sin cesar y, no obstante, se da. Captar ese escondimiento ocultado por interpretaciones benévolas y gratificantes, atemorizadoras o juzgadoras, es hacer un acto de conversión y entrar en una dinámica que imprimirá un aspecto inédito al tiempo y sin duda a la sociedad. El anuncio de que «los tiempos se han cumplido» confronta a los hombres con su presente privándolos de toda clave interpretativa, incluida la de la tradición, tanto más respetada cuanto que se considera que procede de Dios a través de su mediador reconocido, Moisés.

Si se emprende este camino, el diálogo entre las tradiciones religiosas se orienta hacia la búsqueda de una experiencia siempre actual, pero siempre oculta, debido al escondimiento de lo que se anuncia y que las múltiples interpretaciones aceleran: el afrontamiento de un presente cuya profundidad permanece ignorada. En este marco, las palabras de Jesús, en su singularidad misma y su audacia, pueden suscitar ecos que favorezcan un diálogo múltiple sobre lo que continuamente se oculta y, no obstante, cuya llamada no deja de intrigar. La liberación es producto de ese afrontamiento. El tiempo no se declina en futuro sino a causa de la profundidad ignorada del presente<sup>11</sup>.

11. La problemática aquí abierta no pone en absoluto en cuestión la legitimidad de las investigaciones emprendidas por las teologías de las religiones. Únicamente pretende ser más originaria, a fin de aclarar el horizonte del diálogo a partir del anuncio primero de Jesús.

## 2

### El Dios manifestado

La teofanía del Sinaí se desarrolla según una puesta en escena dura. «Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonido de la trompeta y el monte humeante, y temblando de miedo se mantenía a distancia. Dijeron a Moisés: “Háblanos tú y te entenderemos, pero que no nos hable Dios, no sea que muramos”. Moisés respondió al pueblo: “No temáis, pues Dios ha venido para poneros a prueba, para que tengáis presente su temor y no pequéis”. Y el pueblo se mantuvo a distancia, mientras Moisés se acercaba a la densa nube donde estaba Dios» (Ex 20,18-21).

Este texto del Éxodo se desmarca enormemente de la respuesta de Jesús a la petición de Felipe de ver al Padre: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). El pavor que paraliza al pueblo en el pasaje del Antiguo Testamento y que le impulsa a suplicar a Moisés que sea el portavoz de Dios y su intercesor ante él, no atemoriza a Felipe, que quiere ver y no parece temer la muerte, que los hebreos consideraban efecto de la presencia manifiesta de Dios. Esa desconfianza atávica se basa en un enigma: el Dios que los ha sacado de las garras de la muerte lenta, la servidumbre en Egipto, sería el mismo que los condenaría a muerte si se revelara en su gloria. Únicamente Moisés pudo soportarla, y el reflejo en su rostro del resplandor divino les fue intolerable, de modo que el profeta se vio obligado a llevar un velo para poder vivir en medio del pueblo sin incomodarlo con los inquietantes efectos de su intimidad con Dios.

El velo posado sobre el rostro de Moisés puede metafóricamente entenderse como las instituciones religiosas, puesto que hacen humanamente aceptables el terrible resplandor y el imprevisible carácter de la divinidad; legalizando y, por lo tanto,

ocultando y controlando las relaciones con una divinidad siempre temible, dan a entender que, al margen de ese marco, la aproximación a la misma es peligrosa debido precisamente a su extrañeza.

Así, para que la divinidad sea benéfica, se la aparta de lo cotidiano, se la mantiene a distancia y se la invoca en ritos y celebraciones. Y se dice que su presencia es favorable para los humanos si se retira, se ausenta o se calla. Lo efímero del rito permite controlar lo imprevisible de su deseo y el resplandor de su poder. Las leyes y los ritos impuestos por los mediadores tienen por finalidad más la domesticación de los dioses que el sometimiento de los hombres. Los dioses, se supone, entran en este juego, respetando el orden legal en connivencia con el orden cósmico del que ellos dependen, aunque suelen ser los instauradores del mismo. Las instituciones religiosas liberan divinidad en la medida en que su poder se nutre de deseos y acciones imprevisibles a los ojos de los hombres.

En *La Pesanteur et la Grace*<sup>1</sup>, Simone Weil cita una reflexión de Tucídides a propósito de la guerra del Peloponeso: «Creemos por tradición en lo que respecta a los dioses, y vemos por experiencia en lo que respecta a los hombres, que siempre, por una necesidad propia de la naturaleza, todo ser ejerce todo el poder de que dispone». Y Weil comenta: «Como el gas, el alma [a ejemplo de la divinidad] tiende a ocupar la totalidad del espacio que le es concedido. Un gas que se retrajera y dejara un vacío iría en contra de la ley de la entropía. No ocurre así con el Dios de los cristianos, que es un Dios sobrenatural... No ejercer todo el poder del que se dispone es soporlar el vacío, lo que es contrario a todas las leyes de la naturaleza: sólo lo puede la gracia»<sup>2</sup>. Las instituciones religiosas, por sus leyes y ritos, representan desafíos contra el poder divino del que se considera que roza la indiscreción. Las religiones forman la policía de la divinidad, a la que asignan un lugar, un protocolo y un código de conducta.

1. UGE, París 1962 (trad. cast.: *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 1998).

2. *Ibid.*, p. 20.

En este sentido, las religiones liberan del peregrino humor de los dioses, recusan su resplandor, su manifestación, les obligan a retirarse. La presencia manifiesta de la divinidad supondría la muerte para los humanos. Las religiones instituidas nacen de la duda sobre la divinidad, sobre si será tan destructora como instauradora. La divinidad plenamente manifestada correspondería al ejercicio de un poder sin límites, y los humanos no gozarían de libertad de movimiento alguna. El Ramayana cita una máxima que considera verdadera: «Las divinidades del hombre comen el mismo alimento que él»<sup>3</sup>. La institución religiosa aspira, pues, a encerrar a los dioses en el marco que definen las leyes y los ritos. En ese espacio, la divinidad es benéfica. Si no respetara su circunscripción, se piensa que sería destructora. Para no atraer la ira de los dioses, los hombres no transgreden las leyes ni los ritos. En cambio, en el proceso entablado a la ley por parte de Jesús, los papeles se invierten, y la ley puede matar (Mc 3,4-7). El Dios que se manifiesta a distancia de la ley libera. Así, Jesús puede afirmar que quien le ve a él, ve al Padre. Jesús se muestra libre respecto de la problemática religiosa tradicional.

Si este análisis está justificado, la liberación es inseparable de la manifestación. En el capítulo anterior me he esforzado por establecer que el anuncio de primera hora de Jesús liberaba al tiempo del dominio de un futuro ideal, lugar de realización de todos los deseos sostenidos por la intensidad de múltiples promesas. Jesús recupera el carácter extático del futuro en el presente, sin encerrar en la fragmentación de los instantes ni devaluar la esperanza. La palabra inaugural del Nazareno abre el presente a la gloria de Dios que lo habita e inscribe el futuro en ese resplandeciente estallido a cambio de conversión. La palabra no tiene aquí por tarea proteger a los humanos del carácter imprevisible de la divinidad suscitando pavor por lo enigmático de su poder y de su voluntad, que se suponen sin control, sino que tiene por vocación liberar a Dios de la necesidad de ocultarse, arrancando del olvido lo que no cesa de darse en

3. VALMIKI, *Le Ramayana*, Gallimard, París 1999, p. 366 (trad. cast.: *El Ramayana*, Ediciones Ibéricas, Madrid 1999).

presencia y los humanos no perciben. La palabra engendra ojos para ver y oídos para oír. Al indicar donde mora Dios y manifestar su presencia, libera al ser humano de la tiranía de la apariencia, inscribe lo efímero en la intensidad de lo eterno y abre el instante a su futuro mediante la capacidad que le otorga de integrarse en el tiempo. La palabra de Jesús no protege de Dios como hacen la ley y los ritos, sino que expone a la incandescencia de su vida en el ocultamiento mismo de su poder.

Las instituciones religiosas atenúan la ambigüedad o la arbitrariedad de la divinidad, domeñándola mediante la ley y el rito, y a veces, como en el budismo, prescindiendo de ella; dichas instituciones transforman la indiferencia del cosmos en un orden benéfico mediante las metamorfosis que evocan las celebraciones. La palabra del Nazareno, por el contrario, intensifica la presencia de Dios en el momento mismo en que indica su reserva para que los humanos no sean sus siervos, sino sus amigos. La manifestación es primero, y rechaza el marco que tradicionalmente yugula lo divino. Desembarazado de las vestiduras que le estorban, el Dios de Jesús se afirma en su libertad soberana mediante la indigencia de su representante.

En este contexto, la respuesta de Jesús a Felipe reviste una dimensión original, puesto que su palabra, sus gestos y sus acciones son visibilización de Dios en la medida en que las refiere claramente a su voluntad. El cumplimiento del tiempo y el carácter extático del presente porque el futuro mora en él encuentran su autenticidad al mismo tiempo que su trascendencia en la trayectoria vital de Jesús, que permite ver lo que estaba oculto, «desabrigando», por retomar en otro contexto el vocabulario de Heidegger<sup>4</sup>, lo que opera aquí y ahora, lo que trabaja el futuro en fidelidad a la presencia: el Reino se aproxima, y esa proximidad no corresponde al orden del deseo decepcionado, no es en absoluto efecto de una imagen exaltada, sino el poder discreto que se rebela contra la ley aparentemente implacable de la degradación del mundo. Pero lo que opera según Jesús, su Padre

4. *De l'essence de la vérité, approche de l'allégorie de la caverne et du Théâtre de Platon*, Gallimard, Paris 2001, p. 93.

que no deja de trabajar (Jn 5,17), es desatendido, porque el discurso religioso habitual alimenta ilusiones, y la vanidad munda, la preocupación por la proximidad de la decadencia y la angustia de la muerte alimentan la ceguera. Lo que se da a ver, lo que se manifiesta, no es percibido. El rumor de la insatisfacción y la desdicha sofoca la palabra respetuosa, discreta y, sin embargo, firme que abre a lo visible. Dios se manifiesta al margen de lo divino imaginado, temido o deseado; habita lo cotidiano, y nadie lo percibe (Lc 7,29-36); la brisa que anuncia su llegada es demasiado ligera (Mt 11,19) para ser audible en medio del ruido de los intereses contradictorios y los deseos falaces.

¿Quién abrirá los ojos?; ¿quién abrirá los oídos? Si el evangelio de Marcos se desarrolla como una carrera del profeta contra el tiempo indiferente al Reino, no es porque su autor juzgue que la causa de Jesús se sume en el fracaso, sino porque estima que perder la presencia activa del Reino por sordera, ceguera o distracción equivale a encerrarse en la vanidad y a cortear a la muerte. La vida se da en un resplandeciente estallido que no ciega; el deseo imagina que Dios se oculta si no usa de un poder desmesurado para subyugar al mundo y a los poderes que en él dominan. El deseo humano de lo divino es contradictorio: los hombres, por una parte, quieren preservarse del pavor que causa, porque nadie puede verlo sin morir; pero, por otra parte, quieren beneficiarse de su poder indestructible por intereses que no son los suyos. El Reino de Dios habita el presente, sin ocultarse, es visible; y su profeta no habla en secreto (Jn 18,20-22), pero el ejercicio de su poder parece tan limitado al mismo tiempo que tan inhabitual que se le acusa de impostura. La manifestación de Dios de este original modo supone, sin embargo, la liberación del ver y el oír.

Las religiones protegen del carácter imprevisible y arbitrario de la divinidad, atenúan su supuesta dureza, y suelen succumbir a la intransigencia o la intolerancia con el fin de mantener un cordón sanitario contra la ingobernable libertad de la divinidad, de la que los desviados e iluminados se hacen emissarios. Pero, a fuerza de regulación y domesticación, corren el riesgo de sofocar la voz venida del más allá. Jesús responde a los que le acusan de laxismo o sospechan que blasfema contra

Dios dejando que sus discípulos le ensalcen exageradamente: «Si éstos se callan, gritarán las piedras» (Lc 19,40). La palabra no tiene por finalidad mantener a la divinidad en su retiro ni canalizar las consecuencias imprevistas de su acción, sino que tiene la tarea de sacar a la luz lo siempre visible que nadie tiene interés en ver. Es aquí y ahora donde Dios se da a ver y se hace oír, es aquí y ahora donde es benéfico. La pretensión de Jesús de ser la visibilización del Padre se basa en la convicción de que la deplorada retirada de Dios es efecto de la ceguera. El carácter extático del presente es, si no negado, sí al menos no percibido. El evangelio de Juan y más tarde el arte iconográfico osarán iluminar el hecho más trágico: Jesús moribundo es nimbado de gloria, no tanto debido a su futura resurrección, cuanto en virtud de la presencia del Reino en el inquietante alejamiento de su poder de vida. Quizá ésta sea la razón de que el centurión romano, que ignora todo de la Resurrección venidera, exprese su fe en Jesús moribundo, porque ve lo que sus acusadores no ven (Mc 15,39).

«Manifestado» no es sinónimo de evidente. La vulgata moderna desde Max Weber, desarrollada de manera más sistemática por M. Gauchet<sup>5</sup>, confirma la idea comúnmente aceptada por muchos modernos analistas: que el mundo antiguo estaba habitado por dioses. Su presencia y su acción eran evidentes, y nadie pensaba en negarlas, porque habría equivalido a poner en duda la luz solar. Yo sospecho que esta gran seguridad sobre la capacidad de ceguera de nuestros antepasados es una ilusión. Se remite a una doble convicción: que la edad de la razón es reciente, habiendo madurado en la época de las Luces; y que la técnica y la ciencia han neutralizado el orden natural y cósmico, que ningún dios garantiza.

La evidencia de la divinidad exigía una inocencia de niño y un desinterés por la transformación de la naturaleza. Sin embargo, ya en la tragedia griega de Eurípides y Sófocles los dioses se alejan; Esquilo es, en *Los persas*, uno de los últimos testigos de su presencia indiscutida y sofocante. Los filósofos griegos se

5. *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985.

encargan de pensar, no sin ambigüedad, en su exilio. Algunos de ellos conceden a la veneración institucional de los dioses un valor cívico o social, y les niegan toda iniciativa, cuando no toda existencia. Este distanciamiento ya antiguo no milita en favor de la evidencia de la divinidad. En otras culturas, la sensación de marginación de lo divino o de su carácter ilusorio no es menor. Un texto del Ramayana lo atestigua. Un brahmán quiere liberar a Rama de la obediencia absoluta que profesa a su padre, debiendo precisamente al orden impuesto por la divinidad:

«Deja de pensar absurdamente como un hombre del común, cuando eres un espíritu noble... ¿De quién y cómo se puede pretender obtener nada? Porque el ser humano nace solo y muere solo. También se debe considerar loco a quien experimenta un apego diciéndose: "Es mi madre, es mi padre". De hecho, nadie pertenece a nadie... Tu padre se ha ido o debería irse, tal es el destino de los seres vivos; no te atormentes en vano. Compadezco a los que no se preocupan más que por el interés y el deber, no a los demás; no han conseguido más que ser desdichados aquí abajo y no encuentran, a su muerte, más que aniquilación. Se preocupan por lo que hay que sacrificar a los ancestros... De hecho, es para atraerse donativos por lo que autores ingeniosos han escrito: "Ofrece sacrificios y donativos, prepárate para las ceremonias, entrégate a la ascesis, renuncia...". Convéncete de que no hay más allá, principio sensato; ocúpate del mundo visible, apártate del invisible. Haz prevalecer el pensamiento de las personas esclarecidas que impregna el mundo entero...»<sup>6</sup>.

Estas palabras, escritas el siglo I antes de nuestra era, son radicalmente subversivas. Según ellas, las religiones no domestican únicamente lo divino arbitrario e invisible. Previniéndose de sus peligrosas incursiones, lo afirman como evidente, no discuten su presencia; no tienen por tarea hacerlo manifiesto, puesto que se muestra a plena luz, y los hombres no quieren resultar muertos por su resplandeciente estallido, poniéndose al abrigo de la divinidad mediante los ritos y la obediencia a las leyes. El

6. *Ibid.*, pp. 173-174.

brahmán escéptico se mofa de esa evidencia divina considerando que es inventada y que opprime, que es fruto de la credulidad y la abulia, y que es predicada por razones mercantilistas, puesto que sostiene la explotación. Los dioses son manipulados, no hay que temerlos. Son peligrosos los manipuladores e intérpretes, que impiden elegir solo y con libertad el propio destino. En suma, el brahmán muestra el carácter ambiguo e interesado de la religión: anunciar sin fundamento el temible enigma de la divinidad en la evidencia indiscutible de su presencia.

La palabra primordial de Jesús no responde ni a la evidencia del Dios de Israel ni a la denuncia de su ilusión. Manifestar su presencia supone reconocer su falta de evidencia; requerir la conversión supone rechazar el carácter ilusorio de una veneración sin distancia ni crítica. Este doble procedimiento lleva a manifestar a Dios a partir de lo que es menos propio de él: una condición humana sin brillo. Para apoyar esta interpretación es habitual citar el texto de la Carta a los Filipenses (2,5-7) que subraya que Cristo, «siendo de condición divina, no codició ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre...». Pablo no se contenta con esta identificación de la condición de Jesús con la de los hombres, sino que refleja su particular destino: «haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz». En esta falta de poder, Pablo discierne la manifestación de la gloria de Dios. En la inevidencia divina de la trayectoria vital de su enviado, Dios se da a ver. Aunque en un contexto muy distinto, la respuesta de Jesús a Felipe sobre la visión en él del Padre concuerda con esta forma de entender la forma evangélica de la manifestación de Dios.

He señalado anteriormente dos funciones de la religión instituida: prevenir contra la arbitrariedad divina y sostener la evidencia social de los dioses. El anuncio primordial de Jesús, al contrario que el de Juan el Bautista tal como está consignado en los Sinópticos, no se preocupa por el Juicio. En consecuencia, se distancia de una sensación recurrente, cual es la de que la divinidad no interviene entre los humanos más que para sostener el orden llamado «natural» y que es terrible en sus intervencio-

nes. La sensación de que la divinidad no obedece a más leyes que las que decide de manera unilateral empuja a considerarla arbitraria. Jesús anuncia una presencia benévolas que libera de preocupación y que a su vez no se preocupa más que por el bien del hombre. La conversión consiste en ejercer uno mismo esa benevolencia para con el entorno y hacerse así capaz de percibir la presencia de Dios como benéfica, y no como temible.

Ese anuncio calificado de Buena Nueva no se basa en una evidencia social de Dios ni pretende imponerla, sino que afirma, por el contrario, la oscuridad de su acción, no en virtud de la voluntad de Dios de ocultarse, sino de la incapacidad de los hombres religiosos o no para ver u oír. Esa incapacidad se debe al modo de manifestarse, puesto que Dios se expresa humanamente, y la humanidad de su actuación, pese a algunas chispas que dejan ver su benevolencia, suscita ambigüedad. El anuncio primordial de Jesús no se orienta hacia el pensamiento de la inaccesibilidad de Dios, sino que, por el contrario, manifiesta su proximidad. Contra toda estimación razonable, esa proximidad es el obstáculo principal para su reconocimiento y entrañará incluso su rechazo. El Dios que anuncia Jesús, a través de la metáfora del Reino que ya está aquí, no pertenece ni al dominio de la arbitrariedad divina de la que, en principio, las instituciones religiosas protegen, ni al espacio de una evidencia social que dichas instituciones defienden, sino que habita la realidad más común, como afirmará posteriormente el concilio de Calcedonia a propósito de Dios Hijo: «Es en todo semejante a nosotros»<sup>7</sup>.

Esa proximidad de Dios se desmarca de la concepción general de la trascendencia. Ya en tiempos antiguos, hacia el año 180, el filósofo Celso captó perfectamente la diferencia: el Dios que predicaban los cristianos, o bien era un ídolo, o bien alentaba el ateísmo. Era, en opinión de Celso, demasiado humano para soportar la trascendencia inherente a la naturaleza divina<sup>8</sup>. Las decisiones de los concilios de Nicea y Calcedonia

- 
7. DENZINGER-HÜNERMAN, *Symboles et définitions de la foi catholique (Enchiridion symbolorum)*, Éd. du Cerf, Paris 1997, p. 107 (trad. cast. del alemán: *El magisterio de la Iglesia: encyclopedie symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2000).
  8. *Discours vrai contre les chrétiens*, J.J. Pauvert, Utrecht 1965, pp. 48-49.

justificarán más tarde la reacción de Celso. Los evangelios mismos, cuando refieren la indignación de la familia de Jesús (Mc 6,1-7), subrayan con fuerza que su entorno no sospechó en absoluto durante su vida en la aldea su identidad divina. El ocultamiento del Hijo en la condición humana común no manifestó en absoluto la trascendencia que le habitaba.

El anuncio inaugural sitúa dicha trascendencia en el corazón de la más extrema semejanza con una realidad humana banal por estar desprovista de poder y reputación. Ponerse al abrigo de la divinidad por miedo a la arbitrariedad de su poder incontrolable pierde aquí todo sentido. Es ridículo pretender que Dios sea evidente, sólo existe lo humano más ordinario, lo que, para la comprensión general, constituye el principal obstáculo para la revelación de Dios.

El anuncio inaugural rompe con la lógica religiosa que busca a la divinidad en lo separado e invisible, y en bastantes ocasiones en lo extraordinario. Decir, como hizo Jesús, que «el Reino de Dios ya está entre vosotros» (Lc 17,21), sumió a sus oyentes en la perplejidad. Ese anuncio, por su ruptura con el sentimiento religioso común, engendró incomprendión; al suscitar una reacción defensiva desmesurada, condujo a Jesús a su proceso.

Sería erróneo, en mi opinión, interpretar esa oposición entre el anuncio de Jesús y los defensores de la tradición como un asunto específico de Israel. Ninguna institución religiosa escapa a esa reacción defensiva ante la amenaza aún imprecisa a su papel. Al reajustar la relación con el presente mediante la manifestación de su profundidad divina, Jesús arrebató a la religión su papel regulador de lo divino y su aspiración a la evidencia. Lo inesperado provocado por su predicación primera chocó con los defensores de la tradición de Israel, no deja de molestar al cristianismo instituido y cuestiona a las demás formas de religión, no en cuanto a su sistema doctrinal, sino en cuanto a la evidencia indiscutible de sus convicciones y sus prácticas.

Comportamientos análogos al de Jesús se encuentran también en otros universos religiosos. Consideremos la purifica-

ción de la mitología hindú que emprendió Buda; el vacío al que lleva la vía que él preconiza no es una afirmación doctrinal de la inexistencia de la divinidad, sino un distanciamiento respecto de lo que pretende esclarecerlo todo manteniendo en la ceguera. A partir de esa dinámica de desprendimiento de lo sobrante sería posible emprender el diálogo sobre las razones de esa ceguera y sobre lo que puede llevar a su curación.

Las discusiones actuales en la teología de las religiones hacen escasa apelación a esa ruptura originaria, buscando un horizonte común<sup>9</sup>. Es verdad que Jesús no niega su pertenencia a la tradición de Israel, sino que acepta un horizonte, común a los doctores de Israel y a él, puesto que hace suyas la fe en el Dios único y la práctica de la Torá. No obstante, integra ese horizonte en lo que es sin cesar olvidado: el presente como ámbito en que habita Dios. Para Jesús es importante que las miradas perciban esa plenitud constantemente ofrecida, a partir de la cual son evaluadas la fe tradicional y la práctica de la Torá.

El carácter paradójico de la manifestación de Dios no tiene únicamente que ver con el hecho de que Jesús comparta la condición humana, sino que deriva del término de su trayectoria vital: la condena. En Jesús, Dios se hace uno de nosotros, pero la condición humana reviste formas extremadamente variadas. Los hombres distan mucho de tener que afrontar los mismos desafíos, ni sufren las mismas humillaciones, ni soportan ni las mismas penas ni los mismos sufrimientos, ni están sometidos a la misma soledad. Si bien todos están habitados por la angustia de la muerte, la muerte misma se reviste de múltiples aspectos: es dulce o cruel, súbita o torturante.

La condición singular que Dios asumió en Jesús dista mucho de ser común, sino que se integra en el destino de quienes son víctima de las más graves injusticias. Jesús fue calumniado, y su condena legal según las leyes entonces en uso fue consecuencia de ello. Sus actos y sus palabras fueron reinterpretados de manera que no pudiera justificarse. Que Pilato le entre-

55-56 y 61 (trad. cast. del latín: *El discurso verdadero contra los cristianos*, Alianza, Madrid 1989).

9. Sobre este punto puede consultarse la exhaustiva obra de M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme religieux*, Éd. du Cerf, Paris 2001.

gue a la muerte, a pesar de reconocer su inocencia si se cree el relato, no hace más que agravar su caso. Es declarado oficialmente irresponsable de las consecuencias supuestamente desastrosas de sus palabras y sus actos. Es tanto más peligroso para los detentadores del poder cuanto que no es ni lúcido ni culpable. Se le extirpa de la sociedad porque no sabe lo que hace. Su muerte es una garantía contra los peligros de las esperanzas ilusorias, preserva al pueblo de la credulidad y le aparta de un mesías que, de haber sido seguido, habría llevado a la destrucción a la nación. Jesús ni siquiera puede asumir su condena como efecto voluntario de sus propios actos. El abandono que reprocha a Dios atestigua el error de apreciación que tuvo. Su muerte es una humillación. Dios asume, en Jesús, la condición humana en su posibilidad más trágica: ser eliminado de la sociedad por error sobre el sentido de los propios actos. Pedro dice que Jesús pasó haciendo el bien (Hch 10,38), pero no por ello será menos condenado.

Así, Dios no sólo está presente en el tiempo gozoso en que destierra la preocupación, sino que también habita el instante doloroso, acompaña en la muerte injusta y oscura, y testimonia que su presencia no es del orden del poder que se impone, sino que corresponde a una proximidad que se goza del bien y comparte la desdicha. Sin duda, el lugar privilegiado en que habita es allí donde la vida brota, madura y se afirma, pero ese vínculo con la bendición no elimina la preocupación que causan a Jesús el abandono, el desamparo y la muerte. Si Dios es trascendente, como gustan de recordar filósofos y teólogos, su grandeza no se identifica con una postura altanera e invulnerable, sino que se define por su capacidad de proximidad tanto respecto de quien triunfa como de quien fracasa.

La trayectoria inaugural de Jesús incita a organizar el diálogo interreligioso sin postular un horizonte común susceptible de acreditar un consenso. La demanda de Jesús es original en el sentido en que exige que afrontemos nuestra existencia en el presente. El Nazareno no invoca el pasado para justificar su anuncio. La multitud observa que ostenta su autoridad no por los ancianos o por la tradición, sino por sí mismo (Mt 7,28). Jesús tam-

poco se refiere al futuro so pretexto de que el presente es decepcionante por ser presa del mal y la desdicha. Jesús no invita a escapar del presente, puesto que en él se encierra el enigma de nuestro deseo insatisfecho y nuestra precaria condición. Jesús no usa de una apologética fácil, dado que quiebra la evidencia de lo efímero que conduce, ya sea a gozar de lo que se oculta sin cesar como si la muerte fuera la clave de interpretación del tiempo, ya sea a vivir un futuro liberado de la precariedad.

Afrontar el presente en su profundidad, metafóricamente denominada «el Reino», supone relacionarse de otro modo con el pasado y con el futuro, porque, si nuestros ojos se abren a la proximidad efectiva de Dios, el presente es el lugar donde habita. Así, la inevidencia de Dios, soportada con dolor o reprochada con amargura, es, paradójicamente, el ámbito de su benevolencia. En efecto, si bien el Dios que anuncia Jesús está sin brillo ni poder, no se ha, sin embargo, retirado. Su discreta manifestación es tan inesperada e increíble para nuestro imaginario divino que es tenido por ausente o por mudo. Los principales temas contemporáneos del pensamiento sobre Dios a partir de su inevidencia social hacen uso de metáforas de la huida: silencio, ausencia, indiferencia... «Los dioses han huido», exclamaba Hölderlin. «El mundo está desencantado», escribía más tarde Max Weber. Esa huida es la imagen espacial de nuestra incapacidad de ver. Sin duda, esa sensación de abandono es respetable.

Sin embargo, nada prueba que Dios se retire si su originalidad consiste en habitar sin brillo la creación. Como escuelas de exégesis de nuestro presente, las religiones pueden dialogar sobre sus modos de descifrar, pero para hacerlo no tienen necesidad alguna de más horizonte común que la experiencia del tiempo. Jesús dice que se ha cumplido, suscitando así un interrogante que ni el pasado ni el futuro resuelven y que las religiones se esfuerzan por domeñar para apaciguar los temores o calmar los entusiasmos. Exilarse de las instituciones religiosas o renegar de ellas no facilita la escucha de la palabra primera de Jesús, que desvela la belleza divina del presente y, por lo tanto, del tiempo. Es más sano y más verdadero distanciarse de las vallas que las religiones levantan, porque creen, equivocadamente, dominar el tiempo fijando su sentido a partir de su

acabamiento o de su abolición. Ocultan así su cumplimiento presente, tomando a veces prestadas del lenguaje escéptico del mundo occidental imágenes que hablan de la retirada de Dios e incitan a teorizar sobre ella.

«Dios manifestado» es el título de este capítulo que he organizado en función del anuncio inaugural. Dicho anuncio inscribe la manifestación de Dios en el marco sin brillo de su inserción humana, con los riesgos inherentes a una palabra que se desmarca de los intereses comunes de las religiones. El debate con la tradición de Israel no es ajeno al diálogo interreligioso. Una interpretación análoga poseen también las demás religiones, que se preservan del carácter imprevisible de la divinidad asegurando al mismo tiempo su veneración, y garantizan la continuidad del mundo, salvaguardando las apariencias de un diálogo constante entre el aquí abajo y el más allá.

El anuncio inaugural de Jesús se aparta de esta problemática. Para él no hay razón alguna para preservarse de Dios, puesto que la preocupación primera de éste es que nuestra existencia sea dichosa. Es preciso, no obstante, renunciar a la ceguera que erige a las apariencias en criterios de interpretación de la acción divina. A las palabras de los profetas, y en especial a las de Jesús, toca liberar de esa tiranía de la evidencia. El diálogo puede entonces entablarse sin condición previa, es decir, sin horizonte común o sin contenido predefinido. Si, efectivamente, Dios se manifiesta como anuncia Jesús, ahí es donde toda existencia se basa: el presente en su profundidad ignorada, oculta o negada<sup>10</sup>.

10. Un texto de Paul Ricœur sitúa perfectamente la cuestión (*entrevista* concedida a *Réforme* 2.609 [15 de abril de 1995] 7): «Yo trabajo mucho sobre esa paradoja que hace que la vía crística sea aquella en la cual me comprendo a mí mismo, a los demás y mi lugar en la Historia y en el mundo. Esa vía me basta, pero al mismo tiempo debo admitir que no agota la relación con lo fundamental –a lo que yo llamo “lo fundamental” se le podría dar otro nombre: Dios o “la deidad”, como decían los místicos renanos. Por otras vías, las grandes espiritualidades están en camino hacia ese fundamental. / Pero existe el “impasse” del sincretismo, que consiste en intentar estar en varios lugares a la vez: en un lugar cristiano, y después en uno budista, que es, en mi opinión, el extremo de la confrontación. La idea de acercarse a la superficie de la cultura es una idea vana».

## 3

### La unidad reinventada

La cesura del cristianismo con respecto del judaísmo y la fragmentación de las religiones limitan el alcance de la aventura cristiana. Destinada a reunir a todos los pueblos y todas las naciones, según la imagen de la multitud innumerable del Apocalipsis (7,9), en dos mil años no ha llegado más que a poblaciones reducidas, aunque haya marcado profundamente la cultura occidental y su fuerza expansiva. La ruptura con el judaísmo, las hostilidades latentes con el Islam, el cisma con las Iglesias ortodoxas y las fisuras internas en la Iglesia de Occidente han reducido su capacidad de seducción integrándola en el proceso religioso común: defensa identitaria y agresividad externa. No ha sido, con respecto a su ideal primigenio, un factor de reconciliación y unidad (Col 1,20), sino un elemento de división, como si las palabras de Jesús en Mateo 10,34 –«No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada»– hubieran tenido más resonancia histórica que el deseo expresado en Juan 17,11: «Que sean uno como nosotros somos uno». En realidad, el deseo de unidad hay que interpretarlo a partir de este triple fenómeno de la cesura con relación al judaísmo, la división de los cristianos y la fragmentación religiosa. Las tres separaciones aquí recogidas no son ajenas –aunque sus causas sean excesivamente distintas– al esfuerzo por pensar la deseada unidad con el telón de fondo de la separación, la extrañeza y el desconocimiento. La tarea de elucidación emprendida en los dos primeros capítulos sobre la liberación y la manifestación puede proporcionar un punto de

partida a la comprensión de la unidad teniendo como horizonte el anuncio inaugural de Jesús y su relación con el tiempo. Antes de evaluar el ambivalente efecto del anuncio inaugural, es útil analizar la paradoja de que la palabra viva separe y la palabra banal une.

La palabra viva separa. Jesús la compara a una espada que actúa en medios unidos por naturaleza, puesto que opone a padre, madre, hermanos y hermanas (Mt 10,34-35). Es fermento de desacuerdo en la sociedad, y los que se dedican a proclamarla corren el riesgo de sufrir considerables sinsabores causados por las autoridades políticas o religiosas (Mt 10,16-26). «Hablar es peligroso», decía Nietzsche<sup>1</sup>.

La palabra banal une. Benveniste se pregunta por un extraño fenómeno: «¿Cómo es posible “hablar” (*bha* en sánscrito) de “derecho divino” (sentido del *fas* latino, cuya raíz es *bha*)?». Y responde, después de un profundo análisis: «La raíz indoeuropea *bha* expresaba el extraño poder, extrahumano, de la palabra, a partir de su primer despertar en el infante (*infans*, aquel que no habla), hasta sus manifestaciones colectivas –no humanas a fuerza de ser despersonalizadas–, en las que se expresa una voz divina»<sup>3</sup>.

Por lo tanto, según este análisis, la palabra expresa el orden o el derecho divino, porque nadie se responsabiliza de ella: el rumor, el «se dice», es el eco de la voz del dios. La retirada o el ocultamiento del hablante y el efecto que se produce en el destinatario por la impersonalidad del verbo señalan a la divinidad. La autoridad de la palabra se debe al anonimato del enunciador que está, por así decirlo, al margen de la experiencia. La divinidad es reconocida como emisora desde el momento en que el responsable de lo dicho está oculto. La voz anónima del pueblo es considerada como la voz de Dios. *Vox populi, vox Dei* es una máxima que traduce ese sentimiento: allí

1. F. NIETZSCHE, *Correspondance*, t. II, Gallimard, Paris 1986, pp. 206-207 (trad. cast. del alemán: *Correspondencia*, Labor, Cerdanyola 1974).
2. E. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, Éd. de Minuit, Paris 1969, p. 133.
3. *Ibid.*, p. 139.

donde el enunciador de la palabra no aparece y ésta se expande como un rumor incontrolable, la divinidad es reconocida como responsable de la misma. El peligro de la palabra provendría de la autoridad que le confiere la incapacidad de establecer su origen.

Martin Heidegger se desmarca del hechizo de la palabra sin responsable. Para él, el rumor, el «se dice», es eco de la voz del hombre que oculta que, en la palabra, refleja su ser. Pero esta estructura no es más perceptible que la ceguera a que condena la cotidianidad. La palabra y la escucha, para Heidegger, señalan al ser humano a partir de la apertura que lo funda. No nos son entregadas en su profundidad interrogativa más que en su uso desviado, marcado por el «se dice», la curiosidad, el equívoco y la caída. Heidegger subraya que el «oír» al mundo y la coexistencia con el prójimo son algo ya inscrito en la lengua hablada. Ésta nos precede, por lo que el «se dice» reemplaza a la verdad:

«Lo hablado como tal se propaga alrededor y reviste un carácter de autoridad. Es así porque así se dice. Es en las repeticiones y las palabras de este tipo... donde se constituye el “se dice”.

El “se dice” [añade Heidegger] es la posibilidad de entenderlo todo sin apropiarse antes de lo que está en cuestión. El “se dice” neutraliza incluso de antemano todo peligro de fracasar en la apropiación previa. El “se dice” del cual cualquiera puede apoderarse no sólo desliga de la tarea de entender verdaderamente, sino que engendra, por el contrario, una comprensión indiferenciada en la que ya nada es hermético. La palabra... tiene la posibilidad de tornarse en “se dice” y, convertida en tal, lejos de estar abierta al mundo en un entendimiento articulado, lo cierra y oculta, siendo así interior al mundo»<sup>4</sup>.

En suma, quien se sumerge en el «se dice», se ciega para la realidad. La palabra es aquí peligrosa, no porque separe, sino porque une en lo insignificante.

4. M. HEIDEGGER, *Être et temps*, Gallimard, Paris 1986, p. 216.

Cosa extraña, según Benveniste originariamente la autoridad de la palabra divina derivó de su carácter impersonal, revistiendo la forma del «se dice» que Heidegger interpreta como alienación y ocultando a quien no deja de darse y al que el ser humano está, sin embargo, radicalmente abierto, aunque le niegue en la cotidianidad. Si Dios no es la divinidad anónima, su palabra no puede sino separar. El «se dice» es la forma banal del consenso. La deseada unidad no adviene más que sometiéndose a la evidencia común.

El anuncio inaugural de Jesús no entra en este esquema, porque separa en el momento en que pretende unir o unificar. El análisis de Benveniste sobre el carácter necesariamente anónimo del enunciador de la palabra percibida como divina no contradice las reflexiones de Heidegger sobre el poder seductor del «se dice», porque ambos aspectos no dejan de estar en connivencia. Las religiones se remiten mayoritariamente a la tradición de los antepasados. En Israel, la autoridad de esa tradición fue sumamente contestada por los profetas en nombre de un enunciador sin anonimato: palabra de Yahweh, claman dichos profetas. Ni las opiniones de los sacerdotes, encargados de asegurar el culto, ni la legitimidad del rey, ni los sentimientos del pueblo representan la autoridad de Dios ni enuncian una palabra que pueda serle atribuida. La palabra del profeta efectúa la selección en el anonimato del «se dice». Al hacerlo, separa, de manera que la palabra de Dios no es la resultante de un consenso de origen ignorado. En esta actitud de los profetas de Israel se entrevé lo que constituirá el principal problema de las religiones: no desestabilizar la influencia social de la divinidad que sostiene la unidad, al relativizar el consenso generado por el rumor.

Jesús opta por un enfoque original, rechazando a la vez la evidencia de la divinidad y la autoridad del consenso. Él anuncia como efectivo lo que nadie ve, a menos de renunciar a las ideas religiosas y mundanas que la tradición y el rumor transmiten mayoritariamente sin consideración crítica, porque Jesús se niega a someterse al conformismo de las convicciones. Habla por su propia autoridad, hasta el punto de que el pueblo expresa su asombro, porque aparentemente posee esa autoridad

por sí mismo. La tradición le es ajena (Mt 7,29); él no comenta, sino que dice lo que es: el tiempo se ha cumplido, el Reino está aquí. El horizonte común que une a partir del acuerdo establecido por el «se dice» es engañoso, porque la divinidad no es evidente, el tiempo no se corresponde con la experiencia ordinaria, y el Reino llega sin que pueda decirse cuándo. La palabra es entonces objeto de desacuerdo, porque desestabiliza el consenso admitido en el contexto del anuncio. Jesús separa porque, aun perteneciendo a una tradición nunca negada, no apela a ella, sino que incita a las personas a preguntarse por el presente y por su profundidad. El Reino que llega designa lo que está siempre oculto y, sin embargo, está al alcance de la mano. Ningún rumor, ningún «se dice», dispensará de la conversión de la vista, el oído y el corazón. Jesús niega las garantías externas sociales o culturales, tradicionales o religiosas, de ese giro de ciento ochenta grados del espíritu, porque la palabra que lo produce libera de la arrogancia pretenciosa de las opiniones mayoritarias y de los rumores fomentados. Pero la palabra de Jesús separa apuntando hacia lo único que une: la extrañeza y la benevolencia de Aquel que habita el presente. Jesús ofrece al deseo de unidad un fundamento distinto de un horizonte común de exigencias mínimas.

La palabra de Jesús separa en la medida en que tiende a unir. La unión se basa en la necesidad de abrir el presente a su verdad, porque es el hábitat del Reino o ámbito de Dios, el espacio primigenio del encuentro con él<sup>5</sup>. La unión no hipoteca el futuro, pues éste se basa en la grandeza, la belleza y la tragedia del presente, y no es el instante del que huir, sino aquello en lo que se expresará la plenitud de lo que ya se da. «Mira que estoy a la puerta y llamo», dice Jesús en el Apocalipsis (3,20).

5. B. PASCAL, *Pensées*, Hachette, Paris 1973, ed. Brunschvicg, n. 172, p. 70 (trad. cast.: *Pensamientos*, Alianza, Madrid 1981, p. 34): «No nos atenemos jamás al tiempo presente. Recordamos el pasado. Anticipamos el futuro como algo que tarda demasiado en llegar, como para apresurar su curso, o recordamos el pasado para retenerlo como algo demasiado fugaz; tan imprudentes que erramos por los tiempos que no son nuestros y no pensamos en el único que nos pertenece, y tan vanos que soñamos con aquellos que no existen ya y dejamos escapar sin darnos cuenta el único que subsiste...».

Si este pensamiento interpreta debidamente el anuncio primero de Jesús, ¿cuál es el interés del diálogo entre las religiones del mundo?; ¿de qué manera la palabra efectivamente separadora en su pretensión de unidad puede desempeñar un papel positivo en la desaparición progresiva de las divisiones religiosas?; ¿no es su singularidad histórica el principal factor de oposición?

El título dado a esta segunda parte aclara el sentido de la pregunta que se ha hecho: «Las religiones en fragmentos». Fragmento<sup>6</sup>, como cabría espontáneamente pensar, no remite a una totalidad, como si su adición permitiera que resultara evidente el todo ocultado por su dispersión. La acumulación de los fragmentos no desemboca en la construcción de un todo que constituiría la unidad de su diseminación. Es verdad que cada fragmento sugiere una unidad potencial, pero el conjunto de los mismos, al no tener un elemento común, no se impone como unidad, aunque quizás permanezca a la espera de una unidad por el momento indiscernible.

Esta interpretación aleja las tentativas teológicas que tratan de hacer caer en la trampa de una unidad aún oculta o venidera a los fragmentos actualmente diseminados; algunas organizan su búsqueda en torno a la figura de Cristo<sup>7</sup>, otras a partir de la metáfora del Reino<sup>8</sup>, y unas terceras, queriendo sin duda evitar datos demasiado marcados por el cristianismo, se orientan hacia el horizonte de la sabiduría o apelan a lo auténticamente humano<sup>9</sup>. Estas tentativas, a semejanza de las que ponen a Dios como polo de todas las religiones del mundo, poseen sin duda interés y legitimidad, pero tienen, no obstante, un defecto: se supone en ellas que las religiones, a pesar de sus notorias diferencias, convergen hacia un único punto, olvidando que cada una de ellas constituye un todo, y que únicamente en el nivel

6. P. RICŒUR, «La pensée protestante aujourd’hui»: *Réforme* 2.609 (15 de abril de 1995) 7-8.

7. K. RAHNER, «Die anonymen Christen», en *Schriften zur Theologie*, t. vi, Benzinger, Einsiedeln 1965, pp. 545-554 (trad. cast.: *Escritos de teología*, Cristiandad, Madrid 2002).

8. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Éd. du Cerf, París 1997 (trad. cast.: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000).

9. C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, Éd. du Cerf, París 2001, pp. 100-108.

del análisis fenomenológico, debido a su multiplicidad, se les puede denominar «fragmentos». Ninguna ha ocupado, ni ocupa actualmente, el espacio entero; cada una trata cuestiones que se distinguen de los problemas internos de otros ámbitos. Por consiguiente, ninguna puede pretender, en su concierto múltiple, desempeñar el papel de director de orquesta integrando en un único coro sus voces singulares. Las tentativas teológicas actuales esperan descubrir un proyecto común y desean que sea aceptable por todas sin cualificar a ninguna de manera singular. Una de las razones de que fueran poco a poco eliminadas las ideas unificadoras demasiado próximas al cristianismo o al judaísmo tiene su origen en la preocupación por evitar la hegemonía de una determinada religión. Términos tan fluidos como «sabiduría» y «auténticamente humano» se benefician de pertenecer a todas las religiones sin definir a ninguna de manera exclusiva. La misma operación se emprendió en torno a la metáfora del Reino, que suscita, sin embargo, reticencias. Es difícil, efectivamente, no atribuir esta metáfora a la Biblia. Goza, pues, de menor capacidad de universalidad, puesto que se mueve en un espacio demasiado bien definido.

Estas exploraciones, frecuentemente de notable erudición, me parecen, con razón o sin ella, abocadas al fracaso. Presuponen que existe, ya sea un horizonte común, ya sea un proyecto común, y trabajan sometidas a la fascinación de una unidad que hay que conceptualizar. Incurren en el reproche que H. Urs von Balthasar inscribió como exergo de su obra sobre la historia, *De l'intégration*<sup>10</sup>: «¡Pobres necios! No saben que la mitad vale más que el todo» (Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 40). El fragmento tiene sentido por sí mismo, independientemente de cualquier proyecto u horizonte común. La apelación a la unidad es del dominio del conjuro; en cuanto a la variación de los temas propuestos por los teólogos cristianos para exorcizar el reproche de imperialismo y proporcionar una base de discusión aceptable por los creyentes de otras tradiciones, pone de manifiesto la in-

10. H.U. VON BALTHASAR, *De l'intégration, aspect d'une théologie de l'histoire*, DDB, París 1970, p. 7.

capacidad actual —al margen de la pretensión de universalidad, legítima o no, del cristianismo— de abrir un camino viable.

El teólogo cristiano puede aceptar que el fragmento siga siendo fragmento, porque es la forma de hacer constatación de la multiplicidad de las religiones; y puede renunciar, sin traicionar sus convicciones, a una realidad unificadora conceptualmente identificable. Esta ausencia de horizonte común permite escuchar sin presión el anuncio primero de Jesús confirmado por la experiencia pascual.

Jesús se distanció de la tradición y de la religión instituida bajo la presión de una doble intuición: el presente está habitado por Dios de tal suerte que el futuro adquiere sentido en él; pero la ceguera es tan tiránica que oculta esa presencia divina. Jesús muestra así que las religiones, ya sean bíblicas e incluso cristianas, han de afrontar la ambigüedad del presente, así como la recurrente ocultación de su profundidad y de su éxtasis hacia el futuro.

Toda religión es fragmento en el sentido que le corresponde por esencia de no poder controlar la ambivalencia a la vez positiva y negativa del presente, toda religión sugiere profundidad en la medida en que permite a ésta manifestarse. Toda religión adquiere capacidad de diálogo desde el momento en que acepta no controlarlo, no abolir la distancia. El anuncio primero de Jesús es universal en el sentido de que, al margen de cualquier contenido, indica que la institución religiosa pierde su capacidad de penetración y su valor si no respeta el presente en su ocultamiento, en la intensidad de su provocación.

Habrá quien objete a esta presentación que apenas se diferencia de los ensayos mencionados. En realidad, se aparta de los mismos por la renuncia a toda referencia a un contenido unificador, puesto que aquí el interés se centra en la actitud del profeta con respecto al presente, cuya profundidad revela sin disimular su falta de evidencia debido a la incapacidad de ver y oír. El Reino es la metáfora de la plenitud que habita el presente. Si el profeta llama a la conversión, es a fin de sea visto lo que sin cesar, es decir, sin ocultamiento, se da a ver y a oír. No hay ninguna necesidad de un horizonte unificador, porque

la plenitud se da siempre, aunque esté en espera de ser percibida. Es, pues, inútil buscar conceptos unificadores, sino que basta con incitar en el diálogo a respetar el presente, prescindiendo de escepticismo, diversiones o agresividades. Pero sigue en pie, no obstante, una dificultad fundamental: el papel del enunciador, Jesús. Se le denomina revelador y mediador. ¿No relativiza su identidad su anuncio? Es bien sabida la perplejidad en que sume esa función trascendente fundada en su identidad gloriosa: ser el Hijo unigénito.

M. Fédout concluye la recensión que dedica a la obra ya citada de M. Aebischer-Crettol con una exigencia planteada con claridad: «¿Cómo tener en cuenta a la vez los requerimientos del pluralismo religioso y la singularidad de la tradición cristiana? Es precisamente ese “a la vez” lo que es sumamente difícil de idear»<sup>11</sup>. ¿Basta con afrontar ese «a la vez» a partir de la metáfora tomada de P. Tillich por P. Ricœur: «La verdad está en la profundidad»?

P. Ricœur se esfuerza por salir de la aporía planteada por M. Fédou. Escribe comentando el aforismo de P. Tillich: «Es un acto fundamental de esperanza creer que si profundizo en mí desde el interior y por el interior de mi convicción, tengo posibilidades de reducir la distancia con otro creyente de otra religión, si él emprende la misma dinámica de profundización. Propongo la siguiente imagen de la esfera: en la superficie, las distancias son inmensas, pero a medida que las personas van dirigiéndose hacia un centro que nadie posee ni domina, van aproximándose. Se trata de la reducción de la distancia profundizando, no huendo hacia adelante por la superficie de las cosas. El uno es el camino de la errancia; el otro, el de la profundización»<sup>12</sup>.

No sé si esta metáfora es apropiada para el caso de la singularidad del enunciador que dice ser «el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,4). Confiar en un mediador tal, gravitar en torno a tal centro, ¿no supone desterrar todos los demás centros potenciales?

11. *Études* 3.945 (mayo 2001) 713-714.

12. *Réforme*, op. cit., p. 8.

P. Ricœur es consciente de esta dificultad y subraya que la convicción «sólo Cristo» no separa de la palabra «sólo» lo que es afirmativo de lo que es exclusivo. «En el diálogo efectivo con las demás religiones –añade– es donde puedo intentar esa difícil separación... Únicamente la práctica es determinante...». Sin embargo –subraya– «es muy difícil y, no obstante, necesario tener por absoluto el camino de Cristo y, al mismo tiempo, reservar ese segundo plano en el que yo no penetro y al que únicamente llego mediante el diálogo con las otras religiones»<sup>13</sup>.

Esta dificultad coincide con la aporía mencionada por M. Férou en la recensión citada anteriormente: mantener juntos datos cuya vinculación entre ellos no percibimos, dado lo opuestos que parecen ser. Ante esta incapacidad actual de proponer una síntesis, P. Ricœur confiesa: «Sigo siempre fiel a la idea del pensamiento fragmentario... Seguir en ese estado de inacabamiento y desgarro, pero confiando en la deidad, en la inspiración de la vía cristiana que... no puede bastar», le parece la opción sabia que respeta la complejidad actual de la cuestión. El enunciador identificado por un título glorioso, el de Hijo unigénito, es el principal obstáculo a una visión unificada de la pluralidad religiosa.

Las metáforas de la profundidad y del pensamiento fragmentario utilizadas por P. Ricœur ofrecen la posibilidad de no sacrificar ni la verdad del pluralismo religioso ni la singularidad de Jesús el Cristo. El anuncio primero de Jesús, cuya plenitud de sentido se manifiesta en la Pascua, saca a la luz lo que dominaba el presente: el Reino llegando, que es la profundidad del presente, el fundamento de su éxtasis hacia el futuro. Las experiencias espirituales diversificadas que recogen las religiones pretenden superar el instante en su carácter efímero y cuyo intenso gozo es causado por la inminencia de su desvanecimiento<sup>14</sup>. Ese desvanecimiento es síntoma de que la experiencia inmediata carece de lo que se da, que se inscribirá en el tiempo como manifestación creadora. Las experiencias espirituales de

las que las religiones constituyen el soporte institucional nombran sin definirlo ese don recibido en el recogimiento. La multiplicidad religiosa de las designaciones o denominaciones de lo que surge en la profundidad del presente sugiere que los humanos no pueden abarcarlo conceptualmente; pueden, sin embargo, afrontarlo prácticamente desde el momento en que renuncian a la ceguera. Si el diálogo es fecundo, no es debido al contenido, aún no plenamente definido, quizás ni siquiera susurrado, sino debido a una dinámica que se niega a encerrarse en la apariencia, lo inmediato o la ilusión, y que permite presentir en la ignorancia actual, causa de sufrimiento, el gozo de la escucha cálida. Esa dinámica se articula en unas representaciones divinas o sagradas que son indicios de la donación primera.

En efecto, las religiones que proponen un vínculo con un principio último inefable, multitud de dioses y abundancia de relatos mitológicos quizás pretendan una donación cuyo sentido no logran explicitar. La multiplicidad divina, no sólo en las religiones donde el politeísmo es una forma metafórica de las fuerzas de la naturaleza, sino también en las más elaboradas, donde es testigo perceptible de la presencia desconocida y, sin embargo, presentida del Innombrable, es siempre de forma singular: los dioses tienen nombres y funciones; de lo contrario, no habría relatos mitológicos. Pero esas figuras divinas se presentan como indicios o símbolos, no como identidades. Permaneciendo a distancia del Innombrable, del que son representaciones móviles, pueden multiplicarse y suscitar nuevos armónicos, magnificando así la gloria desconocida. En este sentido, las figuras divinas o sagradas desempeñan el papel de fragmentos que nada liga sino la profundidad potencial del presente, el deseo de en él introducirse y quizás en él perderse.

El budismo entra en este movimiento, pero de otro modo: el de ruptura con las multiplicidades singulares que, según él, lejos de favorecer la inmersión en la profundidad del presente, alimentan la ilusión de su eflorescencia: la divinidad múltiple es en él objeto de relatos, entrando así, si no en la historia de los hombres, sí al menos en el movimiento cósmico, y ocultando el posible acceso al Innombrable manteniendo la ceguera, aunque las mitologías pretendan hacer ver. Hay, pues, que re-

13. *Ibidem*.

14. B. PASCAL, n. 143, p. 63.

nunciar a las imágenes para acceder al despertar. La profundidad del presente, al no tener contenido definido, es susceptible de respaldar el camino de la experiencia religiosa de las grandes tradiciones de veneración de la divinidad, o bien de sugerir una forma de despertar que se dispensa de expresarla o escucharla, porque es reducida a la nada, y esa nada es lo que importa. Las representaciones son aquí apartadas como grandes obstáculos a la serenidad luminosa. El budismo rechaza los fragmentos por no ser indicios o símbolos de la profundidad innombrable, sino ocultar que los seres religiosos piensan que la desvelan en su incapacidad de unificarse.

Jesús en la tradición cristiana, debido a la confesión de su unidad mediadora, no se define ni por una singularidad indicaria ni por una posición opaca. Su trayectoria vital induce a despertar. Jesús no se identifica con la profundidad innombrable. Sin embargo, la manera en que es comprendido su papel de enciudador causa dificultades. Ni Buda ni Moisés ni Mahoma ni, con mayor razón, los sabios de las demás religiones han pretendido una singularidad que hace visible y audible a Aquel que asegura la profundidad del presente con la metáfora del Reino. ¿No ocupa esta singularidad original el centro al que P. Ricœur, con su imagen de la esfera, veía que todos tendían porque ninguno lo ocupaba?

Jesús no ocupa la posición del origen. Hablar del carácter central de Jesús resucitado y confesado Cristo lleva a olvidar que en su predicación incitó a volverse hacia otro, aquel al que el designaba como presente utilizando la metáfora del Reino. La singularidad de esta situación: dar testimonio de lo que se da, sin ser el origen del don, no queda abolida por la Resurrección. «Cristo está en Dios» (1 Co 3,23) no es el término de la dinámica. Pablo escribe a propósito de la Resurrección: «Del mismo modo que por Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo. Pero cada cual en su rango: Cristo como primicia; luego los de Cristo en su venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad. Porque él debe reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies... Mas

cuando dice que “todo está sometido”, es evidente que se excluye a Aquel que ha sometido a él todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos» (1 Co 15,22-29).

La tarea asignada al Resucitado no dista mucho de la que el profeta se reconoció cuando confesó haber sido enviado: hacer converger mediante su palabra a todos los hombres hacia lo que se da en el presente: la paternidad de Dios. Su mediación de profeta o su papel de Cristo sobre el fundamento de la Resurrección no le asignan nunca un lugar central: convierte en la medida en que se difumina ante otra figura a la que expresa su reconocimiento (Mt 11,25-28). La dinámica así diseñada sería olvidada si se pusiera como centro la figura de Cristo, porque de hecho orienta hacia Otro cuyo nombre es inefable, aunque la metáfora del Padre como indicadora del origen es ampliamente utilizada en los evangelios. Esta divergencia entre la acción de Jesús y la centralidad señalada pero no definida explica el carácter fragmentario de las experiencias espirituales, que están en el camino, no a su término. En este sentido, la singularidad de Jesús el Cristo no anula las demás singularidades, sino que las designa como fragmentos potenciales de un todo inacabado, e inacabable por nosotros. La unidad se evoca a partir de la exigencia práctica de conversión; no se ha consumado, porque la profundidad del presente se oculta al mismo tiempo que se manifiesta sin retraimiento. El diálogo es el único camino unificador de las religiones, a falta de un horizonte común cuyo contenido fuera objeto de consenso<sup>15</sup>.

La parte consagrada a la relación entre el cristianismo y las religiones acaba con un interrogante. La teología no es una actividad que pueda predecir o anticipar. Sobre el problema del diálogo interreligioso está desprovista de apoyos bíblicos seguros. Se ve obligada a deducir la relación histórica con las demás religiones de la cuestión de la salvación última de los hombres, de manera que la solución positiva de esta cuestión se

15. A. GESCHÉ, *Le Christ*, Éd. du Cerf, Paris 2001, pp. 28-40.

apoya en datos claros del Nuevo Testamento: la voluntad de Dios es una voluntad salvífica universal que no efectúa una selección entre los hombres en función de su pertenencia religiosa, sino que juzga según la rectitud de corazón (1 Tm 2,4). No ocurre lo mismo con la legitimidad de las religiones como caminos de salvación, porque la Escritura permanece muda sobre este punto. Debido a este silencio, los ensayos teológicos se han multiplicado, y además se han visto favorecidos por las grandes mutaciones culturales, dado que las sociedades modernas no aceptan las hostilidades abiertas entre las religiones, de manera que la tolerancia civil las obliga a coexistir. Los teólogos se han esforzado, por tanto, en razonar la necesidad de hablar en un marco nacido de un horizonte profano, el de la democracia política. El silencio de la Escritura sobre el *status* positivo de las religiones y la obligación de respetar un espacio civil tolerante explican la abundancia de tentativas de solución del problema, que deberían poner en guardia contra una doble aproximación: la extensión del concepto de ecumenismo al diálogo interreligioso, y la integración de la cuestión de la relación del cristianismo con el judaísmo en el marco de ese diálogo.

El ecumenismo tiene un significado preciso en el interior de las divisiones cristianas. Nació de la consideración de que existía una incompatibilidad radical entre la pluralidad conflictiva de las confesiones cristianas y la fe en un único Cristo y Salvador. El horizonte común es considerado fundamental por todas las confesiones: no es objeto de indagación, sino que procede de la fe. A la inversa, que la fe en el mismo Cristo haya producido formas diversas y opuestas de cristianismo es objeto de indagación con vistas a una unidad perceptible. Quien da la medida del esperado entendimiento, Cristo, es reconocido por todos los cristianos, sin que ese reconocimiento conlleve una unidad efectiva de convicciones y prácticas. La tarea ecuménica consiste en reducir por consentimiento mutuo, sobre la base de una única fe, las divergencias de interpretación nacidas en el curso de la historia cristiana.

Esta tarea no es idéntica a la de esforzarse por reducir la censura entre el cristianismo y el judaísmo. Claro que existe un horizonte común entre ellos: su Dios es el de Abraham y Moisés

y tienen escritos comunes que constituyen el Primer Testamento. Lo que falta es el acuerdo sobre el mediador y sobre las consecuencias prácticas de su reconocimiento o su rechazo, y este desacuerdo conlleva lecturas divergentes de la Escritura común. El diálogo se integra, pues, en un marco común, aunque sea diferente del ecumenismo entre cristianos.

El caso del resto de las religiones del mundo es distinto, porque no hay entre ellas ni escrituras ni mediadores comunes. En consecuencia, una parte considerable del trabajo de los teólogos que militan a favor del diálogo entre las religiones se consagra a la elaboración de un marco de debate aceptable. Si hay un horizonte común, se identifica con la posibilidad, con frecuencia nueva, de hablar como representantes de tradiciones religiosas diversas. Nada se corresponde aquí con la estructura del ecumenismo, que se funda en una misma fe en Cristo, ni con el diálogo entre judíos y cristianos, que se apoya en una misma Escritura y en una misma confianza en el Dios de Abraham y Moisés. El horizonte está vacío de contenido, y, en este aspecto, la palabra «ecumenismo» se entiende en un sentido amplio, haciendo referencia a la extensión de una actitud de apertura que se manifiesta ante todo en las conversaciones entre cristianos de diferentes confesiones y en las nuevas formas de relación con el judaísmo. La fragmentación es hoy insuperable, y no es a partir de una unidad imaginaria como hay que emprender el diálogo, sino en función de nuestra incapacidad de unir los fragmentos en un todo. Acertada o equivocadamente, yo he sugerido que el anuncio inaugural de Jesús no era ajeno a esta formulación y a esta modestia<sup>16</sup>.

---

16. No he mencionado el Islam. No es posible –pese a la discutible denominación de «religiones del Libro» dada al cristianismo, el judaísmo y el Islam– considerar a este último como perteneciente al horizonte común de los dos primeros. Las relaciones del cristianismo con el Islam no son comparables con las que mantiene con el judaísmo. El Islam plantea un problema específico que sería una ligereza desdeñar. No corresponde a la problemática de esta obra estudiar las cuestiones particulares planteadas por las religiones no bíblicas.

**TERCERA PARTE**

**LA ESPERANZA VELADA**

«Como se han portado conmigo aleatoriamente,  
también yo me portaré con ellos aleatoriamente»

(Cf. Lv 26,40-41).

Los himnos de cuaresma y de Pascua confiesan que Jesús «da sentido a nuestra historia» (Cuaresma, himno de tercia), que él es el «único señor del tiempo» (Pascua, himno de nona). Jesús, el Resucitado, inscribe en el devenir del mundo el sentido que nace de su trayectoria histórica, e impone igualmente su señorío al movimiento cósmico marcado por el tiempo. Esta glorificación litúrgica evoca la metáfora utilizada por el Símbolo de los Apóstoles para celebrar el poder universal que ostenta: «Resucitado de entre los muertos, está sentado a la derecha de Dios». Cristo dispone del poder perteneciente a Dios, cuyos efectos imprime en el sabio gobierno de la historia humana, destinada a la gloria, y en el señorío sobre el cosmos, cuya finalidad concuerda con el acceso de un ser humano a la esfera divina.

Si bien el principio del señorío crístico parece fundado, debido al acontecimiento pascual, y segura la esperanza que suscita, su percepción en la historia y en el devenir indefinido del cosmos engendra perplejidad. Ni la historia ni el cosmos se presentan de manera evidente como conformes a la razón y dotados de finalidad, porque su devenir tiene aparentemente más que ver con el azar que con la razón. La articulación entre el señorío crístico confesado y la experiencia humana del tiempo mundial y cósmico es delicada. Ahora bien, si es verdad que Cristo, mediante su Espíritu, unifica la totalidad de la creación, algún elemento de ese proceso debería aparecer en la observación del devenir histórico y cósmico. Tal fue en su tiempo la

opción de Teilhard de Chardin, que hoy es contestada considerando que la dinámica que afecta a la totalidad escapa a nosotros y que únicamente nos son accesibles los fragmentos, como en el caso de la posible, o al menos deseable, convergencia de las religiones.

La tercera parte de esta obra, marcada por la duda presente, está consagrada al estudio del sentido crítico de la historia y del cosmos. Si la esperanza está velada, es porque la articulación entre la confesión cristiana y la experiencia, común o científica, es oscura. La cita del Levítico lo expresa con fuerza y provocación\*.

## 1

## Cristo y la historia

«Si Jerusalén ha sido destruida,  
es por haber aplicado la Torá al pie de la letra»  
(Talmud).

De creer el aforismo del Talmud, el exceso de celo en la aplicación de la Torá lleva a la historia a su disolución. La desmesura en el mal lleva la historia a su destrucción, de fiarse del Apocalipsis, puesto que Babilonia es aniquilada por sus fechorías y pecados. Ni la rectitud excesiva ni la perversión protegen a la historia de la perdición. La moral sin medida está tan despojada de sentido temporal global como la maldad. Ambas son mortíferas. Jesús se desmarca tanto de la rectitud sin discernimiento como se libera del carácter irremediablemente destructor de la perversión. No es ni del exceso de bien ni de la desmesura criminal de donde nace el sentido, porque el exceso de bien no lleva necesariamente a la justicia ni a la manifestación del amor, y la desmesura del mal no apela absolutamente al castigo y la destrucción. Si bien el sentido es el factor de la justicia expresa y del amor manifiesto, el sinsentido no está irremediablemente ligado a las maldades humanas. Los poetas y ensayistas saben describir la tragedia de la historia; algunos la atribuyen a los dioses mudos o juguetones, otros perciben en ella un signo de que ningún dios se preocupa de los humanos, que están entregados al albur de sus acciones contradictorias. Encontrar un sentido en la dinámica lineal, por cronológica, de los acontecimientos tiene más de imaginario que de análisis ra-

\* H. ATLAN hace un comentario sumamente erudito de este versículo en *Les Étincelles du hasard*, t. I, Ed. du Seuil, Paris 1999, pp. 371-377.

cional. Afirmar que Cristo da sentido, debido a la finalidad que induce, al caos inextricable de los actos es sin duda hacer un acto de fe en la presencia benévolas del Resucitado, y es al mismo tiempo aceptar no poder establecer la racionalidad de ello.

Para elucidar esta cuestión en la medida de lo posible, procederé de la manera siguiente: en un primer momento recordaré la oscuridad de la presencia histórica del Reino de Dios; en segunda instancia definiré el papel de Cristo en nuestra historia; y en un tercer tiempo analizaré el carácter políticamente positivo del testimonio desinteresado de la comunidad cristiana.

## 1. La presencia oscura del Reino de Dios

Jesús anuncia el cumplimiento de los tiempos y la proximidad del Reino. Sin embargo, la historia no fluye como un río de curso indeciso e indefinido, sino que está sumida en la violencia, la injusticia prospera en ella, y si bien el observador atento discierne en ella algunos discretos signos de cambio, no percibe en absoluto una realización que se corresponda con el sorprendente gozo del Reino ni con las poderosas imágenes que la esperanza de su irrupción suscita. Después del anuncio de Jesús, la historia sigue su curso tradicional. Excepto en esto: un grupo procedente del judaísmo pretende que el profeta nazareno fue elegido por Dios para llevar la historia a un término benéfico para los hombres en virtud del poder que le ha conferido resucitándole de entre los muertos. Sus discípulos le confiesan Señor, es el representante de Dios, y ello no por un arbitrario acto de afecto, sino porque quienes le siguen afirman de él que es el Hijo. Nada extraño es, pues, que pueda imprimir un sentido a la historia, puesto que es el señor de la misma. No la gobierna para beneficio propio, sino de aquellos que a través de la multitud de sus actos la construyen o la destruyen.

La ambición es grandiosa; el proyecto, seductor; el término, fascinante; pero chocan con la obstinada experiencia de que la historia violenta e injusta no es eliminada, sino que domina o perdura. Si la bestia del Apocalipsis es imagen de la perversión que desestructura y derriba las sociedades, el sinsentido es evidente, y el sentido sigue aún oculto.

No faltan discretos indicios, se asegura. Quien dice «indicios» da por sobreentendida la capacidad de detectarlos y analizarlos. Sin duda el indicio más discernible es la comunidad que invoca al Resucitado; se trata de una comunidad visible y dice seguir unos principios de conducta enraizados en la apertura de Dios al Nazareno; principios que la separan de la lógica del mundo en sentido joánico. Pero el indicio ha perdido fuerza en la historia debido a que su origen crístico y espiritual no le ha asegurado la unidad ni en la convivencia ni en la acción. Desde la antigüedad ha habido grupos de cristianos que se han opuesto debido a su interpretación de las palabras y los gestos de su maestro.

La ruptura se ha acentuado con el transcurso del tiempo: las Iglesias de Oriente y Occidente se separaron; más tarde, en el momento en que los reformadores, con la vuelta a las fuentes bíblicas, creyeron purificar la comunidad cristiana de serias desviaciones, en realidad dieron nacimiento a otras Iglesias, agravando los antiguos desgarros. El indicio visible del Reino se ha fragmentado y se ha hecho difícil discernir un designio y una comunidad únicos en la multiplicidad de interpretaciones contradictorias. Quizá el indicio tan maltrecho reaparezca con mayor fuerza en la medida en que, bajo la presión de un rebrote espiritual y del escepticismo del mundo, es urgente que un diálogo constructivo sustituya a la hostilidad latente basada en la certeza del propio derecho y en la seguridad de poseer la única verdad. El indicio sigue siendo débil. No basta para contrarrestar los nocivos efectos de los múltiples desgarros, porque deja a la historia seguir una trayectoria aparentemente insensata, dado que los testigos de la irrupción del Reino y de su proximidad actual son incapaces de entenderse sobre sus efectos eclesiales y sociales.

El indicio no es menos discreto cuando se trata del impacto que provoca el anuncio de la venida del Reino en el mundo sociopolítico. Desde el comienzo de la comunidad cristiana, la tentación de la clandestinidad fue grande, puesto que el mundo la rechazaba, y los cristianos arriesgaban la vida debido a las leyes del Imperio romano. El Apocalipsis de Juan hace alusión a esa opresión y a la rebelión que engendró contra un poder juz-

gado inicuo. Ese *status* no duró; las comunidades fueron reconocidas por el Estado y poco a poco fueron inspirando las leyes y estrategias de éste. En Occidente, la caída del Imperio romano conllevó la gestión eclesial sustitutiva de una sociedad extremadamente fragmentada en un primer momento, y después, en un segundo momento, con la reforma gregoriana, condujo a una voluntad explícita de someter lo político a lo espiritual. En Oriente se impuso una original ósmosis entre el poder espiritual y el temporal, con el uno y el otro, según modalidades diferentes, tendiendo a una misma finalidad. La entente estructural entre los dos poderes no se desarrolló sin graves conflictos; no obstante, fue relativamente fecunda a pesar de la caída de Bizancio bajo los embates del Islam. En los países del Este europeo fue en principio destruida por el comunismo. Su desaparición bajo la persecución no ha eliminado la capacidad de seducción de ese modelo milenario, que recobra actualmente vigencia, cuando no legitimidad. El acceso de las sociedades del Oeste a la autonomía jurídica y política fue más eficaz para privar al poder eclesial del dominio que tenía al principio por el modo en que se habían desarrollado los acontecimientos y que justificaba invocando la instauración de la cristiandad. Esa época ya ha concluido.

De esas desgarraduras intraeclesiás y de las variaciones de las comunidades cristianas respecto del poder político, es decir, respecto de la regulación racional de las colectividades humanas, se puede inferir que ni los indicios eclesiás ni el devenir político bajo la inspiración o el dominio de las comunidades cristianas han favorecido la percepción de la presencia activa del Reino haciendo en principio irrupción en la historia. Los indicios permanecen en estado de fragmentos, sin constituir en absoluto una totalidad cuya unidad de sentido sea manifiesta o simplemente visible. Lo que se denomina «cristiandad» –concepto que abarca las variadas formas de relación entre el poder espiritual y el temporal– designa la utopía nunca plenamente realizada, pero que ha pasado por múltiples tentativas, de manifestar al mundo la unidad de un designio crístico para la humanidad.

Los esfuerzos por encarnar en el tiempo político y social esa pretensión unificadora han fracasado, porque han chocado

con una contradicción nunca superada entre la generosidad universal y ética del proyecto y las formas a veces violentas de sus realizaciones incoativas. Las leyes, cuyo objetivo primero era el bien de todos mediante la instauración de un gobierno justo de las personas y las cosas, reflejo temporal del gobierno divino, se torcieron hacia una dirección parcial, suscitando discriminaciones sociales y políticas que contradecían en la realidad de las relaciones humanas el proyecto de manifestar en el devenir de la historia la vitalidad benéfica del Reino de Dios. El proyecto fracasó, a pesar de las notables realizaciones sociales y culturales que engendró o favoreció. Hacer de lo político uno de los principales ámbitos de la grandeza y la rectitud evangélicas no lo libera de los delirios que lo habitan. Lo espiritual quedó herido en su capacidad de interrogar a los movimientos sociales debido a la gran manipulación que padeció por intereses temporales ambiguos que lo alejaban de su pretensión originaria. La voluntad de hacer visible el Reino en las dimensiones políticas y sociales aumentó la oscuridad de su presencia o de su proximidad afirmadas por las Escritura.

La desaparición de la ósmosis entre el poder espiritual y el temporal no ha desterrado de nuestro mundo la voluntad de percibir la historia como progresión racional con un fin dotado de sentido. Por el contrario, el eclipse del cristianismo a la vez instituido e ideal como criterio de lectura del sentido de la historia ha incitado a emprender otros caminos más conformes con la experiencia colectiva, la invención científica y técnica y la emergencia de los derechos democráticos. A partir del Renacimiento, no sólo se han multiplicado las utopías, ejerciendo a veces su fiabilidad en grupos restringidos, sino que las filosofías de la historia que han dado nacimiento a considerables prácticas políticas han ocupado una gran parte del campo del pensamiento. Han sido precisos los crímenes nazis, estalinistas y maoístas para convencer de que imponer por la fuerza un sentido utópico a la historia, a fin de hacerla alumbrar un fin dotado de razón, no lleva sino al exceso de la violencia y no sugiere sino absurdo. La caída del muro de Berlín en 1989 estableció una cesura. Concebir la totalidad de la historia y deducir su sentido final de los fragmentos de que se dispone parece en

adelante una empresa sin fundamento racional. El final del siglo pasado está marcado por la vuelta al antiguo escepticismo, o la modesta voluntad de hacer retroceder al mal sin pretensión de unificar la historia en una finalidad dotada de sentido perceptible por haber sido ya anticipada<sup>1</sup>.

Nuestra cotidianidad lleva a una doble constatación: ni el cristianismo en su voluntad unificadora, ni las grandes utopías en sus esfuerzos de totalización han logrado sacar a la luz un sentido global de la historia, dado que ésta, por el imprevisible carácter de los acontecimientos y las contradicciones humanas, repugna a la razón. Ciertamente, no basta con evocar aquí el carácter efímero de las empresas políticas ni la violencia recurrente de las relaciones sociales para celebrar o deplorar la tragedia de nuestra condición. Este enfoque del devenir colectivo y de sus consecuencias individuales no carece de profundidad y se ha dado repetidamente en la literatura, la filosofía y la meditación espiritual; pero al describir sin complacencia las locuras humanas, se termina por olvidar que la violencia y el absurdo, la desmesura y el crimen, ni han impedido la supervivencia de la humanidad ni han sofocado su voluntad creadora. Un pensamiento únicamente de lo trágico no es necesariamente un pensamiento irrefutable.

La lucha, en múltiples formas a veces ridículas, en orden a que la lógica mortífera, tan presente en la aventura política y en los entusiasmos colectivos, no conduzca a un «impasse», es una constante de la historia occidental. Esa lucha es la base de los pensamientos progresistas que, con enorme audacia, han discernido en lo negativo, es decir, en el aspecto trágico y criminal de las acciones humanas, el trabajo positivo a largo plazo de la razón, que extiende poco a poco su reino nutriéndose de lo que en los peores excesos es portador de un futuro poten-

1. La documentadísima obra de P.A. TAGUIEFF, *L'Effacement de l'avenir*, Galilée, París 2000, es un buen testimonio de ese abandono de las grandes utopías del siglo xx; J.C. GUILLEBAUD (*Le Principe d'humanité*, Éd. du Seuil, París 2001 [trad. cast.: *El principio de la humanidad*, Espasa-Calpe, Madrid 2002]) se pronuncia contra de las desviaciones científicas que se inscriben en una cultura sin finalidad y en una historia sin consistencia.

cial. El escepticismo actual, nacido del fracaso de las grandes utopías políticas del siglo xx, no ha eliminado esa voluntad de reanudar un pensamiento renovado sobre la historia que, pese a ser más modesto, no renuncia a descubrir –a partir de la negativa misma a proclamar un sentido global– un sentido en el caos agresivo de los acontecimientos. Nos encontramos, en mi opinión, en un momento decisivo del pensamiento, y es el escepticismo el que marca el paso<sup>2</sup>.

Después de haber apartado los pensamientos generosos y audaces que no han temido hacer trabajar al mal para que emergiera un futuro radiante y pacífico cuyos problemas serían eliminados por la plenitud humana individual y colectiva del instante, después de haber rechazado los excesos utópicos que, traducidos en realizaciones sociales y políticas, han entrustecido el paisaje humano con sus efectos totalitarios y discriminatorios, se ven claros esfuerzos por liberarse de la desmesura o desmarcarse de la ingenuidad progresista: es cuestión de pensar la historia tal como se ve, no ya de leerla tal como se desea. Esa lectura del deseo, nunca eliminada por completo, engendra, ya sea una esperanza sin criterio racional, ya sea una desesperación sin causa verificable. El denigrado presente conduce a glorificar el pasado y a temer el futuro, y provoca, en sentido opuesto, una impaciencia infantil por el futuro.

El esfuerzo de la razón consiste en interpretar la historia en su insuperable ambigüedad sin incurrir en un catastrofismo imaginario ni en un optimismo infundado. El reconocimiento de que el sentido global escapa al dominio de la razón es la condición de un pensamiento racional de la historia que permite una acción eficaz, aunque siempre provisional. El desmoronamiento de las grandes utopías no sella el final del pensamiento sobre la historia, como si ésta hubiera conducido a un término mediocre que fuera la medida de su futuro, sino que

2. Los trabajos de J.-L. NANCY (*L'Expérience de la liberté*, Galilée, París 1988 [trad. cast.: *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona 1996] y *La Pensée dérobée*, ibid., 2001 [trad. cast.: *Un pensamiento finito*, Anthropos, Barcelona 2002]) representan el esfuerzo, desde el horizonte agnóstico, por escapar al creciente escepticismo de que es testigo parte de la literatura contemporánea.

abre a una visión a la vez más lúcida, indulgente y generosa de lo que adviene, sin hacerse ilusiones sobre la constante posibilidad de un declive. Ningún futuro está asegurado por una razón inmanente que conduce a una realización plena sea cual sea la secuencia de los acontecimientos; nada es abolido por una lógica destructiva que condene al futuro a no ser sino perdición. En este marco abierto y modesto, sin certeza confirmada, es donde hay que entender el papel del Resucitado como instaurador del Reino<sup>3</sup>.

## 2. El papel de Cristo

La evocación de la historia trágica, o a veces cómica, gravita sobre la reflexión en torno al papel histórico de Cristo. Confesarle como señor de la historia y del tiempo no puede eliminar la experiencia repetitiva del sinsentido. Es verdad que el caos trágico o cómico, el absurdo ostensible, no lo dicen todo sobre la historia. El permanente empeño en hacer emerger sentido en lo cotidiano, en colmar el instante, en asegurar una supervivencia digna, representa una victoria tanto más memorable cuanto que se afirma en el tiempo. Dicha victoria aligera la historia de su propensión al declive, la violencia y la destrucción, liberándola del placer malsano de ser la causa de su ruina<sup>4</sup>: algo se trama que ni la utopía ingenua ni el pensamiento trágico explican. Puede que no sea irracional leer en ese empeño una analogía con el imperio de Jesús sobre el destino y la muerte.

Para los evangelistas, su trayectoria histórica de profeta es iluminada por el resplandor de la Pascua, porque la metamor-

3. En la problemática aquí abierta, yo rechazo cualquier uso apologético de la confusión presente descrita por los ensayistas o expresada por numerosos autores. Esta falta de base progresista devuelve a la historia a su verdad ambivalente y favorece una articulación menos mecánica entre el devenir de los hombres y la acción de Cristo.

4. En la descripción de nuestro tiempo, hay que tener en cuenta las múltiples tentativas emprendidas, ya sea en el plano jurídico y político, ya sea en el plano humanitario, para paliar las desviaciones sociales o para ayudar a los individuos a salir de la miseria física y moral. Muchos de nuestros contemporáneos no carecen ni de imaginación ni de valor para devolver la esperanza a quienes la han perdido.

fosis de condenado a muerte en vencedor de la muerte marca la historia con algo inesperado que debilita la pertinencia de todos los pronósticos racionales. Su empeño contra el mal se ve saldado con un fracaso. Sus familiares y sus contemporáneos constatan que su condena a muerte pone término a la tarea que se había asignado: anunciar la irrupción del Reino de Dios y conducir a Israel a ser el lugar de su encarnación. La Pascua verifica su fe en Dios; su trágico destino no fue sellado, pues la muerte no tuvo la última palabra. En adelante, Cristo es el Viveniente, y nadie puede quitarle su existencia, que le pertenece de tal suerte que no le puede ser robada. Lo que le advino a Jesús supone una novedad en la implicación de Dios en nuestra historia: al invalidar la muerte para su profeta, hace suya la lucha contra los factores de declive y abroga el destino fatal. El papel del Resucitado transfiere al plano universal la empresa que, como profeta, acometió en su breve existencia.

«Transferir» la acción limitada del Jesús terreno a la universalidad de la acción del Resucitado es una metáfora susceptible de esclarecer su papel actual en la historia y de evocar en ella la proximidad del Reino anunciado. Jesús, desde el anuncio inaugural, realiza gestos que traducen el realismo temporal y la fuerza espiritual: libera de poderes externos a quienes se encuentran sometidos a ellos; cura a numerosos enfermos, librándolos de su sufrimiento o de su alienación; perdona a quienes cargan con el peso de sus malas acciones; despoja a las condiciones sociales de su fatalidad, anunciando un futuro distinto a los pobres; pone límites a la arrogancia de los expertos y da a las leyes una finalidad benéfica para el hombre al recusar su verdad abstracta; y reduce el culto a algo utilitario en el reconocimiento de Dios, quitándole su presión simbólica, reconoce en él legitimidad en el momento mismo en que minimiza su ejercicio. Estos elementos no son ajenos a la donación de su Espíritu.

El Reino anunciado se manifiesta en el Resucitado y se acerca a nuestro tiempo como afloró en el gesto del Nazareno. La seguridad de que el Espíritu es dado por el Resucitado y de que actúa más allá de las fronteras de la Iglesia visible testimonia la convicción de los primeros cristianos: el Espíritu ac-

túa suscitando actores que transmiten la acción de Jesús cuando trabajaba por desposeer al mal de su dominio. El Espíritu inspira el empeño contra el mal y no se focaliza en un dominio político y jurídico que favorezca una organización colectiva del mundo. Ésta es la razón de que haya que precisar esa implicación original que respeta la ambivalencia de la historia humana preservando a la humanidad de la seducción del mal. Estas precisiones serán en principio de orden negativo, y a continuación se expondrán los criterios y las lógicas positivas de la acción del Resucitado en el tiempo.

### *La acción negativa en primer lugar*

Constituye el horizonte de su pertinencia positiva. El indicio negativo se manifiesta de cuádruple forma: Jesús no transforma la naturaleza; no transmite ni saber ni técnica; no impone ninguna forma de sociedad; y no propone un modelo político.

*Jesús no transforma el ciclo de la naturaleza*, no le impone una lógica centrada únicamente en la preocupación del hombre, deja las leyes naturales al albur de sus efectos benéficos o maléficos para los hombres. Jesús no libera del destino, entendiendo por él la impotencia de los hombres para dominar las leyes biológicas y cósmicas que los llevan a la degradación y la muerte. Por muy Hijo divino que sea, acepta plenamente las limitaciones de nuestra condición. El hombre negocia su hábitat en la naturaleza sufriendo su dependencia y su impotencia. Jesús no actúa de modo distinto, hasta cierto punto, sin embargo.

En efecto, Jesús asume su condición dando a entender con los milagros que su actitud es deliberada: ostenta un poder de trasgresión que le permite someter la naturaleza a una finalidad ignorada por ella: el bien de los hombres. Los milagros, las curaciones, el hecho de calmar las aguas o la multiplicación de los panes, sea cual sea su *status* histórico, revelan su capacidad de liberarse de la necesidad y, por lo tanto, del destino común. Con respecto a estas formas extrañas y limitadas de dominio, el no-poder de Jesús sobre el curso natural de las cosas expresa su voluntad de hacer entender que la irrupción del Reino no se realiza al modo del sueño de una metamorfosis en la relación

de la naturaleza con el hombre, sino que ésta sigue siendo a la vez lejana y familiar, y no es liberada de su inquietante extrañeza ni de su arbitrario poder.

Si el principio enunciado anteriormente es exacto (la trayectoria histórica del Nazareno da la medida de la relación del Resucitado con el tiempo), vano es esperar, como en la esperanza milenarista<sup>5</sup>, que el Resucitado someta la naturaleza a un papel constantemente benéfico con respecto al hombre, como si ésta mostrara una preocupación maternal todopoderosa. La descripción de la abundancia natural en Ireneo tiene que ver con esta construcción imaginaria<sup>6</sup>. El Resucitado renuncia al poder de hacer coincidir el devenir de la naturaleza con el deseo pueril de los humanos de no ser sometidos al destino. Sería, pues, una ligereza esperar que, en el tiempo de nuestra historia, el Reino anunciado se manifieste mediante una mutación de la relación de la naturaleza con el hombre. Si hay mutaciones, son efecto de la acción humana que, con su técnica, somete la naturaleza, en forma limitada y siempre aleatoria, a su necesidad o su deseo. Este abandono de la naturaleza a sí misma, es decir, a sus propias leyes, y a la responsabilidad humana no prueba que Jesús fuera indiferente a una complicidad o una connivencia en parte inexpresable con ella, que la poética de las parábolas subraya.

A. Makine, en su novela titulada *La Musique d'une vie*<sup>7</sup>, describe la atención de su héroe al hiato casi doloroso entre la locura homicida y fragorosa de la guerra y la «excitante despreocupación de las nubes, los pájaros, el sol... Solía pensar [escribe de él], consciente de ese flujo desordenado de la vida y la muerte, la belleza y el horror, que debía de tener algún significado oculto, una clave que los haría ritmados en alguna armonía trágica y luminosa»<sup>8</sup>. La factura de la palabra de Jesús

- 
5. D. CERBELAUD y G.L. PESTA, artículo «Millénarisme» en : *Dictionnaire critique de la théologie*, (J.-Y. LACOSTE [ed.]), PUF, Paris 1998, pp. 726-730.
  6. IRENEO, *Contre les hérésies*, libro V, 25-36, Éd. du Cerf, Paris 1984, pp. 642-674.
  7. A. MAKINE, *La Musique d'une vie*, Le Club, Paris 2001 (trad. cast.: *La música de una vida*, Tusquets, Barcelona 2002).
  8. A. MAKINE, *op. cit.*, pp. 86-87.

parece testimoniar que fue sensible a esa armonía y esa belleza. Pero no entraba en el anuncio del Reino que él eliminara la extrañeza de la naturaleza ni que aliviera plenamente la angustia que engendra. Jesús calló por respeto. Únicamente nos han sido dejados algunos indicios de su poder, que bastan para su escucha.

*Jesús no transmite ni un saber ni una técnica.* Esta constatación parece evidente. Pero nuestros predecesores estaban menos convencidos de esa discreción, puesto que algunos interpretaron la Biblia (y algunos grupos fundamentalistas continúan haciéndolo) como si fuera un libro de información sobre la marcha del mundo y de la historia<sup>9</sup>. Hasta hace relativamente poco tiempo las grandes Iglesias no han renunciado a sacar de la Biblia un saber constituido. Los autores bíblicos utilizaron los conocimientos según su estado en el momento de la redacción, y no gozan de autoridad alguna, excepto la del valor de su argumentación. Como en el caso del vínculo entre el hombre y la naturaleza, Jesús deja a la libre investigación la constitución de los conocimientos y la elaboración de las técnicas. El profeta no se considera enviado para enseñar la manera en que marcha el mundo y funcionan las sociedades. El espacio es dejado abierto para todas las aventuras del conocimiento y de sus aplicaciones. El mito de Prometeo, que denuncia el sacrilegio de robar a los dioses el saber y el poder técnico, no tiene analogía en los evangelios. Sin duda es difícil calibrar el carácter revolucionario de la abstención de Jesús en este terreno, que libera a Dios del considerable peso de transmitir un saber constituido. Jesús no desempeña el papel de pedagogo ni de padre, puesto que evita cualquier palabra decisiva sobre el dominio cognitivo y práctico del mundo.

La historia de Occidente se ha visto marcada por esa abstención. El campo estaba libre para que el hombre occidental argumentara la verdad sin apoyo externo. El Resucitado no modifica esa abstención del Nazareno. Si da el Espíritu, no es ni para progresar en el saber ni para mejorar las técnicas. El

Cristo adopta la misma discreción que el Jesús terreno. El dominio del mundo queda liberado del conocimiento mágico: el saber se constituye tanteando, no por la autoridad de una revelación o de una tradición. Es, en principio, reconstituible por todos, puesto que escapa a la propiedad privada, a la que sí llevaría el hecho de que el conocimiento lo detentara un grupo religioso. Ninguna Iglesia fija las fronteras del conocimiento, ninguna controla la verdad del mismo. La tentación de la Iglesia católica de poner una filosofía a su servicio resultó dañina tanto para el pensamiento como para la comunidad cristiana. H. Arendt dice muy acertadamente: «La verdad es una diosa difícil de adorar, porque lo único que niega a sus adoradores es la certeza. La filosofía que se interesa por la verdad ha sido y probablemente será siempre una suerte de *docta ignorantia*... Las certezas de santo Tomás de Aquino proporcionan una extraordinaria guía espiritual... Pero la certeza no es la verdad, y un sistema de certezas es el fin de la filosofía. Ésta es la razón por la que cabe la gran duda de que el tomismo pueda llegar a suponer un renacimiento de la filosofía»<sup>10</sup>.

El espacio dejado al conocimiento culmina en la libertad reconocida a la filosofía. Se ha querido domesticarla religiosamente, olvidando que Jesús calló al respecto. Se ha llegado así a sistemas de conocimiento que encadenan la libertad evangélica y obstaculizan con su peso la dinámica de la razón. El Reino anunciado no se aproxima con el control del pensamiento filosófico. Al contrario, con su libre evolución y divagación, deja al Reino su espacio propio. El Resucitado calla: no quiere tomar partido ni en la ciencia ni en la técnica ni en la filosofía. Esta práctica negativa ha tenido y sigue teniendo múltiples consecuencias en el desarrollo del saber en Occidente. Cuando esa abstención del Resucitado, reproduciendo la del Nazareno, fue atenuada u olvidada, se siguieron consecuencias dramáticas en la Iglesia, valga como ejemplo el caso Galileo. Arrogarse el saber por parte de los discípulos es contradecir la neutralidad de su maestro.

9. P. LATHUILLIÈRE, *Le Fundamentalisme catholique*, Éd. du Cerf, Paris 1995.

10. H. ARENDT, *La Philosophie de l'existence et autres essais*, Payot, Paris 2000, p. 110.

*Jesús no impone una forma de sociedad.* En la misma medida en que parece fácil reconocer que Jesús se abstiene de proporcionar un método de sumisión de la naturaleza a los deseos humanos y una información científica y técnica, en esa misma medida parece arriesgado, si no arbitrario, quitarle el privilegio de haber imaginado un modelo original de sociedad. Hay exegetas<sup>11</sup> que piensan que, ante la irrupción inminente del Reino, Jesús creó una comunidad fraterna que se organizó de manera distinta de las relaciones sociales entonces dominantes, que privilegiaban los vínculos de familia, aldea y clan. El modelo propuesto no tomó nada de la familia ni del clan, sino que se constituyó en torno a una idea fuerza: todos son hermanos y hermanas debido a su igualdad ante Dios y al advenimiento de su Reino, y la comunidad galilea, con su indiferencia a la distinción de sexos y a su función social, anticipó en el mundo aún antiguo la forma más relacionada con la era que se inauguraba. El entusiasmo desencadenado por la inminencia del Reino permitió esa mutación, puesto que no encontraba su validez concreta sino en una clara ruptura con lo que mantenía la sociedad cotidiana, donde la economía de explotación engendraba desigualdad y miseria, o la política de dominación limitaba la libertad y socavaba la cultura propia. La idea de fraternidad, consolidada por la puesta en común de los bienes y la frugalidad en el consumo, definida por una auténtica tensión hacia la mutación de la sociedad como anticipación del Reino, habría así dado cuerpo a la predicación del Nazareno. Dicha predicación daría testimonio de su capacidad de crear relaciones sociales inéditas que ya no estarían dominadas por la angustia de la supervivencia, inscrita en la gestión tradicional de la diferencia sexual, la alienación económica y la jerarquización de la política. Posteriormente, la comunidad primitiva de Jerusalén retomó la idea de fraternidad ya ejercida en el tiempo del nomadismo de Jesús.

11. G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, Labor et Fides, Genève 1998; E. TROCMÉ, *L'Enfance du christianisme*, Noesis, Paris 1997; F. VOUGA, *Les Premiers Pas du christianisme*, Labor et Fides, Genève 1997 (trad. cast.: *Los primeros pasos del cristianismo: escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001; J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Noesis, Noisy-le-Grand 1999, pp. 111-133).

Esta reconstitución exegética de un modelo social iniciado por Jesús a fin de encarnar la idea del Reino que viene es seductora. Explica la fascinación que ejerció en la historia de la Iglesia el modelo de comunidad lucana. Indica los puntos de ruptura con el mundo antiguo, al mismo tiempo que se insinúa en él. La idea fraterna se encarna aquí en la realidad cotidiana sin someterse a los imperativos económicos y políticos que la regulan; no invita a huir al desierto como hicieron los judíos de Qumrán; no emite un juicio apocalíptico sobre el mundo, sino que efectúa un cambio de planteamientos de tal manera que establece el carácter provisional de la manera normal, por mayoritaria, de vivir. ¿Cabe hablar de la irrupción de un modelo social que desvaloriza las demás formas de organización hasta el punto de juzgarlas sin relación con el Reino que llega? Yo no estoy seguro de que haya que entender en el sentido de un modelo a la comunidad de discípulos que se creó en torno a Jesús; fue necesaria en el momento para poner en cuestión el carácter quasi-natural y, por lo tanto, sagrado de las formas existentes, pero no sacralizó una nueva forma destinada a subvertir socialmente el mundo.

La interpretación de la comunidad que se creó en torno a Jesús como modelo, teniendo como criterio del Reino la idea de fraternidad, condujo, en efecto, después del nacimiento de la comunidad de Jerusalén –transposición urbana de la comunidad nómada–, a afrontar las transformaciones que se produjeron a continuación como resultado de un compromiso entre las urgencias del Reino y los imperativos de la cotidianidad. La idea de fraternidad, en su puesta en práctica, se vería atenuada en la medida misma en que se reveló incompatible con la lógica mayoritaria de una sociedad aún imbricada en las necesidades del mundo antiguo que todavía perduraba. Jesús habría propuesto un modelo; y después de su resurrección, la comunidad primitiva puso en marcha ese proyecto, pero la acogida de los paganos mostró los límites del mismo. Se replegó, pues, sobre demandas sociales menos intransigentes. El proyecto de Jesús fue considerado irrealizable, siendo reducido al *status de utopía*.

Ese desfase entre la idea primera y las realizaciones marcadas por las presiones de la existencia en un medio hostil expli-

ca en parte la dualidad de exigencias que se impuso en el curso de la historia.

La comunidad cotidiana, por una parte, integrando la diferencia sexual y sus consecuencias sociales, se organizó en torno a un modelo político de tipo jerárquico. La idea de fraternidad permaneció en su horizonte, pero no era realizable en tanto el nuevo mundo anunciado no se hubiera manifestado plenamente.

La comunidad monástica, por otra parte, mostrándose como anticipación terrena del Reino, fue descrita a la vez como «vida angélica» (*bios angelikos*) y como reproducción del modelo primitivo. Esta comunidad prohibía el matrimonio y la propiedad y, si bien tenía un abad, éste tenía por tarea asegurar la autenticidad de la fraternidad. Este modo de vida fue considerado durante mucho tiempo la realización plena del proyecto cristiano, liberado del imprescindible compromiso con los imperativos del mundo antiguo al que debía someterse la Iglesia que congregaba a los fieles comunes.

Esta dualidad de perspectivas, fundada en dos interpretaciones distintas de la fidelidad a Cristo, testimonia que el mismo proyecto primigenio estuvo ligado a necesidades contingentes y no hacía las veces de modelo universal. Jesús no creó un tipo de comunidad que tuviera por vocación hacer visible el Reino con su mera forma, sino que anunció que las diferencias (paganos y judíos, mujeres y hombres) no son decisivas para el Reino de Dios. La exigencia recae en la aceptación de ser hijo del mismo Padre y, en consecuencia, hace preciso el reconocimiento de que el otro hombre posee la misma dignidad por ser sujeto de una misma vocación. La fraternidad se enraíza en esta dimensión de la nueva relación con Dios y puede integrarse en múltiples formas de organización social, puesto que no privilegia ninguna como única o exclusiva.

*Jesús no propone un modelo político.* Se ha hablado mucho del aforismo de Jesús en respuesta a una pregunta insidiosa sobre su actitud respecto del poder romano: «Lo del César devolvédselo al César, y lo de Dios a Dios» (Mt 22,21). Es evidente que, en el contexto en que fue pronunciado, revestía un valor de provocación, es decir, que una iniciativa política antirromana

que quisiera apelar a la garantía de Dios sería falaz. Con esta negativa a respaldar las tentativas de rebelión contra Roma que se anuncianaban, Jesús mostraba su reticencia con respecto al mesianismo por entonces popularmente mayoritario. Por consiguiente, no es arbitrario deducir de ese rechazo inicial la necesaria distancia que sus discípulos deben guardar con respecto a lo político, porque no reciben el Espíritu del Resucitado para gobernar el mundo. El ámbito del César, es decir, del poder político, no tiene que ver directamente con la autoridad que Cristo resucitado confiere a sus discípulos. Por utilizar un vocabulario más reciente, Jesús da a entender que lo temporal tiene sus leyes y exigencias que son coherentes por sí mismas, independientemente de la autoridad de que goza la comunidad cristiana. Los ámbitos son delimitados en sentido negativo.

La segunda parte del aforismo siembra la duda sobre esa clara repartición: «Lo de Dios [devolvédselo] a Dios». El ámbito de Dios no se define geográficamente como el territorio del César: el poder del César se ejerce en el interior de sus fronteras y según leyes que, en principio, respeta so pena de incurrir en la anarquía o la tiranía. El ámbito de Dios no está delimitado. La respuesta de Jesús a Pilato lo da a entender: «No tendrías contra mí ningún poder si no se te hubiera dado de arriba» (Jn 19,11). El ejercicio del poder político está subordinado a una ley de la que él no es dueño ni creador, sino que está sometido al poder de Dios. Pablo lo afirma en una frase que ha sido mal entendida: «No hay autoridad que no provenga de Dios» (Rm 13,1). No ocurre, pues, lo mismo con relación al César que con relación a Dios. El primero se desenvuelve en un espacio restringido; el segundo engloba todo el espacio. La claridad primera del aforismo es una ilusión: deja íntegro el problema de las relaciones concretas entre lo político y el Reino anunciado, eliminando, no obstante, una importante tentación: este último ni funda ni organiza lo político. No le es, sin embargo, indiferente, porque el Reino de Dios abarca la totalidad de lo humano. Jesús no propone modelo político alguno a la comunidad que da testimonio del Reino, pero sí rechaza el carácter absoluto del poder político: el propio César está sometido a Dios. La forma de esa obediencia queda indeterminada, pero

no deja de ser una herida en el orgullo político evocado por la segunda tentación (Lc 4,5-9).

### *La acción positiva en segundo lugar*

La actitud negativa de Jesús deja a cada ámbito las responsabilidades humanas de su gestión, porque Jesús no ha sido enviado para regular las cuestiones que tienen que ver con la administración de este mundo. No es falso decir que, en continuidad con el primer testamento, Jesús abunda en el sentido de una auténtica autonomía del saber y del gobierno del mundo con respecto a la dominación religiosa, que es rechazada en nombre mismo del Reino que se anuncia.

Esta orientación no abarca más que una parte de su pensamiento, porque Jesús remite con no menor firmeza a urgencias positivas que afectan a la dinámica de la historia. Mencionaré tres puntos fundamentales: las cuestiones existenciales y la proximidad de Dios; la oposición a lo económico y lo político; y el soplo de esperanza.

#### a) Las cuestiones existenciales y la proximidad de Dios

La situación del hombre es precaria. Su condición está marcada por una dependencia insuperable con respecto a la naturaleza, cuyas manifestaciones más evidentes son la enfermedad y la muerte. Experimenta miedo y angustia con relación a un futuro sobre el que no tiene dominio, siente desconfianza y sospechas con relación a un entorno humano cuyas intenciones ignora y que supone agresivas o peligrosas, e imagina y construye barreras para prevenirse contra su hostilidad<sup>12</sup>. Si creemos a Hobbes, el Estado nace del miedo a vivir bajo el reinado de la violencia<sup>13</sup>. El Estado, al confiscar el poder para beneficio propio y ejercer la única violencia legítima, abre la posibilidad de

12. J.-P. BÉNARD, *Tentation paranoïaque et démocratie, essai sur l'horreur*, L'Harmattan, Paris 2000; R. GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris 1999 (trad. cast.: *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002); F. CHIRPAZ, *Le Tragique*, PUF, Paris 1998.

13. T. HOBBES, *Le Léviathan*, Sirey, Paris 1971 (trad. cast. del inglés: *Leviatán*, Alianza, Madrid 1996).

futuro permitiendo la coexistencia pacífica. La precariedad se formula de mil maneras individuales y colectivas.

Múltiples cuestiones surgen de esta situación: ¿qué sentido atribuir a una existencia efímera, marcada a la vez por cualidades positivas (como el deseo de superación, la amistad, el amor...) y por considerables «handicaps» (como las enfermedades y la hostilidad), exacerbada por las locuras colectivas y, finalmente, sometida a la muerte? Los frecuentes esfuerzos por integrar en un sentido histórico trascendente la frágil singularidad de la existencia individual no calman la angustia de tener la sensación de ser «arrojado al mundo», como decían los existencialistas, para una tarea imprecisa al tiempo que absurda por estar condenada a la destrucción. Los humanos lo han intentado todo para eliminar al menos provisionalmente la angustia latente: Pascal hablaba de la diversión; Heidegger denunciaba el sometimiento al rumor, a la ligereza de lo impersonal. Las mitologías religiosas calman, pero no satisfacen, dado que muchas de ellas hacen gravitar sobre el individuo un futuro: el Juicio, aún más temible que la muerte.

Jesús no elabora una filosofía que lleve a aceptar la precariedad como destino o a proponer una sabiduría que asuma las modestas capacidades del escaso tiempo concedido al ser humano. No insiste en las causas de la fragilidad humana, no sistematiza, como hizo Pablo, datos del Primer Testamento en una lectura de la culpabilidad originaria, sino que deja abierta la cuestión. Afronta la miseria presente, que reconoce y deplora, no enumerando las soluciones ideales, sino mostrando la primera preocupación de Dios: estar próximo al hombre en estado precario, como el samaritano al viajero despojado.

En este espacio, en mi opinión, es en el que hay que leer las Bienaventuranzas, que no son un programa para invertir las condiciones sociales, sino que afirman el derecho fundamental a la dicha en la paradoja de las situaciones inhumanas: miseria, explotación, persecución... Quienes no se esfuerzan por ocultar la precariedad de la vida social, económica, jurídica, política y religiosa con subterfugios de poder, riqueza, olvido o desprecio, ya han invertido el sentido de nuestra condición, porque

han percibido que la habita una presencia, que la protege una benevolencia, precisamente donde parecen más ausentes. Jesús no plantea la cuestión del sentido elaborando un sistema intelectual de justificación o comprensión de la miseria humana, sino que la considera inaceptable, porque su Dios se aproxima a quienes son víctimas de ella. Las Bienaventuranzas expresan, al margen del juego legal de la ética, la capacidad de transformación que reside en la miseria y la precariedad; las bienaventuranzas aplican al fracaso humano lo que será simbolizado por la asunción de la injusticia y de la muerte en Jesús mismo. Y él proclama dichoso a quien no utiliza su situación de abandono o carencia para sospechar que nadie se preocupa por él, aunque se vea forzado a reprochar a Dios su mutismo: «¿Por qué me has abandonado?» (Mc 15,34).

La actitud de Jesús puede decepcionar al filósofo y disgustar al analista literario; aporta poca luz al psicólogo, no apoya al político...; sin embargo, sitúa nuestra condición bajo una luz original, porque la descifra a partir de una relación que destierra la maldición y el destino: la dependencia, la hostilidad, la enfermedad, la muerte, la locura colectiva... pueden ser afrontadas libremente, porque no tienen nunca la última palabra. La decisión última corresponde a aquel que se preocupa por todos, sin distinción de raza, sexo, religión ni valor moral. Los hechos y los dichos de Jesús transmitidos por los evangelistas son la puesta en práctica de ese desplazamiento de las cuestiones; no abrogan su legitimidad humana, no proporcionan certezas, sino que dicen que una presencia preocupada por benevolencia habita en el corazón de las dudas más fuertes. Los evangelios no añaden nada a las palabras desencantadas de Qohélet, no hacen la competencia al sentimiento trágico de los poetas griegos, no niegan la lucidez de Shakespeare, Pascal, Kierkegaard o Heidegger, sino que su posicionamiento es otro, porque intentan hacer comprender que las cuestiones últimas son asumidas por alguien para quien no son insuperables y cuya preocupación asegura que la angustia carece de razón, aunque nuestra experiencia la fundamentalmente y justifique. Jesús abre a la seriedad de las cuestiones radicales sin resignarse a la impotencia de las soluciones ni omitir las capacidades locales de transformación. Él anuncia la bon-

dad del Padre como el recurso al que se remite, de manera inconsciente, el ser humano, por despreciable que sea.

### b) La oposición a lo económico y lo político.

La resolución de las cuestiones existenciales no se lleva a cabo en la huida del mundo, sino que se realiza en la transformación de lo que, en este mundo, produce miseria y aumenta la tiranía. La precariedad no tiene únicamente que ver con las fuerzas naturales, sino que es principalmente consecuencia del acaparamiento por algunos de lo que está destinado a todos: los bienes económicos y culturales y el poder. Las Bienaventuranzas no sólo expresan con profundidad que otro está presente con su preocupación, sino que también denuncian la paradoja de una felicidad que nace de la injusticia y la angustia de muchos. Esta paradoja se fundamenta en una perversa inversión de las relaciones humanas. En este sentido, las bienaventuranzas se oponen a la dinámica considerada natural de la economía y al ejercicio juzgado normal de la política.

*Las bienaventuranzas se oponen a los sistemas económicos:* expresan urgencias y fines que muchos consideran ajenos a sus leyes. No son palabras abstractas en el contexto en que fueron pronunciadas, sino que atacan de plano a la economía entonces dominante fundada en dos pilares: la conquista y la explotación. Jesús se aparta de la opinión general: no son los beneficiarios de la situación social creada por la guerra y la esclavitud los que son declarados dichosos, sino las víctimas o los opositores. Por eso proclama dichosos a quienes por su mansedumbre, su justicia, su deseo de paz o su misericordia rechazan concretamente la legitimidad de la explotación.

Si Jesús proclama dichosos a quienes no gozan de las riquezas acaparadas por el Imperio o no entran en el cruel e injusto juego de ese sistema, es porque considera sin futuro una economía cuya finalidad no sea la repartición equitativa de los bienes, sino el respaldo a la codicia y la rapacidad de los dominadores. Las Bienaventuranzas profetizan, antes que el Apocalipsis de Juan, los gemidos de los mercaderes y financieros ante el desplome de la ciudad opulenta y hedonista (Ap 18,11-20). Y manifiestan reprobación por el tráfico que tiene

lugar en el Templo: el dinero no es en él amasado para servicio de los pobres, sino que, so pretexto de sacralidad, es acumulado para enriquecer a la casta sacerdotal. La expulsión de los vendedores del Templo por hacer de él una cueva de ladrones (Lc 19,45-48) plasma la condena de una economía que no tiene más fin que el beneficio ni más medio que la explotación.

Resituar las Bienaventuranzas en el contexto de su enunciación, lejos de dejar obsoleta su capacidad subversiva, les impide verse inscritas en el marco emoliente del discurso edificante. Las Bienaventuranzas no son consideraciones espirituales, sino que trazan una lógica distinta de la definida por las leyes de la acumulación y las prácticas del acaparamiento.

Nosotros ya no estamos en el mundo romano cuya economía estaba construida sobre el ejercicio legal de la esclavitud, pero tampoco estamos en un mundo con una economía liberada del acaparamiento injusto. Al contrario, la ley natural de la economía, denominada «ley del mercado», ignora cualquier finalidad distinta de las suyas propias: la acumulación, el consumo y el beneficio. La ley del mercado tal como se entiende habitualmente no tiene nada exterior que pueda cuestionarla, sino que goza de una norma inmanente a su propio territorio. Sus defensores piensan que está equipada para regular la codicia humana mediante el juego de la oposición, la competencia y la contradicción que, lejos de conducir al empobrecimiento o la explotación, hace que quienes participan en el mismo sistema se beneficien de sus ventajas. Sin duda admiten la necesidad de correcciones, pero provisionales. El Estado tiene el deber de proveer de ellas. Los excesos no son sino accidentes que la dinámica corrige tarde o temprano siempre que se respete la lógica mercantil. Toda intervención externa produciría efectos mucho más catastróficos que esos desarreglos pasajeros. El desplome de las economías enteramente planificadas habría verificado hasta qué punto el rechazo de la lógica natural ha provocado aberraciones sociales. No es cuestión de que el teólogo compare sistemas, pero en su juicio sí debe tener en cuenta los efectos desastrosos que han producido o producen.

La aplicación de las palabras de Jesús a la economía actual pone de relieve la inhumanidad de la misma e incita a dar la pa-

labra a quienes padecen el sistema presente. La denuncia de una economía que se arroga, en nombre de una ley natural, el derecho a regular el conjunto de las relaciones humanas no es arbitraria. Jesús constata las severas consecuencias de la economía imperial en el destino de los individuos, puesto que la organización económica romana los sacrificaba. Para Jesús, la vocación personal no puede separarse del movimiento colectivo objetivo, simbolizado por la economía y la política, que, aunque incitan a sufrir la vida cotidiana como fatalidad, fallan a su propósito atribuyéndose falazmente capacidades positivas. El sistema económico es humanamente deficiente desde el momento en que pretende ser el regulador privilegiado de la sociedad. Las palabras de Jesús sobre las Bienaventuranzas se oponen a la dinámica del mundo sometido a las leyes de una economía que tiene la pretensión de resolver los problemas de la existencia. Su arrogancia es tan ilusoria como la voluntad de planificar racionalmente la historia.

*Las Bienaventuranzas se oponen al poder político:* en el marco actual sacan a la luz una lógica distinta de la que la evidencia política muestra. El signo que indica la ambigüedad de la política es su desviación represiva, puesto que persigue a quienes consideran que la justicia es lo primero. Jesús no teme decir: «*Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia*» (Mt 5,10). El poder los excluye porque no soporta que su finalidad provenga de otro sitio. Cuando Jesús hace observar a Pilato que él no viene a combatir por la fuerza, sino que tiene la tarea de testimoniar la verdad, Pilato le replica: «*¿Qué es la verdad?*» (Jn 18,38). No es una declaración de escepticismo filosófico, sino expresión de una opción: si quien ostenta el poder se preocupa por la verdad, no puede ejercerlo seriamente, porque el poder posee en sí mismo su propia norma: el despliegue máximo de su fuerza, y su sometimiento a finalidades externas lo debilitaría. La persecución del justo por lo político no es accidental, sino que se corresponde con la lógica de su desarrollo. Algunos recientes ejemplos en los países totalitarios ilustran el severo diagnóstico expresado por Jesús sobre esa obsesión de poder. Si Jesús opone su modo de ejercer la autoridad al de los jefes, los tiranos, los reyes o los emperadores (Mt

20,25-29), es porque considera que la comunidad que le sucederá debe guardarse por encima de todo de esa propensión del mundo antiguo a idolatrar el poder. El Reino no viene sino volviendo a poner en su lugar relativo al poder político, cuya finalidad está fuera de sí mismo.

La severidad de las palabras de Jesús sobre el poder se aplicaba entonces a un régimen político criminal, pero restringirla a un accidente histórico, sería deformar su convicción. Y ello por una doble razón: Jesús se opone a la política, no la maldice; y el paso a las formas democráticas no necesariamente cura al poder de su concupiscencia incontrolada.

Jesús no maldice la política, sino que le niega la capacidad y el derecho de definir la existencia humana. Si Jesús dice a Pilato que su autoridad le fue dada de lo alto (Jn 19,11), no es en absoluto para aprobar su ejercicio del poder apelando a la trascendencia, ni tampoco para denunciarlo como ilegítimo, sino para remitirlo a una finalidad que lo juzga limitándolo. El poder político pertenece como un elemento a un conjunto, es un fragmento. Al denunciar la lógica del poder absoluto, Jesús no deslegitima el poder imperial como le animan a hacer los partidarios de un mesianismo nacionalista, sino que lo somete al juicio para el cual los criterios de evaluación no son ni la fuerza ni el éxito, sino el establecimiento de la justicia. No todo era criminal o injusto en el ejercicio romano del poder, sino que estuvo en más de un aspecto preocupado por el derecho y la tolerancia, pero la lógica del despliegue de su fuerza le condujo a una arrogancia tan desmesurada que explica las desviaciones que lo llevaron a la ruina.

Es fácil comprender que las palabras de Jesús erosionan el poder totalitario, menos fácil es mostrar cómo cuestiona a los gobiernos democráticos. No parecen adaptadas a este nuevo mundo político marcado por la tolerancia y la fuerza de la opinión pública. Las desviaciones democráticas son, pues, de otro orden. En democracia, el poder puede ejercerse según una lógica distinta, pero no menos discutible que la denunciada por Jesús en su contexto.

Por el hecho mismo de su organización institucional y su inspiración filosófica, quienes ostentan efectivamente el poder

son representantes siempre provisionales de sus representados. Son elegidos, no para satisfacer los deseos particulares de los electores, sino para asegurar a todos equilibrio social, prosperidad, y redistribución equitativa de los bienes culturales y materiales. Este objetivo de regulación racional es en parte utópico, porque se desmarca de la fuerza de los intereses particulares o de las obsesiones colectivas. Hacer la voluntad general<sup>14</sup>, es decir, gobernar siguiendo la voluntad del pueblo o de los electores en la medida en que éstos participan de la razón, no está libre de conflictos con los intereses particulares, que pueden ser mayoritarios. El poder se vuelve demagógico desde el momento en que ya no tiene valor para trabajar a largo plazo. Sólo le interesa su posesión; su finalidad está oculta. La decisión de perseguir el objetivo racional de la democracia entraña opciones que suelen afectar dolorosamente a las demandas inmediatas. El poder que se ejerce sin distanciarse de los intereses particulares está esclavizado y niega el sentido de la representación democrática, que es favorecer el ejercicio racional del gobierno liberándolo de presiones locales y económicas, así como de las ejercidas por los clanes. Esclavizado, exacerba la codicia o la despreocupación, corre el riesgo de no afrontar ya las cuestiones difíciles de la justicia y la equidad, y, con su abandono demagógico, engendra mediocridad<sup>15</sup>.

Las desviaciones del poder democrático han sido perfectamente analizadas y no son fatales. Si ese poder no es cuestionado por una exigencia superior, puede perder su credibilidad. Las Bienaventuranzas, al situar la felicidad al margen de la mediocridad y del juicio de la opinión común, denuncian a la vez la demagogia y el repliegue sobre la mera gestión de los intereses, donde la política no tiene más ambición que favorecer la dominación de la economía. El proyecto utópico de la democracia de

14. J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Gallimard, Paris 1997, t. III, libros 1 y 2, pp. 351-395 (trad. cast.: *El contrato social*, Espasa-Calpe, Madrid 2001).

15. P. TILlich, *Le Courage d'être*, Paris-Tournai 1968 (trad. cast. del inglés: *El coraje de existir*, Laia, Barcelona 1973); A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, libro 2, cap. II, Flammarion, Paris 1980 (trad. cast.: *La democracia en América*, Alianza, Madrid 2004).

un diálogo generalizado por la participación libre de todos en la renovación constante de la vida social cae entonces en la banalidad. Jesús no impone modelo alguno, sino que desestabiliza los existentes para los cuales el establecimiento de la justicia es una preocupación menor o un sueño idealista. La fuerza de su palabra se debe a que no transige con las exigencias.

### c) El soplo de esperanza

La acción de Cristo resucitado se inserta en el marco abierto por el Galileo, que se guardó de plegar por el poder de su Dios el conjunto de las relaciones que forman la trama de la historia individual y colectiva a los objetivos del Reino anunciado. A pesar de los riesgos a que se exponía, se implicó en la lucha por invertir la lógica dominante económica, política o religiosa, que proclamaba sin futuro.

El Resucitado da su Espíritu a unos testigos, no para que huyan del mundo, sino para que hagan retroceder en él la lógica explotadora, sedienta de dominio, y surjan así indicios concretos del mundo nuevo. En este sentido, el Resucitado insufla esperanza. El libro del Apocalipsis relata con metáforas excel-sas la victoria del Viviente sobre el poder del mal y de la muerte, cuyo símbolo es la Bestia. La acción y la palabra iniciadas por Jesús encuentran su plenitud histórica en la donación del Espíritu, que opera la transformación del mundo según el deseo inmanente a su resurrección. Cristo prosigue, pues, la acción emprendida en su vida terrena: no cambia los medios ni las armas; el Espíritu es el discreto actor del grandioso designio de llevar a los hombres a entrar en la dinámica del Reino, inscribiendo su sentido en la historia.

Recordemos la predicación inaugural de Jesús: «Los tiempos se han cumplido. El Reino de Dios ha llegado». Aunque el anuncio primero haya sido matizado debido a las resistencias suscitadas, sigue siendo actual: el tiempo de la irrupción del Reino no ha sido sustraído, el Espíritu del Resucitado lo hace contemporáneo de todas las épocas, su acción no es menos nueva que ayer, y la esperanza que suscita no es menos joven que en el pasado. El futuro no procede de la lógica explotadora que

sostiene el movimiento del mundo, sino que nace de su inversión tal como es presentada en las Bienaventuranzas. El devenir de la historia parece llevar irremediablemente a un fin del mundo destructivo de la vida en común si la lógica que lo preside no encuentra una oposición fundamentada. Las diferentes dominaciones se esfuerzan por prolongar esa vida en común mediante selecciones drásticas que aseguran la supervivencia de unos cuantos con la exclusión de la mayoría.

El Espíritu trabaja en sentido inverso: la supervivencia de unos cuantos no justifica en absoluto los sufrimientos ni la eliminación de la mayoría; el Espíritu desmiente la necesidad de una historia sacrificial y actúa de tal suerte que hay hombres y mujeres que, con sus actos cotidianos individuales o colectivos, rechazan esa voluntad sacrificial, traducción del absurdo de las indecisiones políticas y de las fatalidades económicas.

Esa acción adopta formas objetivas: la progresión histórica del derecho, que ha llevado al reconocimiento jurídico de la dignidad de todos y de la igualdad política es una de las más perceptibles, y contradice la solución sacrificial, obligando a trabajar por el futuro fuera del esquema primitivo de la legitimidad de la fuerza y el poder. Esa acción reviste igualmente formas subjetivas: la objetividad del derecho no alcanza su autenticidad humana más que si los individuos la ponen en práctica de tal manera que el reconocimiento de cada sujeto no sea abstracto, sino concreto. El derecho es mera indiferencia si nadie hace justicia a la incomparable singularidad de cada persona. La lógica sacrificial se atenúa desde el momento en que la relación de alteridad deja de conformarse a ella. Esta relación está sostenida por la objetividad del derecho, pero el derecho no basta para concretarla.

El dato subjetivo es más frágil: el derecho objetivo, aun cuando en su definición sean aún considerables las lagunas y vacilaciones, no ha dejado de progresar, al menos en la historia de Occidente. Este verificable fortalecimiento acumulativo fue uno de los pilares del optimismo de la filosofía de la historia en el siglo XIX, y su percepción había sido ya de gran importancia para la emergencia de las ideologías del progreso en la época de las Luces. Lo político, en la medida en que se adhería a la cau-

sa de la razón con su sumisión al derecho y su rechazo de la arbitrariedad de una voluntad personal sin control, se convirtió en uno de los ámbitos en que se anunciaba otro futuro: el mundo dejaría de estar sometido a la violencia y la explotación. Este optimismo olvidaba que la razón jurídica, sostén de una política que ejerza la justicia, no regula el incontrolable juego de las pasiones, porque las relaciones individuales y colectivas no se someten de manera natural, por así decirlo, al derecho, y los intereses particulares no ceden sin resistencia a la razón objetiva. El ejercicio efectivo del derecho exige que la lógica de los intereses caóticos y contradictorios, la fuerza incontrolable de las pasiones y la atracción de la desmesura y el mal sean sometidas a la razón. Nada es más aleatorio, como prueba la experiencia.

Esta constatación no devalúa el derecho; su aplicación anuncia otro futuro, debilita la eficacia del mismo y establece que las formas subjetivas de su reconocimiento y su práctica son indispensables para poder tener la esperanza de un mundo distinto que responda efectivamente al entrelazamiento de las acciones humanas, no sólo a los resultados objetivos de algunas de ellas. El Espíritu trabaja en colmar el vacío entre el ideal inscrito en el derecho mismo, sometido a la ambigüedad y los intereses contradictorios que movilizan la violencia en su provecho y ponen en peligro el devenir, y el futuro de la vida en común. Muchos desean secretamente que la objetividad del derecho, que sostiene la organización política y social, disipe el trabajo personal de connivencia y complicidad con la exigencia subjetiva inmanente a su enunciación de la dignidad y la igualdad de todos. La Declaración de Derechos representaría la finalidad del sentido de las acciones divergentes; cada cual podría perseguir su interés particular, y la suma positiva de las contradicciones sería inscrita en la reconciliación expresada mediante las Cartas. La ideología liberal acepta la falla entre el derecho y los actos plurales. Sean cuales sean, en último término no operan nada distinto de lo que se encuentra idealizado en la expresión del derecho. Tal es la ilusión fundamental de un progreso objetivo que da a entender que no postula transformación alguna de los intereses individuales ni de las pasiones colectivas. La lógica sacrificial del mundo está camuflada, pero

no deja de operar en las acciones e interacciones humanas. El derecho mismo se ve sometido a veces a esta lógica, apartándose de la ética que en principio le sirve de base.

Si bien el progreso objetivo no es ajeno a la actividad creadora del Espíritu, dista mucho de decirlo todo sobre ella. Su acción pretende convertir al ser humano, es decir, en un primer momento, preservarle de imaginar la singularidad de su vocación o de su destino al margen del campo de la objetividad racional del derecho. Pero el tiempo no se cumple en la objetividad racional de una estructura, el Reino no llega en la mera enunciación de la justicia, sino que se perfila en el reconocimiento y la fraternidad efectivos. La esperanza se apoya en el cambio positivo casi imperceptible y siempre frágil de una sociedad que encarna en la concreción de las relaciones cotidianas de múltiples facetas la utopía proclamada y sancionada de un derecho objetivo universal. Sin ese cambio positivo, el derecho mismo puede convertirse en instrumento de la残酷 y, por tanto, de la injusticia. El Espíritu trabaja para que esta eventualidad no salga victoriosa. Actúa de tal suerte que los justos no sean confundidos por la dinámica sin esperanza de la explotación y sean suficientemente activos en la historia para que no llegue el desenlace mortífero del desprecio y la violencia.

### **3. La comunidad cristiana y la historia**

La acción del Resucitado en la historia está en cierta medida mediatisada por la de la comunidad cristiana. Aun cuando la actividad del Espíritu no está en absoluto delimitada por la visibilidad de las Iglesias, los compromisos, las opciones y las acciones de éstas se concretan en función de la relación consciente que establecen entre lo que hacen y la apelación crística que las constituye. La actividad del Espíritu fuera de las fronteras visibles de las Iglesias es anónima, pues ningún texto disponible ni ninguna palabra autorizada le designan como actor de lo que en el mundo se opone a la tendencia destructiva y asegura una supervivencia positiva y benéfica. Hay, sin duda, textos y voces que apuntan a su beneficiosa actividad, sea cual sea

su forma, y a la apertura divina al mundo. Sobre este punto, las religiones no dejan de tener pertinencia. Permanecen, sin embargo, mudas sobre lo que pertenece a la revelación cristiana: la donación eficaz del Espíritu por el Resucitado para que el mundo no sea ajeno al Reino. En consecuencia, por el anonimato del actor que las religiones no suprimen y que los filósofos ignoran por método, las Iglesias cristianas gozan del privilegio de interpretar la actividad del Espíritu que las incita a acciones específicas en analogía con la trayectoria histórica de Jesús.

La institución cristiana, en la medida en que está focalizada por la palabra y el sacramento, es indicio de que una realidad divina trabaja en el mundo, es decir, que éste no está definido por la mera experiencia cotidiana o la investigación científica. A pesar de su fragilidad humana, la institución eclesial, con su mensaje y su sacramentalidad, anuncia una acción que ella no controla, designando a Cristo resucitado como responsable de la misma. No puede, sin embargo, limitarse a hacer esa designación, sino que debe hacer ver, con su acción individual o comunitaria, que la realidad que designa no es únicamente ideal, intemporal e invisible, sino que es capaz de incidir en las condiciones y la elección de nuestras opciones, a fin de inclinar en el sentido marcado por el Reino la dinámica de nuestra historia. Puede que no sea difícil actuar personalmente en conciencia según las que se consideran exigencias evangélicas, pero es más delicado discernir colectivamente la acción actual del Resucitado y conformarse a sus consecuencias concretas en situaciones inéditas.

Dos experiencias históricas muestran lo delicada que es la interpretación de la acción colectiva: el fracaso del lazo de subordinación de lo temporal a lo espiritual, y los errores o pecados históricos de las comunidades cristianas, sellados por su arrepentimiento actual.

La primera experiencia es patente debido a las vicisitudes de ese lazo de subordinación. Las diversas tentativas de definir u orientar lo político a partir de lo espiritual, cuyas representantes mayoritariamente reconocidas eran las Iglesias, se saldaron con una inversión de poder: lo espiritual fue sometido a los intereses de lo político. El testimonio que lo temporal debía dar

de Cristo en razón de su subordinación de principio a las Iglesias se encontró, si no abolido, al menos atenuado. La sumisión de lo político a las instituciones religiosas tuvo por efecto desnaturalizar su finalidad y suscitar una fuerte hostilidad. El anticlericalismo y más recientemente el anticristianismo son producto de una alianza intempestiva entre instituciones con objetivos distintos. Esta vía está ya obsoleta, porque la experiencia histórica ha demostrado su falta de interés humano y su ineeficacia espiritual.

La segunda experiencia, el arrepentimiento, subraya la aberración de la primera. Los errores y pecados históricos enumerados en las peticiones de perdón, al menos por la Iglesia católica, corresponden a toda la esfera del poder eclesial en ósmosis con el poder político. Salvo una excepción, sin embargo: la denigración de los judíos precedió a la alianza con el poder temporal. Tuvo efectos desastrosos y a veces criminales cuando las Iglesias se beneficiaron del acuerdo con el poder político en la orientación de las opciones de la sociedad. El arrepentimiento demuestra la falta de realismo ético de la voluntad de orientar espiritualmente los intereses políticos. Si el cristianismo, por mediación de sus intuiciones, debe incidir en el devenir del mundo, no es reproduciendo, ni siquiera con moderación, lo que inspiró sus antiguas opciones. Inscribir el sentido del Reino en la historia y, por lo tanto, apuntar a la acción de Cristo en ella exige una inspiración y un modo de obrar distintos. Rememorar los hábitos del pasado, hacerse consciente de las aproximaciones e indecisiones contemporáneas y remitirse a las intuiciones primeras puede facilitar el trazado de un camino a la vez nuevo y fiel. Dos elementos me parecen capaces de iluminar el debate sobre la relación efectiva del cristianismo con la historia: la originalidad del modo de vida y la palabra autorizada.

### *La originalidad del modo de vida*

Históricamente, las comunidades cristianas se han esforzado por manifestar puntos de ruptura con la evolución del mundo. Por lo general se hace referencia al movimiento monástico, que privilegia en la organización de la existencia cotidiana la preferencia concedida a Dios. Ese modo de vida, en su afirmación

del valor incomparable de la trascendencia, no es específicamente cristiano, a no ser por la finalidad crística con la que sueña. Se subraya también la creación de múltiples instituciones con el propósito de ocuparse de los enfermos, los pobres y los despreciados y rechazados por la sociedad. Esta opción parece hoy tener más que ver con cubrir los fallos de la solidaridad social que con una especificidad cristiana colectiva. Sin duda, la proximidad con respecto de aquellos a los que ni la familia ni la sociedad nombran, y que, en consecuencia, no gozan de ningún reconocimiento social, es una exigencia cristiana. La organización colectiva de la solidaridad no garantiza la calidad de la relación personal indispensable para el necesario reconocimiento; por consiguiente, éste es una exigencia cristiana sin, no obstante –salvo en caso de grave fallo de la sociedad política o civil– concretarse en formas institucionales. Las carencias son a veces patentes, y la solidaridad social o no las ve, o no las colma. Corresponde a la institución eclesial, en virtud de su vocación universal que testimonia la preocupación de Dios por todos, ser la vanguardia de la exploración de territorios donde el reconocimiento social falla o no existe, sabiendo retirarse cuando su tarea de despertar ha producido el fruto social esperado y la solidaridad civil toma el relevo. La originalidad del modo vivido al que me estoy refiriendo no es fundamentalmente institucional en el sentido de organización jurídica, aunque ésta sea indispensable para que perdure, sino ante todo personal o comunitario. Comento dos rasgos elegidos entre los muchos posibles, porque concuerdan con la acción del Jesús terreno dejando un espacio a la innovación: el aprecio por el mundo y la vida, y la reticencia con respecto a la competición.

*El primer rasgo*, el aprecio por el mundo y la vida, es de origen bíblico. Es una cualidad cristiana en la medida en que el cristianismo ha hecho suyas las orientaciones del Primer Testamento. Al cristianismo suele reprochársele su recomendación de despreciar o huir del mundo. Se le acusa, debido a su obsesión por el pecado, de poner en guardia contra la seducción equivocada de los bienes creados, que avivan la concupiscencia. En esos consejos de preferir a Dios a cualquier otra realidad se detecta un resentimiento contra la creación, porque ésta

desempeña el papel de señuelo en la preocupación por uno mismo. El cristianismo habría abundado en la incitación a la ascesis, favoreciendo en la antigüedad a los grupos «encratistas»<sup>16</sup> o en la modernidad la severidad puritana. El uso de los bienes de este mundo sería admitido, más que recomendado. El desapego, la sobriedad y la frugalidad serían clasificadas entre las principales virtudes.

Estas reiteradas acusaciones precisan ser matizadas. El contexto antiguo explica la severidad del modo de vida propuesto y la culpabilidad padecida por incapacidad de vivirlo plenamente. En los tiempos de persecución, cuando la ley del mundo era tan hostil al cristianismo, fue casi natural que el entorno seductor y perseguidor pareciera bajo el dominio del espíritu del mal. Había entonces que guardarse de la más mínima complicidad con lo que reforzara su capacidad seductora. Por eso Pablo recomienda «disfrutar del mundo como si no se disfrutase» (1 Co 7,31). Si más adelante, especialmente en el universo medieval, fueron fuertes las tendencias en este sentido, ello se explica por el relajamiento de las costumbres eclesiásticas: por ello hubo reforma tras reforma preconizando el rechazo del dinero e incitando a la frugalidad. Aun cuando se tenga en cuenta la desconfianza con respecto a las mujeres, no se encuentra más que raramente una glorificación de la ascesis que incite al desdén extremo por la creación y a la condena del matrimonio.

*El segundo rasgo*, la reticencia con respecto a la competición, mide la especificidad de la ascesis cristiana. La comparación con la práctica aún viva en el hinduismo no es inútil. En el *Ramayana*<sup>17</sup>, la ascesis adopta formas míticas, por ejemplo, un asceta se mantiene sobre la punta del pie sin beber ni comer durante un año, perfectamente concentrado en sí mismo. Las dimensiones temporales excesivas tienen por objeto mostrar que el asceta es el rival de los dioses, porque mediante su dominio adquiere un poder igual al de éstos y los atemoriza. Se asiste a

16. El encratismo es una tendencia caracterizada por la desconfianza con respecto al mundo y a la sexualidad, incluso en el matrimonio. Afectó tanto al marcionismo como al montanismo.

17. VALMIKI, *Ramayana*, I, XLIII, Gallimard, París 1999, p. 82 (trad. cast. del hindi: *Ramayana*, Iberia, Barcelona 1981).

una competición por la posesión del poder, en la que el asceta tiene la capacidad, mediante su mera energía espiritual, de transformar los mundos. Nada de ello se presenta en el cristianismo, a no ser en los márgenes de un eremitismo competitivo, ridículo en comparación con las proezas de los ascetas hindúes. La ascesis es un medio más de apreciar como es debido el mundo dado por Dios, no un medio de requisar el poder divino para beneficio propio.

Cuando Jesús pide a sus discípulos que vivan despreocupadamente (Mt 6,25-34) y que no idolatren el dinero como si garantizase el futuro (Mt 6,24), no propone un modo de vida que haga abstracción de la cotidianidad llena de necesidades ni de las relaciones sociales frecuentemente angustiosas, sino que invita a una sabiduría que saboree como don la belleza del mundo y la alegría o el placer de vivir en él. El dominio implícito en la conversión no empuja a despreciar el don de la creación, como si lo que Dios ha creado estuviera sucio o fuera impuro (Hch 10,15), sino a discernir su justo valor, que no procede únicamente de la generosidad del gesto creador, sino que está inscrito en la criatura misma.

J.-P. Sartre ironiza sobre los que, al contemplar el océano, ven en él un rastro de la grandeza divina<sup>18</sup>. Sin duda tiene razón si el contemplador ve inmediatamente en la belleza que admira la bondad de Dios y cierra los ojos a la crueldad que reina en el mundo animal y que muestra la historia humana. Pero se equivoca si denigra la apreciación del mundo como una apertura a lo inefable. El arte, y en especial la poesía, desvela lo que es verdaderamente el mundo, que no se reduce a las frías leyes racionales, sino que suscita emoción estética, contemplación, serenidad... El desprecio acentúa la violencia latente y destierra la serenidad. El mundo no es únicamente algo que conquistar, sino que apreciar. El modo de vida cristiano es mesura; sabe el peso de las cosas y su valor concreto, y no en su cifra abstracta cuya condensación es el dinero. Si la tradición ha celebrado tanto la pobreza, no es por desprecio de los bienes de este mun-

18. J.-P. SARTRE, *La Nausée*, Gallimard, Paris 1938 (trad. cast.: *La náusea*, Alianza, Madrid 1996).

do, sino por voluntad de que el acaparamiento privado no conduzca a desposeer de su disfrute a una parte considerable de la humanidad haciéndole la vida deplorable.

Hay una gran diferencia entre el desapego cristiano, que deja a las cosas su efímera belleza para que sean apreciadas tal como requieren, y el desdén de Plotino con respecto al mundo sensible. «Éste no es, a ojos de Plotino [escribe P. Hadot], más que una realidad degradada e inferior de la que hay que distanciarse. Sin embargo –añade–, ¿no se puede descubrir también lo inefable, lo misterioso, lo trascendente, al Absoluto quizás, en la riqueza inagotable del momento presente y en la contemplación de la realidad más concreta, más banal, más cotidiana y más humilde, y no se puede presentir en ella la Presencia siempre presente? "Prescinde de todo", decía Plotino; pero, en viva contradicción, ¿no habría que decir "Acéptalo todo"<sup>19</sup>?». Este texto podría ser un comentario muy adecuado de la predicación inaugural de Jesús.

Se objetará que el elogio de la locura de la Cruz por san Pablo (1 Co 1,18-26) no milita precisamente en favor de esta lectura. En mi opinión, la figura del Crucificado no es una imagen de desmesura que socave el sabio esfuerzo por apreciar el mundo. Jesús no sufrió su condena por despreciar el mundo, sino como signo paradójico del amor de Dios por este mundo (Jn 3,16).

Cristo exige, pues, de sus discípulos un modo de vida original contrario a las orientaciones sociales y culturales carentes de idealismo, con la imagen del Crucificado recordando la tensión inherente al rechazo de la lógica mundana. Jesús no fue condenado por haber irritado a los responsables religiosos con excentricidades ascéticas; se le acusó, por el contrario, de no vivir con la suficiente austeridad (Lc 7,29-36). Jesús suscitó la contradicción porque su aceptación de la cotidianidad no excluyó la introducción de una flexibilidad o una distancia que atenuaba la evidencia común. Su distanciamiento, sin ostentación de un comportamiento fuera de norma, le hizo sospecho-

19. P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris, pp. 200-201. Sobre este tema de la acogida véase H. MALDINEY, *Existence, crise et création*, Encre marine, Fougères 2001, pp. 73-113. Véase también Ph. JACCOTTET, *Carnets 1995-1998*, Gallimard, Paris 2001, p. 100.

so de promover una libertad anárquica. Si hubiera sido un asceta según las normas habituales, no habría incomodado a nadie; habría más bien halagado el sentido heroico de sus admiradores sin invitarlos a imitarle. Al distanciarse, sin dejar de apreciar la vida cotidiana y dando a entender sin animosidad que Dios habita el presente sin fulgor, molestaba porque daba así a entender que las complicaciones legales y culturales carecen de interés. La flexibilidad de Jesús con respecto a las formas oficiales de la religión atribuía a la trascendencia un territorio original e incontrolable. Su elogio de la belleza del mundo y de la vida sencilla hizo dudar que fuera el profeta de la censura irreversible de los tiempos. La plenitud que anunciable parecía muy pálida en comparación con las excelsas imágenes proféticas. La discreción con la que se implicó en la historia le llevó a la Cruz, porque no se renuncia a la competición por el poder y la fuerza, al mismo tiempo que se denuncia la misma, sin sufrir las consecuencias. Y los discípulos no pueden usar de lo que fue rechazado por la palabra autorizada del maestro.

#### *La palabra autorizada*

Las comunidades cristianas, bajo la presión de los hechos, han renunciado a gobernar política y socialmente el mundo. La experiencia les ha enseñado que no es ésa su tarea. Actuando en lugar del poder donde éste falla, no han evitado los excesos. Su fracaso político les ha incitado a redefinir la eventual relación de Cristo con la historia política o social. Jesús, pese a descartar de su misión el ejercicio del poder, no fue neutral con respecto a él. El cristianismo no puede prevalerse de la discreción de su Señor para encerrarse en la indiferencia, porque la palabra que anuncia no se desentiende de la marcha del mundo. Esta constatación hace más ardua la siguiente pregunta: ¿cómo pueden las comunidades cristianas trabajar por la implantación de una sociedad justa renunciando a tener sobre ella un dominio privilegiado jurídico y político? ¿Tienen ellas una palabra autorizada sobre nuestro mundo?

El estado actual del mundo no invita ni a la neutralidad ni a la indiferencia espiritual. Para convencer de ello, cito una severa descripción de la situación tomada de la revista *Esprit*:

«Nuestra capacidad de producir riquezas nunca ha sido tan grande, y nuestra incapacidad de poner esa prosperidad al servicio del bienestar de todos los hombres nunca ha sido tan flagrante. Aún peor: la coexistencia de la eficacia productiva con el despilfarro humano no es únicamente una lamentable coincidencia, sino que, por el contrario, parece poner de relieve un vínculo lógico complejo pero innegable entre el prodigioso desarrollo de la esfera mercantil y el endurecimiento de las condiciones de trabajo, la depreciación de las perspectivas existenciales para los menos favorecidos y la negligencia suicida en cuanto a la preservación de un medio ambiente vivible.

No es, sin duda, la primera vez en la historia que se manifiesta tal desfase entre la realidad y las aspiraciones de los hombres. Pero quizás sí sea la primera vez que ello se produce mientras se difunde a escala mundial un modelo económico y político universal: una fracción cada vez mayor de la humanidad puede, en efecto, imaginar que vive ya en el mejor de los sistemas económicos –la economía de mercado capitalista– y en el mejor de los sistemas políticos –la democracia representativa-. Si lo mejor que puede surgir de al menos dos mil quinientos años de pensamiento político y económico produce lo peor para la vida de una proporción impresionante de la humanidad, ello acaba de destruir las esperanzas nacidas del siglo de las Luces, porque el progreso de la razón humana ya no conduce al progreso de la humanidad. Y si la razón disparata hasta este punto, frente al absurdo, a muchos hombres y mujeres no les queda más que el abatimiento y la rebelión. Por consiguiente, más allá incluso de los sufrimientos engendrados por las formas actuales de desarrollo económico, es la creencia alimentada de que no son concebibles otras formas la que es propiamente inhumana»<sup>20</sup>.

El autor del «manifiesto» califica a continuación de mentira la intención de hacer creer que la forma económica actual se conforma a la ley natural de la competencia. Subraya que la idea pragmática de competencia, necesaria para el equilibrio del mercado, ha sido reemplazada por el concepto de mera pre-

20. J. GÉNÉREUX, «Manifeste pour l'économie humaine»: *Esprit* (julio 2001) 141-142.

ocupación por los intereses individuales en el seno de una competición general en la que los más capaces son los ganadores. Esos intereses abrirían el futuro a una novedad permanente y engendrarían la justicia. Se invoca la teoría darwiniana de la evolución para justificar el dominio de la economía de mercado, que sería la expresión definitiva de las leyes que rigen el mundo humano. Hay quien no duda en entrever en esta competición general el factor primero de una ética de libertad y creación, y predice que el equilibrio producido por el juego bien entendido de los intereses individuales beneficiará finalmente a todos, aunque para muchos sea necesario pasar por trances dolorosos. En suma, la conformidad con las leyes del mercado que representan en la historia el equivalente de las leyes naturales en el universo biológico llevará a la abundancia. La voluntad de planificar sería un acto contra natura que conduciría a graves disfunciones.

Si este análisis del «neoliberalismo» es exacto, las comunidades cristianas, en virtud de sus exigencias de justicia y fraternidad, no pueden suscribir la justificación de la competición so pretexto de que es natural. Por la Palabra que están encargadas de proclamar, han de resistirse a tal pensamiento, oponiéndose al carácter fatal de la transposición del evolucionismo biológico a las relaciones humanas. El cristianismo no puede ser indiferente a una organización de la sociedad según un modelo que calque la naturaleza.

Esta resistencia de principio tiene un alcance limitado, pues se debe a la restringida eficacia de una palabra autorizada que sostiene una ética de convicción. Ésta juzga el proceso actual de la economía irresponsable, porque lejos de favorecer la solidaridad mundial, acentúa las diferencias. Por eso el papa no deja de abogar por un mundo solidario, traducción al lenguaje actual de la orientación fraternal y universal de la voluntad de Jesús. Se trata de una convicción fuerte: la tierra nos pertenece a todos, y su explotación no debe beneficiar únicamente a una parte de la población, condenando a la mayoría a la miseria o la desdicha. Pero esta convicción fuerte no basta para producir una alternativa económica que constituya una verdadera oposición al dominio de la mera «ley del mercado».

La convicción no equivale, sin embargo, a un deseo piadoso, sino que instila, mediante la palabra, malestar en los apologistas de la economía actual, subrayando el carácter a la vez irracional e irresponsable de la desregulación propuesta como remedio de la injusticia social y como factor de desarrollo de los países pobres. Verdad es que ese cuestionamiento no crea un modelo alternativo. Para que se haga efectiva la idea de un mundo solidario, hay que proponer un modelo plausible de gestión distinto del mercado. Sobre este punto, las comunidades cristianas no disponen de soluciones que deriven de los principios inherentes a la fe en Cristo. Y su resistencia, en relación con otros planteamientos análogos, no tiene ningún poder y corre siempre el riesgo de ser tachada de idealismo por su alejamiento de los conflictos de intereses y por su fracaso a la hora de proponer modelos alternativos.

A pesar de sus debilidades, esa resistencia aparentemente teórica e idealista no está, sin embargo, desprovista de fuerza histórica. Las críticas que se le hacen, que se aplican tanto a Jesús como a las comunidades cristianas, subrayan la carencia de un programa concreto de organización que haga efectiva la solidaridad. Paradójicamente, esa falta de programa, esa ausencia de utopía en el sentido preciso de una administración planificada de las relaciones sociales y de la economía, confirman más que atenúan el poder de la palabra evangélica como fuerza de cambio. Reprochar al cristianismo no tener programa y acusarle de refugiarse en unos principios éticos es situarlo como competidor en el mundo político, lo que se niega con suma razón a ser. Es cierto que lo fue en situaciones históricas hoy superadas, y no fue entonces ni más brillante ni más mediocre que los gobiernos civiles. Se trataba en aquellos tiempos de una tarea de sustitución, que estuvo desgraciadamente sobredeterminada por un sueño mesiánico. Aquella tarea eclesiástico-política no gozaba de ninguna garantía divina de éxito. La renuncia a esa forma de implicación en lo político no dispensa de trabajar en la gestión de este mundo, porque la tarea es entonces de orden profético o de responsabilidad ética. La idea de resistencia es más apropiada, en nuestra situación, que la de «gobernación», término empleado por las grandes organizaciones

internacionales para definir su implicación en la gestión supr-estatal del mundo<sup>21</sup>. Aun cuando esa «gobernanza» no esté exenta de imperativos éticos, está más marcada por la preocupación por evitar conflictos y por la voluntad de adaptación de las naciones a la economía de mercado que por la preocupación por una equidad universal. Esta resistencia abre a otra dimensión importante para el devenir del mundo. No tener que proponer un modelo constituye su fuerza cuestionadora y su capacidad de no quedar apresada en una utopía concreta cuyo carácter ilusorio la historia se apresura a poner de manifiesto.

*Su capacidad cuestionadora:* el modelo define el camino del futuro a partir de una certeza presente. La actual importancia de los expertos se basa en la convicción de que no ocurrirá nada distinto en el futuro de lo que ya ocurre en el presente, puesto que leyes idénticas los gobiernan. Sin duda, ésta es la razón de que se hable de un final de la historia<sup>22</sup>, porque los análisis actuales quitan al acontecimiento su capacidad de inaugurar un futuro inédito. El modelo está concebido siguiendo un esquema natural de tipo evolutivo, porque la economía científica ha descubierto las leyes inmutables de la movilidad del mercado. El acontecimiento no constituye una novedad, porque la movilidad se inscribe en un esquema previsible y finalmente previsto. La resistencia a esta cerrazón racional, debido a la palabra evangélica autorizada, significa una capacidad cuestionadora que privilegia el acontecer como posibilidad de una novedad que escapa al esquema propuesto. Cosa extraña: la planificación forzosa a ultranza pretendía preservar lo económico y lo político del acontecimiento inesperado, y la desregulación tan alabada hoy lleva al mismo resultado: la historia ha alcanzado su término, no su finalidad, está acabada porque nada inesperado, en el campo de las estructuras, puede producirse en ella.

Los testigos de Cristo pretenden, por el contrario, a tiempo y a destiempo, que la historia no ha dicho su última palabra, puesto que hay hombres y mujeres que se oponen a su reduc-

21. G. ROLLAND, «Gouvernance globale et société civile»: *Foi et développement* 295 (julio-agosto 2001).

22. Véanse P.A. TAGUIEFF, *op. cit.*, pp. 17-143 y M. CONCHE, *Temps et destin*, PUF, Paris 1992.

ción a leyes de la naturaleza, por muy evolutivas que sean. La negativa a proponer un modelo libera al futuro de las imposiciones del pasado y deja a la historia su apertura y, por lo tanto, su ambivalencia. Afirmar que Cristo es el señor de la historia no equivale a identificarle con un planificador todopoderoso o infalible. Reconocer esta prerrogativa consiste en confesar que su palabra se opone a la clausura anticipada de la historia. Ese señorío nos advierte, no que la historia sigue su curso, sino que no tiene un curso definido por ley alguna, lo que nos haría accesible el conocimiento del mismo.

*Su rechazo de la utopía:* hay que entender la palabra «utopía» en su sentido concreto de descripción de la sociedad perfecta como cuestionamiento de la sociedad presente; la utopía no es un vago deseo de un mundo feliz, deseo suscitado por el malestar inherente a nuestra condición. La utopía en sentido estricto no es utilizada en la Escritura, que no propone programa ni modelo alguno de organización social. Es verdad que se emplean metáforas para denunciar la inhumanidad de nuestro presente y hacer entrever el ideal de un mundo del que serían desterradas la violencia y la explotación. Pero esas imágenes excelsas no describen la organización de esa sociedad soñada ni precisan en ningún aspecto el cómo de su realización. Si la Biblia apela al poder de Dios para que el sueño adquiera forma, es justamente porque no es un tema que admita programación, ya que nuestros actos no pueden instaurarlo. Sin duda no son ajenos a la instauración concreta de ese sueño si están compuestos de justicia y amor, pero no están menos desprovistos de la capacidad de realizarlo socialmente. Los diversos mesianismos que han marcado a Israel alimentaban el sueño, pero guardándose de la utopía, e Israel esperaba de Dios su realización. Las comunidades cristianas no disponen de una utopía en sentido propio; no obstante, no están desprovistas de una idea reguladora y un sueño, y testimonian que todo no es igual ante Dios, sino que hay opciones y actos que llevan a la destrucción. No siempre es fácil, en un contexto concreto, discernir lo que se inspira en el Reino y lo que conduce a la perdición; es, sin embargo, claro que la injusticia o el odio no trabajan en absoluto por el equilibrio de las sociedades ni por la apertura de la historia.

Las comunidades testimonian con su empeño en la justicia y el amor, en realizaciones positivas y siempre limitadas, que la dialéctica destructiva de la violencia y la injusticia es incesantemente superada, a menudo muy dolorosamente; incitan así a discernir en esa superación o en ese margen un rayo de sentido que permite a la historia no clausurarse o no sumirse en el caos.

Esta perspectiva, a la vez modesta y ambiciosa, permite a los cristianos no ya gobernar el mundo como si ésa fuera su vocación sancionada por la asistencia del Espíritu, sino participar con hombres y mujeres de distintas convicciones, preocupados por no dejar la última palabra a las lógicas mortíferas, en la búsqueda de maneras de organizarse en un contexto definido por múltiples conflictos socio-económicos y por contradicciones culturales. La grandeza y la belleza del señorío de Cristo sobre la historia, por su don del Espíritu y por su palabra autorizada, se miden en la capacidad de obrar para sostenerla firmemente con cuantos no se resignan a verla zozobrar en la insignificancia o la violencia, y para mantenerla abierta a un futuro insospechado e imprevisible.

### *La esperanza a pesar de todo*

La cita que introduce esta tercera parte: «Como se han portado conmigo aleatoriamente, también yo me portaré con ellos aleatoriamente» (Cf. Lv 26,40-41), puede chocar o por lo menos asombrar. ¿Cómo suscribir un aforismo, por bíblico que sea, que da a entender que Dios copia la conducta de unos hombres despreocupados, ligeros o jugadores? ¿Puede ser el Dios de la Biblia como el tiempo del que habla Heráclito: «un niño que juega a los dados»<sup>23</sup>? ¿Será caprichoso, arbitrario, insensato, jugador, desmintiendo la afirmación atribuida a Einstein: «Dios no juega a los dados»? Si Cristo es ya confesado «señor de la historia» y si sus acciones sirven para medir las de Dios, esa frase del Levítico hay que entenderla como un rasgo de humor: «¿Queréis jugar conmigo?; yo os imitaré», ironizaría Dios. El mundo estaría así condenado a la incertidumbre, a una dinámi-

23. HERÁCLITO, fr. 130 (Diels, fr. 52), en M. CONCHE, *Héraclite, fragments*, PUF, París 1986, p. 446.

ca desprovista de sentido, pero no privado de interés, como prueba la pasión por el juego.

¿No será el azar la forma última del señorío? Dios dejaría que las cosas y los hombres siguieran su marcha, según sus deseos y proyectos, entregándose a sus caprichos. El caos expandido por doquier sería la condición para engendrar un mundo armonioso. ¿No habría entonces que imaginar a Dios y a su Cristo según el esquema liberal resumido en la conocida fórmula: «*Laisser faire, laisser passer*»? A su término, y a pesar de las repetidas locuras de los intereses individuales, la historia encontraría un sentido.

¿Hay que, por el contrario, concebir a Dios como un planificador, como una razón que impondría su proyecto a los azares de la historia, obligando por el poder del Resucitado a los peores crímenes y las peores injusticias a trabajar por la eclosión de la belleza final? Dios sería entonces en su gobierno del mundo tan astuto como la razón descrita por Hegel<sup>24</sup>. Estas metáforas del liberalismo y la planificación, ¿en qué sentido dicen algo del confesado señorío de Cristo sobre la historia?

Sin duda, hay que entender el azar de otra manera: sería el mediador del señorío, sin que el eslogan liberal «*Laisser faire, laisser passer*» delimitase su fuerza y su profundidad. Si hay un liberalismo divino, no calca el de nuestras economías modernas. Múltiples religiones, con diversas imágenes, han presentido que Dios se guardaba de gobernar las cosas y a los hombres según un proyecto estricto: algunas no temen entregarlo al sueño, por su gran necesidad de sustraerse a las insolubles preocupaciones suscitadas por las contradicciones humanas. ¿No será la aleatoriedad de que habla el Levítico una transposición de esta intuición a una religión que implica tan fuertemente a Dios en la historia hasta el punto de desacreditarlo? Los pensadores de las Luces quisieron exonerarlo de los horrores cometidos en su nombre y, para hacerlo, le exiliaron de la historia, rompiendo con la originalidad bíblica. Dios es demasiado racional pa-

24. F. HEGEL, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, UGE, París 1965, pp. 102s (trad. cast. del alemán: *Introducción a la filosofía de la historia*, Alba, Madrid 1998).

ra inmiscuirse en nuestros asuntos y conflictos; ha renunciado al ejercicio del poder. ¿Hay que convocarle de nuevo a compartir lealmente nuestras conductas aleatorias?

No sabemos nada del gobierno de Dios aparte de lo que Jesús nos deja entrever. Jesús no reniega del Antiguo Testamento, sino que lo interpreta a partir de una acción que se desmarca de las atribuidas a Dios por los profetas que le precedieron. El confesado señorío de Cristo sobre la historia no se mide con el del Dios en el Antiguo Testamento, sino con la reinterpretación que él dio del mismo durante su vida terrena. Jesús no reedita la violencia de Elías contra los profetas de Baal (1 R 18,20-41). Él indica una dirección: no todo lleva al Reino, y el horizonte del Juicio lo recuerda con vigor. Pero dejó a la acción humana, a lo imprevisible del acontecimiento, su libertad y su fluidez. Él se opuso a la lógica destructiva inserta en la opción de sus adversarios, sin encerrarlos nunca, sin embargo, en su propia determinación, sino dejando la puerta abierta a un cambio de tendencia; nada es nunca definitivo en este mundo, como pone de relieve la parábola de la cizaña (Mt 13,24-31). La injerencia en el gobierno no es neutralidad, sino dejar al venir sus múltiples posibilidades. Si éstas se repliegan sobre un pasado idealizado y una tradición esclerotizada, Jesús refleja su actitud con esa actuación irracional: llevar a la muerte a un inocente. Después del acontecimiento pascual, las comunidades cristianas consideraron necesaria esa muerte. Pero su condena no estaba divinamente programada, sino que fue aceptación del arriesgado juego de sus opositores.

Simone Weil decía: «Dios hace existir este universo consintiendo no controlarlo, aunque tiene poder para hacerlo, pero ha dejado reinar en su lugar, por una parte a la necesidad mecánica ligada a la materia, incluida la materia psíquica del alma, y, por otra parte, a la autonomía esencial de las personas pensantes»<sup>25</sup>.

Sin duda, hay que matizar algo estas palabras. Tienen en cuenta el azar. La desdicha –piensa Weil– no tendría existencia sin él; no obstante, no es dependiente de él.

La acción de Dios se inserta en la reticencia de Jesús a usar del poder de aquel que le ha enviado, puesto que renuncia a hacerlo hasta cierto punto. Lo que marca el límite de esa abnegación es la voluntad de asegurar la supervivencia de la humanidad por mediación de los justos. Jesús da el Espíritu, fuera y dentro de las religiones, para suscitar hombres y mujeres que impidan que la historia bascule hacia el abismo por la violencia y la injusticia que se multiplican en ella. El señorío de Cristo sobre la historia no puede, pues, ser definido por un poder que actúe de tal suerte que los efectos de la maldad y del azar sean impedidos o eliminados, sino que consiste en una donación que es acogida de tal suerte que la injusticia no amenace en última instancia la supervivencia del mundo. El sentido crítico de la historia se revela en esta capacidad, sin presión y sin violencia, en el corazón de los acontecimientos más trágicos y de los actos más perniciosos, de suscitar hombres y mujeres que limiten sus consecuencias destructivas sin utilizar la fuerza y sin reproducir el odio y las malas artes de los que idolatran el poder. La historia no está desprovista de sentido crítico, porque la acción emprendida por el Nazareno no deja de inscribirse positivamente en su dinámica. Cristo hace experimentar esta esperanza que él sustenta, no mediante la solidez de las instituciones, sino mediante la rectitud de los actos que los justos, contra viento y marea, realizan para que los demás o Dios sean reverenciados, no despreciados. No es un programa político; es una pretensión valerosa que puede animar las opciones políticas. Ni la angustia ni las tinieblas tienen la última palabra si Jesús ha resucitado.

El azar es la metáfora que abre al pensamiento de la no injerencia de Dios en la ordenación colectiva de la historia sin resignarse a su abstención ni a su indiferencia. El don del Espíritu es el garante de que Dios, por el Resucitado, no deja de precuparse por los hombres.

25. S. WEIL, «Formes de l'amour implicite de Dieu», en *Oeuvres*, Gallimard, París 1999, p. 731.

## 2

### Cristo y el cosmos

«La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios»  
(Rm 8,20-21).

Al señorío de Cristo sobre la historia hay que darle un tratamiento delicado y complejo. La medición de ese señorío con el rasero de su comportamiento durante su vida terrena no favorece ni el providencialismo ingenuo ni un ocultamiento divino total. La mediación de los hombres y las mujeres en la imagen terrena del Reino hace aleatoria la lectura de un sentido global; del sentido se da testimonio, y una certeza domina la esperanza cristiana: que aquel que ha vencido a la muerte no puede dejar que la historia se encamine hacia su perdición, sino que suscita con su Espíritu justos que aseguran una supervivencia positiva. El mal no tiene la última palabra, pero Cristo no colma nuestra ignorancia de los modos de predominio del Reino. El señorío de Cristo sobre el cosmos, no menos atestiguado en la Escritura y la liturgia cristiana que su soberanía sobre la historia, no puede ser tratado de la misma manera, porque los hombres están bajo dependencia de la necesidad en la marcha del universo. No se puede, sino retóricamente, hablar de su mediación. La cuestión es, pues, de otro orden, aunque sea una cues-

tión de soberanía. El señorío sobre el universo no puede compararse al de la historia.

Los considerables progresos de la astrofísica, las nuevas teorías, en especial la del «big-bang», las cosmologías evolutivas y el entusiasmo cósmico de grupos de sensibilidad ecológica pueden hacer olvidar el carácter incommensurable del cosmos con relación a la exigüidad cronológica y espacial de la historia humana. El devenir de nuestro planeta se ha desarrollado casi globalmente sin la presencia humana. La existencia de la tierra representa, por otra parte, un fenómeno tardío en la evolución del universo si la datación de la explosión originaria es exacta: alrededor de quince mil millones de años. El horror de Pascal ante el silencio de los espacios infinitos estaría aún más fundamentado en la actualidad, debido a los nuevos conocimientos sobre la inmensidad del cosmos en expansión. Además, la presencia humana sobre la tierra es reciente con relación a la edad de nuestro planeta.

Ante estos procesos que escapan a todo control humano y cuyo conocimiento nos es aún tan limitado, ¿es posible hablar, sin énfasis retórico, del carácter central del Resucitado, salido de un pueblo de Galilea miles de años después del supuesto origen del universo?; ¿es razonable querer aplicar un sentido a ese devenir cósmico a partir de un acontecimiento que parece afectarle tanto menos cuanto que dicho devenir es indiferente al destino humano? Por un desarreglo cósmico, la humanidad, sin ser ella responsable, puede desaparecer como desaparecieron los dinosaurios, cuyo exceso de población no carece sin duda de conexión con su eliminación, imagen anticipada de la muerte colectiva potencial de la humanidad. El trágico fin de los dinosaurios pone de relieve la extrema precariedad de nuestro lugar en el universo. Ámbito de fuerzas ciegas a los movimientos sin finalidad, al cosmos no le preocupan los humanos, que existen por el azar de leyes que definen efectos inciertos que no han aparecido debido a la necesidad, como si el universo precisara la emergencia de la conciencia para ser digno de existir. Afirnar el carácter central de Cristo ¿no equivale a suponer que la marcha multimilenaria del universo finalizó con la aparición del hombre?; ¿no es imaginar que la evolución del universo de-

bía concluir en aquel al que la Biblia denomina «imagen de Dios»? ¿Se verá la soberanía de Cristo sustentada por la finalidad inserta en la evolución del conjunto cósmico?; ¿es esto aceptable sin recurrir a los textos bíblicos y sin hacer una revisión audaz de las teorías cosmológicas contemporáneas?

La cuestión cristológica no puede aquí separarse de la creación en sentido bíblico. Tampoco puede tratarse de articularlas de tal manera que Cristo absorba el sentido global del acto creador. La cuestión del carácter central de Cristo, ligada a la de la finalidad crística del acto creador, es, pues, fundamental para la inteligencia de su soberanía sobre el cosmos. Si acto creador y resurrección de Cristo no se superponen totalmente para dar nacimiento a una finalidad única, es incierto hablar de un sentido crístico de la evolución cósmica.

Dos obras sobre la teología del cosmos<sup>1</sup> me han intrigado. Sus autores parecían no conceder verdadera importancia a la considerable diferencia entre el devenir histórico y la dinámica cósmica. Hablan del cosmos como si su devenir estuviera articulado con el de nuestra historia. Ahora bien, nada es menos evidente, porque la precariedad de nuestra historia no sólo deriva de los actos desconsiderados de los hombres, sino de su incertidumbre cósmica. La previsión del enfriamiento del sol, aunque sea a un plazo muy lejano, hace gravitar sobre la humanidad un destino ineluctable y desdichado: la desaparición colectiva de la humanidad está inscrita en las leyes cósmicas tal como nosotros las conocemos. El final efectivo de nuestra historia no sella en absoluto el del devenir cósmico, sino que es totalmente independiente del mismo. Por eso parece un tanto frívolo incluir el sentido del devenir cósmico en el de nuestra historia. El acto creador del cosmos no se mide por la historia humana. Aunque nosotros afirmamos el señorío de Cristo sobre la

1. A. GESCHÉ, *Le Cosmos*, Éd. du Cerf, Paris 1994 y F. EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, Éd. du Cerf, Paris 2000. La crítica de estas obras no resta nada de interés a su problemática. Los autores intentan concebir con audacia un camino ignorado por la teología tradicional. No es desdeñable. Pero quizás efectúen sin demasiado rigor una transferencia de conceptos científicos en un espacio que, al no ser el suyo, tiende a reducirlos a metáforas.

historia en virtud de su humanidad gloriosa, ¿con qué derecho afirmar un señorío análogo sobre un cosmos indiferente al mundo humano?

En realidad, lo que constituye una dificultad no es tanto la idea de la soberanía cristiana cuanto el modo de ejercicio de la misma en el tiempo intermedio. Si se admite que la fe cristiana afirma un retorno glorioso de Cristo resucitado, creando unos cielos nuevos y una tierra nueva, el señorío último no constituye ningún problema. Procede del solo orden de la fe, dado que nos es por hipótesis inaccesible cualquier confirmación o indicio producto de la experiencia. Los cielos y la tierra nueva obtienen su veracidad de la sola credibilidad de la Palabra. En cambio, la relación que hay que establecer entre esa finalidad última, el Reino consumado como consecuencia de la resurrección de Jesús, y la dinámica de la historia y del cosmos es imprecisa: ¿qué ejercicio de la soberanía cristiana se manifiesta en el tiempo que aún prosigue de la evolución constante del cosmos?

El señorío de Cristo sobre la historia adquiere significado en la esperanza a la vez suscitada y verificada de que el don del Espíritu no faltará hasta el punto de dar la victoria a las tendencias mortíferas que habitan dicha historia. Quizá se pueda sugerir que el señorío de Cristo como mejor se revela es en la presencia activa de suficientes justos para que la historia humana no sea aniquilada por la violencia que la arrastra. La esperanza no se basa únicamente en la seguridad de que Cristo volverá a restablecer todas las cosas en su integridad, como si el Reino último fuera su único objetivo, sino que se basa no menos en la certeza de que Cristo no faltará en este tiempo histórico, que concederá a la humanidad la posibilidad de vivir un futuro que no sea catastrófico o trágico. Esta seguridad de la fiabilidad de Cristo a quienes acogen su Espíritu ¿incluye la certeza de que la dependencia vital y, al mismo tiempo, mortal con respecto al entorno cósmico no llevará a un final dramático de la humanidad, tal como imaginan los apocalipsis?

La literatura apocalíptica judía y cristiana subraya la ruptura de contrato tácito entre el devenir cósmico y la supervivencia de la

humanidad. La alianza de la naturaleza con el hombre fue anunciada después del diluvio (Gn 8,21-22; 9,1-17): Dios actuaría de tal manera que la indiferencia de la naturaleza a la supervivencia humana no se traduciría en una catástrofe irreversible, y la humanidad no sería aniquilada por su dependencia con respecto al cosmos. Los apocalipsis anuncian la ruptura de esa alianza: Dios ya no se compromete a garantizar la supervivencia por todo lo que los hombres han mancillado el mundo con sus crímenes. Con imágenes excelsas, el apocalipsis de Juan opta por este escenario (Ap 21,1-5): los justos son acogidos en el cielo nuevo y la tierra nueva creados para ellos<sup>2</sup>. La tierra, presa de la arrogancia y de la fuerza de los injustos excitados por la Bestia, es reducida a la nada por el abrasamiento cósmico. El antiguo mundo desaparece, ya no cuenta. Pedro hace alusión a esa cólera cósmica que aniquilará a los impíos (2 P 3,5-11). En los evangelios sinópticos se utiliza el mismo esquema para introducir el Juicio (véase Mt 24,29-32). En suma, es como si en esos escritos del Intertestamento y del Nuevo Testamento, el contrato establecido cuando el diluvio hubiera sido rescindido: los elementos cósmicos recuperan su «libertad», y el universo no experimenta preocupación alguna por la suerte de la humanidad.

Esta literatura, por su propósito exhortador y consolador, está obsesionada por el abismo que se establece entre la historia de la humanidad y la dinámica cósmica. Según Pablo, el cosmos nos es hostil por un accidente primordial, y esa enemistad hacia nosotros es sufrida por él como una obligación: es esclavo de una voluntad que le asigna una conducta ajena a su naturaleza (Rm 8,18-23). Por eso espera gimiendo ser liberado de ese cruel destino. La supuesta connivencia entre el cosmos y la humanidad debida al único acto creador se ha volatilizado, y sólo queda la extrañeza agresiva.

2. Es posible entender el reinado de mil años de Cristo sobre la tierra (Ap 20,1-7) como una manera simbólica de decir que nuestro planeta tiene la vocación de proteger a los justos de las locuras de los impíos. Los mil años harían referencia entonces al tiempo intermedio entre la resurrección de Jesús y su venida gloriosa. La soberanía de Cristo actuaría de tal suerte que, a pesar de crímenes, sufrimientos y persecuciones, la tierra sería una morada bendecida por Dios.

Estas consideraciones extraídas de los apocalipsis o de escritos de inspiración análoga se relativizarán atribuyéndolas a una propensión mitológica. De hecho, esas pesimistas reflexiones, aunque se expresen en un lenguaje que nos es poco familiar, traducen una experiencia constante de la humanidad: la indiferencia del cosmos para con ella, que las grandes catástrofes verifican. Los escritores bíblicos añaden a esa experiencia un interrogante: es anormal que el Creador de la humanidad y del cosmos no concilie su destino hasta el punto de que la fuerza del uno pueda aplastar al otro. Se ha producido un desarreglo, un acontecimiento ha introducido un fallo en la armonía de la creación. La malignidad de unos espíritus poderosos o la de los hombres seducidos por ellos ha causado una disfunción que puede llevar a la desaparición de la humanidad. La extrañeza amenazadora del cosmos traduce la ruptura que se ha producido entre unos entes, la humanidad y Dios. Que Dios ya no garantece la alianza tácita entre el cosmos y la humanidad, fundamentada en la unidad del acto creador, se debe a la negativa a entrar en el proyecto de Dios de todos aquellos a los que les había sido propuesto. El Apocalipsis evoca esta ruptura originaria sin dejar de afirmar la certeza de los justos de que, en Cristo, Dios la ha abrogado, creando un mundo nuevo en el que la armonía no se descompondrá nunca más en desarmonía y hostilidad.

Este modo de pensar es a la vez próximo y ajeno a los intereses cosmológicos y ecológicos contemporáneos.

*De los intereses cosmológicos, para empezar:* un mejor conocimiento del devenir cósmico desde la supuesta explosión primordial ha redefinido el marco de la emergencia de la vida en el universo. La aparición de la misma fue aleatoria, dado que las condiciones que la permitieron fueron ellas mismas fruto aleatorio de la dinámica cósmica. Nada, al parecer, impuso que se orientase de tal manera que la vida fuera posible. Podrían haberse producido otras eventualidades, en especial que el universo primero, por una expansión excesivamente rápida y un enfriamiento intensivo, no hubiera sido lugar de acumulación de materiales con elevada gravedad y fuerte temperatura, con lo que se habría excluido el advenimiento de la vida. Que la even-

tualidad favorecedora de la vida y, finalmente, de la inteligencia se haya producido no estaba inscrito como necesidad en las formas primordiales<sup>3</sup>. En este sentido, la bifurcación tomada hacia una estructura de universo que permite esa emergencia es de orden aleatorio. No se puede hablar de un engendramiento necesario más que a partir de orientaciones aleatorias. Para representar esa dinámica puede utilizarse la metáfora del juego. Puesto que se ha dado la opción por tal eventualidad posible entre otras muchas, se impone una necesidad lógica, que en ningún caso es originaria. Lo mismo ocurre en el juego del ajedrez, donde las reglas del juego no eliminan ninguna eventualidad; pero, una vez planteada una de ellas, se derivan unas consecuencias necesarias. De esta visión aquí excesivamente esquematizada<sup>4</sup> resulta que el universo no tiene finalidad alguna, aunque exista un vínculo fundamental entre la aparición de la vida y su devenir. Nada exige que la dinámica proseguida garantice lo que ha ocurrido, y la finalidad exigiría esa garantía.

Esta visión es a la vez próxima y ajena al tipo precientífico de reflexión. Próxima, porque engloba la antigua percepción de la vida en el cosmos, midiendo con mayor agudeza la dependencia; ajena, porque rechaza toda finalidad. Esta era objeto de preocupación en la visión religiosa<sup>5</sup>, porque la doctrina no concordaba con una realidad a veces trágica. Ese problema se resolvía generalmente por la culpabilidad que Jesús se negó a ratificar (Jn 9,3). La finalidad se mantenía por la convicción de la unidad del acto creador, creencia que no tiene cabida en la ciencia. Las tentativas de un Teilhard de Chardin o de los sabios que

3. TRINH XUAN THUAN, *La Mélodie secrète*, Fayard, Paris 1988, caps. V-VII (trad. cast.: *La melodía secreta*, Heptada Ediciones, Madrid 1992).
4. J. MONOD, *Le Hasard et la Nécessité*, Éd. du Seuil, Paris 1970 (trad. cast.: *El azar y la necesidad*, Tusquets, Barcelona 1989); I PRIGOGINE, *La Fin des certitudes, temps, chaos et lois de la nature*, Odile Jacob, Paris (trad. cast.: *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid 1996); H. REEVES, *Patience dans l'azur, l'évolution cosmique*, Éd. du Seuil, Paris 1988 (trad. cast.: *Paciencia en el azul del cielo*, Granica, Barcelona 1982).
5. La crítica a la Providencia estuvo en el pasado ligada a las catástrofes naturales. Es bien sabida la tesis pesimista que defendió Voltaire después del temblor de tierra de Lisboa (1755), tanto en su poema filosófico *Le Désastre de Lisbonne* (1756) como en *Candide* (1759).

apelan a un principio antrópico se inscriben en una representación de la finalidad que la ciencia no impone<sup>6</sup>.

No hablaré aquí del principio antrópico, fuerte o débil según las teorías<sup>7</sup>, no soy competente para juzgar su pertinencia ni su validez. Su introducción en la astrofísica significa que, desde el momento en que se toma en consideración la totalidad del fenómeno cósmico, incluyendo en su evolución la emergencia de la vida y de la inteligencia, es difícil escapar a una interpretación finalista. Esta lectura de la evolución me parece proceder más de una filosofía de la evolución que de una ciencia respetuosa de sus rigurosos procedimientos. Que esta lectura que pretende ser científica haya sido tomada en serio en el círculo de los astrofísicos muestra que la cuestión del origen y del fin, que sin duda hay que tratar con una argumentación diferente, se plantea en los márgenes de la teoría científica. Esos márgenes deben seguir siendo márgenes, un *no man's land* donde nazcan las cuestiones últimas, pero cuya resolución permanezca indefinidamente abierta.

El caso de la teoría teilhardiana es distinto<sup>8</sup>. Esta teoría lee e interpreta el fenómeno en su totalidad a partir de una finalidad procedente de la fe: el principio crístico o punto «omega». Este principio no es idéntico al principio antrópico, que no proviene de una información proporcionada por una Realidad in-

- 
6. J. DEMARET y D. LAMBERT, *Le Principe anthropique. L'homme est-il le centre de l'univers?*, Armand Colin, Paris 1994.
  7. En RSPT (enero 1996) p. 162, se lee este juicio que justifica mi prudencia: «Aun cuando, en nuestra opinión, el carácter científico del principio cosmológico fuerte sigue siendo problemática en el restringido marco del método científico, la defensa e ilustración del principio antrópico merecen ser entendidas como un puente entre las consideraciones cosmológicas y el importante lugar que el hombre ocupa en el universo. El hombre no puede ser ignorado, no sólo porque es su pensamiento el que ha construido la ciencia del universo, sino también porque tiene vocación de habitar un mundo que le contiene y que plantea, a su manera, la cuestión del sentido. El dinamismo que preside la construcción de las ciencias es una búsqueda de unidad que está aquí orientada hacia el hombre, y no hacia el mundo abstracto de las ideas eternas» (J. FANTINO *et al.*)
  8. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Éd. du Seuil, Paris 1956 (trad. cast.: *El fenómeno humano*, Orbis, Barcelona 1985); *L'Avenir de l'homme*, Éd. du Seuil, Paris 1962; G. MARTELET, *Évolution et création*, t. I, *Sens et non-sens de l'homme dans la nature*, DDB, Paris 1998.

dependiente del sistema cósmico, sino que es un postulado favorecedor de la intelibilidad del conjunto de la dinámica, que no recibe su legitimidad de una palabra autorizada, sino de su capacidad de hacer inteligible la dinámica cósmica; es un principio inmanente de atracción que regula la evolución y orienta en cada bifurcación aleatoria en el sentido más favorable para la emergencia de la vida consciente.

Teilhard de Chardin, por el contrario, recibe su principio de una palabra que juzga autorizada: la de la Escritura, cuyos efectos descifra, sin forzarlos, en la evolución misma. Teilhard se sitúa en el punto de llegada para juzgar el desarrollo: una dinámica ascendente por mediación de la complejidad se afirma cada vez con mayor fuerza, siempre hacia más conciencia, hasta llegar al punto «omega», que representa metafóricamente al Cristo cósmico.

La presentación de la evolución por Teilhard de Chardin es generosa y grandiosa. Teilhard no oculta los fracasos, azares e «impasses» del proceso; pero muestra, a partir del fenómeno considerado en su totalidad, que el punto «omega» promueve una inteligibilidad respetuosa a la vez de la evolución natural y de la historia humana. Esta última está incluida en el gran impulso que porta al cosmos a su finalidad trascendente, de la cual la resurrección de Cristo es, en el corazón de la historia, anticipación y motor.

Los problemas que suscita esta visión global no son fundamentalmente científicos. Es verdad que calificar de ascendente una evolución que se refleja en una conciencia cada vez más activa para acabar en una noosfera centrada en torno al punto «omega» es una interpretación que transgrede los procedimientos de la ciencia, puesto que Teilhard emite un juicio de valor que supera los fundamentos científicos de su lectura. Con esta salvedad, puede discutirse la validez de su análisis de algún punto concreto, y puede resultar irritante su prolongación de la evolución hacia el futuro según el esquema de la complejificación, llevando cada vez a una mayor conciencia; pero no puede negarse la pertinencia de su lectura hasta la aparición del hombre. En cambio, la inclusión de la historia en el esquema evolutivo prehumano plantea una verdadera dificultad, porque

¿qué justificación se puede aportar de esa transferencia de leyes progresivas de la evolución natural a la historia sino su garantía por una trascendencia cuya palabra se recibe como pertinente?

Ésta es, sin duda, la razón por la que las discusiones en torno a su teoría fueron más teológicas que científicas. La intromisión de los dicasterios romanos en esos debates no favoreció precisamente la serenidad de la investigación, sino que ocultó lo que estaba verdaderamente en juego bajo cuestiones escolásticas sin verdadera pertinencia. Habría sido más eficaz promover un debate libre sobre la validez de la inclusión de la dinámica histórica en la dinámica de la evolución natural y cósmica. ¿Garantizaba tal transferencia la revelación bíblica? Nada es menos cierto, pero no garantizar no significa oponerse a un esfuerzo de lectura del devenir cósmico y humano que tiene en cuenta la palabra escatológica. El debate se centra entonces en la interpretación teilhardiana de la fe cristiana, no ya en la ortodoxia de su pensamiento. Las posibilidades permanecen abiertas, mientras que en el marco de la desconfianza y la condena están cerradas. La inclusión de la historia en el devenir cósmico en virtud del único acto creador la analizaremos después de evocar una sensibilidad no sin importancia para el pensamiento sobre el cosmos: la sensibilidad ecológica.

*La ecología a continuación*, que en Occidente se ha convertido en una cuestión política. La intuición de esta orientación se ve perjudicada por excesos a veces pueriles. Definir la ecología a partir de sus desviaciones contemporáneas sería juzgar mal la intención que la anima. La sensibilidad ecológica ha nacido de la toma de conciencia de los daños que causa a la naturaleza su explotación desconsiderada. Los recursos no son infinitos, y su uso anárquico produce efectos nocivos en la pureza del agua y del aire, y puede que cause variaciones climáticas que a largo plazo puedan deteriorar el hábitat humano y las capacidades de producción agrícola. Los ecologistas no dejan de subrayar que la explotación desconsiderada de la naturaleza con fines industriales, económicos o hiperconsumistas perjudicará a nuestros descendientes; hay, pues, que salvaguardar la naturaleza para que ofrezca a nuestros sucesores un entorno agradable y productos de calidad. La responsabilidad de los

hombres no está limitada al mero presente, sino que, debido a la capacidad tecnológica actual, se extiende al futuro. H. Jonas ha escrito sobre este tema un libro que ha hecho época: *Le Principe responsabilité*<sup>9</sup>. Aunque se puede no aceptar el lugar que este autor otorga al miedo en el proceso conducente a una ética responsable para con el futuro, no puede negarse que ha planteado problemas reales inherentes a nuestra manera derrochadora y despreocupada de vivir en el mero presente para nuestro exclusivo placer o provecho.

Esta sensibilidad ha promovido desde hace algunas décadas un verdadero interés por la naturaleza y el cosmos. Hay movimientos de carácter religioso que se han interesado grandemente en promover un nuevo enfoque de la naturaleza y el cosmos. Han puesto de relieve hasta qué punto dependemos de nuestra inserción biológica en la estructura y el devenir cósmicos, y han exaltado la armonía del todo en la que somos un elemento. Preservar ese equilibrio respetando la naturaleza es al mismo tiempo apoyar el nuestro y llegar a la plenitud que corresponde a nuestro enraizamiento. Renunciar al voluntarismo competitivo y dejarnos impregnar por los movimientos inmanentes a nosotros del devenir cósmico quizás suponga lograr la felicidad, o al menos la serenidad. La naturaleza es maternal y protectora. Dejar de agredirla es reintegrar nuestra humanidad primera, inserta en la naturaleza y, por lo tanto, sin hostilidad originaria con respecto a ella. Si hay que utilizar un vocabulario cristiano, la naturaleza es percibida ya por muchos de nuestros contemporáneos como un «lugar de salvación», y su explotación abusiva por nuestro incesante progreso técnico e industrial es un símbolo de perdición.

Es difícil en esta presentación tener en cuenta el imaginario delirante, el retorno de los miedos ancestrales y la prudencia serenamente considerada. Un dato parece seguro: la naturaleza o el cosmos ya no son percibidos como marco de un devenir únicamente humano, sino que son el movedizo conjunto en que se

9. H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, Éd. du Cerf, Paris 1990 (trad. cast. del alemán: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995).

inserta la humanidad con más o menos fortuna. El conjunto prevalece sobre el fragmento. La ecología a ultranza, debido precisamente a sus excesos antihumanos, es expresiva de esta sensibilidad. Para ella, el hombre se ha convertido en enemigo de la naturaleza: la explota, la deteriora, mancilla su belleza y amenaza su equilibrio. Llevando las cosas al extremo, para esta escuela, la reducción de la humanidad sería beneficiosa para el todo, porque el fragmento que ella representa ejerce un dominio egoísta, sin interés por el conjunto, puesto que, para la conciencia moderna, el fragmento se ha convertido en totalidad.

Esta orientación extrema de la ecología diluye la cuestión del sentido de la historia en el devenir supuestamente armonioso del cosmos. Si existe una soberanía del Resucitado sobre el cosmos, no puede entenderse como garantía de una prevalencia o primacía del conjunto del universo sobre la historia humana; el fragmento es aquí más decisivo que el conjunto, porque es de su seno de donde surgió la victoria sobre el poder de la muerte. El cosmos puede ser el marco de la «salvación», pero no es de ningún modo el mediador, y menos aún la finalidad. Dios quizás se haya preocupado por el conjunto; pero Jesús no se preocupa por él, sino que anuncia que Dios se preocupa por cada persona, y en especial por los que carecen de voz y de defensa. Si el conjunto le interesa, es en función del fragmento. ¿Qué significa entonces la unidad del acto creador que sustenta a la vez la historia y el devenir cósmico?

Los rodeos que acabamos de dar no carecen de interés para la inteligencia de la relación entre la historia y el cosmos bajo la soberanía de Cristo.

Efectivamente, la adopción de una finalidad cósmica de tipo antrópico, de validez científicamente indiscutible, está excluida, porque no tiene un fundamento lo bastante seguro para poder proporcionar un argumento serio a una perspectiva teológica que sitúe, basándose en la Biblia, al ser humano en el centro del universo. Hay, pues, que reconocer sobre este punto un cierto agnosticismo: si el acto creador impone, por hipótesis, un destino unificado al universo, éste nos es inaccesible por vía de la experiencia, por falta de inscripción descifrable en el

devenir cósmico. ¿Puede el recurso a la teología suplir esa falta de experiencia y, por tanto, del conocimiento científico?

Parecería, en efecto, *a priori*, que la afirmación central de la fe: Cristo ha resucitado, y su consecuencia reconocida: su soberanía sobre el universo, permiten suplir la ignorancia que tenemos actualmente. El agnosticismo científico no invalida la proposición de una finalidad al devenir del universo, sino que deja libre en este punto.

El problema, pues, no es ya la adopción de un saber externo cuya validez esté admitida de manera general, sino la pertinencia de una argumentación que, de la afirmación de la fe, saca consecuencias sobre el devenir del mundo. En realidad, el conjunto de los argumentos, privado del apoyo de la experiencia aseguradora de la elaboración de un saber científico, está sometido a la analogía entre el devenir de la historia y el del cosmos. Esta transferencia está justificada si es al menos probable que el devenir cósmico esté polarizado por la emergencia, la confrontación y la garantía de un futuro de la humanidad en la inmanencia, que es su marco perceptible. ¿Es segura la pertinencia de esa transferencia? La palabra de Dios, en la medida en que está sustentada por Cristo, símbolo del devenir y del futuro divinos de la humanidad, ¿respalda la legitimidad de la analogía entre el devenir histórico y la dinámica cósmica?; ¿hay en la Biblia una respuesta, al menos incoativa?

Nos basamos generalmente en el acto creador para expresar la unidad dotada de finalidad de los dos devenires, histórico y cósmico. Hemos visto que la fisura entre uno y otro devenir sigue por el momento sin ser superada, puesto que la experiencia no nos permite de ningún modo establecer un vínculo de finalidad entre ambos. Por lo tanto, la afirmación de la unidad del acto creador es meramente formal, porque no se le puede reconocer ningún contenido seguro en el caso del devenir cósmico: la afirmación se queda en expectativa, es agnóstica en lo que respecta a su contenido potencial. ¿Se puede recurrir a un elemento bíblico más limitado aparentemente, como el mito del diluvio (Gn 6-9,18), del que el Dios de Israel jura que la humanidad será preservada?

Este mito reúne una doble programación: instituye que la humanidad se verá privada de futuro si practica la injusticia, a menos que se beneficie del perdón divino; y establece una alianza tal entre Dios y los humanos supervivientes que los desbordamientos cósmicos aniquiladores de la humanidad ya no tendrán lugar. En esta doble programación se basan la imposibilidad de una historia positiva sometida a la injusticia, y la garantía de que Dios no moviliza al universo para excluir a la humanidad de la existencia.

Otro mito del libro del Génesis orienta en ese sentido, el de Sodoma y Gomorra (Gn 19,1-30). La sanción es cósmica, pero únicamente se aplica al caso de que ningún justo pueda ya asegurar el futuro del pueblo (Gn 19,31-39). Si se ponen en relación este mito y la justificación de Jesús en la Resurrección y la donación del Espíritu, queda claro que la historia no está condenada a la escasez de justos ni está privada de futuro. Si, por otra parte, se ponen en relación la promesa de Dios después del diluvio y la seguridad de que, gracias a los justos, la historia no está desprovista de futuro, se podría quizás afirmar que la palabra de Dios a propósito del cosmos nos revela un elemento negativo: que su devenir no pondrá en peligro el mundo humano en tanto algunos justos justifiquen la historia y la orienten, bajo la fuerza del Espíritu, hacia un futuro justo. ¿Es pertinente este conjunto de argumentos?; ¿permite proporcionar contenido a la unidad del acto creador?; ¿da precisiones sobre la soberanía de Cristo?; ¿o es una hipótesis sin fundamento firme?

Los elementos dispersos provenientes de las investigaciones sobre el desarrollo histórico y sobre el origen de la vida y de las especies no permiten constituir un saber sintético. Quedan oscuridades, como consideraciones sobre una orientación o una finalidad unificadoras que están desplazadas o son improcedentes. En esta vacilación del saber sobre los orígenes y los fines, se impone un elemento no desdeñable: la admirable organización tanto del cosmos como de la emergencia de la vida, su eflorescencia, su múltiple variedad y su permanencia. En la oscuridad del saber sobre los orígenes y las causas, las orientaciones y finalidades, resalta con plena claridad un dato nunca

contradicido y fuente constante de asombro para la mayor parte de los investigadores: la belleza tanto del conjunto como del detalle. La ignorancia de las razones de la dinámica global no oculta en absoluto la armonía y el efecto estético. Poetas, místicos, filósofos y personas comunes y corrientes no han dejado de asombrarse y admirar. El salmista ha discernido en esa belleza una imagen de la generosidad y la grandeza del Creador (Sal 19). Ninguna investigación científica niega esa cualidad; por el contrario, el conocimiento de lo ínfimo ha confirmado la armonía estética del todo. Balbucear o no saber nada sobre los orígenes y los fines no priva en absoluto de la presencia de una realidad admirable de la que todo hombre es beneficiario, porque nadie puede apropiársela ni privar a sus semejantes del gozo de esa belleza ofrecida sin restricción.

Esa belleza no está, sin embargo, desprovista de ambigüedad, porque el orden armonioso y estéticamente admirable del cosmos y su juego imprevisible son indiferentes a las consecuencias a menudo destructivas para los seres humanos. La belleza del mundo no protege al ser pensante de la precariedad y la muerte; esa belleza le deja estupefacto más que satisfacerle, porque le deja sin defensa en el éxtasis mismo. No puede olvidarse, en el esfuerzo emprendido por la fe para asumir la belleza del cosmos e interpretarla como imagen de la generosidad divina, su aspecto terrorífico debido precisamente a su indiferencia ante nuestro destino. La belleza es a la vez benéfica y cruel, como lo eran los dioses de la alegría y la ebriedad: Dioniso en la mitología griega y Shiva en el hinduismo.

Si las orientaciones, los orígenes y las finalidades escapan a nosotros, si la belleza ambigua nos extasiá y nos deja estupefactos, ¿qué forma dar a la soberanía de Cristo para que no parezca un golpe de fuerza que impone un saber venido del más allá ni se diluya en un sentimiento estético que oculte la残酷 latente de la armonía percibida? ¿No se ocupará Cristo más que de la belleza del conjunto?; ¿olvidará la singularidad inapreciable del fragmento?

La soberanía de Cristo no niega la belleza de la creación tomada en su conjunto, no se cierra a ella. El fragmento le importa

tanto como el conjunto. No sería el Crucificado Resucitado si quien se ve aplastado por la necesidad cósmica no fuera objeto de su atención y su amor. La soberanía de Cristo impone un límite a la admiración del cosmos. Porque si éste está aún en medio de los dolores de parto, según Pablo (Rm 8,18-23), es porque su belleza global tiene un coste: el nulo valor del fragmento como tal desde el momento en que es visto separado del todo. La atención concedida a la persona singular en el discurso evangélico atenúa el entusiasmo por un pensamiento estético y lúdico del cosmos. Desde el punto de vista de la ruptura del equilibrio universal en beneficio del ser singular, la soberanía de Cristo sigue siendo indescriptible en cuanto a los medios de su ejercicio, porque no obedece a una ley general, por estar tan atenta a lo singular como al conjunto. La intuición de Hanna Arendt, en un artículo titulado «Para hacer una tortilla hay que cascar huevos»<sup>10</sup>, me parece pertinente: el equilibrio o la belleza lúdica no justifican el coste sacrificial. Jesús no acepta ser víctima para que se salve la belleza del cosmos. Reconocer ésta como «imagen de la gloria de Dios» no es idolatrarla. Lo sería si el coste sacrificial fuera admitido como divino. Algunas formas de la llamada ecología llamada a ultranza, para las que el hombre es un peligro para la armonía cósmica, incurren en la idolatría. Pascal percibió la contradicción entre la belleza cósmica y el destino singular. La soberanía de Cristo no supera para nosotros esa contradicción, sino que se niega a resolverse a despecho del valor singular del ser humano, y es una rebeldía contra el coste sacrificial de la belleza cósmica o de su juego inventivo sin fin, por lo mismo que está en contra del horror necesario para el poder estético del devenir histórico.

Esa distancia con respecto del cosmos como orden normativo debido a su necesidad estética ¿supone la última palabra de su soberanía?; ¿no nos condena entonces la palabra revelada al mismo agnosticismo que los saberes científicos?; ¿no supone nada distinto decir que el ser humano no puede ser legítimamente sacrificado a su necesidad?

10. En *Philosophie de l'existence et autres essais*, Payot, Paris 2000.

¿Puede alegarse que esa reserva se basa en el anuncio de una complicidad? El antagonismo del que hablaba Pascal y numerosos pensadores o sabios no sería tan absoluto como la experiencia da a entender<sup>11</sup>. La soberanía de Cristo actuaría de tal manera, por medios que nos son desconocidos, que el devenir cósmico sustentaría el devenir humano; Cristo retomaría así, a una escala más amplia, la misteriosa alianza que Dios estableció con la humanidad según la leyenda de Noé (Gn 5,6-9,18). La actual cautividad del cosmos de que habla Pablo (Rm 8,18-23) apuntaría al antagonismo mencionado: el cosmos está ligado a una necesidad o a un juego indiferentes al destino humano. Es liberado por Cristo de esa necesidad o de la crueldad lúdica, y opera de tal suerte, bajo la energía del Espíritu, que su dinámica asegura un futuro abierto a los hombres. Si la historia acaba en apocalipsis, no se deberá a la inquietante extrañeza del cosmos aplastando nuestro mundo, sino a la sola responsabilidad humana. La soberanía de Cristo garantizaría la posibilidad de la apertura de la historia a un desenlace dichoso si la lógica inmanente a su dinámica produjese ese fruto; el poder del Señor dominaría la potencialidad maléfica del cosmos, impidiéndole atentar por así decirlo desde el exterior contra nuestra historia y activando su capacidad benéfica. El ejercicio de su soberanía sería, pues, no apocalíptico, sino que consumaría la alianza con Noé.

Estos pensamientos no pueden ser sino hipotéticos. El resultado parece escaso. Sí se cuenta con una seguridad: en Cristo, cuyo dominio sobre el universo es afirmado, la humanidad descubre, a pesar de su ambigüedad, que su belleza es imagen de la belleza divina, de la generosidad de su acción, de la libertad de sus decisiones; y espera que la indiferencia del cosmos a su

11. En el libro de Job, el discurso de Dios alabando la belleza de la creación (38-42) pone de relieve la precariedad y la pequeñez del ser humano en ese conjunto grandioso, pero, al justificar la rebeldía de Job, Dios subraya que la grandeza y la belleza del universo son secundarias con relación a la amistad que él concede a Job. ¿Ocuparía más el fragmento –Job dice, en efecto: «Yo soy insignificante» (40,4)– el pensamiento de Dios que la belleza del conjunto?

destino no constituya una amenaza fatal, porque el futuro está abierto. Estas afirmaciones de principios adolecen de formalismo, porque a ese señorío no puede dársele ningún contenido concreto, al faltarnos la experiencia de una belleza y un juego cósmicos sin crueldad o de una indiferencia sin amenaza potencial. Ni la filosofía ni la ciencia respaldan convicciones absolutamente verdaderas en cuanto al destino último debido a la preocupación de Dios por la humanidad; el contenido de ese destino último permanece oscuro en el tiempo histórico. Querer dar un golpe de fuerza a partir del señorío de Cristo para un conocimiento sobre el devenir del universo y su articulación con nuestra historia tendría más que ver con la imaginación que con la fe. Estamos condenados a una gran modestia teológica.

## CUARTA PARTE

### LA DIVISIÓN FECUNDA

---

Si se miden la historia religiosa o profana y la dinámica cósmica con el rasero de la idea de comunión, no cabe sino lamentarse. En efecto, la ruptura entre Israel y la Iglesia ha sido hasta el presente insuperable, puesto que la unidad con que se contaba ha fracasado desde los primeros tiempos. La unión de todas las religiones en un único objetivo sigue siendo un hermoso sueño, porque el proceso de diálogo actual no ha producido unificación alguna de los fragmentos dispersos. La historia es una sucesión de acontecimientos cuyo sentido global se nos escapa tanto más cuanto que la violencia le afecta sin que nadie pueda anunciar su cese con visos de verosimilitud. El señorío de Cristo sobre la historia sigue siendo un enigma: el sentido que por hipótesis impondría el poder de su resurrección no nos es manifiesto en el tiempo intermedio. La belleza del cosmos no le quita su ambigüedad, puesto que el universo asegura la vida y la permanencia de la humanidad en el deslumbramiento de su grandeza, pero amenaza sin cesar nuestra precaria y dependiente existencia. La afirmada soberanía de Cristo sobre su devenir es para nosotros tan enigmática como su señorío sobre la historia. Estas dos realidades no se articulan de manera que sean descartadas las amenazas potenciales del cosmos al futuro de la humanidad.

Si tales son los elementos que atraviesan nuestra Iglesia y nuestro mundo, la afirmación de que Cristo es único en su señorío y su soberanía, y que trabaja por la unidad y la comunión a fin de establecer el Reino de Dios se declina con el telón de fondo de las divisiones que nada hasta el presente ha permitido superar; dichas divisiones afectan al origen de la Iglesia y a su instalación en el mundo, marcan la pluralidad religiosa, atra-

viesen la historia humana y hacen arriesgada, cuando no ridícula, la convicción de que, en un mismo impulso, el cosmos, la historia, las religiones y la Iglesia son manifestaciones fragmentarias de la acción única de Cristo. Las divisiones son para nosotros la evidencia primera; en lugar de depollarlas, ¿no habría, al menos por hipótesis, que considerarlas fecundas?

En esta última parte de este libro, me esfuerzo por interpretar la hipótesis enunciada. Para ello hablaré de la actividad del Espíritu como desvelamiento, estudiaré la articulación entre el carácter local de Jesús y la universalidad de Cristo, y acabaré imaginando que la sinfonía potencial introducida en el mundo histórico y cósmico por el proyecto del Dios bíblico no se compone sin asumir la división como un acicate hacia el futuro insospechado tan poderoso como la comunión ideal deseada. La cristología toma su dimensión tanto humana como divina de esa paradoja propuesta al pensamiento y a la contemplación.

## 1

## El Espíritu y el desvelamiento

La Iglesia confiesa la soberanía de Cristo sobre la historia y el cosmos. Ese poder tiene una finalidad: hacer converger el conjunto de la creación hacia el Reino de Dios; Reino que está presente como paz y comunión en Dios. Ahora bien, a lo largo de los capítulos anteriores se ha constatado que, en el tiempo intermedio, no se ve ninguna anticipación plenamente creíble de ese fin dichoso. La deseada unidad como comunión pacificadora no se ha realizado ni en las Iglesias ni en las religiones ni en la historia y el cosmos. El principio de diseminación parece tener más peso que la voluntad de unidad. Por ello no es inoportuno reconocer que la división afecta a nuestro mundo y que, si hay soberanía de Cristo, no trabaja de manera evidente por la unificación en un único proyecto explícito. Por regla general, la división se considera negativa, por ser signo de un fallo en la dinámica de conjunto, denotando una rebelión de los fragmentos contra su inscripción en el proyecto global, revelando un repliegue timorato y agresivo.

Este juicio no necesariamente está bien fundado. La división puede ser síntoma de resistencia a la imposición o a la realización prematura del proyecto global. Los que desempeñan el papel de fragmentos estiman que el proyecto los aplasta, que no reconoce ni su particularidad ni su originalidad. Dejarse llevar por él equivaldría a renunciar a la riqueza de su propia perspectiva. Una unidad que no exalta más que la globalidad opriime, no libera, excluye los fragmentos, no los articula. El mantenimiento y la defensa de la división es quizás el único medio de escapar

al empobrecimiento que no dejaría de producir la adhesión a una sola política, creencia, Iglesia o religión. La apelación a una comunión original o final no basta para calmar los temores debidos al proyecto unitario que toma forma en la historia. La incapacidad para leer desde donde nos encontramos un designio idéntico en los avatares de la historia y en las variaciones cósmicas no carece de relación con la constatación de la división, útil, por no decir necesaria, en el tiempo inacabado.

¿No nos encontramos aquí en un «impasse»? La soberanía del Resucitado se ejerce mediante la donación del Espíritu. Ahora bien, este último, de creer a Pablo (1 Co 12), tiene la tarea histórica de conducir a la comunión instaurando un solo cuerpo, el de Cristo. La división es signo de que esa tarea no ha concluido, sino que se opone a esa intención. Querer reconocerle un valor positivo atenúa la finalidad del don del Espíritu. Integrar la división como elemento necesario para el proceso global equivaldría a conceder a lo negativo la misma importancia que a las realidades positivas que suscita el Espíritu de Cristo. ¿No sería entonces tentar a los textos neotestamentarios convocarlos a discernir en la división inscrita en las Iglesias, las religiones y la historia un síntoma positivo de la acción del Espíritu? ¿Será éste a la vez dispersador y unificador?

Estas cuestiones no son escolásticas, sino que son engendradas por la realidad de nuestro mundo. Podrían ser excluidas enseguida si la división se entendiese en sentido negativo, desprovisto de fecundidad. Se podría designar su causa, como no ha dejado de hacerse: el «diablo». Este nombre, que se ha convertido en propio, significa etimológicamente «divisor». Es el enemigo, porque trabaja para hacer imposible la anticipación unificadora del Reino de Dios. Desde esta perspectiva, el discernimiento es simple: lo que engendra división es malo; hay, pues, que luchar por eliminarla. Concebir la división como resistencia necesaria de valor positivo es jugar a la ambigüedad, es decir, no optar entre el campo del bien y el del mal. So pretexto de resistencia a una globalidad anticipada, se entra en un proceso que afecta a la finalidad de la tarea unificadora de Cristo. El Espíritu no puede ser movilizado para retardar el advenimiento del Reino único de Dios.

En realidad, la repartición entre el bien y el mal no es tan simple. La división no se opone inevitablemente a la comunión. La historia no es un juego de conceptos con claras definiciones y evidentes fronteras. Si el «discernimiento de espíritus» es una tarea sutil y que exige gran paciencia, es porque el terreno espiritual no está delimitado como las fronteras de los Estados, sino que nos las tenemos que ver con un entrelazamiento. En esa imbricación de diversos elementos, es una ligereza asignar con claridad al Espíritu lo que para nosotros corresponde a la comunión, y al «diablo» lo que tiene que ver con la división. Un examen somero de las tareas del Espíritu en la Escritura lleva a un juicio más matizado e invita, no a rechazar la división como un mal, sino a integrarla en el proceso global.

Esta hipótesis de trabajo se basa en una constatación: que el Espíritu de Cristo no tiene fronteras definidas, ni en su acción ni en su personalidad. Me limito aquí a su actividad en el mundo. Las palabras de Jesús en Juan, que comentaré más adelante, «El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Así es todo el que nace del Espíritu» (3,8) establecen una homología entre su dinámica y la del mundo: se está privado de información sobre su origen y se ignora su término. Esta homología no es fortuita si es verdad que el Espíritu es el que manifiesta la acción divina en el mundo. Se establece una complicidad entre lo que no se conoce del origen y del fin del uno y del otro; complicidad que requiere análisis, porque el devenir del mundo oculta al tiempo que desvela la intención divina. La homología entre ambas dinámicas postula una integración de lo que nos es perceptible, la historia, en lo que se oculta a nuestros ojos, el Espíritu. La historia está marcada, en todos sus elementos, por la división. ¿Ocurrirá lo mismo con la actividad del Espíritu? Únicamente un estudio más profundo de los efectos que le reconoce la Escritura puede llevarnos a calibrar si es legítima o no esa homología. A mí me parece decisiva (si es fiable) en la interpretación positiva y negativa del entrelazamiento mundial y religioso entre división y unidad. El Espíritu se difunde en la medida en que persigue la unidad sin coacción y obliga a pensar de manera original, si

no paradójica, la cristología, cuya condensación está representada en el señorío de Cristo.

La dificultad de aprehender la acción del Espíritu tiene que ver en nuestro mundo con la originalidad de su dinámica. «El viento sopla donde quiere..., pero no sabes de dónde viene ni adónde va» (Jn 3,8), responde Jesús a una pregunta de Nicodemo. La metáfora de la versatilidad y la fantasía del soplo evoca al Espíritu. Este versículo joánico nos proporcionará la clave que nos permitirá interpretar su actividad principal: desvelar lo que está en juego en la historia sometida al poder del Resucitado. El Espíritu da testimonio de Cristo y da eficacia a su deseo; es invisible porque, aunque dinamiza poderosamente el mundo, lo hace sin ostentación.

Para caracterizar esa actividad del Espíritu me fijaré, entre otros muchos rasgos, en que, según la Escritura, es un dinamismo sin origen ni fin, una dinámica vital, un soplo de libertad y amor. Esta actividad se articula en la palabra de Dios y permanece como proceso inacabado hasta la irrupción definitiva del Reino.

### *Un dinamismo sin origen ni fin*

Jesús funda su respuesta a Nicodemo (Jn 3,8) en una imagen física de movilidad: el viento. Al viento no se le domestica: no tiene ni genealogía ni término, ni aspira al reposo. No se aprisiona al Espíritu enraizándole en un origen conocido ni integrándole en el orden general del mundo, ni se establece un contrato con él asignándole un objetivo definido. El Espíritu se ríe de nuestras medidas; prosigue un camino que, al no venir de ninguna parte, no lleva a ninguna parte. Es similar al camino de campo cantado por Heidegger<sup>1</sup>. ¿No es acaso una manera poética de expresar nuestra ignorancia respecto de él?

La metáfora es iluminada por el primer elemento de la frase: «El *pneuma* [viento o espíritu] sopla donde quiere» (Jn 3,8).

1. M. HEIDEGGER, «Le chemin de campagne», en *Questions III*, Gallimard, París 1966, pp. 9-15 (trad. cast. del alemán: *Camino de campo*, Herder, Barcelona 2003).

Que nadie conozca su origen ni su fin no se debe a una deficiencia por su parte; la ignorancia que su actividad entraña no se debe a él. Nadie puede aprehenderlo ni establecer su origen ni su término, porque la voluntad del Espíritu es independiente, oculta su origen, no declara su término. Sólo su movimiento es perceptible, es potencia indeterminada. Así como el viento invisible puede desplegar una fuerza considerable, hasta el punto de trastornar el mar y abatir los bosques, así el Espíritu, en su actividad incesante, puede desestabilizar hombres y mundos, no como lo haría una fuerza ciega, sino según su voluntad. Sin este referente que tiene en sí mismo su propio sentido, la metáfora se desfondaría en homología: el viento es una fuerza privada de designio, gira sin fin. El Espíritu es una voluntad poderosa que arrastra tras de sí hacia un nacimiento no marcado por la muerte. Por ignorantes que seamos de su origen y de su fin, sabemos que el dinamismo del Espíritu no carece de efecto en el mundo: es vida.

### *El Espíritu da la vida*

El dinamismo del Espíritu no es una dinámica sin sentido, lo percibimos porque suscita vida. Saca de la dureza mecánica de las leyes cósmicas y da autonomía a unos seres que se autogeneran y reproducen. Quizá ésta sea la razón de que el Espíritu sea comparado al agua: es el medio sin el cual la vida no advendría. La vida es múltiple. Cuando la Escritura establece un vínculo entre la vida y el Espíritu, sin duda no descarta su participación en la aparición de lo vivo. Su aliento planea sobre las aguas (Gn 1,2).

Sin embargo, ésa no es su obra primera. Si Jesús dice que él ha venido para que tengamos vida en plenitud y que da el Espíritu con ese propósito (Jn 10,10), sin duda es porque la vida humana no es sólo mantenimiento de la permanencia de la especie mediante la reproducción, sino que es singularidad autónoma, pensamiento y amor. Recibir el don de la vida no es, para Jesús, estar aprisionado en las leyes de la biología, sino usar ese don de la vida en un espacio distinto del impuesto por la regularidad y la repetición con el telón de fondo de la muer-

te. Recibir el don de la vida por el Espíritu es tener el poder de transgredir el ciclo imperativo de la naturaleza, porque ese don no está separado de su potencia liberadora. El Espíritu no es sólo vida, sino libertad, va adonde quiere, como testimonia el aforismo de Jesús. A la libertad no se le asigna ni origen ni fin, ella es la realización última de la vida.

### *El Espíritu es libertad*

El dinamismo que designa la metáfora primera, el viento, se basta a sí mismo. Ese dinamismo, precisa Jesús, es vida, y la vida, en su autonomía, se hace plenitud como libertad que es, independiente de coacciones. Pablo despliega su sentido con relación a la ley en la Carta a los Gálatas (5,1). «Donde está el Espíritu, allí está la libertad» (2 Co 3,17). La ley ha perdido su razón de ser. Pablo, sin embargo, pone en guardia: hay que evitar que esa libertad conduzca a una nueva esclavitud (Ga 5,13), porque se corre el peligro de que lleve a ella si niega la libertad del prójimo, y entonces ya no sería fuente de reconocimiento de la diferencia, sino origen de hostilidad y enemistad.

La libertad del prójimo restringe el espacio indefinido de mi propia libertad. ¿Se puede entonces hablar de un dinamismo que se basta a sí mismo, dándose a sí mismo su propio sentido? Kant, en su análisis de la autonomía como forma perceptible de la libertad, no olvida referirla a la razón, es decir, a lo que está en la raíz de la comunicación, porque no es una realidad singular, sino universal. La libertad no accede a su verdad sino por el reconocimiento de las máximas de la razón universal, que la estructuran como libertad marcada por la alteridad necesaria y la designan como humana. El prójimo no es el enemigo, sino que su libertad suscitada o reconocida por la mía es la condición de mi propia libertad<sup>2</sup>. Por mediación de la razón, la libertad une, no divide.

El Espíritu es libertad para nosotros, porque se manifiesta como liberador (Ga 5,1). Si el Espíritu suscita la libertad, ello

2. I. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 3<sup>a</sup> sección; *La Critique de la raison pratique*, cap. II, en *Oeuvres philosophiques*, t. II, Gallimard, Paris 1985, pp. 315-326 y 677-695.

significa que aspira a que cada individuo escape a una autarquía sin relación con los demás, porque sería contraria al dinamismo que imprime en los hombres. El Espíritu es promotor de libertades que se insertan en el dinamismo del que es autor. La libertad que estructura el dinamismo del Espíritu está, pues, marcada por la alteridad, puesto que no desarrolla su sentido más que creando otros focos de libertad. Por eso el Nuevo Testamento, especialmente en las Cartas a los Gálatas y a los Romanos, articula la libertad del Espíritu en el amor que derrama en los corazones (Rm 5,5).

### *El Espíritu fuente del amor*

«La experiencia concreta de la libertad cristiana es el amor»<sup>3</sup>. Una nota de la *Traducción Ecuménica de la Biblia* sobre los capítulos 12-14 de la Primera Carta a los Corintios (nota o, p. 512) explicita claramente los lazos entre los dones del Espíritu y el amor fraternal (1 Co 13): «Los capítulos del 12 al 14 [se dice en ella] constituyen una sección consagrada al buen uso de los dones del Espíritu (carismas). Despues de precisar que son concedidos para utilidad común y que no deben dar lugar a rivalidades (cap. 12), Pablo muestra que el amor los supera a todos (cap. 13) y que esa utilidad común es el único criterio que permite establecer una jerarquía entre ellos (cap. 14)». Dios nos ha dado el signo del Espíritu (2 Co 5,5) para que podamos glorificarle en sus imágenes: los hombres y las mujeres. Por eso no hay dos mandamientos, sino uno solo: el amor a Dios incluye el amor al prójimo. Este último goza del privilegio de hacer justo ante Dios, de creer el relato del Juicio del capítulo 25 de Mateo. La ignorancia de Dios y de su Cristo es borrada por el reconocimiento del prójimo. El Espíritu hace libre haciendo amar.

Se objetará que esta manera de interpretar la acción del Espíritu en el nacimiento de la libertad y el amor es a la vez demasiado individualista e idealista.

*Demasiado individualista:* objeción que, en mi opinión, carece de sentido. La libertad y el amor son necesariamente indi-

3. J. ZUMSTEIN y A. DETTWILER, art.: «Esprit-Saint», en *Dictionnaire critique de la théologie*, PUF, Paris 1998, p. 405.

viduales. Tienen consecuencias sociales provenientes del dinamismo de las personas, que intentan favorecer la libertad mediante instituciones adecuadas y se esfuerzan en crear condiciones adaptadas para no cercenarla de su responsabilidad altruista. Pero ni la libertad ni el amor son suscitados por las condiciones que los preparan o mantienen. Sin la participación de los individuos en el dinamismo que suscita el Espíritu, las mejores condiciones objetivas quedan estériles. Se dice que hay puristas que quieren crear un Ministerio de la Virtud y la Lucha contra el Vicio. Esta institución estatal recuerda algunas utopías de la Revolución Francesa, cuando Robespierre quería que reinase la virtud republicana. La instauración social de la virtud deriva generalmente en terror, porque no convierte el corazón. En un grado menor, los errores de las Iglesias han sido múltiples en este aspecto, porque se ha pensado que la estricta disciplina y a veces la intimidación engendrarían la virtud, pero con suma frecuencia han llevado a la rebelión. Por desconfianza de la libertad, han generado reivindicaciones anárquicas. El Espíritu no obliga, sino que invita a un amor libre, por eso toca al individuo en el corazón.

*Demasiado idealista:* esta acusación es más seria. Fundamentar la sociedad en la articulación entre la libertad del individuo y su expresión institucional como condición favorecedora sería una ingenuidad. Este proceso supondría, en efecto, connivencia o complicidad entre el deseo del individuo y la orientación institucional o social. Esta última, pretendiendo el bien de todos, apartaría a la persona, por la grandeza de su proyecto, del narcisismo o la violencia que aparecen en su deseo.

Esta objeción es, hasta cierto punto, comprensible. Es verdad que la articulación entre el individuo y la sociedad no es naturalmente armoniosa, sino conflictiva. El individuo siente su libertad coartada o yugulada por el movimiento colectivo que encarna la institución y que le aboca a la indiferencia o el odio. Por eso las instituciones y las organizaciones sociales, percibidas por numerosos individuos como causa de violencia e injusticia, deben, no sólo adaptarse y transformarse de tal manera que ya no aparezcan como enemigas de la libertad, sino como sostén de la misma.

Otro peligro apunta: si la acción del Espíritu no transforma los corazones conformándolos desde el interior a la ley, fomenta una adaptación a las instituciones supuestamente favorables a la verdadera libertad y el amor auténtico que puede fácilmente derivar en conformismo. El efecto de la acción del Espíritu en el individuo sería entonces comparable a la tarea que se ha dado la versión norteamericana del psicoanálisis: hacer aceptar al sujeto insatisfecho la sociedad tal como se perfila. La preocupación por la armonía entre lo individual y lo institucional puede llevar a la esterilidad.

La tentación idealista se verificaría en una sociedad que considerase que la mejor manera de articular libertad, amor e institución es la eliminación de los conflictos y divisiones importantes. Sin duda, éste es el sueño de la Iglesia. La historia ha establecido, sin embargo, que esa armonía que se busca mediante la coacción institucional ha llevado a desviaciones perjudiciales para el anuncio del Evangelio. Otro camino se presenta, porque el don del Espíritu no adapta, sino que es una espada que separa. Si el Espíritu toca el corazón, provoca disfunciones institucionales y sociales. La conversión que opera no se identifica con la conformidad a la ley, sino que, como la palabra, la libertad revestida de amor es peligrosa, porque se remite a un contenido que la desmarca de la opinión común y de la suficiencia de las instituciones y organizaciones sociales.

### *El Espíritu se fundamenta en la palabra*

El Espíritu no es dependiente de Cristo resucitado hasta el punto de estar desprovisto de poder y actividad antes del acontecimiento pascual. El Génesis le otorga un lugar especial en el proceso de la creación. El Libro de los Números (11,24-30) reconoce que el Espíritu es la fuente de inspiración de Moisés y del pueblo. Los libros históricos dan testimonio de su poder en el despliegue profético de Israel. Los sabios aceptan estar bajo su moción (Sb 7,7.22s). El Espíritu manifiesta, pues, el poder y la libertad de Dios en la agitada Alianza entre Israel y Yahweh. Que el Espíritu sea el símbolo de la fuerza divina no lleva a la arbitrariedad en su acción: no provoca ebriedad ni trance sin

que los excesos relativos a la desposesión de uno mismo estén contenidos por el imperativo de la palabra, puesto que son los profetas, más que las instituciones, los que definen el campo de la actividad del Espíritu. La palabra profética recuerda a Israel las exigencias originarias y la finalidad de la Alianza. La irrupción del Espíritu no se aparta de ese camino. Si su aliento se anuncia violento, es porque el endurecimiento del corazón le impulsa a desestabilizar las costumbres aberrantes y las ilusiones institucionales. Pero ese dinamismo se fundamenta en la claridad de la palabra profética y en el fulgor de la Promesa.

Jesús sigue el camino abierto por los profetas. En un tiempo tan ambiguo como el suyo, proclamó el Reino de Dios. Y lo anunció con la garantía del Espíritu, aunque algunos de sus adversarios, por crispación institucional, sospecharon que pudiera ser servidor de un ser maléfico: Belcebú (Mc 3,22). El Espíritu está presente en su ministerio, porque Jesús fue bautizado en él. Por eso da poder a su palabra y a sus gestos; inspirándolos, apoyándolos y garantizándolos, no desmarcándose de ellos, se implica plenamente en la trayectoria vital de Jesús. La palabra del profeta galileo circunscribe la actividad del Espíritu interpretándola. El Espíritu se remite a ella, por una parte, como si le precediera abriéndole un espacio en el que poder desplegarse; y, por otra parte, se somete a su objetivo, como si él mismo estuviera desprovisto de finalidad propia y fuera dependiente de ella. El Espíritu resucita a Jesús: le precede. Pero explica su palabra en su fuerza siempre contemporánea: es dependiente de ella. Así, todo lo que fue dicho de él anteriormente: que se manifiesta como un dinamismo sin origen ni fin, liberando y suscitando amor, se anuda en la doble relación que mantiene con la palabra cuyo significante es Cristo resucitado. El Espíritu desvela lo que se urde en el espesor del mundo a partir de esta doble relación. Él aviva el deseo intensificando su connivencia con la palabra, que a su vez le estructura y le confiere sentido.

Sería, sin embargo, malinterpretar el vínculo entre el Espíritu y la palabra limitar la actividad de éste a la explicitación re-comenzada una y otra vez en cada época de lo que fue anunciado históricamente. La ausencia del Resucitado adquiere sen-

tido por la garantía que el Espíritu concede a su palabra histórica, de la que la Escritura es testigo. Jesús dice en Juan (16,13) que, cuando él sea ocultado de la vista de sus discípulos, el Espíritu los conducirá a una verdad hasta entonces insospechada. Se establece un juego, por tanto, en la relación entre la palabra primera, la que refieren los evangelios según una cuádruple interpretación, y la palabra contemporánea, cuyo inspirador es el Espíritu. La actividad de éste no es repetitiva, sino creativa; tiene en cuenta la situación del oyente que, al ser partícipe en la escucha, deviene intérprete, es decir, creador. El Espíritu es promesa (Ef 1,13), porque muestra el defecto de la palabra repetitiva que pretende la armonía inmóvil y sin fallo. La división no es ajena al trabajo presente del futuro.

### *El desvelamiento: la división y la promesa*

La división no es necesariamente un proceso negativo, sino una garantía contra la impaciencia. Platón exhorta en el *Filebo* a no apresurarse hacia lo uno<sup>4</sup>. Jesús desconfía de la impaciencia de sus discípulos ante su lentitud para instaurar el Reino de Dios, y los pone en guardia contra la voluntad intempestiva de purificación, disuadiéndolos de arrancar la cizaña (Mt 13,24-31). Los creyentes no son los dueños del tiempo. Sólo los ángeles, por la autoridad que les conferirá el Hijo del hombre en el fin del mundo, tendrán la misión de hacer la selección entre el trigo y la cizaña (Mt 13,37-42). Dios es un «Dios de paciencia» (Rm 15,5). Y la paciencia, engendrada por la esperanza en Cristo (1 Ts 1,3), no es separable de la Promesa (Hb 10,36). Simone Weil escribe con sumo acierto sobre la humildad y la espera, que ella relaciona con la *hypomonē* (paciencia y resistencia): «La humildad es una determinada relación del alma con el tiempo. Es una aceptación de la espera. Por eso, socialmente, una característica de los inferiores es que se les hace esperar. La frase del tirano es: “Estuve a punto de tener que esperar”. Pero la ceremonia, que hace a todos los hombres iguales en su poesía, es espera para todos. El arte es espera. La ins-

4. PLATÓN, *Philèbe*, 29, 25, Gallimard, Paris 1950, p. 563.

piración es espera. Dará fruto en la espera. La humildad participa de la espera de Dios. El alma perfecta espera el bien con tanto silencio, inmovilidad y humildad como Dios mismo»<sup>5</sup>.

El Espíritu confirma esta actitud; es el Espíritu de la Promesa (Ef 1,13), es antícpo de la misma en el tiempo intermedio y despliega la cualidad adaptada a su travesía: la resistencia o paciencia; no acelera la marcha, no apaga la mecha humeante (Mt 12,20), sino que da a cada fragmento el tiempo necesario para su maduración; no tiene la pasión de la totalidad o la unidad que aplastaría las capacidades nacientes o devaluaría la legitimidad adquirida.

En este dinamismo lento y tolerante se inserta la división. Según la hipótesis enunciada, afecta a nuestro mundo, cuya ambigüedad comparte, pero no se identifica con el mal, sino que es positiva como garantía contra la realización demasiado febril de la Promesa.

Tres elementos parecen necesarios para comprender el desvelamiento de este proceso: el Espíritu pone en el camino de la verdad plena (Jn 16,13); el Espíritu sostiene la Promesa y aviva el deseo; y el Espíritu mantiene el tiempo en su indeterminación presente. Estos tres elementos concurren a hacer entender que la totalidad no está de ninguna manera dada, puesto que mantenerla a distancia es una de las tareas del Espíritu. En su incesante dinamismo, mantiene ese inacabamiento. Si sólo nos son accesibles los fragmentos y si éstos tienden a la plenitud de su propia singularidad, experimentando al mismo tiempo, gracias al Espíritu, que ésta sólo adviene en la desposesión, dejando a las otras formas una legítima existencia, la división puede entonces considerarse necesaria y fecunda.

*Necesaria:* las divisiones se constatan, no se inventan. Lenguas, culturas y civilizaciones dividen, porque separan e imponen límites. Cada una de ellas es una manera singular de relacionarse con el mundo y ordenar la sociedad. La torre de Babel fue un sueño de unidad. Se decidió abolir todas las divisiones, porque debilitaban. El deseo de poder no puede prescindir de la unidad; debe aplastar las originalidades y las riquezas singula-

res. Dios, al destruir la torre, multiplicar las lenguas y dispersar a los hombres, según el relato poético (Gn 11,1-10), opta por la lentitud, porque la unidad prematura sería nefasta<sup>6</sup>. En Pentecostés, el Espíritu no suprime las lenguas, no aniquila uno de los soportes de la división, no instaura una lengua única, sino que permite que cada cual oiga en la suya la buena nueva de la resurrección de Cristo. La división no es hostilidad, sino que es indispensable para la expresión de las múltiples capacidades humanas. El don del Espíritu no suprime ni a griegos ni a judíos ni a hombres ni a mujeres, sino que atestigua sus divisiones sanando su potencial enemistad. Forzar la unificación haciéndola cultural, religiosa e institucionalmente perceptible quitaría al tiempo de la maduración toda singularidad personal o colectiva. El dinamismo del Espíritu avanza lentamente hacia la unidad del Reino de Dios. La forma de hacerlo escapa a nosotros; no nos es revelada, a fin de que no caigamos en la tentación de reproducirla prematuramente. El Espíritu desvela la trama de nuestra historia profana o religiosa aleñando las divisiones positivas; su paciencia es la garantía de la autenticidad de su promesa.

*Fecunda:* el fervor con respecto a la unidad es tal que, a pesar de las consideraciones positivas sobre la diversidad y el reconocimiento de las legítimas diferencias, las divisiones son percibidas o juzgadas como negativas y, en la medida de lo posible, se considera un deber eliminarlas. Las divisiones suelen ser entendidas como situaciones resultantes de opciones condonables y, en consecuencia, deben ser el objeto de la reconciliación. La unidad debe ser la preocupación principal y únicamente puede hacerse realidad mediante la desaparición de las divisiones. Entre los numerosos textos del Vaticano II que abundan en este sentido, cito uno donde se exponen de manera clara las convicciones de la Iglesia: «Todos los hombres son llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios. Por lo cual este Pueblo, permaneciendo uno y único, ha de extenderse al mundo entero y a todos los tiempos, para que se cumplan los

6. Sobre este tema puede leerse un muy erudito estudio en el mismo sentido de B. LAURET: «Le balbutiement du traducteur», en *L'Église à venir. Mélanges offerts à J. Hoffmann* (M. DENEKEN, ed.), Éd. du Cerf, Paris 1999, pp. 75-120.

5. S. WEIL, *Œuvres*, Cuaderno III, Gallimard, Paris p. 938.

designios de la voluntad de Dios, que creó en el principio una sola naturaleza humana, y determinó congregar en uno a todos sus hijos, que estaban dispersos (cf. Jn 11,52)... Para esto... envió Dios al Espíritu de su Hijo, Señor y Vivificador, que es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes principio de asociación y de unidad en la doctrina de los Apóstoles y en la unión...» (*Lumen gentium*, Sec. V, §13, 1-5).

Sin duda, en este mismo párrafo el concilio admite la legitimidad de la diversidad de Iglesias particulares y reconoce que corresponde al papa «velar por las variedades legítimas y, al mismo tiempo, cuidar de que esas particularidades no sólo no perjudiquen a la unidad, antes bien, la favorezcan» (*ibid.*, 35-40). Las diversidades, particularidades y diferencias son fecundas, el Concilio las acepta como beneficiosas y considera que deben ser alentadas. Pero sus palabras orientan hacia un juicio negativo sobre la división, en el sentido de que ésta no es beneficiosa para la unidad. Considerarla necesaria es una constatación de un hecho que no conlleva estimación valorizadora alguna; pretenderla fecunda, por el contrario, es considerar la unidad al margen de este mundo, de manera que no sería objeto de experiencia y, en consecuencia, escaparía a cualquier posible descripción. Esta opinión pone en entredicho la finalidad universal de la Iglesia como significante concreto del designio de Dios: la Iglesia es «sacramento de salvación» (cf. *Lumen gentium* n. 48). Suponer que el desvelamiento de lo que se urde en el mundo pasa por la mediación de la división para alcanzar el Reino definitivo sería ceder excesivamente ante lo paradójico e ignorar el valor inestimable de la unidad inscrita en el designio perceptible de Dios.

Esta opción conciliar, vinculada a lo ideal y al designio eterno del proyecto de Dios, no me parece decisiva. No descalifica la hipótesis de pensar la división como uno de los ámbitos de la acción reveladora del Espíritu; la ignora, porque no analiza la dinámica de la historia ni la situación contemporánea, sino que propone, con audacia, un designio desprovisto de soporte experimental.

La hipótesis propuesta tiene en cuenta ese defecto, no lo rechaza como un dato sin significado en la marcha hacia el Reino

de Dios, sino que integra la división en ese errar habitado por la Promesa. En este sentido, la división es fecunda y no es ajena a la actividad del Espíritu.

La división es resistencia. El Espíritu pone en el camino de la verdad, pero impide la posesión prematura de toda la verdad (Jn 16,13), como el ángel de la espada flamígera obstruía la puerta del paraíso (Gn 3,24). Adán y Eva accedieron a la madurez por el cierre del paraíso infantil. El Espíritu abre el camino de la verdad, pero no concede su posesión como si la investigación y la historia fueran clausuradas por su donación. La Promesa ligada al Espíritu designa el carácter no acabado de su acción. Ese inacabamiento no sólo afecta a la práctica, sino a la verdad misma. Por eso ningún concepto ni dogma ni grupo ni Iglesia pueden acapararla, sino que escapa a nuestro control. Cuando los testigos institucionales del Evangelio, las Iglesias, olvidan ese inacabamiento estructural y hablan, actúan y deciden como si habitaran el término del proceso histórico, el Espíritu suscita resistencia a esa pretensión y mantiene la división, que es el baluarte contra la ilusión de importar a nuestro presente la verdad plena. La claridad doctrinal, dogmática o teórica no la pone a nuestra disposición, sino que permanece oculta. El Espíritu no apresura la instauración de una unidad instituida que lleve a una imposición totalitaria de la verdad. Si la acción del Espíritu se entiende de este modo, las divisiones constatadas en múltiples ámbitos, en especial eclesiales o religiosos, no deben considerarse según un mero esquema negativo, sino que están insertas en el proyecto divino en la medida en que los seres humanos son los partícipes reconocidos en él. Los fragmentos siguen aún privados de su relación con el conjunto, y no deben imaginarlo antes de tiempo.

No es propio de nuestra condición que Dios, mediante el don del Espíritu de Cristo, elimine nuestro errar, nuestras vacilaciones en la práctica ni nuestros titubeos en la búsqueda de la verdad. Cristo se revela humano hasta en la opción de no dejar a disposición de sus discípulos la verdad total antes de tiempo. A la verdad sólo se llega por fragmentos, y es negada desde el momento en que sus testigos pretenden saberlo ya todo y juzgar nuestro tiempo inacabado como si gozaran con plena luci-

dez de la ciencia de Dios. De forma absolutamente admirable, el Espíritu fue confiado a los discípulos de Cristo y les es siempre garantizado para que renuncien a todo saber absoluto y participen en la búsqueda a la vez embriagadora y dolorosa de la verdad.

Los errores prácticos de la Iglesia católica en el curso de la historia, sus juicios errados que son hoy objeto de arrepentimiento oficial, prueban lo peligroso que es, so pretexto de poseer la palabra de Dios y de estar asistido por el Espíritu, situarse en el centro que organiza la relación de los fragmentos, es decir, ocupar visiblemente el lugar de Dios. La acción del Espíritu incita a dejarlo vacío en tanto el tiempo no haya acabado. Las divisiones que representan las formas fragmentarias de acceso a la verdad preservan de esa ilusión. El Espíritu sigue en acción, no nos revela ni el origen ni el término, y la verdad total a que nos conduce pasa por la benéfica prueba del no-saber. La verdad total permanecerá en esa forma fragmentaria en tanto su plenitud clara y disponible sea un posible fermento totalitario y un cuestionamiento de la tolerancia. El Espíritu desvela de manera original la dinámica de nuestra historia, asegura que Dios esté presente en ella sin estar a nuestra disposición y mantiene los fragmentos al margen de lazos claros con la totalidad imaginada.

El Espíritu desvela, no revela sin ocultamiento. Indica que el presente está habitado por Dios, pero se guarda de poner a Dios a nuestra disposición, como si fuera una posesión que pudiéramos utilizar a nuestro antojo. Dios es la verdad, pero ésta se encamina hacia nosotros de manera humana y, por lo tanto, fragmentaria. Los testigos de Dios se sienten tentados de situar en el presente la totalidad aún no desplegada del tiempo, porque poseer la verdad en plenitud dispensaría del oneroso trayecto que lleva al Reino definitivo y manifiesto. Las divisiones en el tiempo, aunque sean religiosas, sólo son destructivas si engendran agresividad, hostilidad u odio; en suma, si dejan de vivirse y considerarse como fragmentos. El Espíritu las invita a no superar su dominio finito, para que puedan ser fuente de un respeto honesto por el prójimo, al no pretender ya integrarlo vio-

lentamente en su totalidad imaginaria. La división es fecunda desde el momento en que establece una distancia estructural respecto del Reino definitivo y es un principio de realidad. La agresividad u hostilidad de la que es fuente potencial niega su valor fragmentario para erigirlo, mediante la violencia, en única totalidad legítima.

La Iglesia confiesa a un único Cristo, señor del tiempo y de la historia. Esta vez se basa en la oración de Jesús: «Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21). ¿No está, por consiguiente, excluido que las divisiones puedan ser positivas y fecundas?; ¿no se oponen a la acción unificadora de Cristo?; ¿cómo entender esa acción en el marco de la hipótesis propuesta?; ¿hay que relativizar la universalidad de Jesucristo para preservar la unidad prematura? Esta cuestión, enormemente debatida hoy, será objeto del capítulo siguiente.

## Del judío Jesús al Cristo universal

La división no es ni agresividad ni hostilidad, sino que puede constituir una oportunidad. En la hipótesis propuesta, se inscribe en la metáfora del fragmento: su vínculo con el conjunto se nos escapa, porque la totalidad no nos es dada. Las religiones son fragmentos, y no necesariamente hostiles entre sí. Su propósito trascendente a partir de un dominio limitado debería incitarlas de manera natural a reconocer otras vías o, al menos, a la tolerancia con respecto a las mismas. Que la totalidad no sea accesible y, por lo tanto, que el vínculo con la unidad del conjunto religioso esté oculto a nuestros ojos, favorece esas dos actitudes. Es verdad que la historia no confirma esa exigencia estructural. La hostilidad la suscita la pretensión de uno de los fragmentos de representar al conjunto y definir, en consecuencia, el vínculo de cada uno de ellos entre sí. Muchos creyentes no cristianos sospechan que el cristianismo pretende ser el polo unificador del conjunto fragmentado por la revelación de su comunión originaria<sup>1</sup>; él definiría *a priori* el papel y la tarea, el valor y los puntos débiles de las demás religiones. Esta sospecha se funda en la fe profesada por la Iglesia católica en un único Cristo, señor del tiempo y de la historia.

La relación entre el judío Jesús y el Cristo universal es decisiva para la lectura de los fragmentos. Se eluden las cuestiones planteadas por el diálogo con las otras religiones si se reduce a Cristo a una abstracción, una idea directriz o un ser abso-

1. Sobre este tema, véase un interesante enfoque psicoanalítico: D. VASSE, *La Vie et les Vivants, conversations avec F. Mucknensturm*, Éd. du Seuil, Paris 2001.

lutamente trascendente. Para muchas personas, su resurrección y su título de Hijo exigen esa opción. Su enraizamiento histórico es entonces minusvalorado, perdiendo su incisiva originalidad. M. Bellet lo da así a entender cuando dice: «La escucha de la palabra [evangélica] oída coincide con la escucha interior... Por eso Cristo no es histórico ni dogmático, ni una imagen para la piedad, sino que es la humanidad misma y el todo»<sup>2</sup>.

Esta forma de pensar rinde, ciertamente, tributo a la universalidad de Cristo, pero prescinde de su historicidad. El hecho de que humanamente el Resucitado, confesado Hijo de Dios, fuera judío –cuando Israel, perdida la independencia política, vivía bajo la dominación romana esperando que la fidelidad de Dios para con él se manifestara infaliblemente–, no puede ser subestimado en la evaluación del avance de la humanidad hacia el reconocimiento del don de la vida. Sin duda, es indispensable aclarar lo que está en juego individualmente; no obstante, ese esclarecimiento no puede poner entre paréntesis el devenir efectivo de la implicación de Dios en la historia colectiva de la humanidad. Jesús fue un hombre singular, un judío nazareno, no fue la humanidad ni se convirtió en ella por su resurrección. Es verdad que se incorpora por el don del Espíritu un cuerpo que él vivifica y sustenta hasta que adquiere a la luz última la forma del Reino de Dios. Pero los individuos que lo componen no son idénticos a aquel que lo anima, porque el Hijo encarnado se distingue, por su *status* de Hijo divino único, de los hijos adoptivos. Su realidad divina no elimina de ninguna manera la singularidad de su humanidad, sino que sigue siendo para siempre aquel que fue: Jesús el judío galileo.

Sostener que Cristo es el todo subestima la opción que, para ser humano, el Verbo hizo de ser judío y vivir de una manera original y de una vez por todas la tensión entre la vocación universal de Israel y su singularidad religiosa. La Resurrección ni menosprecia ni margina ese enraizamiento, y el debate tan difícil y a menudo tan injusto con el judaísmo desde los orígenes cristianos prueba el carácter decisivo de la relación entre

Israel y la Iglesia. Pablo no se equivoca en su análisis de la vocación de Israel (Rm 9-11). Por eso es indispensable percibir en el conflicto primero e histórico que gravita sobre la relación entre Jesús e Israel los elementos de una universalidad original y provocadora que marcará la evolución del cristianismo. Cristo aún hoy separa, porque fue el judío Jesús.

No es posible prescindir de esta historia de los comienzos por la sencilla razón de que está inscrita en la Escritura que reciben los cristianos como indicio principal de la palabra de Dios. Las primeras comunidades cristianas, a pesar del intenso deseo de mostrar la novedad de su mensaje aligerándose del peso de la Escritura judía, no cedieron nunca a la tentación de rechazarla, sino que la leyeron como tan incisiva para su existencia ante Dios como la suya propia. Las primeras comunidades consideraron, por razones oscuras incluso para ellas mismas, que los evangelios perderían su rigor y su consistencia si eran abstraídos del terreno veterotestamentario que recoge la agitada historia de la Alianza mosaica. Supusieron que el judaísmo no era una religión que se amurallara en sus privilegios ni se encerrara en su sola tradición desinteresándose de la salvación de los no judíos. Su proselitismo en el Imperio y la gran estima que la fe en un Dios único recibía desmentía la opinión que circulaba entre los cristianos demasiado militantes de que era una religión que no se interesaba en absoluto por el destino de la humanidad. El judaísmo, en efecto, se esforzó en el Imperio por conciliar los privilegios que consideraba ostentar: la elección gratuita por parte de Dios, con su vocación de ser su testigo para todos los hombres.

En el debate evangélico entre Jesús y sus interlocutores no aparece jamás que éstos condenaran a los paganos a la perdición. Algunos judíos intervienen incluso para que Jesús sane al servidor del centurión (Lc 7,3-6), porque dicen que es amigo de su nación. La separación de los paganos que creen deber mantener para el ejercicio de una ley que sólo obliga a los judíos tiene el fin de testimoniar la grandeza y la bondad de Dios en medio de todos los pueblos y no supone exclusión alguna del Reino último, objeto de creencia escatológica para numerosos judíos. El propio Jesús participa de esta perspectiva, puesto que

2. *La Quatrième Hypothèse. Sur l'avenir du christianisme*, DDB, Paris 2001, p. 102.

dice que su misión es únicamente para Israel. Con esta limitación de su misión (Mt 10,5-6 y Mt 15,24) no condena a los paganos a la perdición, sino que se trata para él del testimonio universal que Israel debe dar sin despreciar su tradición original. No articular al Resucitado con la trayectoria histórica de Jesús supone distorsionar el sentido del debate sobre la forma de universalidad a que se ve llevado Israel por su elección. Ya anteriormente intenté especificar algunos rasgos de la misma<sup>3</sup>. La misión de Jesús con respecto a Israel no dio los frutos esperados. Los evangelios transcriben los rastros de un debate inacabado que sigue siendo actual.

El debate no puede ser interpretado como alegoría del devenir personal en la relación subjetiva con el don originario o con Dios, es contemporáneo porque ese devenir se plasma colectiva e institucionalmente en la Iglesia visible. Hacer abstracción de la historicidad de Jesús y entender la Cruz como símbolo de la necesaria desposesión humana ante el don ofrecido universaliza la cuestión crítica quitándole el peso, para muchos escandaloso, de la singularidad histórica. En ésta, Jesús ya constituido Cristo se revela humano y, por lo tanto, particular: no es una idea directriz distante de las formas concretas ni es un ser trascendente sin raíces terrenas. Los cristianos piensan que en Jesús Nazareno se encuentra el destino de Israel, de la humanidad y de cada uno de los individuos que la componen. La afirmación no cae de su peso. El diálogo interreligioso ha sacado a plena luz el carácter provocador de esta creencia cristiana expresada de forma lapidaria: Jesucristo es el Salvador de todos<sup>4</sup>. No puede eludirse el escándalo recurriendo a un Cristo al que se le quita el lastre de su historia particular, sino que hay que asumirla, porque en ella se enraíza su misión universal.

Cristo no es separable del judío Jesús. Ese enraizamiento en la historia de Israel repercute institucionalmente. No es la menor dificultad de la empresa cristiana querer mostrar en el fragmento eclesial la relación universal entre la humanidad tomada

individual y colectivamente y el Dios siempre inaccesible a pesar de su encarnación en Jesús. Instituir es particularizar por ser delimitar. Este procedimiento es fuertemente criticado. M. Bellet escribe:

«¿Cómo “estar con todos los humanos”?; ¿cómo trabajar directamente por todos los humanos y no por la difusión del cristianismo, y ello en nombre del propio Evangelio?

Hay que mantenerse fuera del cristianismo –responde– para que lo que Cristo aportó al mundo venga por fin con toda su fuerza: un universal de la escucha y la convivialidad que abrace por entero al hombre, que no se aferre a una idea, a una doctrina, a una cultura o a una política, sino al hombre mismo; en el desgarro irreparable de todo cuanto asegura el “imperio” sobre los humanos. Ruptura del círculo, de ese gran círculo en que se encierran la política, la economía y la cultura misma, y que se manifiesta por la repetición incansable, desgraciadamente, de los mismos procedimientos de explotación, exclusión y persecución. Por eso esa liberadora ruptura no es jamás instituida»<sup>5</sup>.

Desde esta perspectiva, «la división de los cristianos ya no es un callejón sin salida», añade (p. 108). Y argumenta: «La separación sólo es justificable para instaurar la unidad de todos los humanos...» (*ibidem*). Por eso la Iglesia no debe emitir juicio alguno sobre los caminos que otros pueden seguir: «La gran Iglesia es antisecta: hay diversidad de caminos, estilos, pensamiento. En cuanto a los maestros... “No llaméis a nadie padre ni maestro”. La Iglesia es únicamente de hermanos que se aman y ayudan los unos a los otros» (*ibidem*).

La vía aquí abierta muestra que la singularidad institucional de la Iglesia es secundaria, puesto que no mediatisa la relación individual con Dios. La Iglesia es un testigo que no provoca división justificada alguna, porque los fragmentos se unifican en su vínculo con el don originario o creador. Esa unidad está ya dada, aunque, debido a la ceguera humana, no sea percibida. D. Vasse escribe: «Lo real es lo que se cumple en un eterno presente al que no tenemos acceso más que mediante el deseo...»<sup>6</sup>.

3. Véase el capítulo 1 de la primera parte, p. 31.

4. La declaración *Dominus Jesus* (DC n. 2.233, 2000, pp. 812-825) es una defensa y un comentario de esta afirmación de la Escritura (véase Hch 4,12).

5. M. BELLET, *op. cit.*, p. 94.

6. D. VASSE, *op. cit.*, p. 217.

El acto único del don de amor divino abre a ese eterno presente: hace nacer a la vida continuamente dada de nuevo (*ibidem*).

«Ese acto de Dios se cumple a lo largo de toda una historia en la que el deseo de los hombres se descubre constantemente pervertido, desviado de su cumplimiento en Dios. Y, constantemente, ese deseo desviado pretende cumplirse en la imagen de sí mismo que el hombre idolatra y que proyecta fuera del tiempo y del espacio. Así es como se aleja para siempre de la Vida eterna que late en el corazón del tiempo y del espacio, en su cuerpo, y de la que el deseo testimonia en espíritu y en verdad, cuando la Palabra que revela la Vida habita en él y con él, que se manifiesta en él» (*ibidem*).

D. Vasse piensa poder indicar así el lugar de la Iglesia: «La Iglesia es el ámbito de la revelación constante de lo que ocurre en el mundo, pues interpreta el mundo a la luz del Espíritu que habla en él. Lo hace, en particular, por medio de los sacramentos... Pero para que algo se revele, es preciso que lo haga verdaderamente desde el origen... En nuestra historia..., el acto de la revelación [divina] es el acto de su vida, la manifestación de su ser: Dios sólo es revelándose»<sup>7</sup>.

Encontramos así, desde otra perspectiva, la principal intuición de M. Bellet citada anteriormente: «Cristo no es ni histórico ni dogmático; es el todo»<sup>8</sup>. La singularidad del judío Jesús parece insignificante comparada con este planteamiento: el deseo, sea cual sea la época histórica cronológicamente hablando, es de la misma estructura en el eterno presente que el don que se desvela en la palabra originaria. En realidad, el origen no está a nuestra disposición, porque la palabra divina se ha encarnado en el tiempo. Y ese tiempo no es el tiempo en general, sino el tiempo judío habitado por una larga historia y sometido a una crisis vivida dolorosamente. En ese tiempo preciso es en el que Jesús anuncia el Reino de Dios. Se trata, sin embargo, del destino de todos los hombres. Aunque la venida del Reino no se efectúa de forma que elimine las demás tentativas de expresar los retos últimos de la historia humana, se inscribe en una par-

ticularidad instituida, sometida a las ambivalencias y precariedades de las invenciones humanas para dominar el espacio y el tiempo. Jesús pronuncia una palabra universal que no está en absoluto liberada de sus limitaciones humanas. La institución de la Iglesia ha hecho duradera esa limitación que el don del Espíritu, lejos de abolir, mantiene: remite a Jesús de Nazaret, mostrando al mismo tiempo que el Reino no se ha hecho realidad y que la institución eclesial no es su trascipción terrena. La relectura de los relatos evangélicos, aunque invisten la figura del Nazareno de la gloria del Resucitado, resitúa sin cesar en la memoria que no hay acceso alguno a Cristo sin vínculo con la singularidad del profeta judío. Si las divisiones no son superadas en una unidad ya realizada por el don prometido del Espíritu, es porque son necesarias para el mantenimiento de la particularidad de la Revelación como forma original de su universalidad.

Sin el testimonio de la Escritura, esa forma original no tendría consistencia alguna. Cristo, separado de la trayectoria histórica que los relatos evangélicos refieren, se convertiría en símbolo del deseo de trascendencia; no sería el enunciador de una palabra afilada, sería universal por falta de enraizamiento. Es verdad que los evangelios, al igual que los textos veterotestamentarios, no son reportajes. No se encierran en lo anecdotico. Su forma literaria tiene por objeto convertir lo anecdotico en interrogante universal sin abandonar el terreno concreto de su modo de producirse. La exégesis histórica obtiene su legitimidad de ese trasfondo necesario para la interpretación. Que lo universal, manifestado en el Resucitado, haya aparecido en un debate en el seno de Israel, bajo la presión de unas esperanzas considerables producto de una historia tormentosa, en el marco de una alianza duradera con implicaciones muy concretas en la vida cotidiana, define el cristianismo eclesial en su grandeza y su limitación.

Si el Resucitado hubiera roto los puentes con su historia que le conducía a la muerte, los discípulos no se habrían considerado obligados a hacer memoria de sus dichos y hechos prepascuales. El cristianismo no se habría gravado con una limitación que, a ojos de otras tradiciones, debilita o incluso niega su voluntad de universalidad. Es, pues, tentador para el diálogo inter-

7. *Ibid.*, pp. 171-172.

8. M. BELLET, *op. cit.*, p. 102.

religioso y el acceso a una universalidad aceptable construir un Cristo liberado de su historia judía y concebirlo como clave de una trascendencia que ataña a todo ser humano. Estaría así liberado de la mediación de un enraizamiento concreto. Sostener que Cristo es «la humanidad y el todo», es emprender un camino que aligea a la figura humana de Dios de su «handicap» particular. Pero es al mismo tiempo encontrarse en un «impasse», porque la Escritura que hace memoria de esa figura nos reconduce a la singularidad de su trayectoria vital. «La impalpable y protectora niebla de la memoria»<sup>9</sup> asegura que Cristo no es el todo: no es ni Moisés ni Buda ni Mahoma. La Escritura reinterpretada sin cesar por la comunidad que la lee mantiene la división que provoca su implicación en otra historia: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada» (Mt 10,34). Esta frase de Jesús se remontaría, según los exégetas, a la colección más antigua de sus dichos<sup>10</sup> e indica que su universalidad comienza por una estrategia de separación. No puede pensarse en la unidad anunciada sin esa provocación inaugural. La división entra en este marco.

Los debates en torno a la universalidad de Cristo se esfuerzan por hacer frente al desafío de la pluralidad religiosa. Muchos intentan encontrar un denominador común. Anteriormente, a propósito de las divisiones religiosas<sup>11</sup>, opté por nuestra incapacidad para relacionar entre sí los fragmentos a partir de una unidad constituida o en proceso de constitución. El debate en torno a la universalidad de Cristo está marcado por la doble voluntad de respetar su carácter único como Salvador de todos los hombres y su estilo particular: el enraizamiento judío de sus gestos y sus palabras. Las posiciones extremas sacrifican ese enraizamiento en beneficio de un horizonte último hacia el cual convergen las religiones bajo la fuerza del Espíritu. Esta orientación está demasiado afectada por la preocupación por la «sal-

vación» de los individuos. La cuestión de esa salvación se resuelve con la fe en la bondad de Dios que no reprime su deseo por consideraciones de fronteras, puesto que el Espíritu es concedido para que todos puedan llegar en último término a Dios cualesquiera que sean sus tradiciones históricas, geográficas o religiosas<sup>12</sup>. La cuestión es otra: la de la universalidad pública procedente de una historia y de una institución particulares. Éstas no se dan más que como fragmentos, y es en tanto fragmentos como trabajan por la interrelación última del conjunto. Con una condición: no saltarse su propia limitación.

El cristianismo histórico no se ha liberado de esa barrera por su relación con Cristo resucitado y por su apertura al don del Espíritu. Públicamente, Cristo es anunciado a partir de esta delimitación: la Iglesia remite al Nazareno del relato evangélico mediante la lectura de la Escritura. La reactualización incessante en la tradición no cambia este dato primero. El Resucitado permanece ausente, haciéndose presente por la palabra proclamada en el pasado y, sin embargo, siempre actual debido al soplo del Espíritu. Así, la división respecto de las demás religiones se revela indispensable para la autenticidad del anuncio. Transgredirla, so pretexto de no excluir nada, equivale a perder su identidad histórica y a debilitar la provocación que revela el modo de implicarse Dios en nuestro mundo. El exterior del cristianismo es tan indispensable para su relación con Cristo como la fidelidad que se esfuerza en mantener con respecto a su origen. La universalidad de Cristo, debido a su lazo indisoluble con el Nazareno, se encuentra en el mundo dependiente de su originalidad particular: renuncia a ser el todo, aunque suscita una cuestión que ataña al pensamiento y a las religiones. Dios se proclama humano en Jesús y no reniega, con la resurrección de su Enviado, de ninguna de las consecuencias con-

- 
- 9. C. SIMON, *Le Tramway*, Éd. de Minuit, Paris 2001, p. 141 (trad. cast.: *el tranvía*, Seix Barral, Barcelona 2002).
  - 10. Véase F. AMSLER, *L'Évangile inconnu. La source des paroles de Jésus*, Labor et Fides, Génève 2001.
  - 11. Véase la segunda parte: «Las religiones en fragmentos», p. 75.

12. De manera más o menos consciente, la cuestión de la salvación personal gravita aún sobre el debate en torno al *status positivo* de las religiones. A pesar de su prudencia, *Dominus Jesus* (véase p. 46, n. 1 y *passim*) no escapa enteramente a esta obsesión procedente de tiempos remotos (véase el concilio de Florencia, decreto para los jacobitas, 4 de febrero de 1442, en *Enchiridion symbolorum*, Dz 1.351, HÜNERMANN [ed.], Éd. du Cerf, Paris 1997).

cretas de la limitación histórica de su revelación. Esa limitación ataÑe al primer jefe de la Iglesia instituida, que no puede ser la síntesis de las religiones sin perder su historia y su identidad.

Un dato de la fe cristiana sostiene esta interpretación: en la Ascensión, el Resucitado se ausenta y da el Espíritu hasta su vuelta. Su ausencia afecta a su universalidad, que no será perceptible hasta el final, cuando se produzca su vuelta, cuando el proceso histórico haya acabado. El Resucitado no transfiere su señorío ni su soberanía a sus testigos, sino que la forma de ambas cosas permanece indecible hasta su manifestación definitiva. La Iglesia tiende hacia la universalidad como el Galileo, pero en el interior de su propia singularidad no la representa, no la inscribe institucionalmente en la historia. La Iglesia refleja lo que para cada fragmento plantea el problema de su identidad, de su apertura o su cerrazón a partir de la trayectoria vital del Nazareno en un marco concreto. La palabra de Jesús invita a cada fragmento a no superar sus fronteras para incluir en sí mismo la exterioridad, y sugiere no sofocar las preguntas que alertan a cada fragmento sobre la tentación de mostrarse públicamente como el todo de la relación con la trascendencia. El vínculo de los fragmentos con el conjunto es indefinible en el tiempo intermedio, porque la totalidad es inimaginable. La palabra de Jesús salvaguarda las fronteras, al mismo tiempo que muestra su carácter provisional. Dicha palabra fundamenta a la vez la tolerancia, el diálogo y la búsqueda incesante de la verdad. No expone el sentido de la dinámica poniendo a nuestra disposición en una comunicación totalmente explícita la verdad última. La universalidad de Cristo es dinámica por ser escatológica. La sinfonía que su señorío tiene el poder de crear es diferida hasta el tiempo fijado. El Señor no tarda; tiene paciencia. No impone lo que sería prematuro. Las divisiones son garantes de una universalidad que se niega a inmiscuirse en la historia mediante la violencia institucional y el desprecio hacia las creaciones y aventuras humanas. El Resucitado deja que el mundo siga su proceso de maduración multiforme y que las religiones tengan sus propias experiencias diversificadas.

## 3

## La sinfonía diferida

La hipótesis propuesta en este libro no reniega de la cristología de la constitución pastoral votada en el Vaticano II: «La Iglesia en el mundo actual». Sin embargo, como podrá constatarse por la cita, el texto no parece confirmarla. Dicha cita dice:

«El Verbo de Dios, por quien todas las cosas fueron hechas, se hizo carne de modo que, hombre perfecto, salvara a todos los hombres y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto en el que los deseos de la historia y de la civilización convergen, centro del género humano, gozo de todos los corazones y plenitud de todos sus deseos. Él es a quien el Padre resucitó de los muertos, glorificó y sentó a su derecha, constituido Juez de vivos y muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, avanzamos hacia la consumación de la historia humana que coincide plenamente con el plan de su amor: “Instaurar en Cristo todas las cosas que están en el cielo y en la tierra” (Ef 1,10).

El mismo Señor dice: “He aquí que vengo presto, y contigo mi recompensa para dar a cada uno según sus obras. Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último, el principio y el fin” (Ap 22,12-13)<sup>1</sup>.

Es precisa, como se ve, una notable flexibilidad interpretativa para leer en estas líneas un esbozo de una teología del fragmento. Cristo está incluido en ellas como fin último hacia el

1. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, primera parte, § 45, en *Documentos del Concilio Vaticano II*, Sal Terrae, Santander 1966, p. 1.045.

que converge la marcha de la historia. Ese reconocimiento del lugar único de Cristo en el desarrollo del tiempo no prejuzga los modos de manifestación de su finalidad postrera. La constitución es flexible en este punto, puesto que adopta anteriormente las opiniones actuales sobre la autonomía de las realidades de este mundo. Como preludio a la confesión citada, una frase sobre la Iglesia limita su papel: la Iglesia no goza de la centralidad de su Señor, aunque es «sacramento universal de salvación»<sup>2</sup>. «La Iglesia ayuda al mundo –se lee–, pero es también ayudada por él». El mundo y la Iglesia no constituyen una totalidad empírica. Subsisten divisiones y separaciones, aunque la tarea de la Iglesia consista en actuar de tal manera que no conduzca a hacerlas derivar hacia la hostilidad o la agresividad. Los fragmentos siguen siendo fragmentos, aunque Cristo sea el Alfa y la Omega (Ap 22,12-13). La ejecución de la sinfonía no se vería diferida si el modo de presencia crística fuera evidente. No habría que interpretar los signos de los tiempos si la historia estuviera revestida de manera transparente del Reino. Pero no es así, y los signos tienen tanto valor de ocultación como de revelación. El tiempo está suspendido hasta la fecha fijada; el Reino está retenido hasta el resplandor último. Lo diferido está por interpretar sobre el fondo de una afirmación: Cristo es el Señor de la historia. Y hay que establecer el sentido de la misma para la comprensión de la soberanía crística.

He utilizado la metáfora de la sinfonía, porque orienta hacia el genio o la autoridad de un compositor y un director de orquesta invisibles. Las religiones son representadas como marcos de múltiples composiciones cuya unidad se nos escapa. La metáfora es tanto más sutil cuanto que no poseemos ningún conocimiento exhaustivo sobre los instrumentos ni la partitura futura. Sabemos que está en preparación, pero ignoramos cómo se conciernen sus dispersos elementos, porque no conocemos el texto musical enteramente compuesto, aunque adivinamos sus intenciones últimas a través de las fluidas imágenes del Reino. El compositor se mantiene oculto, y nosotros creemos que, cuando se manifieste, unificará las composiciones diseminadas

en una sola partitura. Por el momento, cada grupo interpreta un texto musical que no se sabe cómo se integrará en el conjunto.

La Iglesia se niega a prejuzgar la manera en que Cristo unificará las diversas composiciones. La sinfonía ha sido diferida hasta una fecha desconocida, aunque múltiples creaciones musicales se interpretan en el tiempo y, según su genio propio, expresan la belleza del mundo y su tragedia, la proximidad y el alejamiento de Dios. Los creadores se ven a veces presa de vértigo y juzgan que su composición es la sinfonía total, sin darse cuenta de cuántas riquezas destruyen y cuántas capacidades sofocan. Por impaciencia, transgreden los límites que les impone su partitura singular, que no es la sinfonía. Al retirarse, Cristo favorece la elaboración de múltiples composiciones que se componen sin prisa. Con el paso del tiempo, él dará a la orquesta una capacidad multiforme y una unidad inesperada. El carácter diferido de la sinfonía otorga a los fragmentos la posibilidad de expresar su originalidad y su riqueza.

La metáfora, por una parte, se queda coja, porque sitúa en asimetría a los ejecutantes cristianos, que no ignoran la identidad del director de orquesta, y a los demás compositores, que no saben nada de él. La obsesión de unidad es tal que los cristianos tienen el peligro de no percibir el carácter enigmático de esa asimetría. En efecto, es como si los ejecutantes y los compositores se consideraran en situación de igualdad, a pesar de las evidentes diferencias de sensibilidades e intereses, es como si olvidaran que uno de ellos tenía conciencia de poseer la clave última de esas creaciones multiformes. Hace pensar en la parábola que imaginó Nietzsche: «En la asamblea de los dioses, uno de ellos se levantó y pretendió ser único. Todos los demás se murieron de risa». ¿Cómo proclamar que se conoce la identidad del director de orquesta, que se sabe que vendrá y que, con su poder creador, armonizará todas las composiciones, y jugar honradamente al juego del no-saber? Ésta es la condición para que las relaciones entre los grupos que participan en el concierto no se vean gravadas por un presupuesto previo; uno de nosotros, podrían pensar, desea nuestra muerte, porque pretende ser único. La asimetría favorecería la hegemonía del grupo cristiano.

2. *La Iglesia en el mundo actual*, op. cit., § 45, pp. 1.044-1.045.

En realidad, no se trata tanto de Cristo cuanto de la Iglesia. En la historia, el referente de Cristo es el Espíritu, no la Iglesia. Ésta no dispone del poder de diferir la ejecución de la sinfonía; acepta más o menos dolorosamente la suspensión de suertura, no la decide. El poder de diferir es un privilegio divino. Así, la Iglesia no sabe nada concreto sobre la marcha hacia el término e ignora cómo organiza el Espíritu la sinfonía final sin humillar ni quebrar a los fragmentos. Las palabras de Jesús sobre su desconocimiento del día del Juicio (Mt 24,36), que es también el de la revelación final, se aplican por analogía a ese no-saber de la Iglesia. La cuestión del carácter diferido es, pues, una cuestión cristológica si tiene que ver con la soberanía del Resucitado sobre la historia y el cosmos, no es un problema directamente eclesiológico, aunque el hecho de que sea diferido tenga considerables consecuencias en la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma y de su misión. La asimetría de los fragmentos en el seno de la marcha hacia la totalidad cuya realización es atribuida al señorío del Señor debe, pues, ser asumida sin atentar contra la singularidad de cada cual. ¿Cabe imaginar sin inflación retórica una relación positiva entre la grandeza y la superioridad de Cristo y su vínculo tan oculto, oscuro o diversificado con la dinámica de la historia y de las religiones?

Hemos visto en capítulos anteriores que el Espíritu no apresuraba el tiempo para asegurar la maduración de los fragmentos y que Cristo soberano se ausentaba para no contradecir la actividad del Espíritu. ¿Explica esta doble estrategia el carácter diferido de la sinfonía o manifiesta, al menos, el porqué?

El carácter diferido de la unidad sinfónica entre los fragmentos plantea un problema a quienes esperan una unidad última: el Reino de Dios. Muchos teólogos consideran que atenúan la fuerza provocadora de la cuestión imaginando que cada fragmento tiende estructuralmente hacia esa unidad y que la composición que interpreta está interior y misteriosamente concertada con la sinfonía que estallará vibrante el último día. Bastaría con discernir los elementos de ese concierto latente. Esos teólogos adoptan con matices, en un registro distinto, una

postura sumamente próxima a la que K. Rahner desarrolló en su argumentación sobre el cristianismo anónimo<sup>3</sup>.

K. Rahner elaboró una teoría que, en su opinión, exoneraba del imperialismo eclesial: la pertenencia anónima a la Iglesia debido al don del Espíritu que opera en cada una de las tradiciones. Así, todo hombre de buena fe y recto es cristiano y tiene un vínculo positivo con Cristo y con el Reino de Dios, pero lo es de manera oculta. La cuestión de la salvación individual estaba resulta sin la mediación explícita de la institución eclesial.

Esta interpretación no resulta satisfactoria, porque no respeta la singularidad u originalidad de las diferentes tradiciones, sino que despoja al fragmento de la separación que mantiene para asegurar su identidad. Sólo el cristiano sabe que Cristo habita en todo hombre recto sea cual sea su religión o su rechazo de la misma, conoce mejor que los miembros de una determinada tradición lo que éstos viven en profundidad y no ignora nada de la partitura que interpreta en cuanto a su destino y a su significado interno, pues el cristiano sabe interpretar lo que está oculto para cualquier otro. El cristianismo es universal de manera latente para quienes lo ignoran de buena fe, y lo es de manera patente, aunque en formas con frecuencia difíciles de descifrar, para quienes se adhieren a él conscientemente. La asimetría es así llevada a su extremo.

Este procedimiento no explica, en mi opinión, la extraordinaria diversidad de las tradiciones, no admite de ellas más que su capacidad de abrirse positivamente a algo que ellas ignoran o quizás incluso combaten. Los fragmentos no son suficientemente respetados en su identidad, porque no tienen más significado positivo que el de su vínculo aún oscuro con Cristo. La postura de K. Rahner rinde perfecta pleitesía a la soberanía de Cristo, del mismo modo que fue adoptada en el Vaticano II, pero infravalora la verdad interna de cada fragmento por prisa por integrarlo en la sinfonía definitiva. ¿Impone la unicidad de Cristo esta interpretación tranquilizadora para la salvación de

3. K. RAHNER, «Die anonymen Christen», en *Schriften zur Theologie*, vol. VI, Benzinger, Einsiedeln 1965, pp. 348-367.

todo hombre e irritante para el *status* de las religiones o de su rechazo? La historia está, en efecto, tejida por su expansión, su declive y su desaparición. Las religiones no son el todo de la historia humana. ¿Orienta el señorío de Cristo hacia un sentido global de la historia cognoscible por nosotros? La sinfonía definitiva, de creer al Vaticano II, integra positivamente la evolución autónoma del mundo; pero el concilio se guarda muy mucho de describir el modo.

Si nos atenemos a la doble aportación de los capítulos precedentes, se abre otra vía: el Espíritu, por una parte, trabaja por la maduración de cada fragmento respetando su identidad propia; el Resucitado, por otra parte, con su ausencia, evita la integración prematura en la institución que le confiesa, con su retirada, deja hacer al Espíritu. Por ello, el par Babel-Pentecostés podría considerarse, no como oposición entre dispersión y reunión, sino como complementariedad entre una división que permite a la historia ser humana y un reconocimiento diversificado, en el interior mismo de sus fronteras, de una trascendencia de la que, para el Nuevo Testamento, el Resucitado es el símbolo personificado, que se retira para no destruir precipitadamente los frutos positivos de Babel<sup>4</sup>. El señorío de Cristo consistiría no en reducir la significativa distancia entre Babel y Pentecostés, sino en mantenerla para que la historia pueda proseguir sin chocar con un fin que no habría en cierta manera engendrado con las divisiones negativas y positivas que la constituyen. Es preciso que las composiciones múltiples y fragmentarias sean construidas para que la sinfonía ejecute con equilibrio y belleza la partitura única final.

Esta interpretación no exige más que una única norma a la que deben someterse los fragmentos: que la búsqueda o la defensa de su propia identidad no atente contra el mismo proceso en los otros fragmentos. Esta norma, que puede parecer formal, es la garantía de una apertura universal sin más contenido con-

creto que el de coexistir positiva y no agresivamente con quienes pertenecen a otras tradiciones, culturas, naciones o religiones. Esta posibilidad sin cesar defendida contra la cerrazón es la que permite afirmar que la idea de una sinfonía no es ilusoria. La lucha por mantener la apertura de cada fragmento lleva la esperanza de que la hostilidad latente con respecto a lo que se proclama distinto se oriente hacia una posibilidad de concierto en el interior de una sinfonía aún no imaginable.

El cristiano no sabe nada respecto de la forma que revestirá la ejecución definitiva; lo único que puede hacer es deducir el contenido concreto a partir de lo que él cree «sacramento» de ese don último de Dios, e ignora qué lugar ocupará su Iglesia y qué forma de partitura ejecutará; únicamente sabe que la esperanza de ese concierto final no es un sueño infantil, porque confiesa que el director de orquesta actualmente ausente no faltará al ejercicio benéfico para todos de su soberanía. Hay una clara asimetría entre las Iglesias y los demás fragmentos, debido a la confesión cristiana consciente del director de orquesta y de su actividad actual mediante el don del Espíritu, y en ningún caso a una situación privilegiada en la organización del concierto, porque el Espíritu se ocupa de que ninguna ejecución prematura pueda pretender ser la sinfonía definitiva. La asimetría impulsa a las Iglesias a ser firmemente conscientes de su ignorancia, porque los designios de Dios a propósito de este mundo intermedio no les son revelados más que como esperanzas de contenidos inexpresables o de contornos desdibujados y como imperativos éticos no ajenos a la marcha más o menos caótica de cada fragmento. En este sentido, la Iglesia es sacramento de salvación en la medida en que renuncia a ser el todo, es decir, a ser la única sede del Espíritu y la delegada de su Señor. Se perfila aquí una analogía entre la trayectoria histórica de Jesús y el camino terreno de la Iglesia.

La condición del Galileo ha sido resumida en una tajante síntesis por Pablo en la Carta a los Filipenses: «[Cristo], siendo de condición divina, no codició el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de esclavo, asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hom-

4. D. VASSE, «Babel, l'utopie de l'un», en el «dossier» *Violence et dérision*, doc. 78/14, n.º 19 (septiembre 1978), Centre Thomas More, La Tourette, Éveux 1978.

bre...» (2,6-7). Este himno fue redactado después de la resurrección de Jesús y es tanto más significativo cuanto que invita a los filipenses a tomar como modelo lo que fue durante su vida histórica, no invita a soñar con los beneficios que podrían obtener los creyentes debido al hecho de que «Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre» (*ibid.*, 6,9), sino que exhorta a no querer salir de la condición que tuvo, simplemente humana, y ruega a los filipenses que no transgredan los límites o las fronteras de su comunidad so pretexto de ser, por su fe, testigos del Resucitado. La Iglesia, en su peregrinación terrena, soporta los límites de la condición histórica, no franquea el tiempo, como tampoco lo transgredió quien es su maestro y Señor. La Iglesia no constituye la totalidad esperada; está por vocación condenada a ignorarla. El agnosticismo sobre el futuro pertenece a su estructura.

Una metáfora no es un argumento que pruebe nada. A mi imagen musical podría objetársele que es demasiado ligera para abordar una cuestión que muchos teólogos contemporáneos se han esforzado mucho por aclarar. En su mayor parte y de diversas formas han intentado descubrir un horizonte común<sup>5</sup> que implicara a la vez a la dinámica global de la historia y al devenir de las religiones. Por mi parte, no pienso que pueda dársele un contenido definido o concreto, en último extremo puede hablarse de ella con las formulaciones concretas tomadas de lo que H. Küng llama «ética planetaria»<sup>6</sup>. Pero la verdad es que esta perspectiva es muy vaga y no suscita el entusiasmo que sí suscitaron las grandes utopías del siglo XX que, con su plasmación política, demostraron su carácter ilusorio y con excesiva frecuencia ridículo y cruel. Me parece, pues, inútil indicar un horizonte común supuestamente favorecedor del diálogo proponiendo una base mínima de acuerdo. Es más deseable que

cada fragmento profundice su lógica sin sofocar su aspiración universal, vacía por el momento de cualquier contenido capaz de unificar las diversidades religiosas.

El interés del cristianismo, en la medida en que es fiel a la Biblia, no consiste en presentar una síntesis efectiva de los diferentes movimientos ligados a la dispersión de los fragmentos. La Iglesia invita al agnosticismo en este punto. La glorificación que la Iglesia destina a su Señor supone una ignorancia subyacente de su futuro y del desarrollo de las relaciones con su entorno; la Iglesia se remite a él en la fe, con la esperanza de participar en la sinfonía definitiva evocada indirectamente por la Promesa. El intermedio se corresponde con el tiempo de estar bajo la dependencia de la violencia y la injusticia, no con el tiempo de la elaboración de un saber que reconcilie, con un horizonte común doctrinalmente definido, las diferencias y las divergencias debidas a las experiencias frecuentemente incompatibles de los fragmentos.

El ser humano no está menos habitado por un fuerte deseo: el de «una paz que sobrepase toda inteligencia [escribe san Agustín], sin embargo [constata], incluso cuando la pedimos en la oración, no sabemos lo que debemos pedir para orar como es debido. Una cosa que no podemos concebir tal como es, es evidente que no la conocemos. Y todo lo que nos viene a la cabeza, lo rechazamos, apartamos y reprobamos; sabemos que no es lo que buscamos, aunque no sepamos aún en qué consiste lo que buscamos»<sup>7</sup>. Esta confesión de ignorancia en el interior de una Iglesia que tiene conciencia del grandioso destino al que la convoca su Señor justifica que no pueda hablarse de horizonte común, aunque haya entre los fragmentos una interdependencia latente que permite la superación de la cerrazón en su propia suficiencia o identidad.

Falta un horizonte común: no disponemos de ningún concepto unificador plenamente fiable que captar ni sabemos construirlo. Sin embargo, la interdependencia de los fragmentos no es imaginaria ni ilusoria, sino que concuerda con un medio ambiente análogo que se impone a todos los fragmentos: la belle-

5. M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un accuménisme religieux*, Éd. du Cerf, Paris 2001; J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Éd. du Cerf, Paris 1997 (trad. cast.: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000).

6. H. KÜNG, *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, Éd. du Cerf, Paris 1997 (trad. cast. del alemán: *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1998).

7. SAN AGUSTÍN, *Lettre à Proba*, L 130,15,10s., Csel, vol. 44, p. 73.

za del mundo, el carácter trágico de la historia, el empeño de los justos en hacer retroceder al mal... Hay variedad de interpretaciones, frecuentemente incompatibles y a veces contradictorias, pero no menos emparentadas. Por eso no carece de consecuencias en la autenticidad del diálogo emprendido entre las religiones que esas experiencias comunes de un medio ambiente tan contrastado que sus libros y sus ritos integran con mayor o menor fortuna sean objeto de un diálogo libre, sin dogmatismo intempestivo, ni síntesis doctrinal prematura, ni imperialismo institucional, ni esperanza de contornos demasiado precisos. Y ello es tanto más necesario cuanto que el medio ambiente cualitativo está marcado por una subestructura material planetaria producto de la expansión de la ciencia, la técnica, las comunicaciones y los intercambios económicos.

No sería honrado que los cristianos ocultaran que el medio ambiente cualitativo los colma al mismo tiempo que no cesa de cuestionarlos.

*Los colma:* la belleza del mundo les es ofrecida como a todos, y muchos de ellos, en reminiscencia de la Biblia, no temen discernir en ella un reflejo de la gloria divina. Son conscientes, no obstante, de su ambigüedad: su poder actual de seducción, que detiene el tiempo en el mero gozo presente y hace olvidar que orienta hacia Otro. Saben también que la belleza no excluye la crueldad o la indiferencia. Los fenómenos naturales peligrosos para la vida de los hombres suelen ser de grandiosa belleza: erupciones volcánicas, tempestades oceánicas, etcétera. La belleza del mundo no se mide por la inquietud de los hombres. Los colma también la tenacidad de los justos, en algunas tradiciones a las que pertenecen, porque leen en sus actos frecuentemente humildes y siempre perseverantes la acción del Espíritu en el que creen. Son, sin embargo, prudentes, al menos la mayor parte de ellos hoy, puesto que ya no pretenden anexarlos a su Iglesia, como si fueran refuerzos más allá de sus fronteras. La admiración que sienten hacia ellos, dondequiera que se realicen sus justos actos, los aleja de la tentación de la suficiencia o del un tanto infantil patriotismo religioso.

*Los cuestiona:* el carácter trágico de la historia, en el que se integra la inmensidad de los sufrimientos humanos, no encuen-

tra soluciones tranquilizadoras y claras en su doctrina, puesto que constatan que su Cristo fue invadido por el dolor, la angustia y la desesperación. Cristo percibió el abandono como un desamparo injustificado y sufrió sin razón la muerte ignominiosa de los esclavos. Porque el seguimiento de aquel al que los cristianos creen el Hijo de Dios hasta los abismos más profundos de la desesperación y la muerte no produce ningún concepto fiable que les permita clarificar, comprender y controlar el sufrimiento sin nombre. Admiran que aquel al que consideran todopoderoso se despoje de su poder para ser su compañero de desdichas, pero les deja, no obstante, estupefactos y mudos que el sufrimiento y el dolor inunden nuestro mundo. El gozo del Resucitado es para ellos demasiado discreto. No sin motivo la Iglesia retoma en su plegaria oficial el grito del salmista que sube del abismo:

«Yo, Yahweh, solicito tu socorro,  
con el alba va a tu encuentro mi oración;  
¿por qué, Yahweh, me rechazas,  
y ocultas tu rostro lejos de mí?  
Desdichado y enfermo desde mi infancia,  
he soportado tus terrores, no puedo más;  
tu furor ha pasado sobre mí,  
tus espantos me han aniquilado.  
Me anegan como el agua todo el día,  
se aprietan contra mí todos a una.  
Has alejado a compañeros y amigos,  
y son mi compañía las tinieblas».

(Sal 87,14-19)

La experiencia de las religiones es similar, testigo de ello es la oración en las diferentes tradiciones, que testimonia también un deseo que surge y orienta hacia la superación de la desdicha: el gozo que suscitan la belleza del mundo y la justicia de los justos. Cada religión propone unas interpretaciones, que distan mucho de ser compatibles, porque no las regula horizonte común alguno. La interpretación doctrinal cierra al fragmento reforzando su identidad, que es necesaria para que no se desagregue. Ésta fue una de las razones por las que las Iglesias lucha-

ron contra las desviaciones juzgadas heréticas, inintegramos en su propia estructura y nocivas para su supervivencia. La experiencia contribuye al reconocimiento de experiencias similares y a la autenticidad del diálogo. El medio ambiente que corresponde a la experiencia interna no se confina en un determinado fragmento, puesto que en otras tradiciones produce efectos análogos, y ningún fragmento puede reivindicar como propia de su singular identidad la belleza del mundo, la tenacidad de los justos ni la tragedia de la historia. El mundo cotidiano desposee de manera verificable a cualquier fragmento que quiera ser, por su doctrina y su práctica, propietario de las mismas. El mundo cotidiano adviene, y nadie puede impedir su intensa presencia.

Esa intensa presencia traiciona el gozo, que puede surgir incluso donde lo trágico parece tener que sofocarlo todo. Puede que una de las cualidades de las religiones sea haber instaurado indicios rituales e instituido la esperanza, dando así a entender que una realidad inefable habita el presente, del que emana un gozo renovado a pesar de la amenaza de la muerte y el sufrimiento. La interpretación de esta experiencia, frecuentemente pura intuición, es múltiple. Y es importante que esa interpretación sea secundaria, que no pretenda agotar la experiencia o la intuición. La interdependencia entre los fragmentos se impone tanto más cuanto que se integra en un medio ambiente material planetario. El orden político internacional condena el repliegue hostil sobre la propia tradición, impulsando a un diálogo que no sea mera coexistencia fría o cortés e invitando objetivamente a entrar en un proceso que tiene valor por sí mismo y cuyo beneficio más evidente es que contribuye a eliminar la violencia y a evitar un «choque de civilizaciones». En este marco, la minoría cristiana puede ser concebida sin imperialismo ni falso pudor.

Cristo es el Señor de la historia, confiesa la fe cristiana. El Vaticano II afirma que es el fin de la misma<sup>8</sup>, y *Dominus Jesus* recuerda con vigor esas convicciones seculares<sup>9</sup>. Los cristianos

8. *Gaudium et Spes*, § 10, en *Documentos del Concilio Vaticano II*, Sal Terrae, Santander 1966, p. 963.  
 9. *La Documentation Catholique* 2000, n. 2233, pp. 812-825.

recuerdan como un mandamiento las últimas palabras del Salvador según Mateo: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (28,18-20).

La tarea está clara: la Iglesia no puede dejar de dar testimonio de la fe que la hace vivir. La misión ha nacido de esta conciencia. ¿Cómo entender ese deseo de dar a conocer y hacer partícipe de lo que la habita sin atentar contra el diálogo en igualdad entre los fragmentos ni ceder a la situación totalitaria: reunir todos los fragmentos en la unicidad de Cristo, manifestado en el tiempo por la unidad de la Iglesia visible?

La hipótesis que he propuesto en la metáfora de la sinfonía diferida podría hacer pensar que hay que abandonar la misión y esforzarse por vivir comunitariamente la fe recibida sin elaborar una política o una estrategia de conversión o de hacer partícipes a otros. La Iglesia es un fragmento entre otros, no tiene por tarea reunirlos visiblemente bajo un solo jefe. Y debería honradamente hacer constatación explícita de esta situación.

Esta interpretación sobrepasaría el sentido de la hipótesis. Infravaloraría el alcance concedido al medio ambiente de los fragmentos, que engendra interdependencia y diálogo, aunque sin proporcionar un horizonte común conceptual o doctrinalmente unificador. Los límites impuestos por la institucionalización son verificación de ello.

La asimetría entre el cristianismo y las demás religiones no supone un poder discrecional por parte de este último, sino que abre a una capacidad de diálogo sobre su enraizamiento, la implicación de Dios en la historia y la ausencia programada de su Señor, dejando total libertad de expansión, diálogo y reflexión a las otras tradiciones. En el interior de este marco se despliega una misión cuyo carácter es original: dar testimonio concretamente, con un modo de vida personal y comunitario, de que el mundo cotidiano en el que se integran y del que, al mismo tiempo, se distancian todas las religiones es asumido de manera singular por el cristianismo. La misión así entendida se re-

mite a un personaje que cuestiona con sus palabras, sus actos y su condena, superando ampliamente a las instituciones que los transmiten. La confesión cristiana de que ha vencido a la muerte, signo del carácter trágico de la historia, orienta hacia una esperanza cuyo contenido inefable es provocador para la timorata identidad de las tradiciones. La misión no tiene por fin integrar en una institución única, sino dar forma a la interdependencia latente incitando a debatir libremente cuestiones producto del mundo circundante y que ninguna religión domina.

Ocultar lo que habita nuestra propia identidad cristiana equivaldría a invitar a las demás religiones a replegarse sobre sí mismas callando lo que les hace vivir. La ignorancia mutua lleva al triunfo del rumor, el miedo y, finalmente, la violencia. La misión en una apertura sin imperialismo puede ser garante de un diálogo que exorcice el temor y haga renunciar a una hostilidad casi instintiva. Para el cristianismo, sigue siendo delicado articular concretamente la singularidad de su experiencia crística con la renuncia a tener la última palabra sobre la armonía, no obstante esperada, de los fragmentos divididos. En esta modestia manifiesta que la ausencia de su Señor es benéfica para todos. Los límites que el desarrollo de la historia ha impuesto a la institución cristiana son signo concreto del Espíritu de que ésta no tiene por vocación integrarlo todo visible y doctrinalmente. La ejecución de la sinfonía es diferida por el propio Cristo. Quizá sea ésta la forma suprema de su señorío sobre la historia: hacer que las divisiones permanezcan como paradójicos marcos de esperanza.

## Conclusión

«Dios ha querido que haya desigualdades, no injusticias»

(Pintada en el metro).

El largo camino a que nos ha obligado el examen de la distancia entre la confesión del Señorío del Resucitado y la experiencia de las divisiones, a veces hostiles, a menudo enriquecedoras, que afectan a la historia, a las religiones y al cosmos lleva, ya sea a una negación de la realidad, ya sea a una reevaluación de la convicción cristiana.

*Negación de la realidad:* es preciso mantener la verdad de la confesión contra viento y marea. Si la experiencia no verifica la afirmación cristiana, se acusa a la marcha del mundo, que está bajo el dominio del pecado, y la soberanía de Cristo se manifiesta como una esperanza extramundana. Su acción mediante el Espíritu vencerá al mundo, y las divisiones, fuentes patentes de hostilidad, violencia y odio, serán abolidas. En el tiempo intermedio, el combate será indeciso a ojos de los que dudan; pero, para los creyentes, ya ha concluido, y el mal no tiene oportunidad alguna de triunfar; el plazo es corto: «mil años son como un día a los ojos de Dios» (Sal 90,4; 2 P 3,8). El Reino llama a la puerta a pesar de la evidencia de la violencia histórica. La afirmación cristiana es juzgada idealista; sin embargo, es la única realista, porque revela la trama que da sentido a nuestra historia, dicen sus apologistas.

Para salvar la verdad de la confesión, ¿es preciso negar las riquezas que las divisiones aseguran, reduciendo estas últimas a mera expresión de hostilidad, forma principal del pecado, puesto que se opone a la acción del Espíritu? ¿No puede una actitud tan suspicaz conducir a una intolerancia de fondo, filtrada hoy por una tolerancia aparente debida a las presiones políticas?

¿No sería más razonable, aunque ello obligue a reajustes dolorosos, reconocer los valores internos que tienen las divisiones, en lugar de fijar la mirada en el riesgo de caos y violencia que hacen potencialmente correr? ¿Es inevitable que la idea de tolerancia, justificación ética de la democracia, encubra desprecio por la verdad última ya activa en nuestro mundo? No hay que excluir otra vía de interpretación: la reevaluación, que es la que he intentado seguir en este libro.

*Reevaluación de la convicción cristiana:* la fe en la unicidad de Cristo no se traduce en una voluntad de acabar con las divisiones para reunir en una sola forma empírica el diseño histórico de Dios. El mito de Babel (Gn 11,1-10) pone en guardia contra la utopía de convocar a la humanidad a la unidad juzgando sus diversas divisiones como un obstáculo de enorme importancia. Dios, según la Biblia, impide la realización de un proyecto grandioso: unir en una única forma de visibilidad la considerable diversidad potencial de las capacidades humanas. El hecho de que Dios impidiera ese designio unificador da libre curso a la historia múltiple; Dios difiere la unidad, porque era prematura. El acontecimiento de Pentecostés no desmiente esa estrategia divina: el Espíritu deja desarrollarse libremente los diversos dinamismos, porque se niega a unificar las lenguas, primeros indicios de la necesaria división. El Espíritu actúa para que esa riqueza diseminada no caiga en una violencia unitaria como consecuencia de la pretensión de una de las formas de ser la única humanidad verdadera. Puesto que ni el pecado ni la maldad son la causa de las divisiones, aunque puedan manifestarse en ellas excitándolas mediante la violencia, y puesto que la voluntad de unidad no ha sido un motivo accesorio de los crímenes en la historia debido a la utopía sin concesiones inserta en ella, parece más adecuado entender el Señorío de Cristo como sustentador de la fecundidad de las divisiones, dado que se

abstiene de operar su aniquilación. La reevaluación ni niega ni relativiza la soberanía de Cristo, sino que se las ingenia para pensarla en articulación con el devenir plural del mundo.

Si bien ese devenir plural es fácil de describir: las divisiones saltan a la vista, resulta difícil evaluarlo positivamente. El lenguaje oficial, frecuentemente eufemístico, habla de hermanos separados para designar a las Iglesias que no coinciden con la Iglesia católica en puntos esenciales o accesorios de la interpretación de la Escritura. Esos hermanos se remiten a Cristo, pero son desde hace siglos incapaces de sacar de ello la conclusión concreta de acabar con las divisiones, que persisten a pesar de la amistad, los esfuerzos de los responsables y los daños causados al testimonio evangélico. ¿Son quizás, en el tiempo intermedio, manifestaciones indispensables de una riqueza crística que la unificación institucional velaría o desecharía? Sin duda hay en entenderlas, a pesar del horizonte común, como disidencias y divergencias llenas de riquezas que una unidad apresurada o prematura aboliría. Han acumulado experiencias que no son compatibles con una unidad instituida, pero que se desarrollan según su genio propio a partir de un acuerdo aún inexpresable sobre un horizonte sin embargo común. Ésta es una de las hipótesis de este libro.

Las religiones no cristianas, dejando aparte el judaísmo, cuya problemática es totalmente original<sup>1</sup>, carecen de horizonte común, aunque hagan frente al mismo mundo existencial del que surgen cuestionamientos análogos. Las experiencias a las que procuran un lenguaje ritual, mítico y místico no son identificables con aquellas cuyo receptor está constituido por la Biblia. Dichas experiencias distan mucho de ser compatibles, aunque no por ello sean pecaminosas ni perversas. No disponemos de un criterio que nos permita integrarlas, aunque sea de manera velada, en la experiencia cristiana y en la doctrina que dice explicitarla. La soberanía de Cristo no justifica una imposición unitaria a partir de un denominador común. Dichas experiencias religiosas pueden considerarse positivas por ser

1. Véase el capítulo primero de la primera parte, p. 31 ss.

equilibradoras y liberadoras, pero no resulta claro que una unidad visible, traducida doctrinalmente, pueda justificar su integración en el devenir cristiano, marcado por una inscripción histórica totalmente original. La deseada unidad se afirma en el respeto y la tolerancia, el aprecio mutuo y la emulación, y se inscribe por el momento en una coexistencia que pretende hacer del diálogo libre el acto de reconocimiento de las divisiones. El cristiano, renunciando a toda segunda intención de dominación, espera que esa actitud de prudencia sea conforme a la voluntad de Cristo. Del mismo modo que el Espíritu no apresura la unidad entre las Iglesias divididas, tampoco crea prematuramente entre las religiones un horizonte común doctrinalmente expresable. Aún no es el tiempo de reeditar el proyecto unitario de Babel que Dios juzgó debía interrumpir. Ésta es la otra hipótesis de este libro.

La historia de los hombres no escapa a la constatación de que reconocerle un sentido último expresable en una visión unitaria es una mera ilusión. Del o de los sentidos que se abren camino en la historia no se impone ninguno como sentido último. Pretender que una teoría unificada de la diversidad de la historia pueda estar justificada es una negación de la experiencia; sostener que hemos llegado al final de la historia so pretexto de que la democracia es la forma definitiva de lo político es una ingenuidad. El devenir no se detiene, y pensar la historia como una, a partir de la extensión universal de un solo elemento, no es razonable. Existen acontecimiento y actos que tienen sentido en la historia, y no contamos con ningún elemento que pueda permitir articular doctrinal o teóricamente un sentido último subyacente a la extraordinaria diversidad de sentidos que adviene en el devenir.

El cristianismo no se sustrae a esta problemática. Es verdad que el Concilio Vaticano II declara que Cristo es «el fin de la historia»<sup>2</sup>. Pero el concilio se guarda de precisar el efecto de sentido perceptible en la historia empírica ni indica tampoco el

2. DENZINGER-HÜNERMANN, *Symboles et définitions de la foi catholique (Enchiridion symbolorum)*, Ed. du Cerf, París 1997, p. 1.099.

modo de manifestarse ese sentido último, contentándose con precisar que existe una Iglesia sacramento del Reino venidero, estableciendo un vínculo entre todo lo bueno y positivo de este mundo con esa esperanza última. Esos indicios limitados son insuficientes para captar con un cierto grado de certeza una relación clara entre lo que se supone que adviene y el desarrollo efectivo del devenir. El sentido que se ve en el mundo no carece de vínculo con la acción del Espíritu de Cristo. Pero ningún dato último se deja ver. El sentido último está velado para nosotros. Únicamente están disponibles elementos cuya unidad está en suspenso. Si Cristo resucitado actúa misteriosamente, lo hace respetando las divisiones en su potencial apertura a una realidad trascendente. Nada nos es perceptible de la forma de unidad esperada. La soberanía crítica en la historia se realiza de un modo escondido, y su señorío sobre el universo no es de distinto orden.

Hablar de un Cristo cósmico es exaltante, y es hermoso pretender unificar bajo su dominio la marcha indefinida del cosmos y el devenir inacabado de la historia. La idea es estética, pero las formas de articulación entre la dinámica cósmica y el devenir histórico nos son ajenas. Ninguna teoría teológica puede seriamente unificarlas. Este libro argumenta esta convicción.

Esta modestia en la interpretación de la historia, este reconocimiento de la fecundidad de las divisiones, este agnosticismo con respecto a la unidad prometida y esperada bajo el Señorío de Cristo, ¿no empujan a la desesperanza respecto del futuro? ¿Se puede renunciar al antiguo mesianismo cristiano, es decir, a la visión global y exaltante inserta en él, sin quebrar la dinámica eclesial preconizada por el Vaticano II? ¿No sería ridículo, en lo que respecta a las grandiosas visiones que han movilizado durante siglos a los creyentes, preferir el humilde fragmento a la gloriosa totalidad? El abandono del mesianismo del pasado ¿no sitúa a la teología en el campo de las filosofías contemporáneas que, constando los fracasos del siglo XX, se prohíben toda teoría de sentido último de la historia? J. Baudrillard escribe a propósito del atentado terrorista del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York:

«Creemos ingenuamente que el progreso del Bien, el crecimiento de su poder en todos los terrenos (ciencia, técnica, democracia, derechos humanos...) se corresponde con la decadencia del Mal. Nadie parece haber comprendido que el Bien y el Mal crecen en poder al mismo tiempo y según la misma dinámica. El triunfo del uno no conlleva el eclipse del otro, sino precisamente lo contrario. Se considera al Mal, metafísicamente, como una tacha accidental, pero este axioma, del que derivan todas las formas maniqueas de lucha del Bien contra el Mal, es ilusorio. El Bien no reduce al Mal, ni viceversa, sino que son a la vez irreductibles el uno por el otro y su relación es inextricable. En el fondo, el Bien únicamente podría impedir el Mal renunciando a ser el Bien, porque, apropiándose del monopolio mundial de la fuerza, ocasiona por ello mismo un contragolpe de violencia proporcional»<sup>3</sup>.

El entrelazamiento del bien y del mal es tal que no es superable, de creer este pensamiento. El empeño de los justos en hacer retroceder el mal instaurando justicia y amor en este mundo no procuraría ningún efecto decisivo, a no ser mantener la supervivencia de un bien que el mal no deja de erosionar. ¿Es incuestionable un pensamiento tan radical?; ¿es tan limitada la esperanza en Cristo que no puede referirse sin ilusión a un mundo distinto del nuestro?; ¿no sería pusilanimidad por parte de los teólogos alinearse con pensamientos tan timoratos?

En realidad, el agnosticismo con respecto a un horizonte común a los movimientos diferenciados de la historia, a las divisiones reconocidas de las religiones y a la errancia inconclusa del cosmos lleva, no a desesperar de la presencia activa de Cristo, sino a entender de otro modo su promesa.

La Promesa no tiene que ver con unos efectos públicos, institucionales, políticos o religiosos que sean deducibles por los creyentes de su contenido, sino con la presencia secreta, y sin embargo omnipresente, de Dios, con la certeza de su preocupación por cada persona, con la intuición de que el don que él

ha inaugurado con su Espíritu suscitará una realidad por el momento inimaginable. El contenido de la Promesa es indecible; la Promesa no tiene nada que ver con un programa social o interreligioso, con una capacidad teórica unificadora, sino que denuncia el carácter provisional de lo que se entrega a la destrucción o se deja fascinar por la muerte. La acción del Espíritu sostiene lo que hay de fecundo en cada fragmento, a fin de celebrar no sólo a cada uno según sus capacidades, sino cada tradición, cultura o religión según su genio propio. Un proyecto unificador a partir de una institución fuertemente aferrada a un final maravilloso anunciado o intuido produciría efectos destructivos en este ambiguo tiempo nuestro. El mal es ciertamente temible, pero el celo excesivo por un bien que hacer realidad institucional o políticamente no lo es menos. La soberanía de Cristo no se declina de este modo, sino que remite a Jesús de Nazaret que, en su trayectoria vital, prefirió prescindir de la omnipotencia imaginaria y asumir el riesgo que corren en este mundo la justicia frágil y el amor discreto. Él ha considerado más beneficioso para los hombres esa retirada al margen de todo esplendor<sup>4</sup>. El Resucitado, mediante el don del Espíritu, invita a la Iglesia y a los creyentes a seguir un camino análogo: el de romper con la esperanza ilusoria, abrir a una esperanza lúcida y sólida, y sustentarse en la fe que supera la duda engendrada por el esplendor tamizado del Reino que adviene.

3. J. BAUDRILLARD, «L'Esprit du terrorisme»: *Le Monde* (3 de noviembre de 2001), p. 10.

4. P. AUDI, «Crucifixion», Encre marine, Fougères 2001. El autor expone, de manera paradójica, la lucha de Jesús para llevar a Dios a renunciar a su omnipotencia y a abandonarse a la sola bondad.

## Índice Onomástico

AEBISCHER-CRETTOL, M., 80,  
113, 125, 240

AGUSTÍN, 241

ALLISON, D.C., 52

AMSLER, F., 230

ARENDT, H., 149, 198

ARISTÓTELES, 85

ATLAN, H., 136

AUDI, P., 253

BALTHASAR (Hans Urs von), 123

BARUCH, 36

BAUDRILLARD, J., 251, 252

BELLET, M., 224, 227, 228

BÉNARD, J.-P., 154

BENVENISTE, E., 118, 120

BLANCHETIÈRE, F., 57, 74

BONSIRVEN, J., 37

BUDA, 85, 86, 113, 128, 230

CAUSSE, A., 36

CELSO, 111, 112

CERBELAUD, D., 147

CHAREIRE, I., 51

CHENUDA III, 9

CHIRPAZ, F., 154

COMEAU, G., 33

COMTE-SPONVILLE, A., 17, 18

CONCHE, M., 176, 178

DEMARET, J., 190

DENEKEN, M., 217

DENZINGER, 111, 250

DETTWILER, A., 211

DREYFUS, A.-M., 69

DUPUIS, J., 122, 240  
DUQUOC, C., 25

EINSTEIN, A., 178  
ESDRAS, 36  
ESQUILO, 108  
EURÍPIDES, 108  
EUVÉ, F., 185

FANTINO, J., 190  
FÉDOU, M., 125, 126  
FERRY, L., 18  
FLUSSER, D., 32  
FUNK, R.W., 52  
  
GALILEO, 19, 149  
GAUCHET, M., 90, 91, 95, 96, 108  
GEFFRÉ, C., 98, 99, 100, 122  
GÉNÉREUX, J., 173  
GESCHÉ, A., 129, 185  
GIRARD, R., 154  
GLÜCKSMANN, A., 11  
GRÜNEWALD, J., 31, 33, 34, 35, 37  
GUILLEBAUD, J.-C., 142

HADOT, P., 171  
HEGEL, F., 179  
HEIDEGGER, M., 20, 106, 119, 120,  
155, 156, 208  
HERÁCLITO, 85, 86, 178  
HESÍODO, 123  
HOBBES, T., 154  
HOFFMANN, H., 217  
HÖLDERLIN, F., 20, 115  
HÜNERMANN, 231

IRENEO, 147

JACCOTTET, P., 20, 22, 171  
JONAS, H., 17, 193  
JOSSUA, J.-P., 20  
JUAN XXIII, 12  
JUAN PABLO II, 9, 12, 15, 100

KANT, I., 210  
KESSLER, C., 57, 58  
KIERKEGAARD, S., 156  
KÜNG, H., 240

LACOSTE, J.-Y., 147  
LAMBERT, D., 190  
LATHUILLIÈRE, P., 148  
LAURET, B., 217  
LÉON-DUFOUR, X., 44

MAHOMA, 128, 230  
MAKINE, A., 147  
MALDINEY, H., 171  
MANSFIELD, K., 20  
MARGUERAT, D., 12, 13  
MARTELET, G., 190  
MARTIN-ACHARD, M., 50  
MONOD, J., 189  
MORDILLAT, H., 62  
MORIN, E., 17, 18  
MUCKNENSTURM, F., 223

NANCY, J.-L., 84, 143  
NEUSNER, J., 62, 63  
NIETZSCHE, F., 118, 235

ONFRAY, M., 84  
ORÍGENES, 53

PABLO VI, 9  
PASCAL, B., 21, 121, 126, 155,  
156, 184, 198, 199  
PLATÓN, 215  
PLOTINO, 171  
POTESTA, G.L., 147

PRIEUR, M., 62  
PRIGOGINE, I., 189

RAHNER, K., 122, 237  
RAMAYANA (véase Valmiki),  
RATZINGER, J., 77  
REEVES, H., 189  
RICEUR, P., 116, 122, 125, 126, 128  
ROBERPIERRE, 212  
ROLLAND, G., 176  
ROSTAND, J., 18, 20, 21  
ROUSSEAU, J.-J., 161

SANDERS, E.P., 13, 32, 52, 62, 63  
SARTRE, J.-P., 170  
SCHLOSSER, J., 60, 61, 82, 150  
SCHOEPS, H.J., 57  
SHAKESPEARE, W., 156  
SIMON, C., 230  
SIMON, M., 36  
SÓFOCLES, 108

TAGUIEFF, P.A., 18, 84, 90, 142, 176  
TEILHARD DE CHARDIN, P., 21,  
136, 189, 190, 191  
THEISSEN, G., 150  
TILLICH, P., 125, 161  
TOCQUEVILLE, A. DE, 161  
TOMÁS DE AGUINO, 149  
TRINH XUAN THUAN, 189  
TROCMÉ, E., 150  
TUCÍDIDES, 104

VALMIKI, 105, 109, 169  
VASSÉ, D., 223, 227, 228, 238  
VERMÈS, G., 32  
VIDAL, M., 13, 32  
VOLTAIRE, 189  
VOUGA, F., 150

WEBER, M., 108, 115  
WEIL, S., 104, 180, 215, 216  
  
ZAKKA I IWAS, I., 9  
ZUMSTEIN, J., 211