

Hans Urs von Balthasar

La verdad es sinfónica

Aspectos del pluralismo cristiano



Encuentro
ediciones

Hans Urs von Balthasar es, por reconocimiento unánime, uno de los máximos exponentes de la teología católica de nuestro tiempo. Su nombre se inscribe junto a los Guardini, de Lubac, Chenu, Congar y Rahner. Sus características principales son: originalidad en la concepción de la revelación cristiana (en clave estética), agudeza y profundidad indagatoria, inmensa erudición, elegancia de estilo, y ardor y vivacidad en la defensa y propuesta de la fe católica.

Su patria es Suiza, una pequeña nación que tiene el mérito de haber dado a luz a numerosos teólogos del siglo XX, entre los cuales, además de nuestro autor, los más célebres son Charles Journet y Hans Küng, católicos, y Karl Barth, Emil Brunner y Oscar Cullmann, protestantes. El haberse encontrado junto a pensadores cristianos de gran altura y haber mantenido un diálogo constante con ellos, en particular con Barth, ha contribuido a dar al pensamiento teológico de von Balthasar una excepcional riqueza y apertura.

Van Balthasar (nacido en Lucerna el 12 de agosto de 1905) realizó sus estudios primarios y secundarios con los benedictinos de Engelberg y los jesuitas de Feldkirch. Estuvo después en las Universidades de Zurich, Viena y Berlín, especializándose en literatura alemana y filosofía. Se licenció con una tesis sobre el *Problema escatológico en la literatura alemana*.

En 1929 entró en la Compañía de Jesús. Después del año de noviciado estudió tres años de filosofía escolástica en Pullach bajo la guía del padre Erich Przywara, quien con el célebre ensayo *Analogia entis* había hecho salir a la teología católica del ghetto en que se había encerrado desde el Concilio de Trento.

Terminados los cursos filosóficos, fue enviado a realizar sus estudios teológicos a Lyon, donde conoció a Daniélou, Fessard y de Lubac. Este último le inició en los estudios patristicos y la teología histórica, introduciéndole en su nueva concepción de lo sobrenatural, como elemento (gratuito) íntimamente ligado a la naturaleza, y no externo y por encima de ella. De de Lubac, y de la escuela francesa en general, von Balthasar ha recibido su gran amor por la Escritura y los Padres así como su pasión y apertura hacia el mundo y el hombre moderno y sus problemas. A de Lubac permanecerá ligado por un profundo vínculo de amistad que dura hasta hoy día.

En Lyon conoció también a Paul Claudel, y, más tarde, en Basilea, a Albert Béguin, gran crítico y amigo de Bernanos. Estos encuentros y amistades acrecentarían su interés por la literatura y el arte.

Hans Urs von Balthasar

La verdad
es
sinfónica

Aspectos del pluralismo cristiano

BIBLIOTECA
Universidad Rafael Landívar
Quezaltenango

Encuentro
Ediciones E

Título original:
Die Wahrheit ist symphonisch
Aspekte des christlichen Pluralismus

© 1972
Johannes Verlag, Einsiedel

traducción
Emilio Saura

© 1979
Ediciones Encuentro, Madrid

Cubierta y diseño
Taller gráfico de Ediciones Encuentro

D. L.: M-7128-1979
ISBN: 84-7490-013-1
Imprime: MAIS A. Gráficas. Teléf. 690 84 61

para obtener información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
c/ Urumea, 8, Madrid-2. Telfs.: 4 11 03 03 y 4 11 02 52

PROLOGO

1

Sinfonía quiere decir consonancia, armonía. En la sinfonía, diferentes melodías se interpenetran. El bajo no puede confundirse con el flautín, ni el violoncelo con el fagot. El contraste entre los distintos instrumentos ha de ser lo más acusado posible, pues cada uno posee su timbre característico, y el compositor ha de escribir la partitura de manera que este timbre quede plenamente subrayado y destaque con nitidez. La mejor ilustración de lo que acabamos de decir no nos la ofrecen los conciertos para violín de Bach, que sólo incluyen sencillas modificaciones para clavecín; en cambio, Mozart es aquí el ejemplo perfecto: sus conciertos para violín, cuerno o clarinete hacen resaltar siempre la singularidad de cada instrumento. Ahora bien, en la sinfonía propiamente dicha, los diferentes instrumentos se integran en un todo armonioso. Mozart tenía tal sensibilidad para esto, que a veces podía transcribir la parte de un determinado instrumento escuchándola juntamente con y sobre el fondo de las demás. Para poder desarrollar la riqueza de la totalidad musical que el compositor tiene en su mente, la orquesta ha de reunir la mayor pluralidad instrumental posible.

El mundo es equiparable a una gran orquesta, que hace sonar todos sus instrumentos; mientras el público está entrando en la sala y aún no ha aparecido el director, cada músico ensaya, afina su instrumento. Se hace sonar un «la» en el piano: al fin y al cabo, de lo que se trata es de afinar y de prepararse para realizar algo en común. Tampoco la elección de los instrumentos es casual; a través de sus peculiaridades propias, ellos forman algo así como un sistema de coordenadas. El oboe, apoyado quizá por el

fagot, será la contrapartida de los instrumentos de cuerda; pero esto no basta; el sonido del cuerno viene a constituir el fondo que hace posible el contraste. La elección es realizada a partir de la unidad, que, por de pronto, está contenida virtualmente en la partitura a interpretar; pero, en seguida, cuando el director comience a mover su batuta, aquella unidad lo atraerá todo hacia sí, lo arrastrará todo consigo, y entonces se verá cuál es la función de cada instrumento.

A través de su revelación, Dios ejecuta una sinfonía, en la que no se sabe qué es más rico, si la armonía de su composición o la orquesta polifónica de la creación que la interpreta. Antes de que el Verbo de Dios se hiciese hombre, la orquesta que es el universo tocaba más bien sin obedecer a ningún plan u orden preconcebidos: concepciones del mundo, religiones, bosquejos del estado, eran algo así como melodías aisladas y sin unidad. De alguna manera, se vislumbra que este alboroto cacofónico sólo era un «ensayar», un «ejercitarse»: por así decirlo, el «la» resuena a través de todo como una promesa. «Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas...» (Heb. 1,1). Entonces vino el Hijo, el «heredero universal», por cuya causa había sido reunida también toda la orquesta. La pluralidad de instrumentos que la componen adquiere sentido cuando interpreta, bajo la dirección de Cristo, la sinfonía *de Dios*. La unidad de la composición procede de Dios. Por eso el mundo era y es plural, y lo seguirá siendo cada vez más. Evidentemente, el mundo no puede abarcar de una ojeada su propio pluralismo, porque la unidad nunca ha radicado en él, ni antes ni ahora. Pero el sentido de su pluralismo no consiste en rechazar la unidad que radica en Dios y que es comunicada por él, sino en adherirse a la sinfonía y en ajustarse a la unidad que está por encima. En cuanto a los oyentes, no son otros que los propios intérpretes: al interpretar la divina sinfonía —cuya composición en modo alguno puede ser comprendida a partir de cada uno de los instrumentos, ni de su totalidad— todos experimentan para qué han sido reunidos. Al principio se sentían extraños los unos a los otros, incluso hostiles. De repente, cuando empieza el concierto, ven con toda claridad cómo sus diferentes voces no se limitan a sonar al unísono, sino que se integran en la superior belleza de la sinfonía.

La situación actual, de la que debemos partir, es la presión apremiante que ejerce sobre nosotros un esquema de unidad, que, en realidad, nos aparece como una verdadera cárcel. ¿No es una pena el que una melodía permanezca encerrada en una triple fuga, y que la ley de la fuga codetermine su desarrollo ulterior, y hasta su forma originaria? Ella debería superar este condicionamiento y poder ser presentada e interpretada de un modo «puro y genuino».

Hoy se hace sentir poderosamente el deseo de encontrarse con la fascinante figura de Jesucristo, de comprenderlo tal como era en sí mismo, «al estado puro», desligado de los enojosos vínculos que le atan a una Iglesia institucional, a un cúmulo de dogmas incomprensibles, costumbres obsoletas y tradiciones fosilizadas. De entre los dos mil años de historia que lo sepultan, debe resucitar para nosotros en su desnudo resplandor originario. Y, justamente hoy, la ciencia exegética nos muestra de un modo concluyente que sólo podemos tener noticias de Jesucristo a través de los testimonios de la fe de la primitiva Iglesia, que los relatos sobre su vida han sido configurados por esta fe y que, por consiguiente, nunca podremos separarlo de las «vestiduras» con que nos lo presenta la Iglesia. Una vez establecido esto de un modo incontestable, comienza una nueva pugna: a la Iglesia actual, llena de tradiciones y añadiduras, hay que desnudarla, purificarla, simplificarla, hasta que comience a irradiar en ella la esperada gloria de Jesucristo; para ello es necesario poner también en cuestión las prístinas fórmulas de la Iglesia primitiva: ¿no constituyen asimismo un velo, una excrecencia? Poco a poco van desprendiéndose las capas de la cebolla y, al final, también desaparece el núcleo.

Ahora bien, no podemos ver las cosas de un modo unilateral. En cuanto *totalidad*, la Iglesia debería transparentar a Cristo, más aún, sólo debería ser pura transparencia. Si ya no lo es, no hay que extrañarse de que tras ella se oculte lo esencial. Por otra parte, si Jesús mismo se entregó a la muerte para, desde más allá de ella, hacerse comprensible en su *integralidad* a través de su resurrección, de su aparición y de su automostración a los discípulos, ¿no es entonces la Iglesia el lugar escogido por él mismo para hacerse presente y accesible? La «encarnación de Dios» que contemplamos en Jesús de Nazaret se completa ante todo a través de la comunidad de los creyentes, que reciben y asumen la misión de anunciar este acontecimiento al mundo

y de representarlo ante él de forma convincente. Nadie puede decir cuándo comienza a devenir «católica» la comunidad primitiva. La estructura ministerial está presente desde el principio, en Pedro y, de un modo singularmente claro, en Pablo; desde el principio, María, la Madre, que está con Juan al pie de la cruz, ora en medio de la comunidad. Desde el principio se bautiza, se parte el pan, se perdonan los pecados, se unge a los enfermos, se imponen las manos, se dan instrucciones estrictas, se entroniza a los presbíteros, se administra justicia según el derecho sacral, se alude a la Tradición. Ya se entremezclan los diferentes motivos, se cotejan entre sí, la fuga sigue su curso.

No podemos separar a Cristo de la Iglesia, ni tampoco reducir la Iglesia a Cristo. Si queremos oír algo comprensible, estamos obligados a escuchar toda la polifonía de la revelación. No lograremos una visión diáfana de Cristo a través de la destrucción de la Iglesia o de su sustitución por otras formas de comunidad más o menos espontáneas, sino mediante una asimilación lo más profunda posible de los hombres de la Iglesia a la realidad eclesial: en efecto, ella es el cuerpo de Cristo y, por consiguiente, su presencia viva. Por otro lado, el afán de «asir a Cristo» es una necedad: a quienes quisieran asirlo, se les escaparía siempre de las manos; él mismo, en su realidad integral, sólo es pura transparencia: «El que me ve a mí, ve al Padre», «El que confiesa al Hijo, confiesa al Padre», «Mí doctrina no es mía, sino de aquél que me envió», «No me toques, porque aún no he subido al Padre». Dejándolo ir hacia su origen, nos percatamos de su misterio. Y el Espíritu, que procede del Padre y del Hijo, puesto que no es ni el uno ni el otro, sino su amor recíproco, nos introduce en este misterio. También la verdad eterna es sinfónica.

3

En la Iglesia se habla hoy mucho de pluralismo. Pero es legítimo preguntarse si ha habido una época menos pluralista que la que estamos viviendo. En la actual crisis de la Iglesia, los programas y consignas habituales, por más dispares que sean, se presentan en cada caso como una panacea. Al interior de la Iglesia se espera una democratización y una cogestión totales, así como un «cambio de estructuras» a través del cual progrese realmente el espíritu democrático. Al exterior de ella, se exige asimismo de un modo unilateral que la Iglesia tome partido en pro de los

pueblos pobres y oprimidos a través de un compromiso político eficaz que no excluya la posibilidad de una revolución. La acción social y política sería el verdadero culto a Dios, la auténtica oración, la escuela que mejor nos enseña lo que es el desinterés y la renuncia.

Pero todas estas teorías no son más que visiones estrechas y arbitrarias de la doctrina y del ejemplo de Cristo, de la teología de la Iglesia que aparece en el N.T. y del programa de «apertura al mundo» del concilio Vaticano II. En efecto, al llamar la atención sobre cosas que es necesario hacer, estas teorías discriminan sistemáticamente otros aspectos diferentes, incluso contrapuestos, de la doctrina cristiana, tan importantes como aquéllos. ¿Acaso para valorar el matrimonio es necesario desvalorizar el celibato vivido al servicio del reino de Dios? Para enlazar el compromiso político «de la Iglesia» —que, en realidad, sólo puede ser el compromiso de determinados miembros de ella—, ¿es necesario considerar como inútil y anticuada la vida contemplativa, desvalorizándola a los ojos de los creyentes? El hecho de haber redescubierto el carácter central del mandamiento del amor al prójimo, ¿autoriza a hacerse cruces cada vez que se oye la palabra «intimidad» y a rechazar toda relación directa del hombre con Dios como simple evasión o alienación? La exaltación de la acción recta, de la ortopraxis, que, sin duda alguna, es claramente exigida por Jesús («Sólo el que hace la voluntad de mi Padre», Mt. 7,21), ¿debe hacernos perder de vista que el N.T. nos exige también de un modo apremiante la profesión de la verdadera fe, la ortodoxia («El que no permanece en la doctrina de Cristo, no posee a Dios», II Jn., 9)? El mensaje de la tolerancia es predicado con intolerancia, el Evangelio del pluralismo, con un sectarismo tal, que mira por encima del hombro a todos aquéllos que no comparten las propias ideas y los considera como pobres rezagados o subdesarrollados.

¿Cuál es el resultado de todo esto? Que no somos capaces de soportar la unidad superior de la que (a través de su misión y de su gracia) sólo somos un fragmento, y, con ello, la unidad queda desplazada del todo a la parte. Se prefiere el unísono a la sinfonía. Expresado en terminología platónica, esto equivale a la tiranía, y, en términos modernos, al totalitarismo, la contradicción interna que implica el sistema del partido único y sus pretensiones de infalibilidad. Son ideologías propias del hombre unidimensional, que, de un modo arrogante, quiere abarcarlo todo manteniendo su mirada a ras de tierra. Incluso se intenta proyectar a priori el modelo del santo del presente y del futuro, como si la santidad no supusiera ante todo un ser consciente del lugar que se ocupa en el cuerpo único de Cristo, que consta

de muchos y contrapuestos miembros, cada uno de los cuales hace a su manera la voluntad de Dios. Ningún santo ha afirmado jamás que la *única* forma correcta de vivir fuese la suya. En Calcuta, la madre Teresa hace lo que le toca hacer; en el mismo lugar; el *abbé* Monchanin ha cumplido igualmente su misión, pero de un modo totalmente diferente. Y, sin embargo, ambas formas de vida son ilustraciones ejemplares de lo «único necesario». Todos los que intentan vivir el amor cristiano arden entre Dios y el mundo, como representantes de Dios ante el mundo y del mundo ante Dios, y arden siempre al interior de la comunión de los santos. Saben que todos los ministerios se necesitan mutuamente. El sacerdote, que vive en el mundo, necesita a la carmelita, que hace penitencia y ora por él en el claustro. También necesita al laico, que trata de llevar fielmente a la esfera mundana el espíritu cristiano que él intenta transmitirle. El sacerdote no tiene por qué politizarse a la manera del laico, ni éste ha de actuar como si fuese un sacerdote. «Porque el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos... Si todos fueran un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo?» (1 Cor. 12, 14, 19).

4

La verdad cristiana es sinfónica. Proclamarlo a los cuatro vientos y tenerlo siempre presente nos parece quizá la tarea más necesaria del momento actual. Pero la sinfonía no supone en modo alguno una armonía almibarada y sin tensiones. La música más profunda y sublime es siempre dramática, es acumulación y resolución (a un nivel más elevado) de tensiones, de conflictos. Pero la disonancia no tiene nada que ver con la cacofonía. Tampoco es el único medio de poner en marcha la tensión sinfónica. Mozart da a sus melodías más simples —a menudo se trata de simples repeticiones de la escala —una elasticidad, una ligereza, una tensión tales, que la fuerza característica que a los pocos compases nos permite reconocer su música parece brotar de un depósito inagotable de tensión espiritual, lo invade todo y halla resonancia por doquier. El depósito de la Iglesia es la «profundidad de las riquezas de Dios» en Jesucristo, que se halla instalado en medio de ella. Ella deja a este caudal expandirse en una pluralidad inagotable, que fluye incontinentemente de su unidad.

En la primera parte del presente libro trataremos de un modo informal

Prólogo

algunos aspectos del pluralismo teológico, haciendo un recorrido a través de la revelación cristiana. En la segunda parte, mostraremos con algunos ejemplos cómo la pluralidad emana en cada caso de la unidad, se justifica a partir de ella y puede ser reintegrada siempre en ella.

Primera Parte

**BREVE PANORAMICA
DEL PLURALISMO TEOLOGICO**

1

ISRAEL

La verdad no es una cosa ni un sistema. Es Uno, mejor dicho, el Uno por antonomasia, que, en su infinita libertad, se posee y se determina a sí mismo. Y se autodetermina realmente, de tal manera que mantiene siempre su cohesión y no se funde en lo ilimitado de un mar sin contornos. Cuando el A.T. dice: «Yo soy Dios desde la eternidad y también desde ahora lo soy, nadie puede librar de mis manos; lo que hago, ¿quién lo volverá?» (Is. 43. 12 s.), detectamos en cada una de sus palabras la tensión que encierra esta autodeterminación. Es totalmente ridículo pensar que una libertad de esta naturaleza se deja reducir a fórmulas o encerrar en ellas. No se puede saber si, después de décadas o siglos, puede ocurrírsele de repente a este Dios pronunciar un «oráculo de Yahvé» y decir o hacer cosas que sólo El puede hacer o decir, que a nadie se le ocurrirían, que no pueden deducirse a partir de nada (como para poder decir «esto es parecido a...») y que, no obstante, el hombre siente haber olvidado culpablemente, pues algo de lo que Dios ha dicho debería resultarle familiar, como le ocurre con el lenguaje de su infancia, del que se ha olvidado al hacerse adulto... Pero el Dios que todo lo renueva constantemente es, al mismo tiempo, el Dios de la fidelidad, que permanece fiel *a sí mismo* y, por consiguiente, también a Israel, pues su libertad no es arbitrariedad, sino verdad, y su soberanía no tiene nada que ver con la conducta veleidosa del tirano.

Así, en la Antigua Alianza aparecen frente a frente dos ámbitos indisolubles, que se remiten el uno al otro y que, sin embargo, nunca se fusionan en una esfera única: por un lado, el ámbito del Dios libre y soberano, que, de múltiples maneras, se manifiesta con aplastante evidencia como el Único, el Viviente, el Operante, el Omnipresente; por otro, todas las

indicaciones, intervenciones, decisiones de castigar o de perdonar, referencias a lo que ha dicho o hecho anteriormente, amenazas de retirar su protección, alusiones prometedoras al futuro: una estructura nunca sistematizable, que constituye el ámbito vital de Israel y a través de la cual él es y puede o podría ser el «pueblo de Dios». La estructura mental y vital del A.T. es realmente un pluralismo acabado que, en cuanto tal, garantiza la plena unidad y unicidad del Dios soberano. Naturalmente, no existe contradicción alguna entre los diferentes actos y palabras de Dios —sólo un «necio» podría afirmar lo contrario, pero también algunos sabios se ven tentados a ello—; no obstante, el comportamiento de Dios para con David es irrepetible y no puede entenderse en modo alguno a partir de su comportamiento frente a Ezequías o Sedecías, ni tampoco puede derivarse del que tuvo frente a Moisés. Por una parte, nos encontramos con todo el abanico de colores de un prisma, que, sin embargo, nunca está tan obturado que no pueda ser reencontrado el color blanco a través de alguna operación intelectual. Por otra, el inaccesible foco luminoso que aparece a través de todas las refracciones cromáticas, pero que sólo es mostrado por ellas de un modo indirecto y fragmentario, y que el hombre no puede contemplar directamente si quiere continuar viviendo (Ex. 33,20). A Israel le llega el cromatismo pluriforme de la vida de Yahvé, que es realmente su vida, que él logra vislumbrar penosamente a través de una serie de «experiencias», que a menudo preferiría no sufrir, pero que le muestran inequívocamente que su fe en Dios no se basa en ninguna ilusión ni se reduce a ninguna superestructura ideológica. Esta inquietante simultaneidad entre una pluralidad irreductible de revelaciones y un centro irrepresentable (por soberanamente libre) del que todas brotan, fue como la escuela por la que Israel tenía que pasar para adquirir una idea clara de quién es el Dios que se digna hacerse comprensible al hombre y para que, a partir de esta comprensión, quedase libre el camino hacia el designio último del Dios que se revela a sí mismo: la encarnación.

DIOS Y SU PALABRA

Las palabras de Dios no son en modo alguno como flechas que se disparan desde una emboscada y que nunca se sabe a quién alcanzan. Cuando un dios se dirige a los hombres, renuncia a algo de sí mismo; y la razón de esto es que no hay ningún lenguaje que sea común a los diferentes dioses; cada uno habla el suyo, y, cuando habla, da a conocer su nombre inconfundible. De aquí que en los pueblos primitivos exista una conexión casi inseparable entre el nombre de la divinidad y las prácticas mágicas. Cuando un dios habla, se conoce de alguna manera cuál es su nombre, renuncia a su misterio esencial y el hombre adquiere poder sobre él. No tenemos motivos para ridiculizar la ingenuidad de los pueblos primitivos, pues, al fin y al cabo, no es difícil mostrar cómo esta mentalidad mágica ha estado presente también entre los cristianos: la historia de la época moderna, cristiana y post-cristiana, es, en buena, parte, la historia del racionalismo y del idealismo teológicos (que culminan necesariamente en el ateísmo): se ha utilizado el misterio de Dios revelado para aproximarse a él, para desmascararlo, para dominarlo.

También Moisés pregunta a Dios por su nombre. Esto parece una ingenuidad, en todo caso, propia de la época. Aquél que «lo es todo», pero no como un mero compendio del mundo, sino como «mucho más grande que todas sus obras» (Eclo. 43,27 s.), ¿puede ser designado por un nombre, como si fuese una cosa que se nombra para reconocerla entre otras de la misma naturaleza o especie? ¿Acaso aquél que todo lo nombra puede ser abarcado por nombre alguno? No obstante, cuando él habla dice algo determinado, comprensible; esto da a entender que es Alguien determinado, y, puesto que es Dios, no es determinado por otro, sino por él

mismo. En esto consiste su libertad; no se trata de una libertad genérica, de la que él participa, sino de algo suyo y peculiar. Su libertad, su autodeterminación y su nombre son la misma cosa. Cuando Dios habla a Moisés, su palabra, llena de firmeza y resolución, lleva el sello inconfundible de su libertad, más aún, es justamente este sello lo que permite reconocer a Dios como tal. Se sabe quién es el que está hablando. Sólo hasta este punto se revela el nombre de Dios a través de su palabra. Lo que Dios comunica a Moisés para que éste lo anuncie al pueblo son ambas cosas: un «nombre», que significa comunicación, presencia, compañía permanentes a través de su palabra eficaz, y una confirmación de que este Acompañante se ha dirigido anteriormente a los Patriarcas bajo distintos nombres. Se trata de algo nuevo que, sin embargo, «ya era así desde el principio». A esta novedad se responde por parte del pueblo con un recibir-de-nuevo que comienza a partir de ahora y con un saberse-a-salvo desde siempre. Pero este saberse-a-salvo sólo es otorgado a través de la actitud abierta y receptiva del ahora.

Esto es lo más difícil de aprender para Israel: el puro recibir de Aquél que determina —porque es en sí mismo la autodeterminación perfecta, inefablemente libre— y que, en este determinar, otorga su palabra y se otorga a sí mismo. Y lo hace sin reservas, hasta el fondo. Pero, al mismo tiempo, lo hace de manera que nadie pueda disponer de él; pues el que lo intente, no recibirá nada, se irá con las manos vacías. Así pues, ¿Dios no se deja tomar la palabra, no se deja apresar? Sin duda alguna, y sólo lo permite tal y como se presenta y se ha presentado desde siempre: como alguien a quien hay que recibir y al que no se puede engañar. Se puede recordar a Dios sus acciones pretéritas y sus promesas que apuntan al futuro. Se puede hacer esto cuando se asume desde ahora esta extensión temporal en la decisión ardua y radical de recibir a Dios, de obedecerlo. Pero no es lícito remitirse a las acciones pretéritas de Dios para confiar en el futuro, cuando se adopta ante él una actitud de duda, incredulidad o desobediencia.

Lo mismo puede decirse de la amplitud de la Palabra de Dios como enunciado sobre él mismo. A lo largo del tiempo se pronuncian muchas y variadas palabras. Se conocen aspectos muy diferentes de Dios: él es poderoso, justo, misericordioso, plantea exigencias muy concretas y precisas, mantiene sus promesas, pero también castiga hasta la cuarta generación, castiga a los enemigos de Israel, y al mismo Israel por medio de sus enemigos, pone sus palabras en boca de determinados hombres; tales hombres, que son los portavoces de su Palabra, disponen de misteriosos poderes:

pueden curar en nombre de Dios o hacer caer la desgracia sobre quien lo merezca... De Dios se saben estas y otras muchas cosas. Así surge un pluralidad de enunciados y proposiciones, se adquiere un saber histórico, profético, jurídico. Pero, curiosamente, estas proposiciones no nos dicen propiamente *qué* es Dios, sino, más bien, *quién* es. Todas están subordinadas a la libertad de su revelación. (Los «nominalistas» han vislumbrado aquí ciertas verdades, pero no han conseguido darles una expresión correcta). A menudo se considera esta libertad como pura arbitrariedad (*potentia absoluta*): Dios puede encolerizarse, pero las palabras de Moisés lo aplacan. Puede condenar a Nínive a la ruina y, para escándalo del profeta, perdonarla, para que se convierta. Puede hacer unguir a un rey y rechazarlo de nuevo por una aparente pequeñez. Pero esto no es pura arbitrariedad, sino libertad soberana, que no se desdice nunca de sus palabras —Pablo alude a ello cuando habla de la reprobación de Israel en orden a la misericordia ejercida para con los gentiles (Rom. 11,29)—. Ahora bien, es imposible decir de antemano cómo este comportamiento paradójico encierra y corrobora en cada caso las «cualidades» permanentes de Dios (su verdad, bondad, justicia, fidelidad, misericordia) y, por consiguiente, tampoco podemos estructurar los diferentes enunciados. Precisamente la despreocupación con la que su Palabra exterioriza una pluralidad de aspectos, aparentemente inconciliables, de su comportamiento, (y con ello, de él mismo), nos muestra su autodeterminación desmesurada, soberana, absoluta, a la que no podemos tildar de autocontradictoria sin contradecirnos a nosotros mismos. El hombre querría siempre ordenar los múltiples aspectos de la verdad de acuerdo con un principio a su alcance. Pero cuando la libertad del Dios que habla (que se identifica también con su verdad y fidelidad) es, evidentemente, el único principio desde el que sus palabras pueden ser comprendidas y cobran sentido, el hombre ha de renunciar a poseer tal principio. Es algo que recibe constantemente como un don, y, puesto que el principio es el Dios que determina libremente, el hombre, en la unidad de fe, obediencia y comprensión, ha de preferir toda pluralidad a él.

En la fe hay una reserva, una renuncia, un dejar-hacer al Dios que habla. A través de este dar-cabida a la pluralidad de la Palabra, el creyente comienza a vislumbrar el sentido de las palabras que Dios pronuncia. Este sentido no es otra cosa que el interlocutor mismo, en tanto quiere comunicarse. Este es el sentido de cada una de sus palabras (las cuales hay que presuponer operativas y eficaces), sentido que todo lo abarca, impregna e invade. Esta autocomunicación libre la llamamos *amor*. Este es, pues, el

único principio hermenéutico que nos permite comprender la Biblia. Si no se tiene en cuenta o se pone entre paréntesis y se sustituye por otros, se perderá uno en un laberinto de interpretaciones, a través del cual sólo podría guiarnos, cual hilo de Ariadna, el principio personal. Israel ha comprendido bien esto cuando, a través del «mandamiento fundamental», expuso la *respuesta* total del hombre a la revelación de Dios bajo la forma de «amor» —con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas— y, de esta forma, en una conmovedora actitud de respeto, dio a entender indirectamente que esta respuesta total sólo ha de ser un eco de las palabras de Dios, de todas ellas.

Así, por iniciativa del mismo Dios, se ha explicitado lo que se trasluce en la religiosidad de todos los pueblos cuando ha sido liberada de las ofuscaciones creadas por el temor a lo demoníaco y del ansia de poder, asimismo demoníaca: no se trata, ante todo, de una «necesidad» (de adorar a algo, de prosternarse ante algo), sino más bien de la conciencia de un recibir, que exige una apertura del espíritu, un silencio, un escuchar atentamente, una fe, para poder entender, una renuncia a la comprensión en sí misma, a fin de dejar hablar a Aquello que de alguna manera interpela al hombre. En los pueblos en los que apenas es audible (o no lo es en absoluto) la Palabra determinada que se escucha en Israel, aparecen en su lugar técnicas para escuchar al «Interlocutor» (basadas en un hacer-el-silencio en uno mismo), que, si no son totalmente equivocadas, tampoco resultan plenamente satisfactorias. También las técnicas pueden ser plurales, pero convergen en un acto trascendental, que casi siempre exige una apertura del espíritu, o, al menos, alude a ella. Dado que lo Absoluto no habla con la misma claridad que en Israel, la pluralidad de los fenómenos mundanos no es entendida tan claramente como un conjunto de palabras que han sido cargadas de sentido por la Autocomunicación absoluta. La dimensión plural del mundo apenas está presente y permanece excluida de la experiencia religiosa central. En cambio, Israel está al menos en camino de interpretar los jeroglíficos del cosmos como mensajes de Dios a partir de la revelación de la Palabra. Pero lo inaudito, la comprensión del lenguaje de la existencia humana, sólo se hizo posible cuando Dios mismo, en Jesucristo, se sirvió de este lenguaje. En la nueva alianza, los problemas del pluralismo no sólo continúan, sino que se agudizan en muchos aspectos.

JESUCRISTO, PALABRA DE DIOS

Jesucristo es esta Palabra libre, que obra y se manifiesta de un modo soberano bajo la forma de una vida humana, en la cual, nacimiento y muerte, alegría y dolor, parentesco y entorno, constituyen experiencias esenciales. El foco de luz soberana e inaccesible se sumerge en este hombre, sin dejar de ser lo que necesariamente es: «Gloria en las alturas». Pero se revela definitivamente como lo que era desde siempre: «Bondad y amor hacia los hombres» (Tit. 3,4), más aún, «mansedumbre y humildad de corazón» (Mt. 11,29).

Pero ahora todo se ha vuelto mucho más complicado, precisamente porque, en apariencia, todo encaja. Se ha complicado hasta tal punto que uno desesperaría humanamente de poder entender algo y de formularlo, de no recordar las palabras de Jesús: «No temáis, estoy con vosotros», y éstas otras: «Has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes, y las has revelado a los pequeños», que suenan a nuestros oídos como una promesa. Ahora escuchamos en boca de Jesucristo el impresionante «Pero yo os digo...», que anteriormente pronunciaban los profetas («oráculo de Yahvé»), y su yo humano adquiere una inconcebible intensidad y una tremenda majestad, ya que en él se decide el destino eterno del hombre que le encuentra, de todos los hombres. En el yo de Jesucristo radica la medida de la distancia y de la proximidad de Dios al hombre, de la incomprensible cercanía de aquél que continúa siendo inconcebiblemente trascendente a toda realidad humana (*in similitudine major dissimilitudo*); ambas cosas han de ser subrayadas, pues son igualmente verdaderas. El misterio de este yo, que incluye en sí la mayor distancia y la mayor cercanía, nunca podremos encajarlo en conceptos o fórmulas, pues al interior de él impera el misterio de

la relación entre el Dios absoluto y el hombre relativo. Pero si las acciones y palabras de Dios irradian a partir de este foco oculto en Jesucristo, ¿no tenemos entonces la garantía de poder referir inequívocamente al centro de su yo el prisma de estas manifestaciones? ¿No resulta entonces algo así como un orden abarcable (al igual que las diferentes manifestaciones de un hombre pueden ser ordenadas a partir de su carácter, de sus rasgos esenciales), algo así como un «sistema»?

Sí y no. Sí, porque Dios quiere ser visto, oído y tocado realmente en su «Palabra de vida» hecha carne, a fin de que nosotros, yendo a su encuentro, entremos en comunión con él de un modo totalmente nuevo. Si nos dejamos seducir por ciertos colores fragmentarios del prisma, nos quedaremos en la periferia de las cosas; es necesario que, desde cualquier lugar en que estemos situados, avancemos hacia el foco central de donde brota la luz. No, porque a partir de este centro no es un hombre cualquiera quien nos encuentra, sino el Dios eterno que se ha encarnado en Jesús de Nazaret, y se nos ha hecho tan cercano, que esta proximidad nos parece más misteriosa aún que su majestad anterior. El hecho de que todas las manifestaciones de Dios estén referidas a Cristo hace que su pluralidad se integre en la unidad de un modo mucho más claro que en el A.T.¹, que él resplandezca por doquier, y, por consiguiente, cada uno de sus rasgos adquiera un parentesco mayor con los otros, un *air de famille*, que aparece hasta en aquellas cosas que contrastan más entre sí, como soberanía y actitud de servicio, poder y debilidad, cruz y resurrección. No asimismo, porque justamente esta proximidad entre el foco luminoso y los colores periféricos hace a la totalidad menos inabarcable. ¿Por qué? Porque las acciones y palabras de Jesús nos aparecen mucho más claramente como emanaciones casi arbitrarias de su vida personal infinitamente más rica, puesto que, a fin de cuentas, es una vida en comunión con el Padre, en el

¹ Así pues, el hecho de que la pluralidad de teologías veterotestamentarias sea semejante a la que se da en el N.T. no significa que en éste último persistan conatos plurales de una teología nunca plenamente unificadora. La pluralidad que lleva consigo el carácter provisional de la antigua alianza, que aún no ha alcanzado su unidad en Cristo, queda superada en la unidad soberana (que es Cristo), en función de la cual el Espíritu Santo interpreta los diversos conatos teológicos. Pero la unidad presente desde ahora juega libremente y de un modo nuevo, insospechado, con la pluralidad asimilada por ella y que se ha convertido en su instrumento expresivo: puede brindar a discreción un ámbito de libertad casi autónomo a los motivos veterotestamentarios (por ejemplo, a la profecía que anuncia la futura renovación del mundo) y mostrar nuevamente su contenido en cuanto llevado a su plenitud en la propia unidad (vida-muerte-resurrección).

Espíritu Santo, para todos los hombres, para la salvación del mundo entero.

Al interior de la antigua Alianza, en aquellas épocas en que no se alzaba la voz de los profetas, podía intentarse ordenar las instrucciones divinas en la *torah*, convirtiéndolas en una especie de sistema y de «ley», que los más evolucionados de los israelitas consideraban ciertamente excesivos. Hacer algo así con Jesucristo sería estar fuera de la realidad, ya que no se pueden desligar sus palabras y acciones de su personalidad espontánea y soberana sin que aquéllas se vuelvan contradictorias: en efecto, ellas son «espíritu y vida», no grabado en piedra o escrito en pergamino, sino grabado en «corazones de carne». Para dar testimonio de esto debería existir siempre algo así como una «Sagrada Escritura», que exhortase a apartarse de la letra y del sistema y a acercarse al Espíritu de Dios, encarnado en Jesucristo. Ahora bien, en la medida en que él es *realmente* personificación («El Verbo se hizo carne»), el peligro de materialización creado por el afán de sistematizar y por la tiranía del intelecto es mayor que en el A.T. Pero, en cuanto que la persona inagotable de Jesucristo vivió entre nosotros y permanece aún entre nosotros a través de la acción del Espíritu Santo, este deseo de dominio es neutralizado continuamente por la sobreabundancia del Libre, del Viviente, que no puede ser encerrada en recipiente alguno. El aceite de la viuda de Sarepta no se agota, por muchas vasijas que se llenen.

EL TU COMO PARABOLA Y CAMINO

El hecho de que en Jesucristo nos salga al encuentro un tú (que es a la vez humano y divino), nos ayuda a comprender el misterio, pues nos proporciona un hilo conductor inmejorable para guiarnos en el laberinto. A nadie se le ocurriría «sistematizar» las diferentes manifestaciones de la vida de un hombre, tal como aparecen, por ejemplo, en una biografía. No obstante, interpretadas con perspicacia, todas ellas pueden llamarnos la atención sobre su individualidad espontánea y vital, y enseñarnos a comprenderla y a amarla. Aun cuando tratemos con él diariamente, nuestro prójimo, por más que se nos revele hasta cierto punto, continúa siendo para nosotros un misterio. No cabe duda de que, en la vida humana, nos encontramos con una multitud de situaciones, gestos, reacciones, naturalmente dados, y que, sobre la base de la naturaleza humana que nos es común a todos, y de las costumbres que se han creado a lo largo de la historia, entendemos hasta cierto punto, o bien interpretamos a la manera corriente. No obstante, más allá de todo esto, existe un ámbito personal, que se expresa a través de un lenguaje que está al alcance de todos, pero que en modo alguno se agota en él. Cuanto más fuerte y original es una personalidad, con tanta mayor energía emanan también las manifestaciones de su propia intimidad, inconfundible e inaccesible en sí misma, que nos muestra precisamente su riqueza a través de la multiplicidad e imprevisibilidad de aquéllas. El hecho de que el misterio, aun después de revelado, continúe siendo misterio, otorga a las relaciones humanas un valor y una tensión espiritual peculiares, y esto ocurre hasta en el intercambio más íntimo, en la relación sexual, cuando es expresión de un amor auténticamente personal. La paradoja de la comunicación de lo incommunicable (a

la otra persona) en ninguna parte es tan patente como aquí, y no precisamente en cuanto misterio trágico, sino en cuanto misterio que encierra en sí la felicidad y la promesa de un futuro pleno. Hay que dejar al otro la libertad de abrirse, a fin de que él pueda entregarse y, de este modo, ser acogido y comprendido.

En su dialéctica entre el entender y el dejar-en-libertad, la comprensión del prójimo, en cuanto posibilidad de interpretar la manifestación libre que irrumpe en mi propio ámbito espiritual y que procede de más allá de él, se sitúa siempre por encima de lo «categorial» y de lo «trascendental». El yo no dispone de categoría alguna que le permita englobar a este tú libre y concreto; sólo puede abrirse a él y ver cómo su manifestación original se inscribe en mi «sistema categorial». Considerada así, la proximidad es, sin duda alguna, el lugar privilegiado para la comprensión de lo que puede ser la revelación de Dios en Jesucristo.

Ciertamente, aquí hay también un peligro. Y lo hay por dos razones: porque el yo humano de Jesucristo se sumerge incomprensiblemente en un yo divino que se expresa y habla como tal, y porque, en consecuencia la interpretación corriente (y, por cierto, ingenua) de los actos y gestos humanos de este hombre concreto no se puede admitir sin más. En efecto, Dios no es de la misma naturaleza que nosotros. Si su libertad soberana se sirve de nuestra naturaleza en Jesucristo, para aproximarse y hacerse comprender por nosotros, los actos naturales de Jesucristo hay que interpretarlos también a partir del carácter irrepetible, divino, de su libertad. En él todo «significa» decisión divina, donación espontánea, no derivable de nada; considerado de un modo más profundo, todo lo que constituye su «naturaleza» es «gracia». La humanidad de Jesús es al Dios que habla como lo exteriorizado al exteriorizante. La dificultad está en que nosotros no podemos situar al yo de Jesús que habla libremente en una de ambas esferas, con exclusión de la obra. Este es el misterio de la cristología; la reflexión al respecto debería conducir a fórmulas tales como las de los primeros concilios. Se suele decir: en Jesucristo todo es totalmente humano y totalmente divino. Y es verdad; pero hay que tener en cuenta que, entre lo humano y lo divino, hay «una diferencia mayor que la semejanza que existe entre ambos». Ahora bien, diferencia, distancia, no significa evidentemente abismo, alienación. Si una palabra de Jesús nos resultase cercana y familiar desde el punto de vista humano, y temiésemos que el sentido divino de esta palabra fuese para nosotros extraño e incomprensible, Jesús no sería la Palabra y la revelación de Dios. Cuando él llora sobre Jerusa-

lén, entendemos humanamente su tristeza. Pero, en la fe, comprendemos también que el Dios que permanece eternamente misterioso no puede expresar mejor su relación con la Jerusalén actual que a través de este llanto del amor desengañado. El sentido de este llanto es que nosotros participemos de los sentimientos que alberga el corazón de Dios. Y cuanto mejor se prepare el corazón humano para acoger la manifestación del misterio divino en la fe y en el amor, tanto más profundamente será afectado por él y con tanta mayor fuerza se apropiará de él. La comprensión de la fe pasa por innumerables estadios, pero esto no quiere decir que el misterio vaya agotándose poco a poco y pueda llegar a ser conceptualizado. La comprensión de la proximidad nos preservará de este espejismo: existe el aprender-a-conocer la intimidad del prójimo, que nos introduce cada vez más profundamente en su libertad soberana; en lugar de disminuir, ella crece ante nuestros ojos, y nosotros crecemos en ella.

EL CUERPO DE LA VERDAD

Jesucristo se ha llamado a sí mismo «la Verdad», una palabra que no admite de-finición, pues alude a un in-finitum y, por consiguiente, las innumerables definiciones sólo pueden aproximarse a ella concéntrica-mente. El es la verdad, en cuanto que es la integración absoluta y definitiva de todas las automanifestaciones de Dios a lo largo de la historia; su yo es justamente el centro de todo. Es el criterio de la verdad y su centro orientador y fundante. Su yo es el núcleo orgánico y organizador de la verdad. En el pensamiento teológico escolástico se ha expresado esto diciendo que el Dios revelado en Jesucristo es el objeto formal de la teología. De aquí se derivan dos consecuencias.

La primera es que si la verdad que Cristo es y representa tiene una serie de aspectos o, mejor dicho, innumerables aspectos, cada uno de éstos se comporta frente a ella como un miembro del cuerpo frente al cuerpo entero. Y existe un cuerpo vivo en la medida en que es regido y animado desde el centro de un alma capaz de decir yo. Un cuerpo vivo es algo singular; no se le puede contemplar o manejar desde fuera como si de un objeto se tratase; no obstante, para el yo que lo posee es, sin duda alguna, tan objetivo como el mundo exterior. Es un «fragmento de mí mismo», es la manera en que yo estoy presente en el mundo; yo lo siento desde dentro, y esta sensación está presente para mí de un modo inmediato y forma parte esencial de mi conciencia. Ahora bien, la epístola a los Colosenses nos dice que en Cristo «habita la plenitud de la divinidad» (2,9); por otra parte, la carta a los Efesios dice que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, «la plenitud del que lo acaba todo en todos» (1,23). Por consiguiente, su subjetividad encierra en sí todo aquello que nos pudiera parecer afirmación objetiva

sobre Dios, y experimenta y vive plenamente en sí misma todo lo que parece ser el aspecto objetivo de la verdad divina. El organismo total de la Iglesia y todo lo que lo compone —por ejemplo, la predicación, los sacramentos, las formas de comportamiento que lleva consigo la existencia cristiana, aquellas «verdades de fe» que se nos proponen, de un modo más o menos explícito, como «dogmas a creer»— sólo son puramente objetivos si se los considera desde fuera; contemplados desde el interior, constituyen en realidad otros tantos modos de existencia de Cristo, que opera en el mundo a través del Espíritu vivificante: sólo él puede apreciar con exactitud el sentido y el alcance de todas estas cosas. Por ejemplo, aunque la sagrada Escritura parece dejarse objetivar como «Palabra hablada de Dios», no hay que olvidar nunca que ella también es la «Palabra que habla» y, según la expresión de Orígenes, «el cuerpo único de la verdad» (Joh. Comm. 13,46), o el «cuerpo completo del Logos» (Jer. Hom. 39 Fragm.), o el «instrumento perfecto de Dios» (Matth. Comm. 2, Fragm.). Así, pues, lo que considerado desde fuera, aparece como «letra», contemplado desde dentro es «Espíritu»-que-sopla-donde-quiere. Las letras son innumerables; cuanto más creadoramente se expresa el Espíritu, tanto menos abarcable será para la pura letra. De acuerdo con el testimonio de la Escritura, la letra no puede expresar la sobreabundancia de Cristo: si quisiéramos relatar las cosas que Jesús ha hecho «una por una, creo que este mundo no podría contener los libros» (Jn. 21,27). Sin quitar validez a la norma fundamental que constituyen la Biblia y el dogma, hay que admitir, no obstante, que la Palabra viva del Dios que se revela a lo largo de la historia de la Iglesia puede crear nuevos órganos de vida y de manifestación, que participan de la verdad en la medida en que expresan fielmente su acción y sus palabras. Cuanto más vigorosa sea la unidad que se exterioriza a sí misma, tanto más variada, inesperada e imaginativa se nos ofrecerá esta unidad.

Con ello llegamos a la segunda conclusión. El principio de unidad, que es el único que permite ordenar la pluralidad de las manifestaciones y, por consiguiente, entenderlas, no puede objetivarse de tal manera que lo exteriorizante se reduzca a lo exteriorizado. Este principio no es algo de lo que el hombre, por ejemplo, el teólogo, pueda disponer, de tal modo que le fuese posible construir a partir de él un sistema de la verdad divina o del saber absoluto: sigue siendo el yo de Dios en Cristo, que nunca puede darse de una vez y, por consiguiente, nunca puede recibirse de tal modo que el acto de recibir —fe, adoración, amor, acción de gracias— quede agotado. El cristiano, a través de su reflexión y de su acción, el teólogo, a través de su

labor ordenadora, saben perfectamente en dónde está el centro a partir del cual y en función del cual ha de ensamblarse la pluralidad de los diferentes elementos; pero este centro sólo le resulta accesible a través del acto en el que Cristo se vuelve hacia él en la gracia. Ahora bien, esto nunca puede expresarse en fórmulas. Sólo cuando la fórmula, en toda su abstracción, es referida a la realidad concreta de la plenitud de Cristo, hay esperanzas de que la comprensión teológica llegue a conclusiones correctas. En efecto, la plenitud de Cristo tiene la voluntad y la iniciativa de comunicarse a través de todas sus manifestaciones. Pero, ¿cómo puede ofrecer esta plenitud un criterio práctico para encontrar el recto camino del conocimiento? Es una cuestión a plantear.

POTENCIACION DE LA PARADOJA

En primer lugar, hay que situarse una vez más en el plano del que hemos hablado anteriormente. Decíamos que el hombre se abre a su prójimo (de un modo supracategorial) para poder acoger, comprender y responder a las manifestaciones de una libertad que le es ajena; esta apertura era el supuesto de la comprensión de la autorrevelación infinitamente libre del Dios único, que no pertenece a ninguna «especie común», ni es comprensible a partir de ella. No cabe duda de que este Dios, que es la autodeterminación infinita, tiene el poder de hacerse comprensible a cada una de sus criaturas en la forma que le plazca; en su auto-manifestación, no puede quedar trágicamente a merced de la incomprensión de la criatura. El, que ha creado el lenguaje, ¿cómo no va a poder hablar de un modo comprensible? Ciertamente, se expresará de manera que la criatura, al ser interpelada, descubra la divinidad y, con ello, la incomprensibilidad de Dios, más allá del mero presentimiento de un principio y un fin innacesibles de todas las cosas (que, a la postre, lo deja a uno frío), es decir, como un misterio que nos toca en lo más profundo de nuestro ser. Por consiguiente, en la misma condición creatural ha de existir una comprensión incoativa de la incomprensibilidad del horizonte último de la existencia, un «sentido religioso» primario, que puede profundizarse ulteriormente; de lo contrario, el misterio que viene a nuestro encuentro en la revelación nos dejaría totalmente indiferentes. Pero, mucho más importante que esta comprensión incoativa, es el misterio que el Dios que viene a nuestro encuentro hace expandirse sobre el mundo.

¿Cómo y por qué puede potenciarse una vez más esta paradoja? ¿Basta decir que el pecador que se aparta de Dios pierde el interés por él, cuando

no la sensibilidad para lo divino, y que Dios habla ahora a un interlocutor duro de oído y que, para hacerse comprensible, ha de utilizar medios nuevos y más poderosos? No, esto no basta, aunque en parte sea verdad: uno de los aspectos de la encarnación de Jesucristo es justamente el de ser un hecho palpable, un hablar para quienes apenas escuchan. Lo más profundo de esta encarnación es que Dios, en este lenguaje diferente y adaptado al hombre, *toma sobre sí* la cerrazón del oyente mismo, y que está no es ya una medida táctica o meramente pedagógica, sino una medida que procede de un amor que lleva a Dios a hacerse igual al hombre. La última palabra ya no es revelación o adoctrinamiento, sino participación, comunión. Y esto quiere decir, más allá de la palabra y de la acción, sufrimiento. Es un situarse en el lugar en que impera la cerrazón total, en el lugar en que reina el abandono de Dios. En este abandono, la Palabra de Dios en Jesucristo quiere morir con nosotros y experimentar hasta el fondo la lejanía de Dios.

Las palabras de Lutero, según las cuales aquí la revelación «sub contrario latet», se oculta bajo lo contrario, no son exageradas si nos atenemos estrictamente a lo expresado en la fórmula. Jesús es en sí mismo el Señor, que se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo. Es el Hijo, que se define por tener la máxima intimidad con el Padre, y que, sin embargo, muere en completo abandono. Es el signo de la presencia de Dios en el mundo, pero, en el umbral de la muerte, gime tan fuerte por su ausencia, que el mundo en tinieblas se estremece y el velo del templo se desgarrar, quedando al descubierto la desnuda profanidad. Y esta palabra, que ha descendido al silencio último de la muerte espiritual, la atrae Dios hacia sí en la resurrección de Cristo: a esta palabra que nos habla y se halla oculta bajo su contrario, él la considera como la forma primitiva y plena de su verdad en el mundo.

Pero observemos que la fórmula «sub contrario latet» tiene un sujeto, del cual se enuncian igualmente la parte y su contrario, la tesis y la antítesis. La identidad de este sujeto —nos referimos a Dios presente en el hombre Jesucristo— no es puesta en tela de juicio por los predicados contrapuestos que recibe. En el pasaje de la carta a los Filipenses, el mismo que primero es igual a Dios y luego adopta la forma de siervo, puede en el Evangelio: «He aquí que llega la hora... y a mí me dejaréis solo; pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn. 16,31 s.), y también: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc. 15,34). Las experiencias de un mismo sujeto son contradictorias en su modalidad, pero no afectan a su identidad.

Antes de su crucifixión, Jesús sabe que no será abandonado por el padre; no obstante, en la cruz experimenta hasta tal punto este abandono por la redención del mundo, que ya no siente ni vislumbra en absoluto aquel estar-acompañado por el Padre. La relación entre el Padre y Jesucristo es indestructible (él dice: «Dios mío»), pero permanece «oculta bajo su contrario». La profundidad del abandono manifiesta precisamente a aquél que se oculta hasta tal punto. Dado que el sujeto, el Hijo de Dios, que en este caso es idéntico a su permanente relación con Dios Padre, sigue siendo indudablemente el mismo en medio de las modalidades contrapuestas, ciertas cualidades que le son asignadas en su situación primitiva (por ejemplo, la contemplación bienaventurada del Padre), resulta superfluo atribuírselas en su situación posterior (y contra la evidencia misma del texto). El ser-abandonado es algo que afecta a la *totalidad* de su relación con el Padre; la niebla llega hasta la cumbre de la montaña; no obstante, su relación —que en este paso a través de la oscuridad no deja de ser lo que es, a saber, dependencia total, obediencia absoluta emanante de un amor ilimitado— continúa siendo la misma.

Esta posibilidad de ser él mismo «sub contrario» es originariamente privilegio del amor divino todopoderoso. Es la prerrogativa del Dios libre, que es capaz de «no perdonar» ni a su propio Hijo y de «entregarlo por la vida del mundo», abandonándolo en medio de la oscuridad. Esta prerrogativa es precisamente la manifestación de la omnipotencia del Único, que no comparte su gloria con nadie (en esto consiste su gloria). Es el privilegio del Hijo único de Dios, que en cuanto que es su Palabra, hace así patente hasta el extremo la veracidad de Dios. La verdad divina no adquiere por ello características demoníacas, ni deviene inaccesible; por otra parte, Dios, al tomar sobre sí la impiedad de un mundo emancipado, no se somete fatalmente a una ley extraña, que se revelaría en este momento como la ley que impera propiamente en el mundo, la «ley de la dialéctica». Y, sin embargo, puesto que hay que superar la profanidad total del mundo —en el sentido de una profanización de su relación con Dios—, el impulso hacia la «ocultación bajo lo contrario» no se queda a medio camino, sino que llega hasta el final, hasta el «descenso a los infiernos».

LOS ORGANOS DE LA VERDAD EN LA POTENCIACION DE LA PARADOJA

Si nuestras anteriores reflexiones son acertadas, todos los órganos o gestos de la Palabra divina en el mundo han de participar necesariamente de esta comunión de Dios con el mundo pecador, de esta muerte en medio del abandono (bajo el cual se oculta lo contrario) y de la ulterior resurrección. En efecto, si Jesús es *el* Hijo y *la* Palabra del Padre, y, a través de esta peculiaridad única, toma sobre sí la aventura de una muerte tan total, el Logos de Dios y, por consiguiente, la propia lógica teológica, entran en un movimiento del que ha de participar todo lo que es inherente al Logos (y a él pertenece ante todo la Iglesia con todas sus manifestaciones). Por consiguiente, no es lícito pensar que existe en la Iglesia una «estructura» inmortal y situada por encima de toda fatalidad (lo que hoy se llamaría, casi siempre de un modo peyorativo, «institución»), que en sí misma es intemporal, a pesar de estar compuesta y representada alternativamente por hombres sujetos al destino. De la misma manera que Cristo no es una realidad abstracta, sino algo irrepetible y encarnado bajo una forma personal, tampoco la Iglesia es algo abstracto, separado de los hombres de carne y hueso, sino que existe en ellos, que están sujetos a la ley de la muerte y la resurrección. Por ejemplo, los ministerios eclesiales participan del destino de los apóstoles; el ministerio es censurado, rechazado, crucificado, a la par que el apóstol; el ministerio, entregado a la muerte, triunfa como una fuerza espiritual, que, paradójicamente, es tanto más fuerte cuanto más débil es. «Morimos cotidianamente», «continuamente somos entregados a la muerte»: todo esto se aplica a Pablo *en la medida en que* él desempeña un ministerio, y todo esto «mientras vivimos», «para que la vida de Cristo se manifieste también en nuestra carne mortal». Lo que se ha dicho a

propósito del ministerio también es válido con respecto a los sacramentos, la predicación, la teología. Y puede afirmarse asimismo de la Biblia, así como de la tradición de la Iglesia.

Ahora bien, hay que evitar los malentendidos². En medio de la experiencia del abandono de Dios, Jesucristo no ha sido abandonado, por ejemplo, a merced del pecado o de los demonios. Humanamente hablando, nunca ha estado más estrecha y solícitamente acompañado por el Padre que en ese momento. En medio de la oscuridad más profunda, él se mantiene siempre en una actitud de obediencia perfecta. Y el camino que recorre a través de esta oscuridad es la institución de la divina salvación del mundo, inviolable e inatacable por poder demoníaco alguno. En esta noche divina, ningún tropiezo es posible. Allí donde el Hijo se siente más débil está precisamente su mayor fuerza: la paradoja ha sido puesta continuamente de relieve por los Padres de la Iglesia, los teólogos y los místicos. Consideradas las cosas desde el exterior, podría parecer como si los hombres fuesen la causa originaria de la pasión de Cristo: ellos le encadenan, le azotan, le crucifican, traspasan su corazón. No obstante, vistas las cosas desde el interior, se trata de una acción del Dios uno y trino, en la que Dios es el actor principal, en tanto que los hombres sólo son comparsas.

Algo semejante puede decirse de los órganos a través de los cuales irrumpe en el mundo la plenitud de Cristo: son reprimidos, amenazados, conducidos a la muerte por los hombres (fuera y dentro de la Iglesia), pero, a través de ello, son guiados insistentemente por Dios hacia el «camino real» de Cristo, allí donde las puertas del infierno no pueden prevalecer contra ellos. «No es el siervo mayor que su Señor. Si me persiguieron a mí,

² Hemos hecho ya referencia a esto en el capítulo «El Papa hoy» (en: *Klarstellungen*), y hemos sido objeto de un burdo malentendido por parte del Dr. J. P. Michael (en: *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit*) y del prof. A. Schenker (en: *Neues Volk*), que lo han interpretado como un ataque a la jerarquía. Es realmente curioso que se nos haya podido atribuir tal cosa. Pero, en cualquier caso, muestra el funesto prejuicio de que no son las estructuras de la Iglesia las que participan del destino de Cristo, sino, a lo sumo, sus representantes ocasionales. Es el prejuicio de una mentalidad sociologizante, que concibe la Iglesia como una institución puramente humana, sin percatarse de que *todo* lo que hay en ella es «plenitud» de Cristo, por más que este *todo* tenga a la vez una vertiente mundana (y demasiado humana). Aquí nos limitaremos a repetir lo que hemos dicho en *Klarstellungen*: la pasión del ministerio, su humillación (precisamente desde el interior de la Iglesia) es un signo de que el Señor acompaña a su Iglesia (institucional), e incluso un medio del que Dios se sirve para situar al ministerio en el camino del Señor, de manera que se vuelva de nuevo creíble, y para hacerlo transparente a él.

también a vosotros os perseguirán» (Jn. 15,20), pero «ni un solo cabello de vuestra cabeza perecerá» (Hech. 27,34). Los Padres de la Iglesia, en especial Orígenes, han comparado a la Iglesia con la Luna (*pulchra ut luna*), entre otras cosas porque ella, al igual que la Luna, recibe la luz del Sol (Cristo) y se hace invisible cuando más cerca está de aquél (durante la luna nueva), es decir, cuando participa del misterio de la pasión de Cristo del modo más íntimo posible.

PARADOJA Y PLURALISMO

El hecho de que la totalidad de los órganos de Cristo participe de su paradoja parece llevar consigo un gran peligro, a saber, el de que, en esta asunción del destino, todas las formas de la verdad mundana —real o supuesta— participen de alguna manera de la verdad de Cristo. Si él ha tomado sobre sí el destino de la impiedad en todas sus formas, cada una de estas formas ha de constituir también una fase de su camino. Nos encontramos, pues, ante un pluralismo sin límites, que incluso tiene la ventaja de estar justificado desde una perspectiva estrictamente teológica y cristológica³. Si ordenamos los diferentes y contrapuestos puntos de vista de acuerdo con un esquema, a la manera en que hizo Hegel en su Dialéctica, ningún punto de vista demasiado particular o singular puede caer fuera del sistema de la verdad; por el contrario, se llega a una ordenación interna del Absoluto-Uno en toda su variedad cromática, que, a través del «saber absoluto», se deja integrar nuevamente en la plenitud de la unidad concreta.

Pero entonces llegamos a una identificación entre la situación de Dios, que se abre libremente al mundo, y la del hombre, que se ha apropiado de la revelación divina, ley universal del ser a la que considera en lo sucesivo como la clave de todos los misterios. Más aún, la ley de la revelación de Dios se realiza «sub contrario» en el mundo que se encierra en sí mismo, de tal manera que la ley de su amor incomprensible, que se anonada a sí mismo y se rebaja a entrar en comunión con los pecadores, se identifica precisamente con esta ley universal del ser, y, de este modo, queda despojada de!

³ Cf. por ejemplo, G. Morel S. J., *Nietzsche* (3 vol., Aubier, París, 1971), y para la crítica: G. Chantraine, *Rationalité théologique et décision* (en: *Seminarium*, 2, 1971, págs. 240-266).

momento de libertad que incluye, de la «gratuidad», de la gracia (de la que el hombre no puede disponer). El alma ha desaparecido y todo se reduce ya a puro mecanismo. El Dios Uno que se determina a sí mismo ya no es libre de dar a su revelación en el mundo aquella firmeza «contingente» que la distingue de las demás formas mundanas y que llama la atención sobre su actividad, que emana libremente del amor; esta firmeza se sumerge en la multitud inmensa de las formas del mundo, que, en su plural arbitrariedad, pueden ser entendidas en último extremo como revelaciones del Uno que se manifiesta a sí mismo.

De esta manera, incluso aquel punto de referencia absoluto y personal de Dios en el mundo, es decir, el acontecimiento de Jesucristo, queda desposeído de su posición privilegiada. El hecho de que él, «sub contrario», se ponga en el lugar de su enemigo, a fin de hacerse solidario de éste, no es ya la expresión más elevada y más libre de su amor siempre idéntico a sí mismo (y que en modo alguno se invierte en su contrario), que, en su inconcebible grandeza, sólo es comprensible para el creyente de un modo no dialéctico, sino más bien la expresión de una ley cuyo funcionamiento se puede controlar y seguir de cerca. Los acontecimientos del mundo ya no son enjuiciados y ordenados a partir de su libertad inviolable, y él mismo queda englobado por la omniabarcante ley de la dialéctica, y, a partir de ella, adquiere su lugar dentro de la totalidad de las formas del mundo.

Estamos, pues, entre dos pluralismos radicalmente diferentes, que se bifurcan en su nacimiento, se desarrollan por separado y son inconciliables entre sí. En el primero domina la «mayor semejanza» entre el Dios libre y el hombre libre (la «analogía entis»), de tal manera que Dios tiene aquí una primacía absoluta. En el segundo, la ley de la dialéctica (deducida a partir de una cristología secularizada, puesta en funcionamiento por el hombre) engloba a Dios y al mundo, y así, la unidad y la pluralidad se convierten en dos aspectos de un mismo ser (la «lógica» pura, unida a la movilidad interna de la «dialéctica»). Evidentemente, si el acontecimiento de la cruz ha de ser la expresión última —y libre— de la relación global entre el mundo pecador y el Dios que se reconcilia con él, su «lenguaje» no puede en modo alguno ser totalmente extraño al mundo: los lenguajes mundanos (en el sentido de formas de expresión de la existencia humana) han de disponerse de manera que puedan dejarse recapitular en esta Palabra última que todo lo abarca. Ahora bien, esto no debe hacerse entendiendo la cruz de Cristo como un caso particular de una ley dialéctica universal (de un «viernes santo

especulativo»). Por consiguiente, en la estructura del mundo y de la existencia ha de darse algo así como un bosquejo, un esbozo, una incoación de la cruz, un proyecto divino, que sabe de la culpa futura del hombre y se hace cargo de ella, sin que esta cruz hilvanada, por así decirlo, pueda ser adivinada, deducida por el hombre como ley universal, y sin que él pueda apropiarse de ella⁴. La realización está ligada de un modo irrepetible a la omnipotencia divina, que sólo puede descender a los infiernos en la medida en que tiene también poder para salir de ellos (Dt. 32,39; 1 Sam. 2,6; Tob. 13,2; Sab. 16,13): la resurrección de los muertos no es algo meramente especulativo, sino bien real y concreto.

Ahora vemos claramente que no toda concepción del mundo o «filosofía» puede ofrecer el fundamento adecuado a una reflexión racional sobre la revelación divina (tanto del A.T. como del N.T.); el Dios libre que se determina a sí mismo y a su revelación, en el acto mismo de su revelación, opera una distinción crítica entre las diferentes filosofías. En consecuencia, una determinada filosofía sólo puede utilizarse para una precomprensión (de por sí indispensable) de la revelación, cuando en sí misma, o, al menos, en la elaboración teológica de su conceptualidad, está dispuesta a conceder la primacía a la libertad soberana. En el acto mismo de la revelación, el hombre es llamado a adoptar una determinada visión de la existencia.

⁴ Cf. A. von Speyr, *Schöpfung* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1972).

EL PLURALISMO DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO

Continuemos un poco más con este tema, pues permanece actual desde los mismos comienzos del cristianismo, de tal manera que el problema del pluralismo, tal como se nos plantea hoy, sólo es, en última instancia, una nueva variante de aquél.

Y, para comenzar con la Antigüedad, hemos de decir que la distancia que nos separa de ella y que no nos permite distinguir con claridad sus rasgos prominentes, no es óbice para que nos percatemos del desgarramiento que nos ofrece su paisaje espiritual. Al igual que en la India, por ejemplo, en Grecia se enfrentan concepciones del mundo diametralmente opuestas: materialismos y hedonismos se contraponen de modo drástico a idealismos y éticas del deber, individualismos radicales se enfrentan a colectivismos dominantes; a las doctrinas que intentan explicar el mundo desde una perspectiva teísta se oponen las doctrinas basadas en el ateísmo o el escepticismo. Y, cuando en las postrimerías de la época, todo esto se entremezcla de un modo asombroso, no da lugar a formaciones unitarias, sino casi siempre híbridas, a partir de las cuales sólo un auténtico pensador (como, por ejemplo, Plotino) puede configurar de nuevo una concepción original. Se puede elegir entre las más diversas teorías, y la mayoría de los «clientes» no son difíciles de contentar: en una actitud ecléctica, toman lo que les parece de aquí y de allá.

Esto es un síntoma evidente de decadencia; no obstante, a través de esta descomposición, están lejos de ser creaciones espontáneas: todas las grandes filosofías surgen a través del diálogo que mantienen las unas con las otras, bien de un modo directo, bien indirectamente; ya sean confluencia, oposición, continuación, síntesis de diferentes predecesores, todas se comuni-

an entre sí por ósmosis. Platón presupone tanto a Parménides como a Heráclito, y Aristóteles, y, sobre todo, el estoicismo, son impensables sin Platón. La síntesis final de Plotino sabe ensamblar elementos aristotélicos y estoicos en un platonismo original. Este diálogo originario entre los grandes sistemas filosóficos no tiene nada que ver con el eclecticismo: este vocablo sólo debería aplicarse a ciertas síntesis insuficientemente elaboradas. El pensamiento humano es sinfónico, polifónico. Por otra parte, una característica que distingue a los más grandes pensadores es que las intuiciones centrales de sus sistemas operan siempre una refundición de elementos hasta entonces dispersos. Así ocurre también en las más grandes obras de arte: éstas se caracterizan por rematar con una inesperada clave de bóveda la obra que otros muchos han ido preparando poco a poco. Tomás de Aquino es quizá el ejemplo más extremo: su originalidad radica ante todo (aunque no exclusivamente) en la ordenación lúcida de un ingente caudal de ideas más o menos enmarañadas que ya existían antes de él. Con Tomás resuena el tema de la «trasposición» filosófica. Toda una concepción del mundo puede ser trasladada de su tonalidad originaria a otra diferente sin sufrir menoscabo alguno. ¿Ha traspuesto Tomás la visión del mundo de Agustín y de Dionisio a la de Aristóteles, o a la inversa? ¿O a traducido ambas a una nueva? Aquí surge un sinfín de preguntas, que han sido durante siglos materia de discusión en la escolástica, y los puristas platónicos y agustinianos no se ponen de acuerdo con los tomistas. Lo mejor será no discutir sobre teorías, sino sobre los problemas reales con los que se enfrentó aquel gran arquitecto del espíritu. Fichte y los demás idealistas han operado una trasposición de Kant. Pero también Marx ha llevado a cabo una trasposición de Hegel, y, en opinión de Maréchal —en su trasposición entre Tomás de Aquino y Kant—, los métodos de ambos son, utilizando la debida cautela, reversibles. No ha existido nunca *una* filosofía, ni siquiera en Hegel (ciertas objeciones hechas al respecto por Marx son injustificadas), sólo hay una humanidad que filosofa, que sin cesar se enfrenta dialogalmente con el enigma del mundo, de la vida, del hombre, de la historia y de la muerte.

En este diálogo, ¿no hay ningún factor común? Por supuesto que lo hay. Aquí hay siempre un dualismo: por una parte, tenemos el principio de donde procede el mundo y a partir del cual éste intenta ser explicado, y, por otra, la multitud de cosas y de secuelas que emanan del principio. Ahora bien, ¿el principio es idéntico al mundo, o es anterior y está por encima de

él? ¿Es materia o espíritu? ¿Es consciente o inconsciente? El carácter crepuscular de la existencia, que muestra muchos aspectos diferentes y abre muchos caminos hacia el misterio, puede hacer aparecer como más verosímil a una u otra hipótesis. Pero, indudablemente, el principio, el fundamento liberador, no es de la misma naturaleza que el mundo fenoménico. Pero, ¿cómo es? Aquí se entremezclan en el hombre anhelos contrapuestos: él querría quizá conservar definitivamente lo mejor, la «idea» de esta vida, y llevarla consigo a una vida eterna. Probablemente, también querría que cesase un día (de modo radical) toda esta realidad que no le satisface y la sed de cosas percederas. O desearía que su conciencia limitada, que es como una prisión, se abriese un día a todas las dimensiones del mundo (y, de esta forma, dejase de existir como conciencia individual); pero también el mundo es finito y puede agotarse, y entonces la conciencia debería abrirse a lo ilimitado, al fundamento primordial mismo... Así pues, para satisfacer todos estos anhelos del hombre, el fundamento primordial ha de ser ambas cosas: el compendio armonioso, la «idea» del mundo, y, al mismo tiempo y más allá de esto, lo totalmente Otro...

En el horizonte de estas preguntas se mueven las diferentes filosofías; el sentido de su diálogo es, ante todo, el de mantener vivo el interés por estas cuestiones. Y el interés puede extinguirse de dos maneras: a través de una actitud de resignación (que renuncia a plantear las preguntas ante la imposibilidad de darles una respuesta adecuada), y mediante una postura de autosuficiencia, que da las cuestiones por resueltas y, en consecuencia, las hace desaparecer como tales. La resignación es un empobrecimiento enorme del hombre, que, cansado de preguntar, se limita conscientemente a permanecer en la superficie de las cosas, se integra individual y socialmente en su pequeño mundo, y, valiéndose de la organización y de la técnica, intenta hacer la vida lo más llevadera posible para sí y para su descendencia. Pero, puesto que ha cortado conscientemente el cordón umbilical que le unía al fundamento del mundo, carece de toda orientación hacia lo Absoluto, gira en torno a valores relativos, que, naturalmente, se ponen en cuestión y se destruyen los unos a los otros. La resignación no es algo que quede tan sólo en la periferia de la existencia, ella lo penetra todo y lo hace insípido. Y con esto llegamos a la segunda forma de la no-filosofía: la aseveración de que, más allá de lo que podemos conocer y dominar, no hay ninguna otra pregunta esencial que plantear, o, al menos, no hay ninguna pregunta que admita una respuesta a la manera de otras cuestiones mundanas. Tal aseve-

ración sólo se justifica cuando el hombre que empezó preguntando se identifica con el mismo principio o fundamento último. Todo viene dado para y a través de la conciencia, y cuando la conciencia se sitúa al final de su evolución, se da sus propios supuestos. O bien, todo lo que no es conciencia es una forma de alienación de la misma; salir de esta alienación y conquistar el propio ser —el mundo del hombre para el hombre— sólo es posible a través de la acción. Estas maneras forzadas de negar la pregunta producen un efecto contrario al que persiguen, a saber, acaban en una desvalorización total de lo concreto que se quería absolutizar: las ideologías de la extrema izquierda hegeliano-marxistas llegan casi a identificarse con los budistas. En efecto, en las antiguas concepciones del mundo acecha ya el peligro de querer abarcar al principio último: de identificar a Atman con Brahman, o de afirmar (con Platón) que las almas son coeternas con Dios o de considerar (con los estoicos) que la chispa del alma individual ha brotado del fuego divino central y, por consiguiente, ha de retornar a él...

Esta aproximación (que se mueve a un nivel más bien popular y somero) a lo que suele llamarse concepción del mundo o filosofía, era necesaria para plantear correctamente el problema del encuentro entre la revelación y el pluralismo filosófico. En su máxima radicalidad (y no evidentemente en sus grotescas formas decadentes), la filosofía sólo puede ser realmente filosofía, es decir, nostálgico amor a la sabiduría. Ni la resignación banal, ni la apropiación y usurpación titánicas del saber absoluto son filosofía. La revelación puede ponerse de acuerdo con cualquier forma de filosofía auténtica que pregunte situándose en la diferencia entre el fundamento del mundo y la existencia, tanto si esta filosofía viene de la cuenca mediterránea, como si procede de extremo Oriente o de Africa. Pero este encuentro ha de comenzar por una recuperación del preguntar filosófico de entre las respuestas que lo encubren. Pablo hace esto de un modo ejemplar en Atenas cuando, al contemplar la inscripción «Al (o a un) dios desconocido», lo distingue de y lo contrapone a los dioses «conocidos», y anuncia a los filósofos «a ese Dios que sin conocer veneran». Y describe este fundamento último diciendo que es «quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas», y con ello justifica aquél parentesco de la criatura con el creador que cantó el poeta: «Porque somos linaje suyo» (Hech. 17,23 s.). Un par de siglos más tarde, Pablo había subrayado con más fuerza la «mayor semejanza», la teología negativa. Si él hubiese hablado a budistas, habría afirmado la permanente «incognoscibilidad» del Dios que se revela en Jesucris-

to, que, cuanto más se nos acerca, más misterioso deviene. Y, a partir de aquí, les habría explicado cómo hay que entender la unidad entre Atman y Brahman, a saber, dejando bien claro que él es y permanece siempre el Desconocido, y no puede ser destronado a través de ninguna técnica de elevación o de inmersión espiritual.

El pluralismo de la auténtica filosofía procede de la multiplicidad de los aspectos de la existencia mundana y, como decíamos antes, de los anhelos del hombre en lo tocante a su destino último, en parte contrapuesto entre sí. ¿Quiere él ser realmente inmortal? ¿En cuanto individuo o en cuanto estirpe o especie? Frente al Infinito, ¿constituye una arrogancia abrigar tales deseos? ¿No es más religioso renunciar al propio yo en Dios? ¿No es este yo ilusión y apariencia, prisión en la que nos ha encerrado alguna culpa prenatal? Cuando la revelación entra en diálogo con el hombre que busca, respeta todas sus ideas —a menudo contradictorias—; no le obliga a escoger una vía intelectual determinada, fuera de la cual no habría posibilidad de salvación. Y respeta asimismo sus sentimientos contradictorios; sale al encuentro de su perplejidad únicamente con el mensaje, en toda su desnudez y simplicidad: Dios ama al mundo, te ama a ti personalmente, y lo ha mostrado en Jesucristo. En esta frase está contenido lo fundamental, aunque sus palabras tengan infinitas implicaciones, que van apareciendo oportunamente en las distintas épocas. Entonces se demostrará también que la pluralidad de las tentativas de comprensión humana, de los supuestos, de las necesidades reales o hipotéticas, convergen precisamente en el contenido de esta frase, sin poderlo anticipar en lo más mínimo.

De este modo, la revelación pone de manifiesto el carácter incoativo, esencialmente abierto de las filosofías y de las concepciones del mundo. Una vez más, el discurso de Pablo en el Areópago expresa esto con precisión admirable: Dios ha puesto a los hombres en la tierra «para que le busquen y siquiera a tientas le hallen, que no está lejos de cada uno de nosotros» (17,27). Una búsqueda que es guiada por la noticia de la presencia de Dios, presencia que no es puramente genérica, sino personal; una búsqueda que, naturalmente, querría «encontrar», pero que en modo alguno lleva en sí la garantía de este «encontrar» («siquiera...»), pues la posibilidad y el momento de encontrar a Dios es algo que está en sus manos. Las grandes filosofías o concepciones religiosas del mundo vislumbran algo de este carácter incoativo de toda aspiración que vaya más allá de las ciencias intramundanas (*metá tã physikã*); por eso están abiertas las unas a las otras y se

expresan en último extremo a través de mitos (Platón) o confiesan su carácter permanentemente abierto («siempre hay que seguir preguntando qué es el ser» decía, Aristóteles). Que todas sucumban más o menos a la tentación de poner un tejado (definitivo o provisional) a su edificio, es comprensible; es humano, y, sobre todo, lo lleva consigo el «pecado original», en cuanto que expresa el esfuerzo titánico de la humanidad para apoderarse de la «fórmula del mundo», de robar el fuego divino para ser como Zeus.

Por consiguiente, la revelación no puede hacer otra cosa que echar abajo² estos precarios tejados y desmontar las filosofías, hasta llegar a la búsqueda auténtica que les es común. Esta se expresará, sin duda, en una pluralidad de supuestos, que, no obstante, tienen en común una cosa: el «corazón inquieto». Pero los sistemas autosatisfechos y arrogantes, que se presentan a sí mismos como el sistema coherente de la verdad absoluta ha de deshacerlos totalmente —«deposuit potentes de sede»—, para emplear quizá algunos de sus elementos en una síntesis radicalmente nueva. Y la confesión de la indigencia de la pregunta (que no constituye ninguna ignominia, sino que es más bien la nobleza de la criatura de sentirse desnuda ante el misterio) es el único lenguaje en el que podemos entendernos con Dios, que quiere mostrarnos la rica indigencia de su amor —«et exaltavit humiles»—. Y, puesto que sólo la libre autoapertura de Dios puede darnos la clave del misterio de por qué existe el mundo, de por qué han sido permitidos su culpa, su sufrimiento y su muerte, de qué esperanza puede abrigar la criatura, que vive una existencia estéril, todas las filosofías necesitan cambiar sus supuestos fundamentales. Una vez realizada la trasposición, es difícil decir cuál de ellas será la más apropiada para servir de instrumento intelectual a la revelación y cuál será la menos idónea. El pensamiento hindú, por ejemplo, habría de sufrir profundas correcciones: que el mundo es algo positivo, que ha emanado libremente del Absoluto, que el sufrimiento, asumido por el amor divino, adquiere un sentido positivo, que la acción terrestre y el servicio al prójimo tienen pleno sentido y son compatibles con la contemplación; si estas correcciones son asimiladas, el sentido de «Dios» (o del Absoluto) que tiene el pensamiento hindú originario puede estar más próximo al del A.T. y del N.T. que el de las cosmovisiones de las culturas occidentales. Por lo tanto, no hay por qué preocuparse ante la idea de que la verdad de la revelación, que se dejó verter en conceptos helenísticos, sobre todo en los primeros grandes concilios, puede trasladarse a categorías hindúes o chinas. Los conceptos griegos tuvieron que

abrirse a una elaboración, a menudo bastante profunda (por ejemplo, el de «hypostasis»), para, en la medida de lo posible, adaptarse dócilmente a los nuevos contenidos; las categorías chinas e hindúes difícilmente podrían sustraerse a esta trasmutación.

Por el contrario, la revelación no puede traducirse en teoremas filosóficos, que se presentan espontáneamente a través de cualquier hipótesis semejante a las de las ciencias particulares (por ejemplo, la existencia de la materia o de la vida o de la sociedad), pero que, de hecho, se comportan como explicaciones pseudo-filosóficas del horizonte global. En este contexto no tiene nada que decir, ya que aquí no se plantea la pregunta a la que ella debe responder. Si se quiere que este esquema mental y lingüístico sea capaz de dialogar con la revelación, sería necesario superar, ante todo, la tendencia a plantearse preguntas fundamentales, (por ejemplo, el torturador enigma de la muerte del individuo y la contradicción que supone la realidad de esta muerte, por un lado, y la existencia del amor interpersonal, por otro ³). O, mejor (cuando tales teorías están demasiado convencidas de su verdad como para experimentar tal tendencia como un defecto), sacar al hombre de su estrecha visión de las cosas, para que crezca nuevamente en él la auténtica pregunta, a la que la Palabra de Dios da respuesta.

Hoy es necesario prestar especial atención a esto, pues los intentos de fundamentar un pluralismo teológico cualitativamente nuevo y sin barreras suelen tomar como punto de referencia, en la mayoría de los casos, tales teoremas filosóficos. Ahora bien, entonces se apunta solamente a los horizontes limitados y, a menudo, cerrados entre sí, de las ciencias particulares (por ejemplo, la lógica matemática, el análisis del lenguaje, la psicología, la sociología, la física), cada una de las cuales reivindica para sí la pretensión totalitaria de dar explicación al enigma de la existencia. Los cristianos deberían cultivar estas ciencias, no sólo a causa de sus numerosos resultados positivos (teóricos y prácticos), sino también para mostrar sus límites internos y su incompetencia para plantear las preguntas fundamentales, de las cuales depende en último extremo el sentido o el sin-sentido de la existencia, y que, a fin de cuentas, son las únicas a las que responde la revelación de Dios en Cristo.

³ Sobre este punto, cf. sobre todo la obra de G. Marcel.

LA PALABRA DE DIOS ES LENGUAJE HUMANO

La primera pregunta no es: ¿Cómo traduciremos la revelación única de Dios a nuestros múltiples lenguajes y mentalidades? La primera pregunta es más bien la que se plantea Dios a sí mismo: ¿Cómo expresaré mi Palabra única y absolutamente concreta en la pluralidad de lenguajes y mentalidades de la humanidad?

En las reflexiones anteriores hemos llegado a la conclusión de que el lenguaje (como expresión del pensamiento) es un fenómeno humano; y, al igual que la humanidad es una a pesar de su pluralidad (cualquier hombre puede engendrar hijos con cualquier mujer), la variedad del lenguaje humano constituye un organismo de vastas ramificaciones, pero coherente. Las lenguas, así como las formas de pensar que conocemos, son el producto de cruzamientos constatables y que vienen ocurriendo desde tiempos inmemoriales. Considerarlas como mónadas aisladas equivaldría a verlas como meras abstracciones, lo cual es absurdo.

Si Dios quiere expresar su irrepetibilidad en lenguaje humano, ha de contentarse con utilizar como instrumento el entramado global de los diferentes modos de pensar y de hablar. Esto no constituye para él ningún inconveniente, pues aquello que tiene que decir, lo divino, es algo cuya riqueza en modo alguno puede ser expresada aunque utilizásemos la totalidad de los lenguajes y modos de pensar de la humanidad. Ahora bien, es una prerrogativa y una preocupación de Dios el expresar su condición determinada e irrepetible con la misma claridad en todos los lenguajes humanos, como nos lo muestra simbólicamente el *acontecimiento de Pentecostés*, que fue interpretado siempre por la teología antigua como el prototipo del pluralismo verdaderamente universal, católico, pero que hoy (que se cree

haber descubierto el pluralismo por vez primera) se ha olvidado casi por completo. En los comienzos de la historia de la Iglesia, el milagro de Pentecostés anuncia tanto la voluntad como el poder del Espíritu de Dios de hacerse comprensible en las más diferentes lenguas del mundo a través de un lenguaje de contornos en modo alguno vagos, sino bien definidos. A este respecto, es totalmente indiferente para nosotros el modo en que ha tenido lugar el prodigio (si ha ocurrido en los que hablaban o en los que escuchaban; sobre esto se ha discutido mucho) y si ha acontecido tal como se nos relata, o más bien Lucas lo presenta como una imagen recapituladora de lo que de hecho ocurrió en la primera misión. Sea lo que fuere, el sentido de este pasaje es claro. Y también lo es aquello a que hace referencia continuamente la Tradición: al propósito de ofrecer un contraste positivo a la confusión de las lenguas que tuvo lugar en la torre de Babel. Si la *hybris* humana planeó una obra unitaria que llegase hasta el cielo y tuvo como resultado la no comprensión recíproca entre los hombres (pues ninguno entendía ya a Dios), ahora, a través de la cruz de Cristo, Dios nos ha «enseñado» a entendernos desde dentro, a fin de que seamos capaces de hablar de tal manera que le entendamos a él y, en él, en su lengua, aprendamos a entendernos mutuamente. Entre los oyentes que escuchan la predicación de Pedro surge en seguida un diálogo: «¿Cómo nosotros lo oímos, cada uno en nuestra propia lengua, en la que hemos nacido?... Los oímos hablar en nuestras propias lenguas las grandezas de Dios». Al oír y entender todos estas grandezas de Dios, comienzan a dialogar entre sí.

Así pues, la lengua de Dios no es el hebreo, ni el griego, ni el latín. El tiene un lenguaje propio y peculiar: el acontecimiento de Jesucristo, su Palabra hecha carne. El habla a través de su carne: a través de lo que Jesucristo es, opera y padece, de lo que hace y deja hacer y, evidentemente, también a través de lo que dice; pero sus palabras sólo constituyen una parte muy limitada de la Palabra que él es. Y esta parte permanece siempre esencialmente relativa al resto: a la acción, al sufrimiento y, en especial, al ser. «Yo soy la vida, la resurrección, la puerta, la verdad, el camino»: todo esto no son simples palabras, sino referencias a la irrepetibilidad de su ser, amplificaciones de su «pero yo (os digo)». Si no fuese él quien habla, todo esto sería palabrería absurda y vana. Y si él no hubiese padecido por nosotros, como atestigua la Iglesia primitiva, sus palabras serían arrogantes, sospechosas, y quedarían al descubierto. La totalidad es una única Palabra, que difunde su sentido de un modo pluriforme, pero manteniendo a la vez

su unidad. Por eso, para nosotros es poco importante saber cuántas palabras tienen su origen en Jesús mismo y cuántas se retrotraen al Espíritu Santo, que, según su promesa, continuará explicando su mensaje en conceptos y palabras humanos. El núcleo, la semilla que ha de crecer, es algo irreduciblemente dado, absolutamente inexplicable, a partir de lo cual todo aquello que es incompleto, deficiente, cobra sentido y adquiere coherencia: es el hecho de que aquí aparezca un hombre, un hombre indudablemente real y auténtico, que reivindica para sí el representar a Dios. Evidentemente, hay algo en este hombre que lo diferencia de Dios: ha sido enviado por él, se dirige a él llamándole «Padre»; pero, por otra parte, este hombre es idéntico a Dios: decidirse en pro o en contra de él es decidirse en pro o en contra de Dios. Este núcleo es, pues, tan paradójico, que, en él, nos sale al encuentro la radical incomprendibilidad de Dios.

No hay que extrañarse de que, frente a este fenómeno, haya surgido, ya en el N.T., una pluralidad de «cristologías». Si las cosas hubieran ocurrido de otra manera, la incomprendibilidad del Dios cuya Palabra se ha encarnado habría quedado arruinada. Así pues, desde muy lejos, desde la antigua alianza, afluyen concéntricamente las múltiples promesas e imágenes prefiguradoras⁶, inconciliables entre sí: desde una perspectiva terrestre, nadie puede ser a la vez el sacerdote que sacrifica y el cordero sacrificado, el humillado hasta la muerte por el pueblo y el segundo profeta y caudillo del pueblo anunciado por Moisés, y nadie puede prever que un hombre cumpla hasta la última tilde de la Ley y, al mismo tiempo, nos libere del yugo de la Ley, «que nuestros padres no fueron capaces de llevar, ni tampoco nosotros». Teologías aparentemente contradictorias son llevadas a su plenitud por Jesús y se funden en una maravillosa síntesis. Por eso, de él y girando continuamente alrededor de su misterio, surgen caminos en todas direcciones. En los Evangelios podemos constatar un paulatino ensanchamiento y amplificación de los diferentes puntos de vista, pero nunca debemos olvidar a este respecto que todo lo que constituye el núcleo esencial de la doctrina paulina (que data aproximadamente del año 40 d.C.) es anterior al mismo Pablo: la filiación divina de Jesús, el «por nosotros» de su crucifixión y resurrección, incluso la preexistencia, de cualquier manera que se la entienda. Como por generación espontánea, «el» dogma ha brotado del comportamiento de Jesús y de su destino (reunidos desde un principio),

⁶ Cf. a este respecto, *Herrlichkeit*, vol. III, 2,2 Alter Bund (1967), págs. 371 y s.

para ser desarrollado ulteriormente en la teología neotestamentaria y en la de la Iglesia posterior. Por eso, una cristología centrada en el *acontecimiento* de la exaltación del siervo a la condición de Señor (Hech. 2,36) no puede ser considerada como más primitiva que una teología que subrayase la *condición* del Señor que se comporta como siervo (Mt. 23, 8 s.), o que una que se fundamentase en la simple idea de que nadie puede ser «exaltado» a la *condición de Dios*, si no ha gozado ya, de algún modo misterioso, de esta misma dignidad. Con ello, el problema cristológico queda reducido a la cuestión teológica de cómo en Dios el movimiento puede ir unido al reposo y el «devenir», al ser.

En el abismo entre el «Jesús de la historia», el Jesús mortal, y el Señor resucitado, «que ya no muere», abismo que viene franqueado por la identidad de la persona viva de Jesús, pueden establecerse múltiples cristologías, las cuales, para merecer tal calificativo, han de situarse al interior del misterio que todo lo abarca. Para tomar completamente en serio la humanidad de Jesús, se podría partir de su horizonte mental, necesariamente limitado desde el punto de vista humano, y decir que, al igual que sus contemporáneos, que pensaban en categorías apocalípticas, él esperaba como inminente el final del mundo. Pero, ¿cómo puede afirmarse esto cuando aquel horizonte mental estaba en él en función de una conciencia irrepetible de su misión, que le imponía el deber de provocar con su propio destino (y de un modo totalmente distinto y único) el fin *real* del mundo y de llevarlo realmente a efecto? ⁷ Ahora bien, ¿cómo puede sostenerse esto cuando a esta conciencia, ciertamente infalible, le era inherente un «no saber la hora», ya que, en este cumplimiento de su misión, era más importante la pura obediencia que la posesión de un saber, que habría supuesto una limitación de la obediencia en cuanto expresión de la más genuína relación con Dios y, por consiguiente, había de ser definido a partir de esta obediencia? Las «cristologías del Señor» patrísticas se han esforzado todas por pensar esta limitación y hacerla creíble, ya que la ley del «sub contrario», si bien había sido descubierta, no había sido desarrollada hasta sus últimas consecuencias. Por eso, la tentación más comprensible de los primeros siglos es el monofisismo, que subraya con razón que todo lo humano en Cristo transparente a la divinidad, pero se forma de lo divino la rígida imagen de una sustancia eternamente inmutable, a la que le es imposible manifestarse seria-

⁷ Cf.: Glaube und Naherwartung, en: *Zuerst Gottes Reich* (Benziger 1966).

mente «sub contrario» a través de la finitud, la obediencia, el sufrimiento y la muerte. Ahora bien, cómo puedan ir juntas ambas cosas, a saber, la majestad y la humildad, es un misterio irrepetible (y, por consiguiente, no sistematizable), hacia el que las diferentes cristologías sólo pueden limitarse a apuntar.

En cuanto al misterio del «por nosotros», que en los tiempos apostólicos fue el primero sobre el que se llamó la atención, permanece también inaccesible. Se subestima su realidad cuando se habla únicamente del valor infinito de la pasión de Cristo o de su inocencia perfecta, de tal manera que, ambas cosas juntas dan lugar a una sobreabundancia de «méritos», que puede ser atribuida a todos los pecadores. Pero, en seguida, si se intenta ir más lejos y se piensa que el sufrimiento que corresponde a los pecadores está incluido realmente en la pasión de Jesús a la que se (considera en último extremo como limitada desde el punto de vista terrestre), se cae, a juzgar por las apariencias, en lo mítico y en lo fantástico. Así pues, ¿debe desplazarse el centro de gravedad desde la cruz a la previa voluntad reconciliadora de Dios, que se manifiesta como antecedente a través de un símbolo operativo como es la cruz de Cristo? Con ello volveríamos a caer en una especie de monofisismo soteriológico —como el que está hoy de moda— y dejaría de tener sentido la solidaridad de Jesús con nosotros, basada en el sufrimiento, así como nuestra solidaridad recíproca en él mismo. El misterio de la *communio sanctorum*, del merecer-por-otro, del sustituir-a-otro, que a menudo era ensalzado como el más profundo de los misterios católicos, se evaporaría. En este punto central, las aproximaciones de las diferentes cristologías sólo han obtenido hasta ahora resultados precarios. Y, sobre todo, detrás del problema de la representación vicaria real (y no sólo simbólica), hay otro más importante: el de la libertad del pecador, que continúa existiendo (o que le es otorgada de nuevo) y que puede aceptar o rechazar lo que se ha realizado en favor de él y por su eterna salvación. Según esto, ¿puede el hombre hacer fracasar la empresa salvífica global de Dios (que ha tomado sobre sí su más grave pecado, su obstinación), de manera que pueda sustraerse a la *communio* fundada por Dios y que todo lo abarca, y triunfe, en último extremo, sobre Dios (en el infierno)?

Lo más fructífero no es acusar a las diferentes cristologías de incapacidad, sino más bien presentarlas como otras tantas aproximaciones a toda una serie de cuestiones sumamente arduas. Cuestiones que atañen a Dios mismo, a su esencia y comportamiento; el hombre se asombra sobremanera de cómo ha sido posible que Dios nos haya amado hasta tal punto en Jesucristo.

UN CRITERIO: EL DOGMA

Ahora bien, a través de todas las anteriores constataciones, hemos conseguido, cuando menos lo esperábamos, un criterio universal y suficiente, dentro de cuyos límites es admisible el pluralismo teológico. En las reflexiones precedentes sólo lo hemos expuesto en relación con ciertos aspectos de la cristología; del mismo modo hubiéramos podido ilustrarlo a través de la doctrina de la Trinidad y de la eclesiología, inseparables ambas de la cristología. En los tres ámbitos —Dios en sí mismo, Dios para nosotros, Dios en nosotros— se trata, a fin de cuentas, de lo mismo. De aquello que, con toda la claridad de la Palabra de Dios, que se manifiesta en Jesucristo en cuanto que es *el* Hijo del Padre, se expresa y se atestigua en la afirmación: «El Padre os ama» (Jn. 16,27). Si se considera al mundo tal como es, la afirmación de que Dios nos ama no tendría ningún sentido si su absoluta solidaridad con *nosotros* no hubiese sido demostrada a través de la encarnación, crucifixión y resurrección de Jesús, y si su más íntima esencia (su trinidad como amor *en sí mismo*) no hubiese sido co-revelada a través del comportamiento de Jesús frente al Padre en el Espíritu.

A esto apunta toda fórmula dogmática y teológica, ya que el acto de fe del cristiano nunca tiene por contenido una simple fórmula o teorema, sino la «cosa misma» a la que remite: «Actus credentis non terminatur ad enuntiatum, sed ad rem» (Tomás de Aquino, II-II q 1, a 2 ad 2). Ahora bien, para encontrar la «cosa» es preciso hacer una afirmación; pero, ¿de qué tipo?

Se la encuentra en aquel enunciado que hace aparecer la acción del amor de Dios por nosotros como divina, es decir, radical, plena, pero también inabarcable, inverosímil. El criterio radica en una *maximalidad*,

que (de un modo incomprensible) logra introducir ciertas perspectivas que la razón humana consideraría incompatibles con la cosa misma. Se podría decir también: allí donde en el esclarecimiento del misterio parece traslucirse un aspecto verdaderamente racional, de tal manera que se haga retroceder parcialmente su carácter misterial (que muestra la «mayor semejanza» de Dios, su divinidad diferenciadora), a fin de dejar al descubierto un panorama intelectual abarcable, allí precisamente está la herejía, o, cuando menos, se han rebasado los límites en que es lícito el pluralismo teológico. En efecto, de lo que se trata en este sector no es ya de un «*intellectus fidei*», sino «*rationalis humanae*»; lo que se intenta esclarecer no es ya aquel acto total del hombre que sale al encuentro del amor inconmensurable e incomprensible de Dios, sino un acto que, a través de la razón, ha domesticado a este amor, al menos en parte. Esto es debido casi siempre a la absolutización de dos o más aspectos aparentemente contradictorios de la Palabra de Dios: se parte de un enunciado aislado (que es sólo un *enuntiabile*, no la *res*) y se deducen de él una serie de conclusiones lógicas.

Un clásico ejemplo de esto nos lo ofrece la doctrina de la doble predestinación (a este respecto es indiferente el que sea *ante* o *post praevisa merita*), según la cual, Dios ha predestinado de antemano a un cierto número de hombres a la bienaventuranza eterna, y a otros, a la eterna condenación. Se aduce en favor de esta teoría la absoluta soberanía de Dios, así como la libertad del hombre, se citan pasajes como Mt. 25, sin percatarse de que, de este modo, se aleja uno claramente del núcleo central de la revelación, se convierte en pura fórmula el misterio de la autodonación de Dios a nosotros y, en definitiva, se desposee a Dios de su divinidad. ¿Significa todo esto que estamos obligados a aceptar la teoría contraria de la «reintegración de todas las cosas» y de la supresión del infierno? En modo alguno, pues esto sería otra racionalización del amor, que sólo se encuentra a través de su acontecer y que exige una colaboración activa, y frente al cual no podemos instalar ningún puesto de observación. La esperanza cristiana no tiene nada que ver con un mero «reportaje» racional.

Así pues, hay que aceptar la maximalidad del amor de Dios, pero tal como se encuentra en Jesucristo: en la pobreza y humillación queridas por Dios, que el hombre no puede rechazar bajo el pretexto de que él se representaba la majestad divina de otra manera, es decir, como situada exclusivamente en el cielo. Aquí tiene sentido la imagen (en realidad, es algo más que una imagen), según la cual, sólo los que se hacen como niños pueden

dar acogida al reino de Dios. Se trata, efectivamente, de una acogida, de algo que viene a nosotros y vive en nosotros, lo cual nos exige algo más que un «creer que...». Esta venida de Dios al centro de nuestra naturaleza y de nuestra persona ha acontecido ya en Jesús, que nos representa a todos, pero, a través de la efusión del Espíritu divino en nuestros corazones, lo que nos parece ante todo una realidad objetiva y «en sí», se hace subjetivo y «para nosotros» o, también, se hace vivo en nosotros «para Dios». Tampoco puede justificarse propiamente esto mediante una reflexión que satisfaga a la razón, pues tal reflexión lo objetiviza todo. El niño tampoco reflexiona sobre cómo y por qué ama, y cómo corresponde al amor de que es objeto. Al interior del misterio que viene a nosotros y nos penetra existe, evidentemente, el «precepto» bien determinado de «permanecer» en el amor de Jesús; en la medida en que se realiza esto de un modo más o menos profundo, comienzan a formularse normas y leyes, que adquieren su fundamentación y credibilidad a partir del misterio del amor que nos ha sido dispensado. Y cuanto más probable realicemos este don y vivamos de él, tanto más claramente veremos lo poco que corresponde a él. Cuando el «santo» ve sus propios fallos y piensa que es un gran pecador, lleva razón, a pesar de la opinión contraria de quienes le contemplan desde fuera. Aquí aparece con toda evidencia cómo la actitud de plena acogida ante el amor de Dios que irrumpe en nosotros, la actitud espontánea del niño, es lo contrario de la magia. En efecto, la magia sería un acto de poder que tiene su origen en el hombre y que, en el mejor de los casos (si frente a Dios fuese posible la magia), puede conjurar a lo divino, traerlo *ante* nosotros, pero nunca hacerlo entrar en nosotros. En lenguaje erótico: es la actitud desinteresada y receptiva de la esposa lo que hace que el esposo entre en su intimidad. La fe perfecta y, al mismo tiempo, ingenua, exigida por Jesús, es la garantía de la reciprocidad del amor deseada por Dios.

Sólo en este contexto es posible entender rectamente lo que es el «dogma», a saber, un enunciado que dice de un modo positivo (frente a las negaciones basadas en la razón) o negativo (frente a las afirmaciones falsas) lo siguiente: el amor de Dios llega hasta esta maximalidad. Cada dogma encierra en sí el misterio único y global. Y, en cuanto que el misterio es siempre único y total, se puede decir que sólo hay un dogma (el Dios que es amor está ahí para nosotros), pero, en la medida en que el misterio es inagotable en su plenitud, sus aspectos y sus consecuencias, pueden desarrollarse, a partir del único dogma, innumerables enunciados. Lo

importante no es el desarrollo mismo, sino el par de señales indicadoras que, o bien advierten: «prohibido el paso, de lo contrario desaparece el misterio», o bien exhortan: «no detenerse, el amor de Dios va más lejos». El amor reúne asimismo cosas que el hombre considera inconciliables. Por ejemplo, Dios es tan libre, que puede hacer también la voluntad de su criatura, *cuando* ésta se ha identificado interiormente con los designios de Dios (de aquí la noción de «mérito», «intercesión», «cooperación»). Dios puede estar presente hasta tal punto en la Iglesia, que ella pueda obrar en su nombre con plena autoridad («ministerio»), porque, por otra parte, ella ha recibido el Espíritu de un modo tan pleno (cf. el ejemplo de María), que es capaz de darle una respuesta adecuada («hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo»). Y esto, a pesar de todas las objeciones de los que mantienen una actitud crítica a ultranza y afirman que en la Iglesia real las cosas suceden muy de otra manera. El «dogma» puede y debe iluminar desde Jesucristo las condiciones de posibilidad de su aparición, el origen divino del misterio. Puede dar luz sobre la diferencia irreductible entre el que envía, y el enviado, y aquél «Espíritu» que fue prometido para el momento en que el «Hijo» retornase al «Padre». Hay que medir las palabras y no alejarse ni un palmo del fenómeno de Cristo, si no queremos caer en la «speculatio majestatis». Pero, a fin de salvaguardar en su integridad el misterio de que «Dios es amor», es preciso hacer una observación: Dios no es amor porque nos ama (como si nosotros fuésemos necesarios para que él sea el amor), sino que es el amor en sí mismo, el amor por antonomasia, el eterno e incomprensible dar e intercambiarse. El «dogma» es entendido por los hombres sencillos, ingenuos, porque ellos barruntan en las palabras el misterio y ven en las palabras una referencia a él.

Hemos de reflexionar una vez más sobre todo lo dicho anteriormente a propósito del cuerpo de la verdad y de los órganos de la vida divina. Pero ahora, desde el punto de vista del criterio de maximalidad. El cristianismo es la encarnación de Dios, y lo es rigurosamente. Este «rigurosamente» no tiene nada que ver con un sueño entusiástico según el cual la totalidad del cosmos se ha vuelto desde ahora el cuerpo de Dios, e incluso la evolución cósmica no supone otra cosa que su progresiva encarnación y concretización. Cristo fue un hombre entre millones de hombres, y en su cruz y su resurrección estaban representados todos ellos. La presencia de lo absoluto y pleno no es algo cuantitativo, sino el resultado cualitativo de una perfecta obediencia basada en el amor.

De este resultado forma parte también «el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia»: visible, integrado por muchos miembros, como lo era su cuerpo físico. Vista desde fuera, ella se asemeja a una asociación humana cualquiera, con sus estatutos y sus condiciones de admisión. Contemplada desde el interior, es la presencia real de Cristo en la Eucaristía y la impregnación de su organismo todo por el Espíritu. Pero si queremos saber el modo en que se concreta esta presencia (en las diferentes denominaciones cristianas), hay que aplicar nuevamente el criterio de maximalidad.

Este exige un máximo de unidad en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, juntamente con un máximo de diferencia entre sus miembros. Según Pablo, el signo característico de que todos forman un solo cuerpo es la simultaneidad entre el más variado pluralismo de misiones y tareas cristianas y eclesiales, por un lado, y la perfecta unanimidad de todas estas funciones en el amor, por otro. Lo que exige, permite y mantiene unida la pluriformidad es precisamente la unidad del amor. Sin ella no habría un cuerpo vivo, sino pura disparidad. El privilegio de la condición personal e inconfundible no procede de mi libertad vacía, sino de la unidad que se hace plural. «Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur; non abhorreat a compagine membrorum» (Agustín, In. Jo. tr. 26). La propia singularidad se adquiere cuando se está abierto a la totalidad y a disposición de ella. Este supuesto de la unidad determina la forma concreta de la Iglesia: no es que nosotros edifiquemos la Iglesia, sino que «nos allegamos a él como a piedra viva... y como piedras vivas, *somos edificados* como casa espiritual» (1 Pe. 2,4 s.). El marco sacramental garantiza el supuesto de la recepción con anterioridad a la respuesta dada por nosotros y a la exigencia que nos viene planteada. De esta forma, esta condición previa no se deja en manos de los carismáticos, sino que, desde el principio (como lo atestiguan claramente los textos), ha sido instituido para la Iglesia el ministerio, que convoca y reúne a la Iglesia en cuanto asamblea de los creyentes, y es el que, de un modo originario, mantiene viva para la comunidad la Palabra de Dios y sus actos sacramentales. Que este ministerio es puro servicio, es algo que Jesús ha repetido continuamente a sus discípulos; el hecho de que esto sitúe al que sirve en último lugar, como dice Pablo, muestra claramente que el ministerio guarda relación con la cruz y la humillación, que, en cuanto tales, son una forma esencial de la presencia de Cristo. El ministerio nos recuerda permanentemente que «el Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; porque lo que éste hace, lo hace

igualmente el Hijo» (Jn. 5,19), de tal manera que el cristiano sólo puede desarrollar su libertad de acción al interior de un ámbito muy concreto que le viene dado siempre de nuevo (el ámbito de la libertad divina).

En este ámbito, el cristianismo es llamado a cooperar en la obra de Cristo y (si bien ésta es perfecta en sí misma) a «completarla». La tensión que esto supone es preciso mantenerla, pues Cristo no es algo así como un meteoro caído del cielo, ni ha hecho una «obra absolutamente perfecta», sino que fue un hombre entre los hombres, que sólo quiso y pudo hacer su obra (ciertamente incomparable y en la que, a través de él, estaban representados todos los hombres) justamente con ellos. Se puede decir que nosotros queremos obedecer y amar en respuesta al don que nos ha sido hecho, pero esto no basta. La obra de Dios, realizada en Cristo, continúa a través de nosotros y se encarna en nuestra acción. Podemos continuar la obra de Dios realizada en Cristo y encarnarla en nosotros mismos, en la medida en que somos conscientes de nuestros fallos y de que en modo alguno podemos compararnos con Cristo.

Pero, en cuanto maximalistas, confiaremos en la fuerza del amor divino para poder hacer efectivo el supuesto de la Iglesia, ante los creyentes, no sólo como ministerio (petrino), como santidad objetiva, sino también como respuesta y correspondencia perfectas (como las de María), y, de este modo, dar un fundamento real al ser-con-nosotros de Cristo —en efecto, con nosotros, que estamos llenos de fallos y de errores, no era posible, desde el punto de vista terrestre, una comunión plena y radical— y otorgar a la Iglesia un principio de santidad subjetiva, que cobije maternalmente a nuestro sí vacilante, haga posible la encarnación real de la Iglesia «ideal» (escatológica) y sitúe a ésta en una posición central. Las Iglesias que carecen de ambos principios (que, en el fondo, van juntos, al igual que la unidad externa y la interna) tienen siempre algo de abstracto, de desencarnado, y están en constante peligro, bien de flotar en un espiritualismo exagerado, que no tiene cuerpo ni consistencia, bien de caer en lo puramente sociológico, que en modo alguno aprecia en lo justo la presencia de Cristo, que organiza a su cuerpo y le da coherencia.

Todas estas reflexiones sólo son, evidentemente, indicaciones muy someras (que, por su misma brevedad, pueden dar lugar a falsas interpretaciones) de cómo ha de aplicarse el criterio de maximalidad en orden a la distinción entre lo que es cristiano y lo que no lo es. Como aparece bien claro en Cristo, el comportamiento maximalista es necesariamente el más

arriesgado, el más vulnerable. Por otra parte, en este punto son muy frecuentes los abusos, dada la condición pecadora del hombre. El «sub contrario» que imperaba en Cristo le convirtió por fuerza en piedra de tropiezo, en motivo de escándalo. La verdadera Iglesia ha de llevar en sí esta característica, en su doble vertiente: en el sentido de que ella, a través de los cristianos que la hacen objeto de sus abusos, se convierte *con razón* en escándalo para el mundo, y en el sentido de que, más allá y por encima de esto, continuará siendo siempre un escándalo *en sí misma*, en la medida en que encarne a Cristo.

Y si ella, a causa de lo primero, tiene la culpa de que muchos no quieran o no puedan identificarse con ella o sólo lo hagan en parte, en razón de lo segundo, ha de plantear, no obstante, en el nombre de Cristo y de un modo renovado, la exigencia de una identificación total con ella. En la diferencia entre ambas vertientes radica la necesidad que se le plantea de reformarse continuamente.

IDENTIFICACION PARCIAL Y TOTAL

En la actualidad, un gran número de cristianos sólo puede identificarse con la Iglesia (tal como aparece a lo largo de la historia) hasta cierto punto. Ellos la juzgan a partir de una imagen ideal que se han hecho de ella y la encuentran deficiente en muchos puntos esenciales. La juzgan asimismo a partir de una imagen de Jesús que consideran auténtica y, desde ella, la Iglesia les parece quizá totalmente superflua, o incluso se les presenta como una contrafigura del modelo: es el sucedáneo engañoso del reino de Dios. Esta identificación parcial es algo muy característico de nuestra época, algo que la distingue de las anteriores, y esto, por muchos motivos: la incapacidad de ir más allá de las perspectivas sociológicas, puramente exteriores, y de penetrar en el núcleo que da sentido a la estructura eclesial; la opinión de que se ha de juzgar a la Iglesia por su eficiencia temporal, al igual que otras formas de sociedad; pero, sobre todo, la incapacidad (no sólo de los que están alejados de ella o de los simples creyentes, sino también del clero y de los teólogos) de ver la unidad orgánica de los artículos dogmáticos fundamentales, la mutua implicación entre los diferentes enunciados particulares, su confirmación y corroboración recíprocas; así surge una yuxtaposición mecánica de «verdades de fe», de las cuales unas parecen evidentes, en tanto que otras no están tan claras, y se escoge entre ellas al arbitrio de cada uno. Así brota una infinidad de puntos de vista, una pluralidad de opciones, de perspectivas conscientemente subjetivas de aquella imagen de la Iglesia sostenida y defendida por un número cada vez menor de partidarios, a los que se denomina «integristas», a causa de su fanática defensa del sistema eclesiástico en su integridad.

Ahora bien, en el primer apartado hemos establecido ya que la verdad

de Dios, que penetra en el mundo por mediación de Cristo y a través de la Iglesia, no puede ser un sistema. En efecto, Dios no es un sistema, y ningún sistema puede hacerse una representación adecuada de Dios. Por otra parte, partiendo de la revelación que nos ha sido dada, tampoco podemos establecer las condiciones de su posibilidad hasta tal punto que, a partir del amor de Dios (que actúa de acuerdo con el principio de maximalidad), sea posible deducir lo que es este amor en sí mismo y hasta dónde llega su comportamiento frente al mundo. Siempre es válido aquel principio: «Conoce la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios» (Ef. 3,19). Evidentemente, se habla aquí de un conocimiento —la revelación no es irracional—, pero su objeto es justamente este amor que, por su misma esencia, supera toda ciencia; y la plenitud que brota para nosotros nos llena hasta tal punto que no es que Dios nos llene, sino que somos llenados en él.

Aquí no puede darse en modo alguno una identificación parcial, sino sólo total: la entrega incondicionada al amor de Cristo, que supera todo conocimiento. Hablar de una entrega, de una fe con reservas, es una contradicción en sí misma: desde Abraham hasta Jesús (que siempre plantea al hombre la exigencia de una fe incondicional, sin reservas), la esencia de la fe radica en la renuncia a toda objeción. Ahora bien, veámos anteriormente que el Cristo real es inseparable de su cuerpo, que es la Iglesia, la cual consta de una multitud de órganos. Ambos son una misma cosa. Es imposible, pues, identificarse totalmente con Cristo y, a la vez, identificarse parcialmente con la Iglesia. Ahora bien la Iglesia concreta, con sus escándalos que claman al cielo, ¿cómo puede ser el cuerpo de la verdad? ¡Cualquiera ve con claridad que esto no tiene el menor sentido! Mi conciencia me exige al menos que escoja entre lo que es aceptable y lo que es absolutamente intolerable. Por ejemplo, ¿acaso no estará casi todo el mundo de acuerdo en que un ejercicio del primado tal como lo entendió Juan XXIII podía ser aceptado, mientras que no (o apenas) ha ocurrido lo mismo con el de su antecesor y el de su sucesor?

Ante todo, es preciso establecer un principio: por desgracia, la Iglesia es como es y tiene una realidad histórica concreta, al igual que su fundador; no podemos prescindir de la realidad empírica, deficiente, escandalosa, de la Iglesia, y apelar a una Iglesia mejor, ideal. Por desgracia, la Iglesia ideal sólo puede hacerse real en la Iglesia empírica. Como hemos dicho anteriormente, el uso lleva consigo el abuso; no se trata de suprimir de un plumazo

la realidad ab-usiva, sino de mejorarla, a fin de adaptarla poco a poco al ideal; sólo así este ideal dejará de ser algo abstracto y se convertirá en algo creíble y vivo.

Como decíamos antes, la multitud de los «dogmas» particulares, en la medida en que se los considera como otros tantos «órganos» yuxtapuestos, no pueden constituir el cuerpo vivo de la verdad. ¿Quiere esto decir que son falsos? En modo alguno; son aspectos y órganos de una verdad única, a la que están referidos y a partir de la cual han de ser contemplados. En el momento actual sería interesante realizar esta labor de integración de los dogmas mediante una jerarquización clara de los mismos de acuerdo con su importancia («hierarchia veritatum»). Este es un principio útil y plausible, pero a la vez peligroso y de doble filo⁸, porque deja al individuo la libertad de determinar lo que es central para él y lo que es periférico, y también, porque olvida que, incluso en enunciados aparentemente periféricos, puede aparecer algo que nos ilumina sobre aspectos centrales del misterio. Se trata simplemente de verlo. Quizá para descubrirlo sea necesaria una reflexión más profunda, una mayor familiarización con la verdad, que es sinfónica. En este punto, el sentimiento suele aventajar también a la teología, que procede mediante la reflexión crítica; el sentimiento tiene una visión intuitiva de la totalidad y, además, confía en que la Iglesia, en su meditación sobre la fe, no se perderá en superficialidades. Los teólogos examinan el detalle y corren el peligro de considerarlo como un momento comprensible en sí mismo y de perder toda conexión con la totalidad. Por desgracia, también se da aquel abuso teológico que consiste en insistir hasta tal punto en los detalles y en su formulación, que incluso se pierde el sentido de la proporción hasta en lo que respecta al sentimiento (por ejemplo, en lo tocante al modo en que Cristo está presente en la Eucaristía): en ese caso, hay que restablecer la referencia esencial al misterio mediante el criterio de maximalidad (que nos hace ir más allá de una visión puramente física del sacramento y nos permite comprender el realismo que lleva consigo el amor).

En lo que respecta al «ministerio» y a la disciplina eclesiástica, puede decirse lo mismo: lo ideal hay que encontrarlo en lo real, no detrás de ello. Es imposible eludir la referencia al papel mediador del ministerio o suspenderla temporalmente. Muchos, cuando el ejercicio de la autoridad no les

⁸ Cf. I. F. Görres: Skelett oder Leib?, en: *In Winter wächst das Brot* (Einsiedeln 1970).

parece lo bastante evangélico, espiritual, ministerial, intentan, a su buen criterio, renunciar totalmente a la mediación eclesial y aspiran a encontrar una referencia inmediata a Cristo, injustificada, por lo demás, desde el punto de vista histórico y teológico. Así caen en una tierra de nadie, a la que consideran todavía como una «colonia» de la «madre patria» (la Iglesia); no obstante, en modo alguno reconocen la prioridad de la Iglesia frente a los cristianos. Aquí no tratamos de dar un juicio sobre su opción de conciencia subjetiva, sino que sólo intentamos poner de manifiesto una contradicción objetiva.

En muchos países cristianos es hoy de buen tono el «sentimiento anti-romano». Roma está completamente atrasada, no se halla a la altura de la situación post-conciliar, es demasiado autoritaria, etc. Tales juicios pueden estar justificados o no. Ahora bien, el verdadero problema radica en otra parte: el que está disgustado con esta autoridad concreta que, en su opinión, actúa de un modo inadecuado, ¿está dispuesto a aceptar la autoridad y el ministerio en el nombre de Cristo? Todavía habrá algunos que estén dispuestos a someterse a una autoridad más conforme a Cristo, más creíble, al menos cuando se expresa solemnemente «ex cathedra». Su actitud no es contraria, pues, a la «cathedra» en sí, sino a los que la ocupan. Ahora bien, ocurre entonces que, si en su concepto de la Iglesia, la «cathedra» es algo puramente abstracto, su misma actitud de sumisión deviene condicional, y toda su concepción global se convierte en una ideología artificial y subjetiva. Teóricamente estarían dispuestos a someterse, pero de hecho, aquí y ahora, no se someten. O lo hacen a regañadientes, lo cual contradice evidentemente al concepto real de la Iglesia que tuvieron Cristo y los apóstoles. Escuchan una cierta sinfonía, pero aquí y ahora se niegan a participar en su ejecución.

Si se identificasen totalmente con el misterio de Cristo en la Iglesia real, humillada y crucificada con él y resucitada nuevamente en el Espíritu, plantearían sus objeciones y reparos en su debido lugar al interior de esa identificación y reflexionarían desde dentro sobre la mejor manera de poner remedio a la situación. Nada prospera en el cuerpo de Cristo sin un amor recíproco entre sus miembros. Ningún miembro puede realizar su función a no ser que ame y sea amado. Esta función puede ser la de exhortar y corregir en el nombre del Señor y, evidentemente, con la autoridad delegada por él. Por eso, cuando el Espíritu del Señor quiere manifestar a través de la humillación que nos es exigida e impuesta, no tiene sentido apelar a

nuestra libertad y madurez como miembros de la Iglesia. Ciertamente, es ante todo el mismo Señor de la Iglesia el que conforma su cuerpo en orden al seguimiento de la cruz; pero el ministerio otorgado por él tiene como misión fundamental la de servir a esta conformación, llegando incluso hasta padecer por ella (Gal. 4,19). La autoridad es una función peculiar, basada en el amor, que ha de ayudar a todos en el desempeño de su actitud de servicio concreta. Si todos en comunión dirigen sus miradas a la Cabeza, que es el Maestro que sirve a todos (Jn. 13,13), el diálogo entre los discípulos —cualquiera que sea su tarea al interior del cuerpo— nunca podrá cesar a causa de la incompreensión recíproca, ni degenerará en rencor. Todos deberían identificarse totalmente con el misterio de Cristo, no sólo tal como se realizó antaño en la historia durante los treinta y tres años de su vida, sino tal como se lleva a efecto a través de todas las épocas y en el presente, permaneciendo siempre idéntico a sí mismo. En efecto, todos son fragmentos de este misterio, del cual no pueden seleccionar una parte aislada y que más bien los ha escogido a ellos en cuanto totalidad. Cautivos de él para la verdadera libertad, han de soportar el ser-otro de los demás miembros de la longanimidad del amor que los engloba a todos: «Así, pues, os exhorto yo, preso en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación con que fuisteis llamados, con toda humildad, mansedumbre y longanimidad, soportándoos los unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay *un* cuerpo y *un* espíritu, como también habéis sido llamados con *una* misma esperanza, la de vuestra vocación. Sólo *un* Señor, *una* fe, *un* bautismo, *un* Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Ef. 4, 1-6).

A partir de esto debería surgir una emulación entre los miembros de la Iglesia; cada uno ha de procurar entender esta unidad entre lo corporal y lo espiritual del modo más profundo y operante posible. O también, la unidad entre lo que es «visible» en la Iglesia y lo que es «invisible». Esta emulación debería tener lugar en la libertad, pues sólo en la libertad se puede ser miembro de la Iglesia. Ahora bien, nadie puede reemplazar *lo que* Dios ha otorgado a la Iglesia en Cristo por sus proyectos personales y particulares. En la unidad de cuerpo y espíritu y bajo la ley de la maximalidad del amor que nos viene de Dios, y al que hay que corresponder, sólo puede dejarse a la libre emulación el cómo de la vivencia de cada uno. Pongamos un ejemplo: se funda un club de bolos y se estipulan una serie de condiciones para ser admitido en él (los miembros han de jugar cada dos

semanas, han de satisfacer una cuota anual determinada y han de reunirse una vez al año en asamblea, la cual irá seguida de un banquete de gala); una persona que quiere ser admitida incondicionalmente en el club, pero asegura que los bolos no le interesan lo más mínimo, que no quiere pagar la cuota y que no soportaría el aburrimiento de las reuniones anuales, no podrá entrar en este club. Esta persona no puede acusar al club de intolerancia o de falta de mentalidad pluralista. Naturalmente, el ejemplo cojea en el punto decisivo: el de la maximalidad de la Iglesia *catholica*, que es esencialmente una e incomparable.

Esto supuesto, la libre emulación entre los cristianos ha de crecer continuamente en una serie de puntos fundamentales: que a un «único cuerpo» responda «un solo espíritu», que la respuesta de la Iglesia al Señor que se ha entregado a ella sea lo suficientemente clara y amplia, que ella tenga la suficiente imaginación (en el Espíritu) para responder a la inaudita imaginación de Dios al entregarse a ella; pero esta emulación no puede cambiar, seleccionar, echar a un lado la obra de Dios que todo lo funda, ni la respuesta que ha de darse puede caer fuera del marco del «ecce ancilla domini». Esta es la respuesta total que se espera; al interior del *único* cuerpo, del *único* bautismo y de la *única* fe, una respuesta parcial no basta. El hombre tiene derecho a comprometerse parcialmente en todos sus proyectos y empresas terrestres, a saber, mientras encuentra satisfacción y sentido en ellos. Pero Dios, que se ha comprometido totalmente con el hombre, tiene derecho a esperar de aquellos hombres que han comprendido la maximalidad de su compromiso, que al menos intenten identificarse totalmente con él.

13

ETICA

El criterio expuesto es válido para la dogmática; considera totalmente normal, más aún, absolutamente necesaria, la pluralidad de las formas de expresión aproximativas; esta pluralidad no debe constituir motivo de inquietud para los cristianos; en cuanto instancia crítica, el misterio mismo, en su maximalidad, facilita la selección y la jerarquización de las diferentes fórmulas; el magisterio eclesiástico, apoyado por la teología, se deja guiar por este criterio, tanto en sus enseñanzas teóricas como en las prácticas.

No obstante, el misterio de Cristo aparece ahora desde otro punto de vista como la esclusa que da vía libre a un pluralismo amenazador, incontenible. Si Cristo era *uno* (y todas las cristologías han de converger en esta unidad suya), ha permitido aparentemente una pluralidad de actitudes éticas, más aún, las ha recomendado, ya que a unos (sobre todo, a sus discípulos) les planteó exigencias rigoristas, en tanto que, frente a los demás (el pueblo, los pecadores) manifestó una gran indulgencia. A esto hay que responder lo siguiente: estas diferentes posturas de Jesús brotan de un mismo centro: el mandamiento nuevo del amor, que, por una parte, exigía una interiorización y, con ello, una radicalización de la antigua ética de la Ley (Mt. 5, 17-20 habría que interpretarlo a la luz de 5, 21-6,4), y, por otra, rechazaba todo fariseísmo ético (Lc. 18,9 s.) y se solidarizaba con la pobreza de espíritu de los «publicanos y pecadores», a los cuales es más accesible la vía del amor que a aquéllos que aspiran a la perfección, pero cuyo corazón está endurecido. Esto es verdad y nos muestra que, en Jesús, a pesar del contraste entre su severidad para con unos y su indulgencia para con otros, existe un comportamiento y una exigencia unitarios. Podemos ir aún más lejos: su inclinación hacia los «pecadores», que, en cuanto

enfermos, necesitan al médico, le impulsa a buscar a aquéllos que no se han alejado demasiado del amor (pues los pecadores por antonomasia son aquéllos que se creen justos); ahora bien, una vez que el pecador se ha convertido —«vete y no peques más»—, no puede limitarse ya a recibir los beneficios del amor, sino que ha de apropiárselos y, por tanto, someterse a las exigencias del amor desinteresado, que, para poder ser generoso con los demás, ha de ser inflexible consigo mismo. La ética de Jesús sería entonces una unidad dinámica que desde la «periferia» apunta al «centro», pero en la que la apertura al exterior respondería a la misma actitud que el movimiento hacia adentro.

Puede que esto sea cierto; pero, ¿cómo se traduce prácticamente en la Iglesia, una vez esfumado el sueño del cristianismo primitivo, según el cual los miembros de la Iglesia serían todos santos y perfectos? ¿Cómo traducir esto en la vida concreta, cuando es bien patente que en la Iglesia hay muchos pecadores, que constituyen un peso muerto, muchas personas que viven de hecho al margen de ella, frente a las cuales un buen cristiano ha de mostrar también mucha tolerancia y a los que, en cualquier caso, no puede presentárseles o imponérseles sin más como norma el amor cristiano? Para resumir brevemente nuestro pensamiento diremos que, frente a esta difícil cuestión, la Iglesia puede comportarse de dos maneras.

Por una parte, puede establecer el ideal ético como la única norma a la que hay que apuntar y mostrarla a todos, ya estén cerca o lejos de la perfección del amor. El peligro de esta solución consiste (y esto es históricamente verificable) en que las exigencias concretas que Jesús ha planteado a sus discípulos (dejarlo todo y seguirle, celibato, obediencia perfecta a su persona) han de ser entendidas como concretización práctica de aquella norma, y la existencia de los demás cristianos se juzgará a partir de ella. Los tiempos en los que se creía poder establecer una «doble moral» (a saber, una para los cristianos más evolucionados y otra para los demás) son en el fondo aquéllos en los que se creía poder arreglárselas con una moral única, aplicada de forma analógica.

La otra solución consiste en hacer valer una pluralidad de formas de realización en nombre del mandamiento único del amor; ahora bien, aquí el peligro radica evidentemente en que el *status* del «cristianismo en el mundo» (en contraposición al del que sigue los consejos evangélicos) se aproxima en la práctica al de los que están «al margen de la Iglesia»; dicho de otro modo: la severidad del mandamiento único del amor nos lleva in-

sensiblemente a una actitud de amorosa tolerancia frente a las múltiples debilidades humanas. Aquí aparece claramente la amenaza de un pluralismo ético.

Hay que añadir que el cristianismo tiene a su alrededor un mundo que no sólo encierra una pluralidad de puntos de vista sobre el bien y el mal, lo permitido y lo prohibido, sino que, además, se halla situado ante problemas vitales —por ejemplo, el de la superpoblación—, en los cuales el bien común ha de ser preferido a los criterios éticos de cada uno. Los peligros que tal opción lleva consigo en lo que respecta a la ética son evidentes, y, para el magisterio eclesiástico, la aceptación de tales premisas puede constituir un difícil problema de conciencia. En el mismo contexto se da la coexistencia entre un gran número de cristianos (que, en el terreno práctico, sólo se identifican con la Iglesia «parcialmente») y un entorno que piensa y actúa según una ética no cristiana; y la Iglesia no les puede poner delante, sin más, una norma que sólo tiene validez para los «totalmente identificados» y hacia la que éstos sólo pueden aspirar a través de una fe viva. Así pues, ¿les dejará la Iglesia que adopten como norma última su «conciencia», les dará en todo caso una idea del amor o de la proximidad, entendidos desde una perspectiva humana, eximiéndoles de normas y preceptos específicamente cristianos? Ahora bien, ¿en dónde se sitúan los límites entre ambas éticas (a saber, la de los «totalmente comprometidos» y la de los que sólo lo están «parcialmente»), y, sobre todo, hasta qué punto las opciones sociológicas de la humanidad y el «clima» moral general son de importancia para todos los cristianos?

No es nada fácil responder a estas intrincadas cuestiones. Sólo podemos establecer algunas líneas maestras al respecto. En la antigüedad y en la época medieval, la Iglesia actuó realmente de un modo acertado, evangélico, cuando puso como norma última para todos la perfección cristiana del amor, y no como una vaga alusión a la proximidad, sino sacando consecuencias claras y precisas del sermón de la montaña. También podía y debía hacerlo hoy, puesto que precisamente esta norma, en toda su inflexibilidad, es aceptada, al menos como un ideal deseable, por muchos hombres que, por lo general, no andan demasiado sobrados de preceptos morales concretos. Era una característica de la época el que la realización (aproximativa) de esta norma estaba en conexión muy estrecha con una determinada forma de vida eclesial (la observancia de los consejos evangélicos), pues, si bien desde el punto de vista neotestamentario no era improce-

dente tal conexión —en el Evangelio mismo, el ideal de vida para todos los cristianos tiene como base el seguimiento concretò e inmediato de Jesús 14,25 s.)— sin embargo, la materialidad de este seguimiento se situaba bajo una norma espiritual (justamente la del amor perfecto y desinteresado) que valía para todos sin distinción. Por lo demás, la Iglesia siempre ha sido fundamentalmente consciente de esto. Esta norma espiritual, en cuanto que se supone válida para todos, puede ser vivida de un modo integral en las diferentes formas de la vida cristiana (por ejemplo, la virginidad, el matrimonio), a pesar de que los fuertes impedimentos y trabas que lleva consigo la vida en el «mundo» pueden dificultar la plena realización del amor cristiano. En orden a las complicaciones que surgen de la vinculación social y personal del cristiano a la mundaneidad en general y a su época en particular, la Iglesia, que es guía y maestra, ha de dar ciertos criterios éticos, que son tanto más plausibles y serán aceptados tanto más dócilmente cuanto mejor reflejen el amor de Cristo. Pero, como decíamos, este amor es indivisible, ya se dirija a los pecadores, que deben convertirse, ya se vuelva a los cristianos fervientes, que tratan de ejercitarse en él. En las normas éticas, la Iglesia debería hacer aflorar, sobre todo, esta unidad, que hace imposible un pluralismo peligroso, llamando a los pecadores» (Mt. 9,13) pero exigiendo al mismo tiempo a los que siguen a Cristo «una justicia mayor que la de los escribas y fariseos» (Mt. 5,20). La misma ética que toma a los hombres en las más diferentes situaciones para conducirlos a Cristo, los deja libres en tales situaciones, para que en ellas, bajo las condiciones de vida más contrapuestas, vivan la existencia cristiana, que es una.

RESUMIENDO

A lo largo de nuestro recorrido, ¿hemos rehuído el punto verdaderamente crítico, lo único que realmente importa? Pensamos que no. En efecto, nada puede ser para nosotros tan importante como Cristo, bajo cuya impronta se sitúa toda nuestra vida. La última prueba es la cruz, en donde se oculta Dios «sub contrario». Pero allí donde sólo existe el sufrimiento en la identidad perseverante de la obediencia, la protesta de Job, que acusa a Dios de contradecirse a sí mismo, ya no puede constituir el modelo de lo que ha de ser la contestación intraeclesial. Llevar adelante la propia tarea en la Iglesia puede ser difícil cuando se está a solas con Dios y se es incomprendido. Ello supone, pues, luchar sin apartarse un palmo del centro, del misterio de Cristo. A este centro hemos de atarnos mediante las correas, las cuerdas, de la oración continua; pues si nos desasimos de él, la separatividad prevalecerá sobre la tendencia integradora, y todo aquello que sólo tiene sentido al interior de la unidad se echará a perder una vez más.

Pero, partiendo de la unidad de Cristo, ¿cuán inmenso es el ámbito que se abre ante nosotros: «todo es vuestro», el mundo, la vida y la muerte, el presente y el futuro, «si vosotros sois de Cristo», pues «Cristo es de Dios» (1 Cor. 3,21Z s.). La puerta toda gira sobre el único gozne, la pluralidad de las formas del mundo y de la historia, inclusive la muerte y el futuro, están a disposición del pensamiento y del obrar del cristiano, si él mismo se entrega a Dios con Cristo. Al Dios que es todo, a la vez que se autodetermina libremente, y en la determinación de su Palabra otorga al mundo todo lo que él es. Nos parece imposible que Dios pueda hacer esto: su determinación sería una limitación: ¿no es Jesucristo *una* posibilidad entre mil? Nos

engañamos: en él habita la plenitud de la divinidad (Col. 2,9). La voluntad concreta de Dios no es una parte de él, sino el Dios entero. Por eso, en un dogma determinado puede hallarse la plenitud de la verdad, y en un carisma concreto, la plenitud de la fe, del amor y de la esperanza. Lo que se encuentra a sí mismo en el origen, pues brota de él, no puede enajenarse en la pluralidad de las perspectivas y de las misiones. Se toca y se reconoce a sí mismo en sus raíces.

Segunda Parte
EJEMPLOS ILUSTRATIVOS

La armonización de unidad y pluralidad es el problema más trivial de toda filosofía, y así como de la misma existencia cotidiana. La teología no debería comportarse como si fuese la única en soportar —de repente y desde ayer mismo— el lastre que constituye tal problema. Ha de mostrar siempre que el Dios vivo es lo bastante libre para expresar su Palabra absolutamente concreta en los más diferentes lenguajes.

Los ejemplos aquí recopilados muestran cómo la unidad no se pierde a sí misma en la diversidad, sino que más bien se impone y se manifiesta a través de ella. Los hemos seleccionado arbitrariamente. No hemos seguido, pues, ningún sistema, ni hay la menor artimaña en tal selección. A todo amor, pero especialmente al eclesial, se le ha encomendado la tarea de dejar libre al amado y de reconocerlo siempre de nuevo en cada uno de sus gestos y de sus transformaciones.

1

IGLESIA Y MUNDO

¿Son la misma cosa o constituyen dos realidades diferentes? Según Juan, las líneas de demarcación entre ambos están señaladas claramente: «No ruego por el mundo, sino por los que tú me diste; porque son tuyos» (Jn. 17,9). Pero poco antes se dice: «según el poder que me diste sobre toda carne» (17,2). Y unos versículos después: «Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno y conozca el mundo que tú me enviaste» (17,23). Ambas realidades quedan delimitadas de diversas maneras y de un modo categórico, y, al mismo tiempo, las fronteras establecidas entre ellas son rebasadas. Así pues, ¿cómo debe entenderse la Iglesia a sí misma? ¿Puede hacerlo? ¿O para entenderse a sí misma ha de renunciar a una autocomprensión definitoria? ¿O ambas cosas se intensifican simultáneamente, a saber, cuanto menos se identifica la Iglesia con el mundo tanto más deviene ella misma, tanto más se abre al mundo y tanto menos se distingue de él? ¿Puede ser comprendida y vivida semejante paradoja? De esto se trata.

1

A este respecto la única aproximación aclaratoria es la referencia al cuerpo de Cristo. Decimos referencia, no comparación; en efecto, la Iglesia no es el cuerpo de Cristo únicamente a título comparativo, sino que, en virtud de la Eucaristía, es aquella parte de la humanidad que él ha ligado de modo especial a su cuerpo, de manera que él vive en la Iglesia como el alma en el cuerpo. La imagen es incompleta, porque él tiene su propio cuerpo y porque este cuerpo está presente en el cuerpo de la Iglesia sin ser

absorbido o desaparecer en ella, ya que, en cuanto eucarístico, es un cuerpo transfigurado, que ya no está sometido a los avatares de la muerte. No obstante, es a partir del cuerpo de Cristo como han de comprenderse las relaciones entre la Iglesia y el mundo.

El cuerpo de Cristo es «mi carne por la vida del mundo» (Jn. 6,51). Esta carne ha de ser un cuerpo de una pureza inconcebible, divina, a saber, la Palabra realmente divina que se sumerge en esta materia e imprime en ella su forma peculiar, a fin de que este cuerpo pueda servir para alimentar al «mundo», a la totalidad de los hombres. Ya en la antigua alianza hay una prefiguración de esta materialización de la Palabra divina: «El te afligió, te hizo pasar hambre, y te alimentó con el maná, que no conocieron tus padres, para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino de cuanto procede de la boca de Yahvé» (Dt. 8,3). El maná material es representado, pues, como una palabra que sale de la boca de Dios. Y es esta imagen prefiguradora la que es superada expresamente por Jesús: «Vuestros padres comieron maná en el desierto y murieron. Yo soy el pan vivo bajado del cielo» (Jn. 6,48 s.). El cuerpo de Cristo es descrito en su esencia y en su significado, y deviene comprensible a partir de un movimiento que procede de arriba y se expande, llegando hasta las últimas profundidades del mundo. Es más bien un «cuerpo por» (el mundo) que un «cuerpo con» (otros cuerpos que viven para sí). Nos recuerda la levadura de la parábola, que se mezcla hasta tal punto con la masa, que «la hace fermentar».

Este cuerpo no necesita de ninguna apertura al mundo; él mismo es la apertura a través de la cual Dios penetra en la materialidad y en la historicidad, en el devenir fatal del mundo. Y no sólo es la apertura, sino aquello con lo cual Dios penetra, a saber, el órgano mediante el cual la fecundidad divina es sembrada en el seno de la humanidad. Justamente a partir de aquí se entiende la virginidad de este cuerpo, que, en cuanto totalidad, ha de conservarse y mantenerse unido en todos los aspectos, a fin de poder esparcirse continuamente como semilla de Dios. Nos encontramos siempre con la misma ley: en el origen, la pureza —que emana continuamente a través de la oración de Jesús al Padre y de la obediencia absoluta que lleva consigo su amor filial— para poder ejercer en el mundo la más elevada acción purificadora y vivificante. Al derramarse el cuerpo sobre el mundo como Eucaristía, parece perder totalmente sus características propias. Este derramamiento coincide con la muerte en la cruz: «Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; pero si muere, llevará mucho fruto» (Jn.

12,24). «¡Necio! Lo que tú siembras no revive si no muere. Y lo que siembras no es el cuerpo que ha de nacer, sino un simple grano... Y Dios le da al cuerpo según ha querido» (1 Cor. 15,36 s.). Lo importante y el punto de comparación no es aquí el proceso biológico, sino el hecho de que la continuidad de la forma corpórea quede interrumpida en la fase de la muerte. Más aún, el proceso es expuesto como si el grano que ha de morir no tuviese ninguna garantía de que, a partir de la pérdida de su forma primitiva, haya de surgir nuevamente la misma forma «como el grano de trigo o de otra especie», como si dependiese de la voluntad divina que ser ha de brotar del grano muerto.

Las palabras de Pablo pueden ser retrotraídas al contexto cristológico: en este caso significan que el cuerpo de Cristo, en su muerte, no plantea al Padre la menor exigencia en torno a la forma en que resucitará en el mundo. «Yo no busco mi gloria, hay quien la busca» (Jn. 8,50). En el presente pasaje, esto lo hace el Padre; en otro (Jn. 16,14), el Espíritu Santo, que ha sido enviado al mundo por el Padre con esta misión; pero el cuerpo de Cristo se ha entregado de tal manera en la muerte y en la Eucaristía, que le es ajeno todo deseo de preservarse a sí mismo, de reflexionar sobre sí, de proyectar por sí. En cuanto totalidad, él es ahora lo que ya era desde el principio: la Palabra fluida que sale de la boca de Dios. En su fluidez, esta Palabra tiene en sí pleno poder de penetración, pero el ser recibida por el mundo y su fructificación en él son obra del Espíritu Santo, en el que tiene lugar la unión entre la «célula» divina y el «huevo» humano, que es encuentro y fecundación por antonomasia.

2

De aquí se desprenden una serie de conclusiones muy importantes para la situación de la Iglesia. Si la Iglesia es, ante todo, la meta y el resultado del sacrificio de Cristo —en cuanto que es aquella parte del mundo formada por los que «le han recibido y han venido a ser hijos de Dios» (Jn. 1,12)—, esta meta se transforma inmediatamente en un instrumento de la acción eucarística ulterior del cuerpo de Cristo sobre el mundo. En efecto, la Iglesia, englobada por Cristo y asimilada a él, es agregada a este cuerpo, que es entregado «por la vida del mundo». Por eso la carta de Diogneto (siglo II) describe a los cristianos como el alma del mundo, modificando un

poco la imagen con la que Pablo describe a los filipenses como «hijos de Dios sin mancha», como antorchas del mundo (Flp. 2,15). De acuerdo con su finalidad, la Iglesia es, por consiguiente, algo completamente distinto de un redil cerrado; en la parábola del buen pastor, la puerta (que es también Jesús) de este redil se abre para que salgan las ovejas; afuera, en el mundo, Jesús, el pastor, va delante de sus ovejas y ellas conocen su voz (Jn. 10,3 s.). De un modo análogo, los discípulos son enviados a «todos los pueblos» (Mt. 28,18), «hasta los confines de la tierra» (Hech. 1,18). Así pues, conforme a su finalidad, la Iglesia sólo tiene una existencia dinámica, está en camino; pero, considerada teológicamente, esta misión no es, ante todo, un hecho abarcable desde una perspectiva intramundana y sociológica (sólo en segundo término puede tener algo de esto), sino un acontecimiento eucarístico, que se desarrolla según la ley de la vida y de la autodonación de Cristo. Por consiguiente, la Iglesia renunciará a su propia forma, y tanto más cuanto más puramente viva a partir de su origen y, por lo tanto, cuanto menos piense en conservarla; su meta no es, pues, la imposición de su forma, sino la salvación del mundo; y la forma en la que Dios la hará brotar nuevamente a partir de su muerte por el mundo es algo que depende del Espíritu Santo. Ya decíamos anteriormente ¹ que en la Iglesia no hay nada que sea inmortal o que no esté sujeto al destino, es decir, no hay ninguna «estructura» que esté fuera del acontecimiento de Cristo; cuando Pablo sufre y está en peligro, también sufre y está en peligro el ministerio que él desempeña; es Dios mismo el que guía a su Iglesia en todos los aspectos a través de la tempestades de la historia, y, en los momentos de gran peligro, no permite que las puertas del infierno prevalearan contra ella. A este respecto, sería interesante comentar con detenimiento el relato del naufragio con el que se cierra aquella parte de la historia de la Iglesia que aparece reflejada en el N.T. (Hech. 27).

3

Pero lo que allí naufraga de un modo tan fructífero no puede ser una realidad mundana cualquiera, una posibilidad, una ideología, un proyecto entre mil; a partir de Cristo (su origen), ha de llegar a ser plenamente lo

¹ Cf. Cap. I, (apartado g).

que desde siempre es y debe ser: el fermento de la unificación definitiva del mundo en su totalidad, el organismo de la salvación escatológica que se ha manifestado en Cristo. La reivindicación interior de la Iglesia según la cual su unidad ha de servir de ejemplo a la unidad del mundo no es osadía, sino obediencia a Cristo en la fe. El hecho de que esta reivindicación, al ser proclamada, provoque un encogimiento de hombros despreciativo, ya que la forma exterior de la Iglesia oculta de alguna manera su catolicidad, haciéndola aparecer más bien como una «Iglesia confesional» entre otras, y quizá pronto, como una secta insignificante compuesta de unos pocos miembros, no puede desposeerla de su legitimidad.

Es misión de la Iglesia reunir al mundo en la unidad bajo Cristo, que es la cabeza, a fin de ofrecer al mundo aquella unidad a la que conscientemente aspira, aunque, según todas las apariencias, de un modo estéril. El movimiento de unificación del mundo, que hoy adquiere carácter planetario, adolece de una doble y flagrante contradicción. La primera es la progresiva fragmentación de la humanidad en dos bloques heterogéneos: el más pequeño, constituido por las naciones explotadoras, con elevado nivel de vida; el más grande, formado por los pueblos oprimidos, pobres y hambrientos. Sociológicamente, la Iglesia está ligada en su mayor parte al primero de ellos. Pero en éste vivimos hoy un rápido desmoronamiento del *ethos*: la acumulación de bienes engendra hastío, aburrimiento, necesidad de evadirse de este mundo artificial, ya sea a través de la embriaguez y del éxtasis, ya sea mediante la subversión anarquista de lo establecido (lo que pueda venir a continuación es indiferente). Por lo que respecta a la problemática primera, la Iglesia ha de solidarizarse con los pobres y los oprimidos, no sólo haciéndolos conscientes de la dignidad personal del hombre, sino también combatiendo y atacando públicamente a los sistemas económicos basados en la explotación allí donde sea posible. Lo que hasta ahora habían hecho siempre algunas élites de la Iglesia, a saber, interesarse por los pobres, los débiles, los desamparados, los niños y los ancianos, los enfermos y los moribundos, se plantea en este momento como la auténtica tarea cristiana (teórica y práctica) a un nivel que ya no es particular, sino planetario, y se plantea a partir de la conciencia católica de la unidad de la humanidad en Cristo. La segunda tarea es aún más difícil (Teilhard de Chardin ha presentido acertadamente su actualidad): se trata justamente de que la historia moderna de la libertad de la humanidad conduce a un punto en el que esta humanidad ya no ve ningún motivo suficiente para seguir

adelante, y cae en la tentación de destruir el mundo y de autodestruirse. En esta situación, sólo los cristianos pueden tener motivo y ánimos suficientes para seguir recorriendo el camino de la historia. Ahora bien, ¿cómo exponer claramente a sus perplejos y desalentados contemporáneos este motivo, que sólo se hace patente en la fe? Primeramente, a través del ejemplo, a través de una solidaridad con aquéllos que se rebelan contra el *establishment*, la cual, partiendo de una crítica justificada y apelando a la buena voluntad, les demuestre que el cristianismo es algo más que una moral (a saber, amor espontáneo) y que un orden impuesto (es decir, un amor que crea un orden interior y va acompañado de una libertad plena).

No obstante, en modo alguno pueden esperarse sin más éxitos infalibles; suprimir las causas del problema —sobre todo, la acumulación de bienes técnicos de consumo— sin provocar la catástrofe total, es algo que no está al alcance de los cristianos y supera sus propias fuerzas. Al interior de la creciente cuestionabilidad del «único mundo», ellos han de representar la idea de la única salvación e intentar hacerla creíble. ¿En dónde está escrito que la evolución en la que se hallan inmersos los cristianos y que pone en manos del hombre un creciente poder sobre las cosas, deba y pueda conducir al mejor de los mundos posibles? Pero los cristianos son los únicos que pueden oponer a esta evolución que crece desmesuradamente un plan salvífico divino, siempre coextensivo y siempre anticipador, en cuanto escatológico, un plan en el que esta explosión apocalíptica está incluida, se da por descontada y adquiere el sentido de un presagio. Por eso no tienen miedo a lo apocalíptico, pues se les ha hecho familiar a través de la sagrada Escritura, en donde se dice que los hombres «mueren de terror», pero no por ello enmudece el júbilo en el cielo por la «cosecha realizada en el mundo». Si la Iglesia ha de desaparecer eucarísticamente en el mundo, hasta perder la forma que le es propia, puede reconocer en el naufragio del mundo, cuya «forma» también «pasa», un destino que les es común a ambos y dar una esperanza a un mundo en ruinas.

4

Ahora bien, todo esto presupone evidentemente que la forma de la Iglesia, que ha de disolverse en pura fecundidad, está ya ahí. Y no como algo vago, polimorfo, sino, por el contrario, claramente definido. «De esto

se trata: para hacer algo, hay que ser algo» (Goethe). Apertura de la Iglesia al mundo, de acuerdo; pero esta apertura ha de ser una apertura *de la Iglesia*. El cuerpo de Cristo ha de ser un cuerpo incomparable y ha de tener en sí la mayor pureza posible, a fin de llegar a ser todo para todos. Por eso existe un ámbito interior de la Iglesia, «hortus conclusus, fons signatus»; en efecto, para poder abrirse y prodigarse al mundo, la Iglesia ha de tener un ser propio.

Aquí tiene su lugar todo lo que es relación e intercambio real con el origen dispensador y configurador, Cristo: sobre todo, aquellos encuentros y contactos reales que llamamos sacramentos. El sacramento es gesto y don de Cristo a nosotros; nosotros somos, ante todo, receptores, y sólo podemos transmitir lo que hemos recibido. Todos los sacramentos santifican a la Iglesia y al cristiano para el sacrificio que han de realizar a través de su entrega al mundo. Todos los sacramentos guardan una relación esencial con la renuncia; proceden de la renuncia de la cruz y quieren reforzar y purificar nuestro amor desinteresado. Ser bautizado significa poder-morir con Cristo, «ser sepultado en su muerte», ser sacado de toda temporalidad, a fin de ser enviado de nuevo a ella, una vez purificado de los malos apetitos. Hacer penitencia y confesar supone decir sí nuevamente a la exigencia de tomar sobre sí cada día la cruz de Cristo y seguirle. La Eucaristía es «proclamación de la muerte del Señor»: recepción de su amor crucificado en el corazón de la Iglesia y respuesta a él; tal respuesta ha de llevar consigo un estar-dispuesto a compartir su sacrificio. El sacramento del matrimonio subordina el eros al agapé desinteresado, y la ordenación sacerdotal es un «ser santificado con el Señor en la verdad» (Jn. 17,19) como ofrenda por el mundo. Esta relación íntima con la vida y con el modo de pensar del Señor es, fundamentalmente, la razón de ser del ministerio eclesial: éste es una mediación entre el Señor y los suyos, en la que el mediador, para cumplir su misión, ha de ser totalmente transparente en su persona y en su existencia. Tal transparencia ha de reinar siempre ya que el ministerio ha de transmitir la verdad del Señor e imponer su doctrina en la vida de la comunidad y de los individuos. En el fondo, el ministerio es lo más esotérico de la vida intraeclesial: no es algo vuelto hacia fuera, que representa a la cristiandad ante el mundo—, sino más bien algo que debe mantener abierto el acceso directo del creyente al torrente originario de la salvación que emana «ex latere Christi». A pesar de que cada cristiano puede tomar directamente en sus manos la Escritura, meditar, orar, la Escritura misma no es primaria-

mente algo «tomado», sino ofrecido. Aunque cada cristiano pueda escuchar directamente la voz del Espíritu Santo a través de su conciencia, el Espíritu no puede tomarse a sí mismo, es decir, no se puede disponer de él, sino únicamente participar de él, y esto, en la medida en que nos incorporamos —siempre de nuevo— a la Iglesia, en donde «él distribuye a cada uno según quiere» (1 Cor. 12,11).

Como lo muestran claramente las cartas paulinas, el ministerio es, en último extremo, la garantía de que el amor recíproco entre los cristianos, que ha de hacer de la Iglesia el modelo de la unidad del mundo (Jn. 13,35; 17,23), no se encierre en sí mismo de un modo sectario. A todo carisma autosuficiente (como los de los Corintios) el ministerio le obliga a abrirse al horizonte universal del amor abnegado de Cristo. Esto es absolutamente decisivo. Si la norma del amor intraeclesial fuese la «experiencia» de la vinculación recíproca, de las vivencias religiosas comunes, del entusiasmo común por las cosas de Cristo, etc., se llegaría pronto a una unión de los «cristianos espirituales» contra los «carnales», o, para emplear términos paulinos, de los «fuertes» contra los «débiles», y, en esta división al interior de la comunidad, se haría patente que aquí se ha reunido una secta espiritualista, que nunca puede ofrecer al mundo un modelo universal de lo que es la unidad. Para poder ofrecer tal modelo, los cristianos deberían haber pasado la prueba del amor *que renuncia a la experiencia* ya al interior de la Iglesia, si es que quieren adquirir aquella experiencia del amor que aparece justamente en la abnegación y a través de ella. (De la misma manera que un buen matrimonio sólo puede ser considerado como probado una vez que el «agapé» ha arraigado profundamente a través de una renuncia al egoísmo del «eros»). La trascendencia de la experiencia del amor eclesial hacia el amor de Cristo como cabeza de la Iglesia, su objetivación (más allá de todo subjetivismo) en el amor, que «todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera» (1 Cor. 13,7), queda esencialmente garantizada mediante el ministerio, que arrebató a cada uno sus propias normas, para ponerlas en manos del Señor de la Iglesia.

Aquí tiene su lugar originario el pluralismo de la Iglesia, que no hay que considerar únicamente como un mal a soportar, sino como el bien más alto: el hacer valer al otro en cuanto otro, con el que yo no armonizo en el plano de la experiencia, pero con quien debo llegar a una armonía objetiva en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia: «¿Quién eres tú para juzgar al criado ajeno? Para su amo está en pie o cae, pero se mantendrá en pie, que pode-

roso es el Señor para sostenerle» (Rom. 14,4). En definitiva, la función última del primado de Pedro consiste en promover la plena catolicidad del amor. Y esto, en cuanto que lleva al Señor todo el esfuerzo de la Iglesia (reunida para la trascendencia) como una respuesta única (cf. Jn. 21,11).

Estas cosas verdaderamente esotéricas son hoy en gran parte ignoradas: el intento de interpretarlas de acuerdo con categorías puramente sociológicas está condenado al fracaso. La fe, que se ha vuelto vacilante, se encierra entonces en las experiencias espirituales de la Iglesia; se forman grupos en los que tales «experiencias comunes de la Iglesia» se alcanzan al gusto de cada uno; pero, dado que ninguna estructura ministerial las recoge y ordena, quedan aisladas, y, tan pronto como se vuelven insípidas, quedan en nada. La falsa contraposición entre espíritu y estructura ha de ser superada: en un cuerpo vivo, la articulación estructural es función del alma (Ef. 4,16). El esqueleto, el sistema muscular y el sistema nervioso no pueden ser contrapuestos al proceso vital en cuanto que sólo serían «mera institución». En el cuerpo de la Iglesia católica, la experiencia eclesial fundamental sólo se hace allí donde todas las experiencias espirituales particulares se dejan integrar en la estructura total de la Iglesia a través de una actitud de renuncia. A partir de aquí puede ser legitimada nuevamente cualquier experiencia grupal auténtica: delegada por la totalidad de la Iglesia, incluso puede representar ante el mundo el modelo de la unidad católica.

5

Así pues, vemos que todo aquello que aparece como estructura en la Iglesia «católica», considerado desde una perspectiva correcta, está al servicio del amor eclesial, que debería representar únicamente el modelo en el que el mundo puede contemplar la unidad a la que aspira y que nunca acaba de encontrar. Si la Iglesia fuese así, no sería necesario hablar tanto sobre sus estructuras (que hay que cambiar), ni sobre sus posibilidades actuales y futuras (que se presumen precarias). En consecuencia, para que los miembros de la Iglesia reciban nueva vida, lo primero que hay que hacer no es cambiar las estructuras, sino más bien comprender su auténtica función, a fin de ponerlas de nuevo al servicio del amor. *Esta* es la forma en que la Iglesia debe aparecer ante el mundo, pues, en definitiva, es la única que *le causa impacto*: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si

tenéis amor unos para otros» (Jn. 13,35). Este amor no tiene una forma egoísta, centrada en sí misma, ni se construye ante la mirada de los espectadores como una obra de arte; es el producto espontáneo y no buscado de muchas actitudes de abnegación. En él está ya prefigurada aquella ausencia de forma en la que ha de perderse la Iglesia a través de su crucifixión en el mundo.

En cuanto a la manera en que los cristianos han de entrar en el mundo impulsados por el amor eclesial, a fin de dar testimonio del amor de Cristo, a través de su propia vida, es algo que no puede ser objeto de fórmulas estereotipadas. Esto puede realizarse de muy diferentes formas, que abarcan desde la vida de sacrificio de la carmelita por la salvación del mundo, y el servicio a los más desamparados, hasta el compromiso militante en favor de los derechos humanos y la dignidad del hombre, compromiso que puede llevarse a cabo en la vida pública, en la economía, en la política. El testimonio del amor eclesial puede realizarse tanto por el individuo, que intenta extender a su alrededor la *communio* vivida en la Iglesia, como a través de grupos, que quieren cooperar entre sí, para que la Iglesia arraigue en el mundo. La voluntad de colaboración con los no católicos, no cristianos y ateos, en todas aquellas cosas que contribuyen a la unificación de la humanidad, es algo que forma parte del apostolado católico. El testimonio del espíritu intraeclesial puede manifestarse, no sólo a través de una planificación racional y competente en todos los sectores de la actividad mundana, sino también mediante la irrupción inagotable de las fuerzas proféticas que brotan del encuentro íntimo con Dios.

Una Iglesia orante, unida a su Señor a través del Espíritu Santo no debería andar nunca escasa de profetas. No es verdad que no se pueda rezar y desagraviar a los santos. Pero, ciertamente, es verdad que tal oración y penitencia ha de llevar ya en sí algo de santidad, aunque sea de un modo totalmente oculto. Y es verdad también que nada hay en la Iglesia tan fructífero y eficaz como la presencia de la auténtica santidad y profecía. Ellas destruyen los prejuicios que continuamente se acumulan en torno a la Iglesia «institucional» y muestran con facilidad cuál es su sentido trascendente. En cualquier caso, ellas son un semillero de nueva santidad en la Iglesia: al igual que la caída de una piedra en el agua produce una vibración que se propaga en círculos concéntricos, la aparición de un gran santo en la Iglesia hace que se propague en torno suyo la santidad. Piénsese en Basilio, Benito, Francisco de Asís, Ignacio, Juan de la Cruz, Foucauld. Hoy, cada

vez que acontecen en la Iglesia renovaciones auténticas, realizadas profunda y silenciosamente, tienen su origen en una fuente profética, carismática o mística. Es posible que tales renovaciones no estén en la línea de las consignas y postulados al uso. Pero el Espíritu Santo conoce cuáles son las necesidades más apremiantes de una época mucho mejor que los hombres.

El hombre que ha sido enviado por el Espíritu y le obedece adquiere asimismo el sentido de las proporciones en lo que concierne a su misión. Incluso cuando ésta es muy importante y expuesta, él no se perderá en la pura fantasía o abstracción. Las protestas altisonantes contra las guerras y contra el hambre que sufren los hombres en tierras extrañas, la palabrería en torno a la necesidad de transformar el orden económico en su totalidad, son menos eficaces que la labor silenciosa, el trabajo hecho con esmero y con auténtica abnegación y competencia (y no sólo el compromiso dilettante y provisional) en aquellos lugares en que las necesidades son mayores. Por otra parte, la Providencia cuida de que la desproporción entre el Goliat de los poderes mundanos y el David cristiano permanezca clara y evidente: para el cristiano no se trata, pues, de pavonearse con la coraza del poder, de dominar los resortes de la economía y de la política mundiales, de poner rumbo hacia un reino de Dios en la tierra. «No se os pide que venzáis, sino que resistáis» (Claudel).

Y la Iglesia resiste, como su Señor, sirviéndose de todas las situaciones humanas: con la simplicidad de la infancia, frente a la falsa madurez del mundo ante Dios; con la prudencia de la edad madura, que lucha con todas las fuerzas del Espíritu contra todo aquello que se opone a Dios; con la sabiduría de la ancianidad, a la que le basta con «permanecer en el amor», y, especialmente, con la impotencia de la muerte, de la que puede hacer el testimonio más enérgico del amor trascendente. La «armadura del espíritu» es totalmente diferente de la de la carne. Y el campo de batalla en el que deben utilizarse las armas también es distinto. El mundo lucha por el bienestar, la Iglesia, por la salvación, aunque ambos trabajen en común por la superación de la miseria. El bienestar y la felicidad de la mayoría está en primer plano, pero detrás está siempre la muerte, nunca vencida ni superada. Ahora bien la salvación afecta al hombre y al mundo en su destino total, que se consuma más allá del tiempo y de la muerte. La unidad de la Iglesia, en cuanto esbozo de la unidad del reino venidero, recoge la unidad del mundo, fragmentada siempre por la muerte, entregándose ella misma a la muerte, que ha sido vencida por su Señor.

2

FE Y ACCION

1

Todo lo que es necesario saber sobre la fe y la acción aparece claramente en el Evangelio. «Un árbol malo no puede dar buenos frutos. No todo el que dice: "¡Señor, Señor!" entrará en el reino de los cielos, sino aquél que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos». «Ve y haz tú lo mismo». «Si permanecéis en mi palabra, seréis mis discípulos, y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres». «Un hombre tenía dos hijos. Y dijo al primero de ellos: hijo mío, ve a trabajar a la viña. Y el contestó: voy, Señor. Pero no fue. Entonces se dirigió al segundo y le pidió lo mismo. Este respondió: no voy; pero después pensó otra cosa y fue. ¿Cuál de los dos ha hecho la voluntad del padre? Ellos respondieron: el último.» Pero es interesante escuchar lo que sigue, pues está en íntima relación con el tema que llevamos entre manos: «Entonces Jesús les dijo: en verdad os digo que los publicanos y las prostitutas os precederán en el reino de los cielos. Pues vino Juan a vosotros por el camino de la justicia, y los publicanos y las prostitutas han creído en él. Pero vosotros, aun viendo esto, no os habéis al fin arrepentido, creyendo en él». Y, para cerrar el círculo, escuchemos todavía estas palabras: «Dijéronle, pues: ¿qué haremos para hacer obras de Dios? Respondió Jesús y les dijo: la obra de Dios es que creáis en aquél que él ha enviado».

Aquí se describe un círculo, en el que fe y acción, ortodoxia y ortopraxis, brotan la una de la otra y se remiten recíprocamente entre sí.

1. En primer lugar, es evidente que una fe inoperante no es reconocida

como tal por Dios, aunque el creyente profetizase, expulsase a los demonios e hiciese muchos milagros en el nombre de Jesús (Mt. 7,22). La acción que se espera de la fe es, por consiguiente, algo totalmente diferente de estas obras aparentemente supercristianas. El final de la parábola del samaritano «Vete y haz tú lo mismo» (Lc. 10,37) nos muestra en qué sentido ha de moverse la acción que procede de la fe.

2. Pero cuando Jesús dice que el «permanecer en la palabra» (Jn. 8,31 s.) conduce al conocimiento de la verdad y a la libertad, con este «permanecer» no se refiere evidentemente, a una acción que brota de la causa originaria como una mera consecuencia, sino a una acción que es una dimensión interior de la fe, su vida misma. Pablo habla de la «fe que actúa por el amor» (Gal. 5,6).

3. En ese caso, la parábola de los dos hermanos parece iniciar algo así como un movimiento que discurre en sentido contrario. Hasta ahora, la acción irradiaba a partir de la fe. Ahora, la fe queda como eliminada —el hijo se niega a obedecer— y sólo resta la acción, que, en lo sucesivo aparece como lo fundamental y es la prueba misma de la fe. Observemos que el hijo que se niega a obedecer al padre va al trabajo una vez que «se ha arrepentido». Este cambio de parecer es considerado a continuación (cuando se trata de los publicanos y de las prostitutas) como fe; los sacerdotes y los ancianos a quienes se dirige Jesús en este pasaje se han negado a realizar esta conversión, este cambio, que ocurre ante sus propios ojos (Mt. 21, 28-32). Así pues, cuando aquí se insiste en la ortopraxis no se alude en modo alguno a un obrar puramente exterior, sino a un obrar que se ha decidido por el «camino de la justicia» que Juan ha venido a traer, y que conoce también el hermano que se niega, en un primer momento, a obedecer al padre.

4. Ahora bien, en último extremo, la ortopraxis penetra en el corazón mismo de la ortodoxia, pero de tal manera que la obra que debe realizarse no tiene a Dios por objeto, sino por sujeto, y la fe del hombre —que constituye también el factor decisivo— es el hacer-verdad y el hacer-operante la obra divina en el creyente (Jn. 6,28 s.): la ortodoxia, en cuanto ortopraxis de Dios, que convierte a la «doxa» del creyente en una coorealización de la praxis divina.

Con ello quedamos situados de antemano en una especie de círculo, en el que, por una parte, puede existir una pluralidad de situaciones, pero, por otra, queda excluida toda disyuntiva rígida, así como cualquier absolutización de una situación determinada. La alternativa sería fe sin acción o acción sin fe. Tal disyuntiva no aparece ni en el A.T. ni en el N.T. (ni en Pablo, ni en Santiago). Ambos apóstoles concuerdan en que todo tiene su origen en la actitud de Abraham, según la cual la fe no consiste en un simple «aceptar-como-verdadero», sino en una entrega total al Dios que otorga y dispone. Ya se introduzca en el concepto integral de la fe el momento de la acción subsiguiente, obediente (como hace Pablo), y se entienda el amor como su emanación natural e inalienable, ya se retire claramente del concepto fundamental de fe el momento de las «obras» y se lo considere como necesario para su plenitud y eficacia (Sant. 2,20 s.), lo cierto es que la respuesta del hombre a la gracia de Dios viene integrada por ambos momentos. Ahora bien, esta respuesta es una respuesta vital, cuyos aspectos internos brotan dinámicamente los unos de los otros, para entrecruzarse de nuevo en un círculo sin fin, semejante a aquél que viven los que se aman: respecto a la libertad del otro, conquista del propio ser a través de este respeto a la libertad, retorno al origen de la autonomía, que radica en el amor otorgado a la persona amada. Vamos a examinar un poco más detenidamente las cuatro situaciones anteriores, teniendo en cuenta que no pueden ser delimitadas drásticamente, sino que constituyen otros tantos puntos fundamentales al interior de un círculo en constante movimiento.

1. Una fe sin las correspondientes obras está muerta. A partir de los Sinópticos y de la fe allí exigida por Jesús aparece con claridad que la primera «realización» inmanente a la fe es la decisión de no resistir a Dios, de tener una confianza plena, total, en la acción que Dios lleva a cabo en Jesús. El no tener valor para sacar todas las consecuencias existenciales de la fe es síntoma de «poca fe». Este valor puede ser experimentado de todo punto como una gracia que puede pedirse a Dios («Creo, pero ayuda a mi incredulidad», Mc. 9,24), lo que no impide que deba ser una respuesta que vaya al encuentro de Dios desde lo más íntimo del hombre.

La tendencia del hombre a encontrar sucedáneos de este acto total, que

a la indolencia pecadora le parece difícil y extraordinariamente arriesgado, es combatida tanto por el A.T. como por el N.T. Los sucedáneos más usuales son, por una parte, el culto, y, por otra, la sabiduría («gnosis»), conocimiento de la Escritura, «teología» como un saber sobre Dios y su acción). Pero Dios rechaza un culto que no sea expresión sensible de un corazón entregado a él: «Mejor es la obediencia que las víctimas, y mejor es escuchar que ofrecer el sebo de los carneros» (1 Sam. 15,22 s.). «Pues prefiero la misericordia al sacrificio, y el conocimiento de Dios al holocausto» (Os. 6,6). «Si te ofreciera un holocausto, no lo aceptarías; mi sacrificio, ¡oh Dios!, es un corazón contrito» (Sal. 51,18 s.). Esto es válido tanto en la Sinagoga como en la Iglesia de Cristo: el escuchar pasivamente la predicación, el acercarse por pura costumbre a la mesa del Señor o al confesionario, etc., sólo son gestos parciales, que, para tener sentido y ser fructíferos, exigen ser integrados en la existencia del creyente. La «teología» (en cuanto prolongación cristiana del saber escriturístico del A.T.) exige asimismo una vida congruente con ella, y esto puede afirmarse tanto de la forma general con que la teología se presenta en la Iglesia, como de cada uno de los teólogos o de los creyentes que se esfuerzan por lograr una comprensión intelectual de la fe; cada uno ha de tener siempre presente el equilibrio entre su comprensión y su vida y aspirar a él. Si la teología de una época es unilateralmente intelectualista y no responde con claridad y concreción a una actitud existencial de fe, no será apropiada para integrarse dócilmente en la síntesis vital cristiana. Deberá, pues, dejarse elaborar y refundir en una nueva forma que responda mejor a su origen y, de ese modo, suministre un modelo más adecuado para la acción cristiana. La comprensión cristiana de la fe («sophia», 1 Cor. 2,6; «gnosis», 8, 1-7) se muestra como verdaderamente inspirada por el Espíritu Santo, cuando pone de relieve la fantasía pneumática del amor cristiano y se hace patente en la pluriformidad de sus manifestaciones. En las cartas paulinas, este polimorfismo de la acción amorosa parece como si emanase del cuerno de la abundancia; de la sensación de que Pablo lo derrama casi al azar y podría continuar haciéndolo indefinidamente. Escuchemos sus palabras: «Vuestra caridad sea sincera, aborreciendo el mal, adhiriéndoos al bien, amándoos los unos a los otros con amor fraternal, honrándoos a porfía unos a otros. Sed diligentes, sin flojedad, fervorosos de espíritu, como quienes sirven al Señor. Vivid alegres con la esperanza, pacientes en la tribulación, perseverantes en la oración; subvenid a las necesidades de los santos, sed solícitos en la hospitalidad.

Benedicid a los que os persiguen, benedicid y no maldigáis. Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran. Procurad tener unanimidad de sentimientos unos para con otros, no seáis altivos, más allanaos a los humildes. No seáis prudentes en vuestra apreciación. No volváis mal por mal... A ser posible y cuanto de vosotros depende, tened paz con todos. No os toméis la justicia por vosotros mismos... Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber...» (Rom. 12,9 s.).

Este pasaje va precedido del fragmento en el que se habla de la unidad del cuerpo y de la pluralidad de los ministerios de cada uno de sus miembros, de acuerdo con la «medida» (*metron*) y la «analogía» (*analogia*, Rom. 12, 3.6) de la fe otorgada a cada uno. Para Pablo, el contenido de la fe es evidentemente el mismo, la acción de Dios en Cristo, pero esta fe es algo tan existencial en cada cristiano que su «medida» a partir de Dios es totalmente personal, de tal manera que la misión personal de cada uno es una analogía de la fe universal de la Iglesia. Y precisamente porque la misión se especializa casi en su mismo origen —de tal manera que, para el creyente, no hay gracia que no encierre ya en sí una misión, que viene dada y sostenida por ella— toda acción cristiana tiene el carácter de una acción de gracias (1 Tes. 5,18; Ef. 5,20; Col. 1, 12, etc.). No hay lugar aquí para la irrupción de una heteronomía: toda acción cristiana procede de la fe, que es el principio de la libertad que Dios nos otorga a través de su gracia. Este principio tampoco es puesto en duda allí donde, por iniciativa de la dirección de la Iglesia o de algunos de sus miembros, se sugiere una «acción» a realizar con espíritu cristiano (por ejemplo, la colecta en favor de los hermanos pobres de Jerusalén, 2 Cor. 8-9); todavía queda bastante espacio libre para que cada uno contribuya en la medida de sus deseos y posibilidades; pero también se espera de cada uno que integre su carisma personal en la acción del cuerpo total, que es atravesado por el único torrente sanguíneo de la fe y de la acción.

Que en la nueva alianza, el concepto de «mandamiento» tiene un sentido muy diferente del que le da el A.T. o del que recibe en cualquier sistema moral, lo muestra claramente el hecho de que Jesús habla de un «mandamiento» o «misión» que le ha sido dado por el Padre (Jn. 10,18; 12, 49.50), precisamente a él, en quien no ha de haber el menor vestigio de sometimiento a una ley ajena a su propia persona. En el mismo sentido entiende él también el «mandamiento nuevo» que da a sus discípulos (13,34), y lo entiende en función de su propio comportamiento («como yo»

15,10); a partir de la sobreabundancia del amor recibido, el cristiano actúa en el amor, obedeciendo a su «ley».

2. Consideradas así las cosas, nos resultará muy fácil entender la conexión entre el «permanecer» en el origen emanante y el «salir hacia» la acción concreta. El que vea aquí una tensión artificial no tiene una idea exacta de la relación humana, en la cual el hecho de que dos personas se amen en la fidelidad no impide que cada una de ellas pueda proseguir su tarea cotidiana. La imagen de la persona amada acompaña de tal manera al que ama, que no le perturba en su trabajo, sino que más bien hace posible que él, en los momentos de descanso, actualice aquella imagen que le acompaña habitualmente y su tarea «disipadora» se unifique alrededor de este amor. El ejemplo no es totalmente idóneo, pues el manantial de la fe a partir del cual vive el cristiano es mucho más originario, profundo, universal y fecundo que cualquier relación amorosa particular. Es aquel ámbito en el que trata de vivir todo hombre religioso, pues sólo de allí puede emanar la luz que da sentido a su vida y la fuerza que le permite llevar a cabo en el mundo la obra de su vida, su tarea concreta, aquel ámbito que sólo al hombre bíblico se abre como el reino del amor que fluye eternamente. Y el conflicto entre religión y vida cotidiana, entre lo sagrado y lo profano, entre contemplación y acción, sólo puede estar superado desde siempre para este hombre porque la fuente del amor de Dios afluye eficazmente hacia el mundo en Jesucristo y se ha atrevido a realizar la más extraordinaria acción posible: sustituir vicariamente hasta al último de los pecadores.

Por eso, el que «permanece en mi palabra», «permanece en mi amor» (entendiendo esto en sentido joánico), no se entrega a una contemplación inoperante y alejada del mundo, sino que existe —si comprende realmente su fe— en el lugar en que se manifiesta la más poderosa actividad: la del sacrificio divino por el mundo, que exige irrecusablemente al que «permanece en el amor» el compartir este sacrificio activo. A través de la rememoración de este «permanecer», él no se yuxtapone simplemente al objeto considerado, sino que se deja llenar por él: «permaneced en mí como yo en vosotros» (Jn. 15,4); «el que permanece en mí y yo en él...» (15,5); «si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros...» (15,7); «el que guarda sus mandamientos permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn. 3,24); «la simiente de Dios permanece en él» (1 Jn. 3,9). esta reciprocidad cristológica tiene su fundamentación última en la trinitaria: «Si guardáis

mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor» (15,10). Puesto que la tensión entre permanecer y partir, amor y obediencia, contemplación y acción ha sido superada en Cristo (no obstante su diferencia desde el punto de vista exterior), también puede serlo en nosotros por mediación suya.

El «permanecer» en cuanto fe, en cuanto acogida llena de perpetuo agradecimiento, en cuanto contemplación maravillosa de la sobreabundancia de los dones divinos, en cuanto tentativa de lograr la mayor comprensión posible de ello, no es sólo el constante estímulo de la recta acción, sino también lo que la regula. Sin el «permanecer», la acción —conforme a la contemplación del don de Dios a partir de la fe— se precipitaría e intentaría dar una respuesta adecuada obrando e intentando «cambiar el mundo» de un modo nervioso y apresurado. Es justamente esta concepción de la «obra» la que rechazan Jesús y Pablo. De la misma manera que Dios no se apresura en Jesucristo, tampoco se exige a los cristianos una respuesta precipitada. «El que cree no se apresurará» (Is. 28,16). Esto no quiere decir que el discípulo de Cristo no deba poner en juego todas sus fuerzas; ningún santo «se ha tomado la vida con demasiada calma». Muchos, como Pedro Claver o Francisco Javier han desplegado una actividad tal que el restablecimiento de sus fuerzas para continuar su tarea parece con frecuencia milagroso. Pero la exigencia desmesurada que se les plantea se encuadra al interior de una norma que no se dieron a sí mismos, sino que les vino exigida por el origen. El «permanecer» puede ser agotador, pero lleva en sí una paz y una tranquilidad de espíritu que son el signo de la cercanía de Dios. Esto es válido tanto para las existencias activas como para las contemplativas; éstas últimas, vividas en la fe, son por lo general aún más agotadoras que las primeras; están ahí para ser encendidas como antorchas en y por Dios y arder por él y por su obra.

«Permanecer» en el origen supone la primacía del recibir sobre el responder y el transmitir, y esto significa (desde el punto de vista cristiano) una primacía del *logos* sobre el *ethos*. La aceptación primaria del *logos* divino (que revela de un modo decisivo su amor por el mundo) garantiza la primacía de la unidad de la fe sobre la pluralidad de la acción, y da a esta pluralidad la unidad que todo lo aglutina.

3. Pero aquí surge la pregunta de hasta qué punto esta unidad necesita articularse conscientemente. ¿Acaso son los cristianos los únicos que actúan

conforme a Dios? ¿No hay en otras religiones, concepciones del mundo, modos de comportamiento ético, una norma que, designada con diferentes nombres o apenas nombrada, regula el obrar humano de tal manera que pueda ser equiparada en la práctica a la cristiana? Cristianos y no cristianos, ¿no toman esta norma general como punto de referencia y actúan de mutuo acuerdo en orden al bien común del estado o de la humanidad en general? ¿Por qué Jesús, en la parábola en la que se alude al amor al prójimo, presenta adrede la figura de un «hereje» —o, por así decirlo, de una persona que sólo se identifica parcialmente (con la institución)—, de un samaritano? La norma del ethos, ¿no queda aquí desligada explícitamente del logos de la verdadera fe y antepuesta a él? ¿No es así elevada la ortopraxis a norma de la ortodoxia? Y, considerando el universal designio salvífico de Dios y su dispensación de la gracia a todos los hombres, ¿no nos obliga esto a hablar de cristianos anónimos, sobre todo porque Jesús no sólo ha dicho «El que no está conmigo, está contra mí» (Mt. 12,30), sino también «El que no está contra nosotros, con nosotros está» (Mc. 9,40)? Juan, que todavía al final de su Evangelio se interesa por las distinciones de la Iglesia petrina, había sugerido que se impidiera actuar a uno que expulsaba demonios en el nombre de Jesús sin ser discípulo suyo. Jesús le reprocha esto: «No le pongáis impedimentos, pues nadie puede, al mismo tiempo, obrar milagros en mi nombre y hablar mal de mí».

Aquí hay una norma para los casos en los que se actúa, al margen de la Iglesia y sin remitirse explícitamente a Jesús. Suponiendo que el principio en cuyo nombre y bajo cuyo poder se actúa no sea reconocido como la acción de Dios en Jesús, será, no obstante un principio que el que obra reconoce como normativo de un modo tan permanente que no puede elevarse «en seguida» por encima de él y rechazarlo. Así ocurre también en la parábola de los dos hermanos: el ortopráctico, que al principio se rebela contra la voluntad del padre, recapacita después, reconoce la fuerza vinculante que para él tiene el encargo paterno y lo lleva a efecto. Va a trabajar a la viña, no porque le agrada, sino porque se ha arrepentido en su interior y modifica su decisión de acuerdo con la voluntad paterna (*matemelomai*, Mt. 21, 30-32). El Bautista ha mostrado a los hombres el «camino de la justicia», para que se sometieran a él, lo acepten, y abandonen el que han transitado hasta ahora. El «camino de la justicia» viene al encuentro de muchos hombres a través de su propia conciencia, de una norma que, desde su horizonte vital, se les aparece como la mejor posible, y para seguir la cual

deberían vencerse a sí mismos. Para seguir este camino es necesaria, una actitud de sumisión, una cierta obediencia. Y si más tarde se apartan de él, deploran de alguna manera haber sido demasiado débiles para perseverar. De una cosa están seguros: de que esta norma no coincide con su comodidad o sus apetencias. Y aunque llegasen a opinar que el hombre se ha impuesto a sí mismo esta norma para su propia felicidad y es una creación suya, ellos no son «el hombre», sino un individuo cualquiera, que se somete más o menos a disgusto a esta norma, a la norma del «hombre» o de la «humanidad». En esta conciencia de no ser el creador de la norma, de actuar, en definitiva, de acuerdo con un bien que ha sido impuesto al individuo a fin de hacer posible la convivencia entre los hombres de actuar, conforme al bien que el individuo *espera* del prójimo para corresponder, radica la posible comunidad de acción entre cristianos y no cristianos. «Por eso, cuanto quisieréis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los profetas» (Mt. 7,12). De los otros hombres esperamos el bien, lo mejor posible. Sólo el cristiano es consciente de cuán bueno es lo que le ha sido dado por Dios a través del hombre Jesucristo, que se convierte en lo sucesivo en la norma de su obrar. Así, el cristiano puede intentar comunicar esto al prójimo, pues ambos buscan lo mejor para la humanidad.

4. La diferencia entre fe y acción tiende en último extremo a desaparecer. Cuanto más claramente resplandezca la norma, que para el cristiano es la acción de Dios en y para él, tanto más fuertemente irradiará a través de su propio obrar. Ambas cosas son simultáneas: él mismo es animado a poner en juego todas sus fuerzas activas, y su propia acción le parece siempre insignificante en comparación con la norma que resplandece a través de todo. Actúa y deja actuar a la norma misma. Comprende que, para que en él se den los mejores resultados, basta con abandonar su resistencia (que a menudo está muy oculta en él) frente a la norma, es decir, frente al amor de Dios. Dios actúa a través de él y de sus fuerzas, no sólo cuando éstas funcionan a tope, sino también en los momentos de decaimiento, de debilidad. Conocer este esquema general de lo que es la perfección no es algo exclusivo del cristianismo; también es claro para la sabiduría hindú y china, por ejemplo, para el budismo zen, y lo es bajo el signo de una teología negativa, que sitúa al Totalmente Otro por encima de todo ser y obrar humanos y subraya continuamente esta primacía. La reverencia

frente al Absoluto que aquí aparece puede ser oscurecida por ciertos factores ideológicos, pero éstos nunca llegan a extinguirla totalmente. Así pues, esta misteriosa identidad última entre «acción» y «no acción» (en términos cristianos, el obrar en una actitud de disponibilidad frente a Dios) es común a cristianos y no cristianos. Pero este misterio último de la ortopraxis humana adquiere su expresión definitiva y más feliz en el cristianismo, ya que la pretensión de la acción no es mantenerse en el vacío de todo conocimiento, sino colmar las esperanzas que el hombre tiene de ser amado por su prójimo. En efecto, el amor que nuestro prójimo Jesucristo nos dispensa es mucho más de lo que cualquier hombre puede dar a otro, es la impronta eficaz, la prolongación del amor absoluto de Dios en nuestro mundo, y, a través del don del Espíritu Santo, que ha sido derramado en nuestros corazones, se nos hace posible ponernos a disposición de Dios, para que, por mediación nuestra, su amor se haga presente en el mundo. Si adoptamos esta actitud de disponibilidad, la fe y la acción llegan a ser una sola cosa. La fe deviene operante y la acción deviene creíble.

«UN DIOS A LA VEZ PROXIMO Y LEJANO»

Las ausencias de Jesús

La presencia y la ausencia de Dios en el mundo es un misterio incomprendible para el pensamiento del hombre y todavía más para su sentimiento y experiencia. Parece como si sólo pudiéramos pensar y formular este misterio mediante proposiciones dialécticas, que se anulan recíprocamente. En efecto, si concebimos la idea de «Dios» tal como exige su contenido, Dios es, al mismo tiempo, «todo» (*to pan estin autos*: Eclo. 43,29) —pues nada puede haber fuera de él ni puede serle añadido— y «mucho más grande que todas sus obras» (*para panta ta erga autou*, Eclo. 43,30): ninguna de sus obras puede comparársele, pues cada una de ellas está separada de él por una distancia infranqueable, la que existe entre lo absoluto y lo relativo. Cuanto más presente está Dios en las cosas para darles su ser, tanto más está en ellas como el Totalmente Otro; cuanto más inmanente es a ellas, tanto más trascendente permanece. Esta dialéctica es a su modo exacta, pero resulta vacía y es difícilmente realizable en la experiencia religiosa, y por eso, en las diferentes religiones, surge una gran variedad de imágenes de Dios.

A través de la forma humana, el Hijo «ha dado a conocer» al Padre (Jn. 1,18), a quien nadie ha visto; en cuanto Palabra hecha carne, ha revestido lo Inefable de categorías humanas, pero de tal manera que, a través de todas las conceptualidades, resplandece el Dios incomprendible. Pero, puesto que la imagen de Jesús es una imagen plástica, expresiva para nuestros ojos creyentes, la pluralidad de las representaciones de Dios se integra a través de él en una unidad concreta. Dios, el siempre incomprendible, viene

a nuestro encuentro como un «Dios cercano», que no sería Dios si a la vez no fuese un «Dios lejano» (Jer. 23,23). Jesús no nos habría revelado al Padre (como su Palabra que es) si sólo nos hubiera hecho comprender su inmanencia y no su trascendencia, y ambas cosas nos las muestra de modo simultáneo a partir de la totalidad de su vida, de la misma manera que Dios es, simultáneamente, inmanente y trascendente, próximo y lejano, comprensible e incomprensible. Jesús ha de enseñarnos «a que conociendo visiblemente a Dios, por él nos elevemos al amor de las cosas invisibles» (Prefacio de Navidad). Dios mismo no es un equilibrio entre inmanencia y trascendencia; su inmanencia total nos anuncia una trascendencia todavía mayor: a partir de ella, de su «ser-en-sí» se hace inmanente a la criatura, se inclina hacia el casi-nada que somos nosotros a través de la gracia, de la fidelidad y de la nueva alianza.

Esto se hace patente en la manera en que la presencia permanente de Jesús en nosotros se realiza a través de ausencias y retiros cada vez más acentuados. Casi podríamos decir que su venida al mundo es sólo un pretexto para su desaparición: «De nuevo dejo el mundo y me voy al Padre» (Jn. 16,28). Pero este «ir-al-Padre» es el modo en que tiene lugar propiamente su retorno o su permanencia. «Habéis oído lo que os dije: me voy y vengo a vosotros; si me amaréis, os alegraréis, pues voy al Padre» (Jn. 14,28). Y esto, por dos motivos: por una parte, en virtud de lo que sigue: «pues el Padre es mayor que yo». Al dejar este mundo para ir al Dios que es mayor que él, adquiere su forma propia, que pudo ya ser vislumbrada en el monte de la Transfiguración, y que en la resurrección se vuelve para él definitiva. La autenticidad del amor de los discípulos quedará demostrada, pues, cuando ellos vean con más agrado esta forma que aquélla otra, perecedera, sensible, que él ha adoptado por amor a ellos y a través de la cual sienten su presencia. El otro motivo aparece en las siguientes palabras: «Pero os digo la verdad: os conviene que yo me vaya, porque si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os lo enviaré» (16,7). Esto quiere decir que la presencia de Dios a la que nos referíamos últimamente, el Espíritu del Padre y del Hijo, sólo puede realizarse en cuanto que somos privados de la presencia sensible del Hijo, e incluso de la mera afirmación de la misma. Jesús espera que, en esta renuncia, el amor hacia él y su consumación en Dios dominen sobre el dolor que ella supone para el hombre carnal; y la alegría espiritual no puede ser adquirida más que a través del dolor de esta renuncia. De aquí el reproche: «Más ahora voy al

que me ha enviado y nadie de vosotros me pregunta: ¿adónde vas? Antes, porque os hablé de estas cosas, vuestro corazón se llenó de tristeza» (16,5 s.), El volverá realmente a ellos en el Espíritu; la promesa de su retorno aparece reiteradas veces y de modo explícito (Jn. 14, 3.21.23.28; 16,16; cf. Mt. 18,20; 28,20). Pero esta presencia será ya de carácter espiritual —lo cual es válido asimismo de la Eucaristía—; por consiguiente, se trata de una presencia que presupone su ausencia en el plano sensible.

Evidentemente, no es que la encarnación del Hijo y su estancia en la tierra estén unilateralmente bajo el signo de la despedida y de la desaparición. Afirmar esto equivaldría casi a convertirlo en una apariencia pseudo-gnóstica que no ha entrado en contacto con la tierra y que nunca ha conocido de verdad la realidad de la existencia carnal. Pero la vida de Jesús está llena de una cercanía inmediata, palpable, sobre todo para los «publicanos y pecadores», con los cuales suele sentarse a la mesa, para los enfermos, cuyos órganos dañados toca o unta con saliva, para los leprosos, con cuyos cuerpos entra en contacto, para los niños, a quienes abraza. El pueblo entero y, especialmente, los discípulos, están tan habituados a esta rotunda presencia, que es necesario que experimenten la lejanía, la despedida, la ausencia, como una realidad expresa tanto por parte de Jesús como por la suya. El anuncio de su marcha no es comprendido en absoluto, y, al principio, es mal interpretado: «¿Adónde va a ir éste que nosotros no hayamos de hallarle? ¿Acaso quiere irse a la dispersión de los gentiles a enseñarles a ellos?» (Jn. 7,35). O bien: «¿Acaso va a darse muerte, pues dice: a dónde yo voy no podéis venir vosotros?» (Jn. 8,22). También los apóstoles escuchan el anuncio de su marcha, pero lo interpretan a partir de su presencia terrestre y no llegan a entenderlo. O bien afirman ingenuamente que quieren morir con él (lo cual supone no entender la necesidad de la separación), como Tomás (Jn. 11,16) y Pedro (Mc. 14,31; Mt. 26,35; Lc. 22,33), o aseguran solemnemente que quieren permanecer siempre con él (Mt. 26,33), pero creen todavía poder defenderle e impedir su muerte (Mc. 8,32), o le preguntan adónde va, a dónde va con el fin de acompañarle (Pedro: Jn. 13,36; Tomás: Jn. 14,5), o piden ver inmediatamente el lugar a donde se dirige (Felipe: 14,8). Pero él entretanto responde: «Hijitos míos, un poco aún estaré todavía con vosotros; me buscaréis, y como dije a los judíos: a donde yo voy, vosotros no podéis venir, también os lo digo a vosotros ahora» (Jn. 13, 33-7, 34, 8-217. Así pues, la distancia entre el Resucitado que ha de aparecer nuevamente y los discípulos que permanecen en la tierra

no invalida esta afirmación: la distancia entre cielo y tierra continúa existiendo y se subraya explícitamente a través de la irreconcilabilidad de Jesús, de la «extraña forma», en que él se manifiesta (Lc. 24,16; Mc. 16,12; Jn. 20,11; 21,5), que sólo en ciertos momentos se transforma en la que les es familiar a los discípulos, para, una vez reconocida como tal, desaparecer a continuación, dejando tras sí una misión eclesial (Lc. 24,31; Jn. 20,17). La especial esquematización «local» de la ascensión en Lucas sólo quiere subrayar en el fondo el carácter definitivo de esta distancia interior en las apariciones del Resucitado, que han enseñado a la Iglesia lo que es la auténtica actitud de fe; así y todo es necesaria una exhortación especial de los ángeles para recordar a los discípulos que miran nostálgicos al cielo su misión en la tierra y para decirles que Jesús volverá al fin de los tiempos (Hech. 1,11). La presencia sensible de Jesús sólo es el instrumento y el punto de partida para poner en marcha a la Iglesia creyente, que ha de recorrer un camino inmensamente largo, en apariencia solitario, a través del tiempo. El último *logion* del primer apéndice del Evangelio de Juan lo recapitula todo: «Dichosos los que sin ver creyeron» (Jn. 20,29).

No obstante, esta relación definitiva en la fe —que hasta tal punto es oscura en el plano sensible que incluso en el círculo más íntimo, «algunos dudaban» (Mt. 28,17), y en el círculo más amplio comienza a decirse que el cadáver ha sido robado (Mt. 28,13) o sólo cunden rumores inverosímiles («de cierto Jesús muerto, de quien Pablo asegura que vive», Hec. 25,19)— ha de ser practicada continuamente a través de toda la vida terrestre de Jesús. Esta vida está llena de despedidas y separaciones, interiores y exteriores. No sólo se intenta suprimir a Jesús, cuyo nacimiento no es bien acogido oficialmente (Mt. 2,16), sino que, allí donde su presencia es proclamada abiertamente, es el esencialmente Desconocido: «En medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis» (Jn. 1,26), a quien el mismo Juan no reconoció hasta que apareció sobre él el signo (1,30 s.). El es, por una parte, el que «no puede confiarse» a su entorno, y, por otra, el que, allí donde se abre, «no es recibido» y, por consiguiente, «no es reconocido» (1, 11.10). Esta lejanía en medio de su presencia le hace aparecer ausente allí donde está presente: él sube a la fiesta «no manifestamente, sino en secreto»; «los judíos le buscaban en la fiesta y decían: ¿dónde está ése?» (Jn. 7,10). La comunicación entre él y los hombres fracasa, pues su modo de ser no responde a las expectativas depositadas en él; su presencia, al devenir imposible, se oculta en el misterio y aparece como ausencia. Ni siquiera la

fe de los discípulos llega a reconocer su presencia cuando de noche camina hacia ellos sobre las aguas: ellos se llenan de terror y gritan, «creyendo que es un fantasma» (Mc. 6,49). Y esto ocurre hasta el final: «¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros y aún no me habéis conocido?» (Jn. 14,9). La distancia creada por la incredulidad, la poca fe o el temor (Jn. 21,12) es el prelude de la pasión, en la que no es Jesús quien abandona a los suyos, sino más bien a la inversa: «He aquí que llega la hora, y ya es llegada, en que os dispersaréis cada uno por su lado y a mí me dejaréis solo» (Jn. 16,32). «Entonces todos los discípulos le abandonaron y huyeron» (Mt. 26,56). Ya antes de la pasión, la no acogida interior de Jesús es el motivo de que él se retire exteriormente y se haga ausente. Así ocurre en Nazaret, en donde querían despeñarle, «pero él atravesando por medio de ellos se fue» (Lc. 4,30). Así sucede también en los días inmediatamente anteriores a la pasión, cuando él «ya no andaba en público entre los judíos; antes se fue a una región próxima al desierto» (Jn. 11,54). En el Evangelio de Marcos, estos retiros comienzan desde muy pronto: los discípulos corren tras él, le encuentran haciendo oración y le dicen: «Todos andan en busca de ti». El les contesta: «Vamos a otra parte» (Mc. 1,35) s.). En efecto, él es ante todo el Caminante, El que se retira: «Pues he de andar hoy, y mañana y al día siguiente» (Lc. 13,33). También ha de retirarse cuando los judíos entienden mal el milagro de la multiplicación de los panes y quieren hacerle rey: «Se retiró otra vez al monte él solo» (Jn. 6,15). Aquí vienen también al caso los casi innumerables «pasos a la otra orilla», que casi siempre equivalen a distanciamientos. Y todo esto, en medio de una vida pública, en la que no se intercalan algo así como pausas contemplativas, sino que Jesús se encuentra ininterrumpidamente entre los hombres, predicando y haciendo milagros.

Su presencia, desconocida y desaprovechada, es, en cuanto tal, el tiempo de la salvación otorgado por Dios, pero un «tiempo breve». Un tiempo que todavía dura, pero que, por así decirlo, está bajo el signo de una desaparición incipiente. «Por poco tiempo aún está la luz en medio de vosotros. Caminad mientras tenéis luz, para que no os sorprendan las tinieblas... Esto dijo Jesús, y partiendo se ocultó de ellos» (Jn. 12,35 s.). «Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo» (9,5). En Jn. 16,16 s., las palabras «todavía un poco» se convierten en una especie de clave misteriosa de todo el comportamiento de Jesús durante su existencia terrestre y su pasión. En estas palabras-clave se encierran dos cosas: la economía de la

gracia dispensada desde arriba, que hace que lo invisible se manifieste por poco tiempo a través de lo visible, y la contraeconomía del pecado, que no quiere ver esta manifestación y la rechaza.

Allí donde Jesús se hace ausente, ambos puntos de vista se mezclan de un modo inextricable, pues ambos motivan su ausencia, justificada desde una perspectiva soteriológica y fundamentada de modo unitario. Estas ausencias de las que Jesús dispone aparecen con especial claridad cuando escoge a algunos de sus discípulos para que vivan ciertas manifestaciones de su presencia. Así, por ejemplo, en casa de Jairo le acompañan únicamente Pedro, Juan y Santiago, para presenciar la resurrección del hijo de aquél; ellos son también los únicos que están presentes en el monte en que tiene lugar la transfiguración y ven a Jesús bajo su forma ultramundana; sólo a ellos se les permite asimismo estar cerca de Jesús cuando, en el monte de los Olivos, lucha consigo mismo para aceptar la voluntad del Padre. Existen, pues, en la Iglesia, ciertas personas elegidas, favorecidas con una gracia especial, que experimentan la presencia de Jesús, en tanto que otras —que, por expresa disposición, son la mayoría— han sido colocadas a distancia de él y deben experimentarlo como ausente (en el plano sensible). En el monte de los Olivos, los diferentes lugares han quedado claramente asignados. El traidor permanece a una distancia infinita, a ocho discípulos se les dice: «Sentaos aquí mientras voy a orar» (Mc. 14,32), mientras los tres restantes a que antes hacíamos mención le acompañan un poco más adelante. A éstos les dice Jesús: «Permaneced aquí y velad» (14,34). El mismo avanza «todavía un trecho», «algo así como un tiro de piedra» (Lc. 22,41). Aquí aparece, pues, una «jerarquía de ausencias». En la Iglesia siempre nos encontramos con esto, a saber, que nadie tiene derecho de por sí a experimentar una cierta cercanía al Señor y que ya es mucho si uno persevera despierto y ora en la cercanía ofrecida por el Señor, en lugar de dormir y hundirse culpablemente en la ausencia.

Los misteriosos acontecimientos que viven las mujeres que están próximas a Jesús nos introducen aún más profundamente en el misterio de la ausencia soteriológica. La vida de María, la madre de Jesús, está toda bajo el signo de la espada que atraviesa su alma (Lc. 2,35), que es también por esencia una espada que separa. La separación se hace patente en Caná: «Mujer, ¿qué nos va a mí y a ti?» (Jn. 2,4), se hace todavía más honda en la escena de la visita que Jesús se niega a recibir: «¿Quién es mi madre y mis hermanos?» (Mc. 3,31), se consuma en la cruz, cuando el Hijo se sustrae a

su madre y le dice señalando a Juan: «Mujer, he ahí a tu hijo», y la hace experimentar el mismo abandono de que él es objeto por parte del Padre. En efecto, la participación en el destino y en la misión de Jesús se mide por la mayor o menor cercanía con que se participa en su experiencia soteriológica central. La cercanía interior se mide aquí por la experiencia de la ausencia.

Lo que en pocas palabras se nos dice a propósito del destino de María, es ampliamente desarrollado en el pasaje en que se narra el desamparo de las mujeres de Betania ante la muerte de su hermano. La intencionalidad que aparece en toda la escena es imposible de desconocer: arriba, en Betania, las dos hermanas; abajo, en el Jordán, Jesús; un mensaje urgente llega a Jesús, en el que se le ruega que acuda rápidamente; éste se retrasa adrede: «Jesús amaba a Marta y a su hermana y a Lázaro. Aunque oyó que estaba enfermo, permaneció en el lugar en que se hallaba dos días más, pasado los cuales dijo a sus discípulos: “vamos otra vez a Judea”... ¿No son doce las horas del día?... Me alegro por vosotros de no haber estado allí, para que creáis» (Jn. 11, 6-15). Cuando llega, Lázaro ha muerto, pero lo grave no es esto, sino el hecho de que Jesús no ha respondido al mensaje de las hermanas de Lázaro, abandonándolas en la oscura noche de la ausencia de Dios. Marta sale a su encuentro y le dice: «Señor, si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano» (11,21). «Señor, si hubieras estado aquí...», le dice María echándose a sus pies. En el relato se nos dice por dos veces que Jesús «se turbó» y lloró (11,33.35.38). La causa de este llanto difícilmente podía ser la muerte física de Lázaro, pues en otras resurrecciones no ocurre nada semejante; el motivo de ello es la tragedia íntima de tener que repartir eucarísticamente su abandono en la cruz precisamente entre aquéllos que le son más queridos. Es superfluo decir que aquí se trata de un destino totalmente personal (si se quiere «místico») que les ha sido impuesto gratuitamente, y no de una vaga y difusa experiencia epocal de la «muerte de Dios». Esta última es mucho más compleja e impura que la experiencia (claramente perfilada y expresamente dispuesta), de los que aman, que sólo a partir de la presencia vivida de Jesús, llegan a sufrir verdaderamente el negativo de aquélla, su ausencia.

En esta categoría sólo puede incluirse todavía la experiencia de la tercera María (la en otro tiempo pecadora de Magdala) en la mañana de Pascua, cuando busca llorando al Difunto que ha desaparecido del sepulcro. Ninguna aparición angélica puede consolarla, ni siquiera la presencia de

Jesús bajo una apariencia extraña. Todo su ser está como concentrado en el acto único de la búsqueda. «Señor, si le has llevado tú, dime dónde le has puesto, y yo le tomaré» (Jn. 20,15). Su experiencia del abandono es tan profunda porque ha estado al pie de la cruz y allí ha sentido lo que le ha costado realmente al Amado expulsar sus siete demonios. En esta experiencia, ella ha perdido totalmente su propio yo y «ya no vive» si no es «en la fe en el que me amó y se entregó por mí» (Gal. 2,20). Este «vivir-fuera-de-sí» en el Amado tiene para ella el carácter de un vivir. El «exceso» de su amor es definitivo y sólo se transforman a través de la experiencia pascual —«¡María!», «¡Rabbouni!»—. *Noli me tangere*: la presencia repentina del Viviente no está ahí para que la cojamos y nos aferremos a ella, sino para que la dejemos en libertad; a María le ha sido otorgada una experiencia sensible tan honda, que el Señor, al dejarla para ir hacia el Padre, puede ponerla en camino hacia sus hermanos. A través de la chispa de la presencia, la ausencia vacía se transforma en una ausencia plenamente vivida.

La forma existencial de Jesús es un mostrarse evanescente, un darse inapreciable: justamente por eso, él no es sólo imagen y símbolo de Dios, sino encarnación definitiva del Verbo de Dios, «que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vio ni pudo ver» (1 Tim. 6,16) y cuya gracia «se ha manifestado para la salvación de todos los hombres» (Ti. 2,11). Por eso el Señor no se sustrae nunca a quien le busca, ni se vuelve nunca hacia él sin comunicarle la bendición y la gracia de su presencia. Las muchas personas a quien él despide con un «vete» —«vete y no peques nunca más», y «ve y muéstrate...», «ve y anuncia las maravillas que Dios ha obrado en ti», etc.— llevan siempre consigo su presencia a su vida concreta, a la que son devueltas; a veces, incluso son mantenidas explícitamente a distancia, y Jesús no les permite quedarse con él (Lc. 8,38). Y el seguimiento especial de Jesús, el camino de los Doce, es, al igual que el camino de las Marías, un continuo ejercitarse en la renuncia a poseer y a aferrarse a Jesús. En consecuencia, se podría muy bien decir que el consejo de «abandonarlo todo» (a veces aparece incluso como un mandato) es, en un sentido particularmente misterioso, una llamada al seguimiento: también el cristiano se convierte, al igual que Jesús y juntamente con él, en un ausente para el mundo, para así estar más presente en él desde Dios, por más que esta presencia sea inaferrable. La misión cristiana en el mundo presupone un haber muerto para él, no sólo para seguir el camino terrestre de Jesús, sino para que, en el cristiano, la incomprensible dialéctica entre la inmanencia de Dios y su tras-

cendencia (que siempre está por encima de aquélla), se materialice de un modo permanente.

Sean cuales fueren las imágenes de Dios (en su inagotable pluralidad) que las religiones humanas y las teologías puedan formarse, ninguna de ellas puede reivindicar para sí una aproximación auténtica al misterio si no tiene presentes las palabras de Agustín, válidas para el tiempo y para la eternidad: *Si comprehendis non est Deus*: Si crees haberlo comprendido, no es Dios.

MINISTERIO Y EXISTENCIA

El que desempeña un cargo, tiene plena potestad para ejercer la autoridad, el mando, en beneficio de la comunidad. En una democracia, el ejercicio de un cargo está sometido al control de los que obedecen: ellos han elegido al funcionario y le han conferido plenos poderes, y por eso juzgan hasta qué punto el desempeño del cargo responde al bien común. La obediencia es crítica y, por principio, no va más allá de la comprensión de quienes obedecen. En la constitución del pueblo de Dios vétero y neotestamentario, que no es democrática, sino teocrática y cristocrática, este modelo carece de toda validez. En efecto, aquí la plena potestad no viene otorgada por el pueblo, sino por Dios y por Cristo. Esto es válido para todo el ámbito bíblico, a cuya exposición nos limitaremos en este estudio, pero con el propósito de aclarar dos cuestiones actuales: ¿Es posible un ejercicio cristiano de la autoridad que no se identifique con la existencia del que lo desempeña? ¿Pueden ejercer los súbditos una función crítica, a pesar de que la plena potestad no radique en ellos?

1. El ámbito global de la Biblia

Todas las formas fundamentales que adopta el acontecer vétero y neotestamentario se caracterizan por la unidad existente entre misión y existencia. La misión viene siempre de Dios. Y el hombre al que le toca en suerte se le exige una entrega total a ella. El acto en el que él se pone a disposición —ya se le llame fe, confianza, obediencia, dejarse-conducir, etc.—, le despoja de sí mismo hasta en lo más profundo de su ser en beneficio de su

ministerio, que es siempre un servicio al pueblo de Dios. Desposeído en función de su ministerio, el que lo ejerce asume una responsabilidad existencial en una actitud de total obediencia. En la vida de Moisés observamos cómo una ligera desobediencia o una actitud de incredulidad frente a Dios es castigada duramente, pues la pesada responsabilidad que él tiene para con el pueblo indigente y pendenciero no debe apoyarse en consideraciones privadas, sino que ha de ser siempre la expresión de la voluntad de Dios. Esto sólo puede hacerse cuando el que desempeña el ministerio permanece vitalmente identificado con el Mandatario divino a través de un contacto obediente con él en la oración.

Esta identificación es precisamente la que tiene Abraham con Dios, a cuya promesa —en favor de su descendencia futura— se subordina toda su existencia; esta sintonía con Dios llega hasta la obediencia ciega, que está dispuesta a sacrificar al hijo de la promesa, sin adoptar una postura «crítica» frente a Dios ni acusarlo de contradicción. La terca obstinación de Moisés (cf. el relato de su vocación) es rota por Dios; de otro modo, él no podría ser el mediador entre Dios y el Pueblo, ni el sabio caudillo del pueblo. Josué es considerado por Yahvé como un hombre justo, «sobre quien reside el espíritu» y al que han de imponérsele las manos (Núm. 27, 18), y Yahvé ordena al propio Josué «tener presente la Ley del Señor día y noche, para procurar hacer cuanto en ella está escrito» (Jos. 1, 8). Yahvé es también quien «suscita jueces» y «está con ellos», y su espíritu viene repentinamente sobre ellos (Jue 2, 16. 18; 3, 10, etc.). Cuando las estructuras sociológicas del pueblo se estabilizan, es él quien escoge al rey, al cual rechaza y reemplaza por otro más digno en caso de desobediencia («He visto un rey para mí», 1 Sam. 16, 1). Y cuando Dios garantiza la monarquía hereditaria a partir de David, advierte que si uno de los sucesores crease un divorcio entre ministerio y obediencia le castigará «con varas de hombres y con azotes de hijos de hombres» (2 Sam. 7, 14). La institución del ministerio sacerdotal se basa también en una consagración total de la existencia (decisión en pro de Yahvé, Dt. 18, 8 s.; sacrificio en lugar de los primogénitos, que pertenecen a Yahvé, Núm. 3, 12 s.; ninguna participación en la tierra: «Yahvé en su heredad», (Jos. 13, 33)². Y si los comienzos de la profecía son oscuros —el profetismo aparece desde

² Aquí contemplamos siempre la historia de Israel tal como ha sido formulada a partir de su autocomprensión teológica. Sólo entra en consideración para nosotros esta imagen normativa.

el principio como una forma de existencia (cf. 1 Sam. 19,20) —la sumisión profética se apodera totalmente de un Elías, y en los grandes profetas de la Escritura, la exigencia de la Palabra de Dios penetra cada vez más profundamente la vida personal del profeta (Jeremías, Ezequiel) hasta que aparece la imagen del oyente ideal de la Palabra (Is. 50,4), que no sólo será su verdadero realizador, sino también el que padece hasta el final por ella: el Redentor venidero.

Este, Jesucristo, es la identidad misma de ministerio y existencia, la misión personificada: la Palabra del Padre en cuanto Hijo, y el Hijo del Padre en cuanto Palabra suya. La reflexión neotestamentaria sobre su ser y su historia excluye categóricamente cualquier consideración por separado de ambas cosas. El es, se sabe a sí mismo y se presenta como la Palabra hecha carne. Esto se consuma en la paradoja de que, en su pasión vicaria, es a la vez sacerdote y víctima: el ejecutor autorizado y el sujeto paciente (que sufre hasta el fondo el abandono de que es objeto por parte de Dios). Si después de él ha de continuar existiendo en su Iglesia la plena potestad ministerial —y él la ha otorgado de un modo bien explícito (Mc. 3,15; 6,7; Mt. 10,1; Lc. 9,19; Mt. 16,19; Jn. 21, 15 s.)— esto sólo puede ocurrir en íntima conexión con una forma existencial, que, por una parte, ha de ser exigencia de una total disponibilidad para la misión (Mt. 8,18, s., etc.), pero, por otra, ha de ser también una promesa: justamente al más alto representante de la autoridad eclesial se le anuncia la muerte en la cruz (Jn. 21,19) y, en la oración sacerdotal, los apóstoles presentes son «santificados en la verdad» y consagrados a Dios, pues han de compartir el destino de Jesús (Jn. 17,17.19). Considerada a partir del sacerdote de la nueva alianza, Jesús, tal participación de los futuros ministros en la identidad (entre sacerdote y víctima) representada por él no es algo arbitrario, accidental, inconveniente, sino el estigma del ministerio neotestamentario. En cierto modo, algunos herejes posteriores, tales como los montanistas y los donatistas, tenían razón cuando sacaban de aquí la conclusión inversa, a saber, que un sacerdote cristiano que no viva existencialmente su santidad ministerial, es incapaz de transmitir la gracia de Cristo al pueblo de Dios. Que, desde el punto de vista teológico, es un monstruo, una «posibilidad imposible», es bien claro para todo el mundo. Sólo que este monstruo no tiene tanto poder como para destruir la obra de Cristo y la existencia de la Iglesia. Finalmente, la vida y los escritos de Pablo son la confirmación de la posibilidad de, a través del seguimiento de Cristo, llegar a una identificación plena

entre la potestad ministerial y la existencia, y, a este respecto, Pablo continúa siendo un modelo a seguir. Timoteo «ha seguido de cerca mis enseñanzas, mi conducta, mis planes, mi fe, mi longanimidad, mi paciencia, mis persecuciones y aflicciones (2 Tim. 3,10 s.). A través de su propio ejemplo, Pablo argumenta la verdad de la doctrina predicada por él, aunque, evidentemente, en modo alguno quiere equipararse a Cristo; él sólo es «embajador de Cristo» (2 Cor. 5,19), aunque de todos modos es su «colaborador» (este término lo aplica también a sus compañeros en el ministerio (Rom. 16,21; 1 Cor. 3,9; 16,16; 2 Cor. 8,23; Flp. 2,25; 4,3); a través de la gracia de su elección y de su entrega en la fe, participa de la identidad entre ministerio y obediencia existente en Cristo y que él nos comunica.

2. La identidad en Cristo

Hasta ahora hemos considerado la continuidad entre Abraham, Moisés y Pablo: ningún ministerio importante es otorgado por Dios en el ámbito bíblico sin que su portador ponga a disposición de él toda su existencia. Pero esta permanente ley fundamental experimenta desde la antigua a la nueva alianza una radicalización, condicionada por el hecho de que Israel era un «pueblo carnal», mientras que la Iglesia es el «Israel espiritual»; allí operaban todavía legalismos sociológicos que desaparecen con Jesús. La carta a los Hebreos pone de relieve de un modo práctico y casi unilateral ³ la ruptura: el sacerdocio institucional de la antigua alianza queda abolido por el sacerdocio existencial de Cristo, que es único y, por consiguiente, irrepetible. Pero esta necesaria constatación no niega que ya en la antigua alianza haya una implicación mutua entre ministerio y existencia, ni que en la nueva pueda haber ciertas personas que desempeñen tareas ministeriales especiales; sólo quiere poner fin a la institución impersonal, al igual que al sacerdocio y a la realeza hereditarios. Si en los antiguos pueblos, el rey sólo recibía inspiración en base a su ministerio, si en Israel el sacerdote poseía un cierto carisma profético en orden a la interpretación de la palabra de Dios (el cual carisma iba unido a su función hereditaria), esta componente naturalis-

³ Sobre las correcciones que aparecen en la misma carta a los Hebreros y en el resto del N.T., cf. Heribert Mühlen, *Entsakralisierung* (Schöningh 1971), págs. 283 y s; cf. asimismo Internationale Theologenkommission, *Priesterdienst* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1972).

ta, por así decirlo, y, sobre todo, su abuso exagerado, fue ya duramente criticada por los profetas. Jeremías rechazaba sarcásticamente a los «sacerdotes y profetas de la paz», que seguían una línea politizante y no habían sido enviados por Yahvé (6,14; 8,11; 23,17, etc.); todavía en el Salmo 85 (posterior al exilio) escuchamos a uno de estos «profetas culturales» anunciar su «oráculo sacerdotal de salvación». Lo que atacan los profetas es justamente la componente mágica y automática del antiguo culto, que parecía dispensar de la fe existencial (dejando aparte la tolerancia del culto a los ídolos en el templo). Y el mismo Jesús, que va a orar al templo y asiste a las fiestas litúrgicas, envía a aquéllos a quienes cura a los sacerdotes, e incluso enseña a respetar la «cathedra» de los escribas y fariseos, no critica al ministerio existente y a su autoridad en cuanto tales, sino el abuso que se hace de ellos. Sabe que la plena identidad entre ministerio y existencia sólo es realizada por él y, por consiguiente, los intentos anteriores sólo pueden reclamar validez en la medida en que lo anticipan (Lc. 24,25 s.; Jn. 5,46; 8,56). Si la carta a los Hebreos subraya la distancia entre la «mera» institución anterior y la plenitud actual, existente en la obediencia personal de Cristo, el *motivo del pastor*, que Jesús toma de la antigua alianza aplica a su propia persona, nos muestra, a la inversa, la interrumpida continuidad entre ambas ⁴.

Dios es el pastor de Israel (Sal. 23): en esta imagen, autoridad y sacrificio se identifican totalmente como en su mismo origen. Y, a partir de este origen, Dios instituye «pastores» que le representan ante Israel —Moisés y David son pastores en el sentido literal de la palabra ⁵—, pastores que han de apacentar el rebaño por encargo suyo y en su mismo espíritu. Y si los pastores comienzan a «apacentarse a sí mismos» en lugar de hacerlo con el rebaño, y éste se extravía en el monte, Dios promete (Ez. 4) que intervendrá él mismo «para cuidar» de su rebaño, buscar a la oveja perdida, traer a la extraviada, vendar a la perniquebrada y curar a la enferma», separar a las ovejas de los machos cabríos, y todo esto en la medida en que «suscitará para ellas un pastor único, mi siervo David» (34,23), de tal manera que «tendrán todos un solo pastor»

⁴ Sobre el motivo del pastor, cf., bibliografía en Joach. Jeremias, art. *Poimén*, ThWNT (1959); Odo Kiefer, *Die Hirtenrede*, Stuttg. Bibl. Stud. 23, 1967; A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannesevangelium*, Analecta Biblica 29, Roma, Pontificio I. Bíblico 1967; I. de la Potterie, *Le Bon Pasteur*, Communio 11, Roma 1969.

⁵ Cf. Dominique Barthélemy, *Zwei Hirten als Entdecker Gottes*, en: *Gott mit seinem Ebenbild. Umriss einer biblischen Theologie* (versión alemana, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966), págs. 133 y s.

(37,24). En la parábola que aparece en los Sinópticos, Jesús describe a este Dios-pastor que (a través de él) va a buscar a la oveja perdida y a traerla de nuevo al redil. En el pasaje joánico del buen pastor, Jesús muestra cómo este Dios-pastor es él mismo, en cuanto que, por encargo del Padre y con la plena potestad que le ha sido otorgada por él, puede llegar a dar la vida por sus ovejas —en contraposición radical al asalariado, que puede desempeñar sin duda cualquier ministerio ante el rebaño, pero que retrocede ante el sacrificio total (Jn. 10). La imagen de un pastor que demuestra su autoridad «soberana» (1 Pe. 5,4) muriendo por sus ovejas (y, con ello, abandonándolas aparentemente) es tan paradójica como la que la carta a los Hebreos nos ofrece del Sumo Sacerdote, que «por su propia sangre (derramada)» entra en el santuario (Heb. 9,12); en el fondo, se trata de la misma imagen y paradoja, puesto que, en ambos casos, la autoridad absoluta se deriva precisamente del sacrificio total: Jesús es el «buen (es decir, el verdadero) pastor», y a la vez, el «gran» pontífice (Heb. 4,14). Es, una vez más, la paradoja del discurso de la promesa, en el que Jesús aparece revestido de plena autoridad para resucitar en el último día a aquéllos que comen su carne y beben su sangre, declarándose, por consiguiente, dispuesto a morir, para así convertirse en «vida del mundo» (Jn. 6). Considerado desde una perspectiva terrestre, este poder que le viene dado por el Padre raya en la locura: en el suicidio (Jn. 8,22); sin embargo, es el poder de «entregar voluntariamente» su propia vida (Jn. 10,18). Esta locura sólo es superada cuando se reconoce en Jesús la identidad de *autoridad y misión*: él es la misión personificada, hasta tal punto, que, en último extremo, es el Padre el que lleva a cabo el acto de la entrega (Jn. 3,16; Rom. 8,32), de manera que en la decisión voluntaria del Hijo sólo se manifiesta la libertad omnímoda de la acción salvífica divina.

Aquí, todo se ha personalizado, y ha desaparecido hasta el último resto institucional y terrestre. Y cuando Jesús transmite ahora a Pedro y a sus «copresbíteros» la autoridad y la misión pastorales veterotestamentarias consumadas por él, se trata siempre de la misma cosa que en el A.T., a saber, de la representación de Dios, de su autoridad y de su sacrificio; ahora bien, esta representación lleva en adelante la impronta del sacrificio personal de Cristo y participa hasta cierto punto de su ilimitado poder (MT. 28,18). En la antigua alianza y en todo el Oriente Próximo, la imagen del pastor se aplicaba ante todo al rey (no al sacerdote, en cuanto que se contraponía al rey, ni tampoco al profeta), pero al rey «bueno», consciente, con sentido de la

responsabilidad. De aquí que Yahvé se apropie de este atributo, con su íntima e irreversible secuela: autoridad-sacrificio. Todavía en el fragmento más antiguo del libro de Henoc etíope (anterior al 160 a.C.), la historia de Israel es descrita minuciosamente como la de un rebaño de corderos apacentados por el pastor, que es el *kyrios*, y también Moisés, Samuel, David, son considerados aquí como «ovejas»: el pastor representa la autoridad divina, pero también el sacrificio de Yahvé por Israel (cap. 88-90⁶). Cuando, en el N.T., esta autoridad pasa exclusivamente a la persona del Hijo, cualquier otra autoridad religiosa ha de subordinarse a ella, y la investidura de la autoridad por parte del Hijo será exclusivamente personal. Por analogía con la forma existencial del Hijo, que en cuanto «obediente hasta la muerte» es investido de la autoridad del Padre, aquella sólo será conferida allí dónde exista una actitud de total disponibilidad («Simón, ¿me amas más que éstos?»), la actitud del que está dispuesto a sacrificar la voluntad propia («Se te llevará a donde no quieras»). En su carta magna dirigida a los presbíteros, Pedro transmite lo que ha recibido: la autoridad ha de ser «un apacentar el rebaño de Dios, no por fuerza, sino espontáneamente, según Dios»; y continúa: «no por sórdido lucro, sino con prontitud de ánimo; y no como dominadores sobre la heredad, sino sirviendo de ejemplo al rebaño» (1 Pe. 5,2 s.). La expresión que Pablo utiliza continuamente para designar a la dirección de la comunidad (la suya propia y la que ejercen sus colaboradores) es «kopian», «agotarse», «trabajar hasta el límite de sus fuerzas»; a esta actitud de entrega total, los cristianos han de responder «sometiéndose» (1 Cor. 16,16), «acatando la autoridad» de quienes los dirigen (1 Tes. 5,12), no negándoles el fruto de su esfuerzo (2 Tim. 2,6). En la carta a los Hebreos (13,7) aparece esta misma unión entre autoridad y actitud de entrega: «Acórdaos de vuestros jefes, que os predicaron la palabra de Dios» —autoridad y predicación son contempladas como inseparables— «y considerando el fin de la vida, imitad su fe».

3. Obediencia y crítica en la Iglesia

Subrayábamos al principio que la autoridad en la Iglesia no puede ser entendida desde una perspectiva democrática, sino únicamente teocrática y cristocrática; aquí está ya montado el necesario dispositivo de seguridad:

⁶ Cf. A. Simonis, *loc. cit.*, págs. 161-168: Henoch als Hintergrund für Joh 10.

Cristo tiene autoridad *en cuanto que* es obediente al Padre hasta la muerte, y, a través de esta obediencia, se convierte en el servidor de todos. El modo en que esto se traduce en el plano eclesial aparece claramente en Pablo, que se entiende a sí mismo como «ministro de Cristo y administrador de los misterios de Dios»; «por lo demás, lo que en los dispensadores se busca es que sean fieles... Quien me juzga es el Señor». El no está dispuesto a rendir cuentas ante la comunidad ni ante ningún otro tribunal humano y exhorta a aquélla a no juzgar «antes de tiempo (es decir, antes de que Dios venga a juzgar al mundo)» (1 Cor. 4, 1-5). Por el contrario, en su modo de vivir no hay nada que quede oculto a los ojos de la comunidad, de tal manera que ella misma puede hacer una comparación entre su actividad ministerial y su existencia. Y ella debe imitar su conducta. Esta comparación que los corintios pueden hacer entre su comportamiento y su fe redundará en perjuicio suyo y en beneficio del apóstol: pues «hemos venido a ser necios por amor de Cristo; vosotros, sabios en Cristo; nosotros, débiles; vosotros, fuertes; vosotros, ilustrados; nosotros, viles... ¿ya estáis llenos? ¿ya estáis ricos? ¿sin nosotros habéis logrado el reino?» (1 Cor. 4,10.8). Este contraste puede explicarse teológicamente: «de manera que en nosotros obra la muerte, en vosotros la vida» (2 Cor. 4,12); la cercanía del apóstol a la pasión de Cristo «merece» a la comunidad su acercamiento a la resurrección. Pero se lo puede entender también como un gran peligro: vosotros, demócratas y cristianos maduros, creéis vivir ya más allá de la cruz, en una imaginaria resurrección; nosotros, ministros humillados, estamos bajo la cruz. Pero, puesto que la cruz es y continúa siendo el único acceso permanente a la vida de la resurrección, Pablo recommienza en el primer capítulo sus enseñanzas sobre la fe: «para que no se desvirtúe la cruz de Cristo», y en Corinto dice «no saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y éste crucificado» (1 Cor. 1,17; 2,2).

Ahora bien, ¿el pueblo de Dios no tiene ningún derecho a ver en sus dirigentes la unidad entre autoridad y sacrificio y, en consecuencia, a formarse un juicio crítico sobre si esta unidad es verificable y hasta qué punto lo es? ¿Acaso no ha recibido —como condición previa para formarse este juicio— el espíritu de Dios (a través de los carismas distribuidos por él), que le da la posibilidad de hacerlo con conocimiento de causa? ¿No falla entonces la imagen del pastor y del rebaño, en cuanto que ésta parece reservar la autoridad al pastor y la obediencia al rebaño? Ahora bien, esta apariencia ha quedado claramente disipada, pues Cristo fue obediente hasta la muerte. Y de aquí arranca Pablo para desenredar la aparentemente embro-

llada, inextricable dialéctica entre obediencia y crítica en la Iglesia. La crítica, que en modo alguno es rechazada a priori como algo inconveniente, tiene un supuesto fundamental: los que critican han de examinarse a sí mismos para ver «si están en la fe» y «si reconocéis que Cristo está en vosotros» (1 Cor. 13,5). Se refiere, naturalmente, al verdadero Jesucristo, cuyo misterio de la obediencia hasta la muerte es y permanece siempre el supuesto de su existencia espiritual resucitada. Si los que critican no quisieran someterse a este examen, serían «reprobados». No se situarían en el núcleo de la existencia cristiana, único lugar desde donde puede enjuiciarse la vida de quien ejerce un ministerio. Pero Pablo espera que reconocerán «que *nosotros* no estamos reprobados», porque, en su existencia, él ejerce la autoridad a imagen de Cristo: «Porque aunque fue crucificado en su debilidad, vive por el poder de Dios. Y así somos nosotros débiles en él, pero vivimos con él para vosotros por el poder de Dios» (13,4). El espera, pues, que los corintios, a partir de la experiencia del misterio de Cristo a través de la fe, entenderán la paradoja que lleva consigo la autoridad eclesial («cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte», 12,10). Y de nuevo está dispuesto a dejarles representar el «papel principal», el de la madurez, asumiendo el de la humillación vicaria: «y rogamos a Dios que no hagáis ningún mal, no para que *nosotros* aparezcamos calificados, sino para que *vosotros* practiquéis el bien y *nosotros* seamos descalificados... Nos gozamos siendo nosotros débiles y vosotros fuertes». En efecto, toda la autoridad del ministerio neotestamentario sólo tiene sentido en función de la edificación de la comunidad. Aquí aparece una vez más el conflicto entre la autoridad «carnal» de la vieja alianza y la autoridad «espiritual» de la nueva. Mientras que Jeremías recibe la autoridad «para arrancar y destruir, para arruinar y asolar, para edificar y plantar» (Jer. 1,10), Pablo, aludiendo evidentemente a este pasaje, dice: «Por eso os escribo esto ausente, para que, presente, no necesite usar de la severidad según la autoridad que el Señor me confirió para edificar, *no* para destruir» (2 Cor. 13,10).

Sin duda alguna, él había dicho un poco antes que tenía armas no carnales, sino verdaderamente poderosas (espirituales) «para derribar fortalezas, destruir sofismas y toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios» (2 Cor. 10,4 s.). Pero aquí aparece claramente que esta plena potestad sólo debe ejercerse de conformidad con la comunidad creyente, que la entiende perfectamente y la aprueba. Así ocurre, por ejemplo, en la exclusión del incestuoso: Pablo ya ha emitido su propio juicio, pero quiere

ejecutarlo juntamente con la comunidad, reunida en torno a él en espíritu (1 Cor. 6,3 s.). Y está pronto «a vengar toda desobediencia cuando se completare vuestra obediencia», de tal manera que ésta pueda estar de acuerdo con la legitimidad del castigo (2 Cor. 10,6). El puede amenazar con ejercer su autoridad «sin contemplaciones» en el caso de que la comunidad, a través de su crítica de la autoridad, corra el riesgo de autoexcluirse de la *communio* eclesial en la obediencia de la fe y del amor; pero, como hombre de Iglesia, considera tal situación como un caso verdaderamente extremo, y, en el fondo, imposible, que pondría de manifiesto el fracaso total de la Iglesia: revelaría la ruptura de la *communio*, que, según Pablo, adquiere esencialmente su forma interna a través de una autoridad vivida conforme a Cristo. «Pues temo que cuando vaya no os halle cual querría y no *me* halléis *vosotros* cual querríais; temo que haya contiendas, envidias, iras, ambiciones, detracciones, murmuraciones, engreimientos, sediciones; que al llegar de nuevo sea mi Dios humillado ante vosotros... cuando otra vez vuelva, no perdonaré, puesto que buscáis experimentar que en mí habla Cristo» (2 Cor. 12.20 s.; 13,2 s.). Puesto que el dar lugar a ello es un «tentar a Dios» y supone un espíritu de «contestación» por parte de la comunidad (cf. el pasaje en que se habla de Masá y Meribá, Ex. 17,7), Pablo podría hacer uso de su autoridad, no a la manera prevista en la Iglesia, sino bajo su forma inferior, es decir, como imposición, como puro despliegue de poder. Pero la responsable de ello sería la comunidad, con su conducta inauténtica.

Con ello no se quiere decir que la comunidad no puede ni debe asumir ninguna función crítica frente a la autoridad. Si los dirigentes de las comunidades forman a todos los miembros de la Iglesia «para el ejercicio de su ministerio», los sacan de la existencia y de la fe inmaduras que ellas viven y los educan para «decir la verdad en la mano» (Ef. 4,12 s.), todos los miembros, en virtud de esta educación para la espontaneidad, «se mantendrán firmemente unidos» en una actitud de mutuo servicio, y entonces existirá un auténtico intercambio entre los cristianos y sus dirigentes. Al mismo Pablo le agrada sentirse edificado, consolado, animado y acompañado espiritualmente por las comunidades. La «paraklesis» (no sólo como consuelo, sino también como amonestación) se da entre todos los miembros del cuerpo de Cristo. Así, cada miembro puede contribuir a su manera a la edificación del todo, contribución que puede hacerse también a través de la crítica. En las cartas pastorales se prevé que los presbíteros

puedan equivocarse, que la comunidad lance acusaciones contra ellos y que sean corregidos por el obispo «en presencia de todos», «sin prejuicios y sin espíritu de parcialidad» (1 Tim. 5,20 s.). Según estas cartas, el dirigente ha de ser, entre otras cosas, «conciliador» (3,3). Pero siempre se le supone (y esto es condición indispensable) «intachable» y «ejemplo para los fieles en la palabra, en la conducta, en la caridad, en la fe, en la castidad» (1 Tim. 4,12), tal como Pablo se entendió a sí mismo como ejemplo (*typos*), configurado a su vez bajo la impronta de Cristo. Partiendo de este supuesto, Pablo exhorta a sus imitadores a vivir en una santa igualdad de ánimo, que al exterior puede aparecer como inflexibilidad, pero que interiormente no es otra cosa que obediencia y responsabilidad del ministro ante el Señor.

No es necesario que sigamos todos los meandros de la autodefensa de Pablo frente a la comunidad. Tampoco es preciso considerarla como un modelo concreto de cómo han de desarrollarse las controversias intraeclesiales posteriores. Lo esencial en esta autodefensa, que ocupa varios capítulos de una de las cartas fundamentales de Pablo, es que en ella se nos propone un ejemplo de cómo ha de ser el diálogo entre la autoridad eclesial y la comunidad que adopta una actitud de contestación. Pecaríamos de parcialidad si afirmásemos que este diálogo sólo tiene un interés histórico, ya que en épocas posteriores, ningún obispo o párroco puede reivindicar para sí una autoridad semejante a la del apóstol. Pero el N.T. no permite hacer consideraciones de este tipo. La eclesiología práctica contenida en las cartas a los Corintios tiene la misma trascendencia que la soteriología de la carta a los Romanos y a los Gálatas. Debería ser tomada por la teología protestante tan en serio como éstas últimas. En efecto, ella traduce la doctrina de la salvación en el hoy de la Iglesia, de una Iglesia que continúa teniendo todavía la misma estructura fundamental con que fue dotada en los tiempos apostólicos.

Pablo arguye con su existencia, que, en lo esencial, es congruente con su ministerio, pero de la cual sólo puede gloriarse en la medida en que es conforme al Señor en virtud de la gracia de Dios. Pocos dirigentes de la Iglesia posterior podrán o querrán imitarle en esta puesta al descubierto de su existencia (en la «necedad»). Pero todos tendrán ante los ojos el *typos* de Pablo, sobre todo en lo que respecta a la utilización de los plenos poderes (él sólo quiere aplicarlos en casos extremos, y hace todo lo posible por evitarlo, procurando superar las diferencias entre autoridad y comunidad en el

espíritu de Cristo). De igual modo, a la comunidad que adopta una actitud crítica y contesta las debilidades de la autoridad, Pablo le hace reflexionar sobre sí misma, y en esto nos sirve también de ejemplo.

5

LA ALEGRÍA Y LA CRUZ

1

Que el cristianismo es una «Buena Nueva» y, por consiguiente, su nota fundamental ha de ser indiscutiblemente la alegría, es algo que aparece con claridad en el vocablo *Eu-angelion*. En cuanto «paz en la tierra», este es «anuncio de una gran alegría» (Lc. 2,10.14; paz y alegría son a menudo términos sinónimos que designan el bien último de la salvación; Jn. 14,27; 16,33; Rom. 14,17; Gal. 5,22), exaltación de la alegría veterotestamentaria del creyente ante las palabras reveladas de Dios⁷, exaltación del júbilo cultural de los israelitas⁸ —y sabemos hasta qué punto son y han sido siempre jubilosas las fiestas judías— porque el «Verbo se hace carne» y, a través de su crucifixión, el amor de Dios a nosotros adquiere su expresión plena, definitiva (Rom. 8,32 s.). Así pues, la alegría neotestamentaria no ha de ponerse en cuestión, ni limitarse, por ningún otro sentimiento. No sólo es respuesta a la actitud que se da en el cielo, en la presencia de Dios, en donde se enjugará toda lágrima (Ap. 7,17; 21,4), sino también respuesta a la actitud última de Dios mismo, cuyo «gozo mayor» es perdonar los pecados y reencontrar al perdido y al extraviado (Lc. 15,7.10⁹;

⁷ Jos. Nielen, *Die Freude am Wort und an der Weisung Gottes im Licht der Psalmen*, en: *Leben aus dem Wort*, Patmos 1962, págs. 36-51.

⁸ Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Uppsala 1951; P. Humbert, «*Laetari et exultare*» dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament, *RHPhR* 22 (1942), págs. 185-215. Id: *Opuscules d'un Hébraisant*, Neuchâtel, 1958, págs. 119-145.

⁹ Las perífrasis «cielo» y «ángel de Dios» son aquí expresiones respetuosas que designan a Dios mismo.

cf. V. 24,32). Si aquí se habla de la alegría de Dios como Padre, esta alegría ha de manifestarse también en el Hijo revelador, que se siente «inundado de gozo» ante la forma en que el Padre se revela (Lc. 10,21; cf. Ap. 2,26.28), y, de la misma manera que Jesús «se alegra en el Espíritu Santo», el júbilo de los creyentes, para poder ser una respuesta adecuada a la alegría de Dios, ha de ser también un alegrarse en el Espíritu: el Espíritu trae consigo el gozo (el gozo escatológico, que anuncia el reino de los cielos), el cual aparece ya en el relato de la infancia de Jesús (Lc. 1,14.44.47), así como después de la resurrección del Señor (Hech. 13,52; cf. 5,41). Dado que esta alegría cristiana tiene por objeto algo eterno y definitivo —la revelación del amor efusivo de Dios—, en el plano subjetivo es también insuperable, por lo cual es denominada (en cinco ocasiones) por Juan «gozo cumplido» (15,11; 16,24; 17,13; 1 Jn. 1,4; 2 Jn. 12). Este estado de plenitud total supone un «ser llevado a la consumación escatológica»¹⁰;

Con ello, el problema que plantea la dualidad alegría-cruz se hace más difícil, pues, partiendo de lo dicho, se llega necesariamente a la conclusión de que, en la revelación definitiva de Dios, en la revelación neotestamentaria, todo sufrimiento ha de ser comprendido y justificado en función de la alegría. Pero entonces, el sufrimiento quedaría privado de su característica fundamental, de su aspecto más doloroso, de un modo semejante a como ocurre, por ejemplo (de una manera completamente consciente y voluntaria), en el budismo o en el estoicismo, a saber, a través de la *apatheia*; en tal caso, el sufrimiento no sería tomado realmente en serio por el cristianismo. En cambio, si se rechaza esta conclusión y se toma la cruz de Cristo con absoluta seriedad, es decir, como un ser-abandonado-por-Dios, lo cual se impone necesariamente en cuanto que Cristo se ha hecho por nosotros «pecado» y «maldición» (2 Cor. 5,21; Gal. 3,13; cf. Rom. 8,3) y fue «entregado por nosotros»¹¹, y, por otra parte, no se puede «seguir» a Cristo (Jn. 21,19) sin estar dispuesto a tomar en serio lo que constituye su signo realmente distintivo, la cruz, hasta las últimas consecuencias, ¿cómo puede hablarse todavía de alegría?

Se podría intentar resolver el dilema a partir de una doble vertiente. En primer lugar, podríamos tratar de entender el sufrimiento de Jesús en la

¹⁰ Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*¹⁴, 1956, pág. 388.

¹¹ Wiard Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zwingliverlag, 1967.

cruz (incluido el ser abandonado por Dios) como una expresión paradójica de su alegría, como ha intentado hacer Albert Frank-Duquesne («Joie de Jesús-Christ») ¹², cuyo planteamiento es de gran rigor y seriedad ¹³: «No obstante el rechazo, el abandono incomprensible, infernal, que vivió Jesús en su hora final en la cruz, el corazón de Jesús estaba lleno de una alegría desbordante, incomparable con la que haya sentido cualquier otro hombre... su corazón se estremece de oculto júbilo. De la misma manera que el “infierno” vivido por el amor en medio de las tinieblas —más allá de todo goce, de toda posible vuelta sobre sí— fue justamente lo que creó la realidad auténtica, desnuda, del amor, y, por consiguiente, de la alegría... de la alegría insondable, divinamente libre y espontánea, la alegría de obedecer, de amar hasta la muerte, de entregarse, una alegría que está totalmente “puesta” en Dios... La alegría ya no es, pues, algo “psicológico” y vivido, y, con ello, de alguna manera justificado (es decir, un estado de ánimo contingente, accidental) sino que deviene alegría “ontológica”, esencial, fundante, trascendente y divinizadora» ¹⁴. Quizá en estas palabras podría hallarse la respuesta a nuestra pregunta; pero ellas nos cogen totalmente desprevenidos: ¿acaso puede hablarse realmente de alegría cuando no se la experimenta en absoluto?

Intentemos superar el dilema desde la otra vertiente, a saber, desde la perspectiva de los discípulos de Jesús: «Ellos se fueron contentos de la presencia del sanedrín, porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el

¹² En: *Ma joie terrestre où donc es-tu?*, Etudes Carmélitaines, 1947, págs. 23-27. Una ilustración de lo dicho por Frank-Duquesne podrían ser ciertos paisajes de Teresa de Lisieux: «Si Vd. supiese cuán grande es la alegría que me causa el no experimentar ninguna alegría para alegrar al Señor! Es una alegría totalmente sublime (de la joie raffinée), aunque no se sienta en absoluto» (*Lettres*, 104). «Yo ya no puedo sufrir, porque todo sufrimiento se ha hecho dulce para mí» (*Nov. Verba*, 1926, pág. 20 y s.). «Realmente, me resulta ya imposible sufrir, pues, para mí, cualquier sufrimiento es dulce» (*Gesch. einer Seele*, vers. alemana, 1947, pág. 212). «El camino que yo sigo no tiene para mí ningún consuelo y, sin embargo, encierra todo consuelo» (*Lettres*, 165). «Aunque esta prueba me priva de todo gozo sensible, puedo decir: “Señor, tú me llenas de alegría en todo lo que haces”» (*Selbstbiogr. Schriften*, vers. alemana, pág. 222 y s.).

¹³ Aquí rechazamos expresamente la teoría escolástica según la cual, en la cruz, sólo experimentaron sufrimiento las facultades inferiores de Jesús, ya que él gozaba perpetuamente de la *visio beatifica*. cf. Tomás de Aquino, STh III, q 46, a 7.

¹⁴ *Loc. cit.*, págs. 24-25-31-32. En una línea semejante busca la solución Pierre Ganne en su precioso librito sobre Claudel, *Claudiel, Humour, joie et liberté*, Editions de l'Epi, 1966 (vers. alemana: *Die Freude ist die Wahrheit. Ein Gang durch das Werk Paul Claudels*, Johannes Verlag, 1968).

nombre de Jesús» (Hech. 5,41). A partir de aquí se podría intentar explicar lo que dice Pablo a propósito de su «ser crucificado con Cristo» (Gal. 2,19), sobre todo allí donde enumera sus extraordinarios padecimientos físicos y espirituales: ha sido anatematizado, perseguido, calumniado, y ha venido a ser el desecho, la escoria del mundo (1 Cor. 4, 10-13); lleva siempre en su cuerpo el suplicio de Cristo (2 Cor. 4,10), sus estigmas (comoquiera que se entienda esto, Gal. 6,17); por otra parte, la oculta fuente de todo la encontramos en las siguientes palabras: «Reboso de gozo en todas nuestras tribulaciones» (2 Cor. 7,4). Por consiguiente, en la nueva alianza, gozo y tribulación van muy a menudo juntos; Mt. 5,13 par; Hech. 7,55 s.; 1 Tes. 1,6.

Pero, a través de ambas tentativas, ¿hemos llegado al fondo de la cuestión? «¿Triste está mi alma hasta la muerte», dice Jesús (Mc. 14,34; Mt. 26,38). ¿Y qué decir de una situación en la que Pablo «desespera ya de salir con vida» (2 Cor. 1,8)? Una interpretación de esto a partir de la alegría, ¿no resultaría totalmente abstracta y sin vida? Algo se ha pasado aquí por alto: la temporalidad, la sucesión de los momentos que han de ser llenados de contenidos diferentes, contradictorios. «Hay tiempo de llorar y tiempo de reír; tiempo de lamentarse y tiempo de danzar...» (Ecl. 3,4). Ciertamente, se puede decir: ni Cristo ni el cristiano se pierden a sí mismos en estas contradicciones; hay una dimensión supratemporal a partir de la cual dominan las diferencias y les asignan su verdadero valor: la voluntad de Dios, la misión. Esto es verdad. Pero el enviado, a través de su misión, ¿no se aparta de Dios y se hunde en los abismos de la temporalidad, cuyos conflictos y contradicciones ha de soportar cristianamente hasta el fondo? El himno que habla de la obediencia de Cristo, ¿no comienza diciendo que él no se encerró en su condición divina, sino que la hizo descender al abismo de la temporalidad? (Flp. 2, 6-7). Esta orientación de la misión de Cristo le remite a la meta final de la cruz como abandono de Dios y, con ello, pérdida de toda alegría en la «muerte acompañada del infierno» (Ap. 6,8), de manera que queda roto todo vínculo con lo que es la alegría en la «noche oscura» no tiene ya la más mínima posibilidad de conectar su experiencia con la alegría perdida para siempre.

Por eso, de acuerdo con la Escritura, no conviene delinear a priori el camino que desde la experiencia totalmente humana del sufrimiento nos conduce gradualmente a una profundización cristiana de la misma, sino más bien a posteriori. Partiendo de aquí, estableceremos nuestra posición final frente a la hipótesis sostenida por Frank-Duquesne.

Si la alegría no puede ser definida únicamente a partir de su objeto, ya que es ante todo una situación y una afección del sujeto ¹⁵, mucho menos se puede identificar con aquel estado que podríamos describir como gozo sensible, o como beatitud espiritual. En las bienaventuranzas existe, sin duda, un gozo por parte del «bienaventurado», por oculto que sea, en tanto que el sujeto (ya sea el «pobre de espíritu», «el que llora», «el que tiene hambre y sed de justicia», o el «perseguido» y «despreciado») no experimenta felicidad ni gozo alguno. Estas bienaventuranzas no aparecen aisladamente en la literatura religiosa y filosófica universal; son más bien la culminación de un tema universalmente humano: el hecho de que en todos los planos —desde el biológico hasta el ético— el sufrimiento y el dolor tengan un papel positivo: en la selección natural de la especie, en la educación del individuo, no sólo del niño por los padres y la escuela, sino también de la persona madura, que, en cuanto tal, sólo existe en tensión hacia un ideal nunca realizable plenamente; en la autosuperación, en la sumisión del instinto a la razón, en la inclinación ante el deber, o, expresado de un modo menos rigorista, en el «ethizesthai» de las tendencias: en la moralización de todos los ámbitos inframoraes del hombre. Y cuanto más elevado sea el concepto del hombre que sirve de base a una ética o a una religión, cuanto más próximo a Dios, más eterno, lo considera, tanta mayor abnegación exige de él, ya sea bajo la forma de ascesis (India), de valor para afrontar el martirio (Sócrates), de imperativo inexorable de subordinar todos los criterios egoístas a la norma universal, social (Kant). Ante la muerte, un cristiano como Boecio puede dejarse consolar con razón por la «filosofía».

¹⁵ A este propósito ha de ser rechazada la concepción de E. G. Gulin, *Die Freude im Neuen Testament*, 2 vol., Helsinki 1932-1936, según la cual (al menos en Juan, cf. III, págs. 67-71), sólo se habla de la alegría desde el punto de vista objetivo.—Sobre el tema de la alegría cristiana, cf. asimismo: Sarat, *La joie dans S. Paul* (Thèse, Lyon 1931); W. Keppler, *Mehr Freude* (Freibur 1934); G. Feuerer, *Ordnung zum Ewigen* (Regensburg 1934); U. Holzmeister, *Gaudete in Domino* (VD 22, 1942, págs. 257-262); J. Brosch, *Jesus und die Freude* (M.-Gladbach 1946); LThK²IV, pág. 361 y s. (E. Schick, A. Auer); sobre la dialéctica de alegría y sufrimiento, cf. P. T. Dehau, *Joie et tristesse* (París 1946); Jean Massin, *Le rire et la croix* (Etudes Carmélitaines, 1947, págs. 88-116); M. Carrez, *Souffrance et gloire dans les épîtres pauliniennes*, en: RHPH 31, 1951, págs. 343-353); A. Brunner, *Das Geheimnis der christlichen Freude*, en: Geist und Leben 26, 1953, págs. 414-422); W. Nauck, *Freude im Leiden*, en: ZNW 46, 1955, págs. 68-80.

El punto de vista individual y el social van de la mano. Nietzsche puede exigir al individuo que, por autodisciplina, esté dispuesto a superar todo dolor y toda prueba, pues un «gran» hombre sólo puede crecer a través de una actitud de resistencia. Ὁ μὴ δαρεῖξ ἀνθρώπου οὐ παιδεύεται el que nunca ha sido maltratado, nunca aprenderá. Y la solución de la alternativa kantiana entre inclinación y deber absoluto no consiste ciertamente en un compromiso entre ambos (en todo caso, Schiller no ha dicho nunca esto), sino, bien en un ajustar las inclinaciones al deber (lo cual exige siempre un sacrificio), bien en el descubrimiento de que el deber puede amarse a sí mismo, lo cual puede ocurrir sobre todo de dos maneras: ya sea desarrollando una inclinación más poderosa hacia el bien común que hacia el privado (Hegel, Marx), ya sea que el «imperativo categórico» salga al encuentro del hombre en cuanto amor radicalmente desinteresado (como en el cristianismo).

Detengámonos por un momento en la primera posibilidad: la filosofía hegeliana desarrolla tal pasión por la verdad total (el «saber absoluto») que, a éste que considera el «bien más elevado» sacrifica sin vacilar, no sólo la felicidad, sino también la existencia eterna del individuo, incluso del humano, y exige cuando menos del filósofo la realización consciente de este autosacrificio. Se trata de un «viernes santo especulativo» (si bien Hegel entendió esta expresión de un modo algo diferente al nuestro), en el que el individuo, renunciando a su singularidad, está dispuesto a integrarse en la totalidad, que, de todos modos, se incautará de él. Pero, mientras que la expropiación forzosa de lo privado en orden al bien común muestra ante todo el rostro del dolor y de la muerte, la co-realización filosófica del movimiento del ser tiene un carácter de liberación final, de satisfacción, de alegría. En la variante marxista, esto quiere decir lo siguiente: la expropiación de la propiedad privada en aras del bien común, en cuanto proceso histórico dialéctico, muestra unas características terriblemente crueles, catastróficas, pero la comprensión y aceptación de este proceso, su vertiente consciente, es el sacrificio de la felicidad personal en aras de la felicidad de la (futura) humanidad: y aquí radica la paradoja insoluble del marxismo: que la *alegría* del autosacrificio por este ideal escatológico en el que el individuo no participará personalmente es mayor que la *felicidad* ansiada de una humanidad que, propiamente hablando, no tendrá ya ocasión de superarse heroicamente a sí misma de idéntica manera. Ya en Hegel, el «saber absoluto» era menos (importante) que la alegría de contribuir a

alcanzarlo a través de la renuncia a sí mismo. Al igual que en Homero, en los trágicos griegos y en Aristóteles, en el pensamiento moderno, el hombre que lucha y padece es más que el Dios que contempla, el ansia dolorosa de absoluto sobrepuja al apático «saber que se sabe a sí mismo». Sólo que en el hombre moderno se añade también la conciencia del proceso (de la evolución): éste podría ser el motivo y la razón de que diariamente leamos con toda tranquilidad las noticias de la prensa sobre guerras y hambres cada vez más desastrosas, sobre amenazas que pesan sobre la humanidad en todos los planos, y las consideramos como el holocausto inevitable que ha de ofrecerse a un ideal trascendente, que, al mismo tiempo, se desvanece como el humo. Pero, en la medida en que el hombre es consciente de que tal ideal es inalcanzable en la práctica, desaparece también la verdadera alegría del sacrificio, que podría animarnos a dar los primeros pasos, y con ello aparece bien claro, que, considerado desde una perspectiva mundana, el camino empezado (y, por desgracia, no existe ningún otro) no puede ser recorrido hasta el fin.

Ha de darse la extraña circunstancia de que el más inflexible imperativo categórico de autosuperación coincida con la inclinación más gozosa del amor, lo cual sólo es posible en el cristianismo, en donde Dios no es «el pensamiento que se piensa a sí mismo», ni el «saber absoluto», sino el amor uno y trino que, desde la meta, nos sale al encuentro en el Hijo encarnado, para asumir nuestro fracaso radical (y, con ello, la pérdida de nuestra alegría), a través de su cruz y, mediante una «esperanza que no defrauda», trocar de nuevo en alegría nuestros esfuerzos de autosuperación.

3

Los primeros pasos de la biblia discurren paralelamente a los de la ética individual y social, pero, a partir de su orientación última, les infunden una nueva alma. Así, el duro castigo del hijo por el padre, que es una acción educadora que emana del amor (Prov. 13,24, etc.¹⁶), se sitúa ya bajo el modelo de la corrección amante y educadora de Israel por Dios (Dt. 8,5 s.; Prov. 3,11 s.), idea que hace suya la carta a los Hebreos (Heb. 12, 5-13), que Pablo traslada a su propia función correctiva al interior de la comuni-

¹⁶ Prov. 22,15; 23, 13-14; 29, 15-17; Job. 5,17; Eclo 30, 1-8-12.

dad (1 Cor. 11, 31-32) y en virtud de lo cual él se convierte ya en signo de la bondad escatológica del Dios que juzga (cf. 1 Pe. 4,17; Ap. 3,19). Aquí se supone que la comprensión del sentido de este proceso no radica ante todo en el hijo, sino en el padre, o sea, en Dios, en tanto que en el Hijo sólo puede traducirse por lo pronto en tristeza, dolor y llanto. Sólo en la fe y en virtud de la exhortación de la fe pueden los cristianos entender que Dios, a pesar de todo, les trata como a hijos: «Ninguna corrección parece por el momento agradable, sino dolorosa; pero al fin ofrece frutos apetecibles de justicia a los ejercitados en ella» (Heb. 12,11). Este «parecer» (*δοκεῖν*) se repite en la corrección de la comunidad por el apóstol, en la que se manifiesta aún más profundamente la dialéctica cristiana: su carta ha «perturbado, aunque sólo por un momento» a los Corintios, y es esta tristeza, justa, «agradable a Dios», la que *en cuanto tal* (aunque no *como* tristeza) es motivo de alegría para el apóstol (2 Cor. 7, 8-9); y él espera ahora de la comunidad que entienda esta alegría que lleva consigo la corrección y participe de ella: «confío en todos vosotros, pues mi gozo es también el vuestro» (2 Cor. 2,3), un gozo, no obstante, que sólo puede ser alcanzado a través de la aflicción del amonestado: «Porque si yo os contristo, ¿quién va a ser el que a mí me alegre sino aquél que se contrista por mi causa? (ibíd., 2,2)». Este atreverse a entristecer para cosechar alegría y así sembrarla de nuevo, supera con mucho la lógica cristológica de la cruz. Ella es reflejo de la actitud de Cristo, que hace compartir su cruz a quienes le siguen y espera de ellos que entiendan esto como una «educación» para la alegría («Yo soy el camino»), motivada por ella y que desemboca de nuevo en ella.

Ahora bien, esta educación y este camino llevan consigo el que, en el momento de la desaparición de la alegría, se experimente una sensación de extrañamiento. Y el Acompañante —ya sea el Señor o su apóstol— ha de llamar la atención sobre este enajenamiento como sobre algo inevitable, normal. «Carísimos, no os sorprendáis como de un suceso extraordinario del incendio que se ha producido entre vosotros, que es para vuestra prueba; antes habéis de alegraros en la medida en que participáis en los padecimientos de Cristo» (1 Pe. 4,12 s.). «Tened, hermanos míos, por sumo gozo veros rodeados de diversas tentaciones» (Sant. 1,2). El primer texto dice que es necesario pasar por la «prueba del fuego» para participar en la pasión de Cristo, lo cual hará participar también jubilosamente en su gloria (en la parusía), pero a continuación remite a la actitud a adoptar ante el sufrimiento, que —en cuanto identificada interiormente con la de Cristo—

restablece la conexión entre sufrimiento y alegría: «Pero si haciendo el bien, aguantáis padeciendo, esto es lo grato a Dios» (1 Pe. 4,20). El texto de Santiago nos muestra la misma conexión, al afirmar que la «prueba de la fe» engendra la paciencia, que, como tal, conduce al *eschaton* (cf. Mt. 10,22; 24,13). Pablo se gloria «hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, una virtud probada, y la virtud probada, la esperanza; y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo» (Rom. 5, 3-5): en Pablo, «gloriarse» equivale a menudo a «congratularse»; él puede gloriarse en la tribulación, porque la cadena de actitudes interiores por él descrita no sólo conduce a la «esperanza en la gloria» (v. 2), sino que, a esta gloria, la hace presente anticipadamente en el Espíritu. Por eso «es necesario entristecerse un poco, en las diversas tentaciones», lo cual sirve para dos cosas: para probar si la fe es auténtica y para purificarla (a fin de que sea aún más auténtica); y uno puede «exultar» y regocijarse anticipadamente de ello «con un gozo¹⁷ inefable y glorioso» (1 Pe. 1, 6-8). En toda esta serie de ideas (muy afines entre sí), el extrañamiento que lleva consigo el sufrimiento se convierte en prenda, más aún, en presencia oculta de la alegría escatológica. Esta oculta presencia permite a Pablo anteponer a los mayores sufrimientos un «cuasi» que los coloca entre paréntesis, pues aquéllos le hacen participar en la pasión de Cristo: quasi tristes, semper autem gaudentes (2 Cor. 6,10; cf. Heb. 12,11: videtur non esse gaudii). En efecto, todo dolor y todo sufrimiento pertenecen esencialmente a la temporalidad, que, si se compara con la «sobreabundancia de la eterna gloria», es una «tribulación momentánea y ligera» (2 Cor. 4,17).

Pero la «prueba» y la «purificación» no son características exclusivas de la experiencia cristiana, pues ambas aparecen también en la antigua alianza¹⁸. En la medida en que, desde una perspectiva cristiana, la tristeza y la tribulación son un participar en la pasión de Cristo, están destinadas a ser transmitidas: la experiencia del sufrimiento adquirida por cada uno no es algo a aprovechar privadamente, sino en la comunión de los santos, no sólo porque hace posible que otros aprendan a sufrir cristianamente, sino también porque aporta un consuelo en medio de este sufrimiento, al igual

¹⁷ Dado que el ἀγαλλιάσθε del vers. 8 hace referencia a los que creen sin ver, en el vers. 6 este mismo vocablo hay que entenderlo como referido al presente, no al futuro.

¹⁸ Gén. 22,1; Prov. 17,3; 27,21; Jer. 11,20 s; Mal. 3,3.

que «la incomparable participación en la pasión de Cristo», ayuda al apóstol a soportar la tribulación y, a la vez, constituye un consuelo para él (2 Cor. 1, 4-7). La ley aquí enunciada no se aplica únicamente al apóstol (que actúa de mediador entre Cristo y la comunidad), sino que constituye más bien una ley general, válida asimismo para los tiempos post-apostólicos, en cuanto que toda participación en la pasión del Señor está destinada a ser comunicada a los demás. Es fundamental, pues, que, al igual que en el creyente que participa de Cristo, sufrimiento y consolación van indisolublemente unidos, su traducción en la Iglesia y en el mundo no se reduzca unilateralmente a «consuelo» (entendido, por ejemplo, en el sentido de un «ahorrar sufrimiento»); ha de ser, al mismo tiempo, un completar al interior de la Iglesia los padecimientos de Cristo «por su cuerpo, que es la Iglesia (Col. 1,24). El más grandioso ejemplo de esta dialéctica en la primitiva Iglesia nos lo ofrece Ignacio de Antioquía, que, en su camino hacia el martirio, no sólo es inundado él mismo por el consuelo de Cristo, sino que también arrastra a las iglesias a padecer con Cristo y a ser consoladas con él, y ellas quedan fortalecidas a través de esta experiencia.

Pero todavía queda algo por decir. El sufrimiento que va acompañado de consuelo no es un sufrimiento radical, no es la cruz. El tema que tratamos aquí no es «alegría y sufrimiento», sino «alegría y cruz». Quien levanta aquí el último velo no es Pablo, sino Juan. Pablo entiende siempre la cruz a partir de la resurrección, de acuerdo con la visión que tuvo en el camino de Damasco. En cambio, Juan acompaña a su maestro en el camino de la pasión. Pablo puede exultar ante el hecho consumado de que «el amor de Cristo»¹⁹ se ha manifestado en cuanto que él se ha hecho «maldición» y «carne de pecado». Juan ha de aceptar de antemano en el amor esta espantosa resolución de su amado maestro y amigo. Su «sufrimiento» más profundo, más desgarrador, consiste en último extremo en que él ha de dejar padecer sin protestas, sin posibilidad de poner término a ello. Sobre Jn. 12-17, se proyecta de antemano la oscura sombra espiritual de la cruz: al igual que Jesús mismo «se turbó» (13,21; cf. 11,33; 12,27), él habla a los que «se turban» con él (14,1) y los consuela aludiendo, como Pablo, a que «el sufrimiento es breve» (16,16 s.) —el cual, a pesar del abandono total de que será objeto Jesús por parte de Dios, se convertirá para él en un sufri-

¹⁹ Rom. 8, 35-37; 2 Cor. 5,14; Gal. 2,20; Ef. 3,19; 5, 2-25; en este amor de Cristo se nos muestra el amor de Dios Padre: Rom. 5,8; 8,39.

miento intemporal—, pero esta «brevedad» la compara con los dolores de parto que experimenta la mujer, en los que la alegría del antes y del después se desvanece ante el sufrimiento del ahora. Aquí no hay lugar para ningún «cuasi» paulino, sino que, por el contrario, se dice: «En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará». Luego aparece la inversión: «Pero vuestra tristeza se convertirá en gozo», es decir, quedará atrás, de la misma manera que la mujer olvida su tribulación cuando ha dado a luz a su hijo. Pero, fuera de todo pronóstico y en medio del ensombrecimiento creado por la irrupción de la cruz, Jesús exige a sus discípulos —y esto es algo casi increíble— que se muestren conformes con su pasión y la acepten con alegría: «Si me amaréis, os alegraréis, pues voy al Padre» (14,28), y evidentemente, comprendan el camino de la cruz fijado por el Padre ²⁰.

Por eso, en el relato joánico de la pasión y de la resurrección, aparecen las tres representantes de la Iglesia que ama: María la de Betania, que, por amor, unge al Señor (esto es, al Mesías sufriente) para la sepultura; María, la madre del Señor, que ha de demostrar su conformidad con la pasión de Cristo hasta el final, permaneciendo al pie de la cruz (en donde se le indica quién es, a partir de ahora, su nuevo hijo); María Magdalena, que, en la mañana de Pascua, ha de aceptar el retorno del Hijo al Padre y no puede retener al que se marcha, el cual la envía en su lugar a sus hermanos. En cuanto drama del pecado del mundo, la cruz es para el hombre Jesús la exigencia desmesurada por antonomasia; a su modo, la aceptación de este sufrimiento indecible del Amado que se le exige a la Iglesia no lo es menos. Y el hecho de que la Iglesia amante deba aceptar con «júbilo» (Jn. 14,28) el abandono del alma entera de Jesús (y no sólo de su «nivel inferior») por parte de Dios y su descenso a los infiernos (y no sólo a una antesala del infierno iluminada por la fe, la esperanza y el amor de los justos) y acompañarle en todo ello, es igualmente una exigencia desmesurada.

De este modo, la paradoja existente entre cruz y alegría se hace presente en la «Iglesia que vive en el intervalo». Y esto porque ella nunca puede entender la cruz como un hecho consumado en un tiempo histórico anterior a ella, como tampoco le es posible, en cuanto Iglesia creyente y amante, considerar como un hecho ya superado su dimensión pecadora. No puede

²⁰ Sobre lo que sigue, cf. H. U. v. Balthasar, *¿Ist die Messe ein Opfer der Kirche?*, en *Spiritus Creator*, 1967, págs. 166-167.

instalarse nunca en el acontecimiento pascual —y por consiguiente, en el gozo cumplido de la Pascua— hasta tal punto que deje de acompañar a Jesús en su camino hacia la cruz, no sólo como la pecadora que se alegra de poder ser pronto redimida de sus pecados, sino también como la amante que conoce el precio que deberá pagar su amado por esta salvación. ¿Ha sido el protestantismo lo bastante consciente de esto?

Esta paradoja singular explica por qué la alegría cristiana es tan peculiarmente encendida y ardiente. Por eso, en sus palabras de consuelo a los cristianos que sufren, Pablo puede transmitirles una alegría sosegada —al igual que hace Jesús con sus discípulos en su discurso de despedida—, pero su propia alegría permanece animada por un viento tempestuoso, que aviva continuamente el fuego en su conciencia: «La caridad de Cristo nos constriñe ²¹, persuadidos como estamos (tras madura reflexión: *κρίναντες*, dado que se trata de una *κρίμα*, de una decisión) de que si uno murió por todos, luego todos son muertos...» (2 Cor. 5,14 s.). En todo caso, es una alegría que no puede instalarse en el goce de ningún bien mundano, y que, incluso en el auténtico goce, nunca pierde de vista el amor de Cristo, tal como se manifiesta en la Iglesia (cf. Flp. 4, 10-19; 1 Cor. 10,31). Pero la teología neotestamentaria en modo alguno se contenta con una simple referencia simbólica de los bienes terrestres (y su goce) a los bienes eternos. Ni puede tratarse de una mera alternancia de alegría y tristeza (según las épocas del año eclesiástico, por ejemplo), ya que todo es juzgado y regulado desde un único punto de referencia escatológico, ni viene al caso una simple relativización de la cruz (para los cristianos que la siguen) por la alegría pascual (ya que este seguimiento puede llegar no sólo hasta la noche oscura del espíritu, en sentido místico, sino también hasta los diferentes modos de la desolatio, al menos mientras el hombre permanece sometido a la ley de la temporalidad), ni la situación decisiva de la Iglesia puede ser considerada sin más como «post-pascual», de tal manera que el talante cristiano pudiese ser definido adialécticamente a partir de aquí. La existencia eclesial se sitúa más bien en el insondable misterio del «intervalo». Más aún: su comprensión de la relación entre cruz y alegría se sitúa en el ámbito del

²¹ El vocablo *συνέχειν* no significa simplemente «estimular» o «reprimir, refrenar» (ante las dos posibilidades que aparecen en el anterior versículo, a saber, «no estar en sus cabales» o «mostrarse juicioso»), sino (más allá de ambas situaciones): «mantener bajo control», dominar totalmente, con lo cual aparece la componente de apuro, de inquietud; la traducción de Vulgata es, por consiguiente, correcta: *caritas Christi urget nos*.

misterio de la cruz del mismo Jesús, que sólo puede soportar hasta el fondo el abandono total de que es objeto por parte del Padre en virtud de su proximidad filial a él.

LAS TRES FORMAS DE LA ESPERANZA

1. *A propósito de la historia de la esperanza*

Cuando la realidad de las cosas se empequeñece, los tópicos se agigantan. Se comenzó a hablar de la cultura cuando ésta se hizo problemática. Hoy se habla tanto de la esperanza porque se intenta detener el flujo de las cosas. Desde siempre se ha visto con claridad que la mera esperanza intramundana puede constituir, sin duda, un acicate para la acción, para la vida, en aquellos hombres que fluctúan en la incertidumbre, pero tal esperanza no lleva en sí la menor garantía de cumplimiento; si ha de ser algo más que un instinto ciego, ha de poder remitirse a algo que dé cohesión a la totalidad de la existencia fluctuante. En Occidente, la historia de la esperanza tiene cuatro fases: la antigua, la bíblica, la del pensamiento cristiano, en el que el dato bíblico se apoya en las doctrinas más depuradas de la antigüedad, y la moderna, en la que este punto de apoyo deviene caduco, y el hombre se encuentra ante una opción apocalíptica.

a. La antigüedad

El vocablo *elpis* designa toda «expectativa» humana, que puede ser «buena» o «mala». A veces se describe como indispensable para la vida humana, se ensalza su dinamismo (Píndaro, Isthm. 8, 15: «El hombre ha de esperar el bien»), se reconoce su fuerza consoladora (Tucídides, V. 103), pero también se previene con frecuencia contra su poder de seducción y se la considera como un arma de doble filo (Teognis, 637 s.). En el fondo, el

hombre sólo puede abandonarse a su *promáttheia*, a su juicio sobre la realidad presente, que le permite una cierta previsión de lo venidero: nos encontramos aquí con una futurología primitiva, elemental (Píndaro, Nem. 11,46). «La fortuna es magnánima, pero poco segura; el carácter, en cambio, no se apoya más que en sí mismo. Por consiguiente, los resultados a los que llega éste último, menores, pero seguros, se imponen sobre las promesas más vastas de la esperanza» (Demócrito, Frag. 176). El motivo de esto es que la relación entre los dioses y los hombres se halla perturbada. En ella se da algo de astucia y algo de violencia: en la relación entre el «astuto» Prometeo y Zeus, esta perturbación aparece claramente. Prometeo ha engañado a Zeus en el sacrificio, le ha ofrecido los peores fragmentos; por eso Zeus ha ocultado al hombre los bienes necesarios para la vida, de manera que él haya de buscarlos con el sudor de su frente (Hesíodo, Erg. 42 s.). Entonces, Prometeo va a robár el fuego para devolver a los hombres la «esperanza ciega» (Esquilo, Prom. 5,20). Para castigarlo, Zeus envía a Pandora con su caja. A este respecto, hay dos versiones. Según la primera, la caja contiene todos los bienes, pero no debe ser abierta. No obstante, el hombre la abre, y los bienes huyen hacia los dioses, y sólo queda la esperanza de que, al cerrarse la caja, vuelvan nuevamente a la tierra (Babrio, 58). La segunda versión dice que la seductora «Todo-don» (Pan-dora) hace salir de la caja todos los males y retiene en ella a la esperanza (Hesíodo, Erg. 94 s.). Hay que añadir el motivo fundamental del mito: en el principio, Prometeo²² hace al hombre de barro y vela por su linaje —por eso el hombre es autárquico como Prometeo—, pero Zeus responde creando a la mujer, con lo que la autarquía del hombre queda destruida, y en su lugar aparece la cuando menos problemática esperanza a la vez, presente e inalcanzable, y así, el mismo comienzo de Occidente remite de antemano a su fin, en donde se toma en serio la autocreación prometeica del hombre y su independización de Zeus, pero también la mirada desamparada de la esperanza, que, más allá de la «astucia» terrestre, se dirige hacia lo alto, hacia el cielo.

La filosofía intenta anclar la esperanza vacilante en un más allá que, considerado desde una perspectiva terrestre, resulta utópico. Es inquietante la oscura frase de Heráclito: «Sin la esperanza no se encontrará lo inespera-

²² Sobre los orígenes y las formas que reviste el mito de Prometeo, cf. los artículos de W. Aly, A. Rolet, K. v. Fritz, F. Wehrli y E. Heitsch, recopilados en *Hesiod* (E. Heitsch), *Wege der Forschung* XLIV, 1966.

do, que es inaccesible e imposible de hallar» (Frag. 18). ¿Se refiere a lo que está más allá de toda expectativa? ¿Es posible arrebatarlo apelando a la fuerza de la propia esperanza? En Platón, el estar «lleno de esperanza» (Apol. 41 c. Phaedr. 64 a) se sitúa sobre el trasfondo de la idea religiosa de inmortalidad; recordemos el pasaje en que Aristófanes, en el discurso del banquete, alude a la división de los sexos (originariamente unidos) y a la unidad que ha de recomenzar a través del goce del amor terrestre, se hace las «mayores esperanzas para el futuro» supraterrrestre (Symp., 193 d). Pero la semioscuridad en que queda envuelta en Platón la personalidad o impersonalidad del demiurgo repercute asimismo en el destino de la idea de inmortalidad personal: en el estoicismo y en gran parte del neoplatonismo, el principio racional divino que todo lo gobierna deviene impersonal, y la sabiduría consiste en ponerse en armonía (ya desde ahora) con este principio, abandonando todo deseo de inmortalidad personal. Aquí la última palabra no es esperanza, sino resignación: «Renunciad a las esperanzas vanas» (Marco Aurelio, 3,14). El universo, es decir, la totalidad de la naturaleza material, animal y humana, es abarcado por una «providencia» estática, igual a sí misma, que siempre tiene razón: por eso hay que aceptarla y actuar de conformidad con ella.

b. La Biblia

Todo cambia cuando la desconfianza prometeica frente a Dios, la incertidumbre sobre su personalidad (y, por consiguiente, también sobre la del hombre) desaparece, pues toda la existencia de Israel descansa sobre la acción salvífica anticipadora del Dios libre, personal. La esperanza, fundada sobre las grandes hazañas históricas de Dios y sobre su fidelidad inalterable y prometida explícitamente, sólo tiene por objeto los bienes que dependen de él. Ella se identifica con la confianza en Dios, de cuyo obrar no es posible disponer, de tal manera que ninguna *promãtheia* logra el menor resultado frente a él (Sal. 4,6; 12,6; 26,12; 32,18.22; 36,3, etc.). Y, sin embargo, esta esperanza sigue siendo paradójica, dialéctica. En primer lugar, porque la alianza es bilateral y exige al hombre, como condición, una determinada actitud: fe auténtica, incluso allí donde Dios parece rehusarse, guarda de los preceptos, y, sobre todo, imposición de la justicia (en cuanto del hombre dependa) en las relaciones con el prójimo. En la época primitiva, incluso se emprenden sangrientas guerras por obediencia a Dios: así aparece

posteriormente la pregunta de hasta qué punto la autoliberación política en cuanto colaboración activa, por así decirlo, puede formar parte de la impaciente esperanza. En el judaísmo post-cristiano surge la tremenda pregunta de si puede y debe hacerse lo posible por «apresurar» la venida del Mesías: ¿a través de la oración fervorosa? ¿Mediante la acción política?

En segundo término, es paradójico que el Israel clásico ponga sus esperanzas en un futuro terrenal y no espere la inmortalidad personal (Is. 38,18; Job. 17,15; Ez. 37,11, etc.). E incluso cuando la esperanza impaciente en la ayuda inmediata de Dios se orienta paulatinamente hacia el fin de los tiempos, aguarda, ante todo, la «resurrección del pueblo», no del individuo. La idea de inmortalidad personal se infiltra después, procedente de otras religiones. Israel abre para la humanidad el ámbito del futuro salvífico en un sentido genérico. Y porque la alianza es bilateral, la esperanza suele estar totalmente penetrada por la idea del juicio: Dios no sólo juzgará a los enemigos de Israel, sino también al Israel infiel. Pero la importancia ante el juicio de Dios se convierte en motivo para una nueva esperanza.

El hecho de la resurrección de Cristo rompe por todas partes este esquema de la esperanza. Transversalmente a una resurrección general se sitúa el encuentro de lo mortal, de lo que vive en medio del antiguo eón, con un Resucitado individual y escatológico. Con ello, la realidad escatológica viene a situarse *transversalmente* al tiempo: por un lado, la espera del futuro queda así avivada hasta el extremo —en la espera de un fin inminente por parte de la primitiva Iglesia, en el anhelo de la muerte y del más allá por parte de los mártires y de los cristianos posteriores—; pero, por otro, queda paralizada: en efecto, si en Cristo hemos conquistado la ciudad celeste, ¿qué importancia puede tener ya entonces cualquier esperanza en un futuro terrestre? Además, si el Señor ha resucitado personalmente, en cada individuo permanece la esperanza en la salvación y el temor ante el juicio; de este modo, la esperanza se individualiza necesariamente; la conexión entre esperanza individual y social se hace más difícilmente comprensible.

Pero si la esperanza —incluso cristiana— permanece siempre en una fluctuación imposible de superar— pues «la esperanza que se ve, ya no es esperanza», (Rom. 8,24)—, la esperanza «en que seremos liberados» (8,21) no descansa únicamente en la fe en la resurrección del «Primogénito», que ya ha tenido lugar y que, «en el Espíritu que aboga por nosotros con gemidos inenarrables» (8,26), es más bien para nosotros la «prenda» (Ef. 1,14) de

la salvación total depositada en Dios, sino que, para ella, Dios (en cuanto objeto de la esperanza y a través del acto mismo de esperar) es un «Dios de esperanza» (Rom. 15,13). Por eso ahora incluso la tentación y el aparente oscurecimiento de la esperanza, así como la dificultad cada vez mayor que lleva consigo, pueden contribuir a robustecerla y confirmarla (5, 3-5) y a que se acreciente la alegría de vivir en ella. Pero la diáfana trascendencia de la resurrección desplaza a un segundo plano la idea de «esforzarse por apresurar» la llegada de la era mesiánica: lo que queda por hacer en la tierra es la predicación activa de la salvación, que reúne en sí la palabra y la acción. Mientras que la esperanza judía parte de lo incumplido e impulsa hacia su incipiente cumplimiento, la cristiana, a partir del cumplimiento alcanzado en Cristo, ilumina lo dolorosamente incumplido del hombre y del mundo.

c. La era cristiana

Nos encontramos, pues, con tres modelos de esperanza: el pagano, el judío y el cristiano. Todos luchan por encontrar sentido a la existencia. En la era cristiana, que dura hasta la edad moderna, la esperanza judía permaneció encerrada en un ghetto, en tanto que la cristiana contrajo una cierta alianza con la antigua. Esta alianza ha quedado hoy disuelta; el modelo extrabíblico sigue existiendo, pero, en último extremo, se ha vuelto inoperante, mientras que las formas de esperanza de la antigua y de la nueva alianza mantienen entre sí una dura, arriesgada y fructífera pugna.

La era cristiana es impulsada continuamente —incluso tras la superación de la espera de un fin inminente que caracterizaba al cristianismo primitivo— por la esperanza neotestamentaria: huida del mundo y autosuperación hacia un nuevo cielo y una nueva tierra. La presencia oculta de lo escatológico hace aparecer esta ascensión, más que como un movimiento histórico dirigido hacia adelante, como un continuo romper contra las riberas de la eternidad. Pero el mundo necesitado de salvación es protegido por una providencia benéfica de inspiración platónico-estoica: ésta guía al cosmos en su totalidad, del cual forman también parte el hombre y la historia. Y aunque el momento personal presente en la esperanza cristiana —cada uno ha de comparecer ante el tribunal de Dios (2 Cor. 5,10)— arroja a menudo oscuras sombras sobre la imagen del mundo, agrandadas por una teoría de la predestinación, que podemos calificar de exagerada y que va desde el último Agustín a Calvino y Jansenio, pasando por Gottschalk, no obstante,

la cristiandad ha rechazado siempre la división gnóstico-maniquea del mundo: éste es en su totalidad el mundo intacto y restablecido de un Dios amoroso que cuida de toda criatura. La fluctuación de la esperanza, de una forma de certeza «difícil de circunscribir», que ella comparte con la fe y que, por consiguiente, no puede ser ²³ en modo alguno una *perversa securitas* (Agustín), apoyada por la conciencia de un orden cósmico que todo lo engloba, se ha conservado fundamentalmente incólume.

Al final de la edad moderna, esta tranquila fluctuación deviene insegura: la Reforma proyecta nuevas sombras sobre el paisaje anímico, contrarrestadas por una crispada certidumbre de la salvación. Pero el racionalismo y la Ilustración proyectan una luz desmesurada, que constituye una amaneza para el «don de temor» y contribuye a crear un sentimiento de optimismo exagerado. Este sentimiento se acrecienta cuando las especulaciones del idealismo alemán sobre el espíritu del mundo (que, a través de una serie ascendente de formas de vida que van apareciendo progresivamente en la naturaleza y en la historia, termina por devenir espíritu absoluto) parecen ser inesperadamente confirmadas por la teoría de la evolución biológica: el impulso de la vida hacia la autosuperación y hacia una conciencia reflexiva cada vez más perfecta no tiene ya ninguna necesidad de la esperanza religiosa. Y ésta es reemplazada por el saber y quizá incluso por la capacidad de previsión.

d. La crisis actual

El idealismo alemán disuelve la alianza entre cristianismo y antigüedad. Parte de la autopresencia absoluta del yo (Fichte), del momento de absolutéz de la libertad humana (Schelling), de la racionalidad de todo lo real (Hegel), por lo cual, la idea de que lo absoluto en el hombre se debería a otro, es decir, a Dios, deviene problemática. Ciertamente, el hombre, en cuanto eslabón final de una larga cadena ascendente de formas de la naturaleza, viene condicionado por éstas; no obstante, la dimensión absoluta de su yo libre le posibilita para superar sus condicionamientos a través del pensar y para entenderlos como puestos por él, y, a partir del mismo punto y siguiendo un proceso idéntico, hacer previsiones para su propia historia,

²³ Jos. Pieper, *Hoffnung*, en: Hand. theol. Grundbegriffe, I, 1962, pág. 704; íd., *Über die Hoffnung*, 1935.

que parece consistir esencialmente en el dominio y la apropiación (humanización) de aquellos condicionamientos. La antología medieval de las formas de la naturaleza (*essentiae*) que participan de un modo limitado del acto infinito de la realidad (*esse*), pasa a ser una parte de la antropología: el hombre ve todas estas formas como otros tantos eslabones previos a él, como condiciones de su propia posibilidad; la física, la química, la biología, la fisiología, la teoría genética y la de la herencia, la psicología profunda (con sus instintos, arquetipos, etc.), son la infraestructura de su existencia, que él conoce a medida que va desarrollándose y, con ello, va dominando cada vez más desde el punto de vista técnico-práctico: el tránsito de la teoría total de Hegel a la praxis total de Marx, a saber, la autocreación del hombre a través del dominio de la naturaleza mediante el trabajo, es, pues, inevitable. La historia universal ya «no es más que la creación del hombre mediante el trabajo humano», «así adquiere la prueba irrefutable de su origen, que está en él mismo» (Marx)²⁴. Es el ideal de la cibernética total, con la cual parece resucitar la actitud antigua y prometeica del hombre frente a la realidad: la astucia de la razón hegeliana se convierte para Marx en la astucia del hombre que, a través de su trabajo, busca la chispa que le pertenece y de la que ha sido enajenado.

En la medida en que este proceso viene coronado por el éxito y, a través de éste, se manifiesta como verdadero e inévitable, el mundo y el hombre tienden a aproximarse cada vez más, de tal manera que el «ateísmo», en cuanto negación de toda idea humana de un más allá, «ya no tiene sentido»²⁵, como tampoco lo tiene la contraposición entre «espiritualismo y materialismo»²⁶. Naturalmente, la concepción antigua y cristiana de la «Providencia», con todo lo que ella implica de actitud existencial, se vuelve caduca: la «oración» o la «esperanza» no vienen al caso allí donde toda la responsabilidad por el éxito del hombre, de su historia, de su futuro, recae sobre la pre-visión (*promátheia*), la prudencia y la habilidad humanas. Ahora bien, en el momento en que esta *promátheia* pasa del reino del pensar (Hegel) al de la acción, el *pathos* veterotestamentario aparece de nuevo en primer plano con apremiante preponderancia: a saber, bajo la

²⁴ Nationalökonomie und Philosophie, en: *Frühschriften*, ed. de Landshut, 1953, págs. 247 y s., cf. 269: «La autocreación del hombre... como resultado de su propio trabajo».

²⁵ *Ibid.*, pág. 248.

²⁶ *Ibid.*, pág. 243.

forma radical de un «esforzarse por apresurar» la llegada del reino mesiánico, no para el individuo, sino para el «pueblo» y la «sociedad». En efecto, para Marx, el hombre real es, ante todo, aquél que se ha identificado con la sociedad ²⁷.

2. Las tres visiones del mundo hoy vigentes

Preguntamos por las visiones del mundo que son posibles hoy, no en abstracto, sino teniendo en cuenta la relación teórico-práctica actualmente existente entre el hombre y la naturaleza. El hombre condicionado que intenta controlar las condiciones de su posibilidad a través del trabajo, esta serpiente que se muerde la cola, es una realidad; y no una realidad entre otras, sino su modelo determinante. ¿Cómo puede comportarse el hombre frente a ella?

a. La ruptura asiática

Para el hombre no bíblico, la *elpis* era siempre ambigua; Prometeo, el astuto frente a Dios, permanece encadenado durante eones a la roca del Cáucaso. Para Parménides, Platón, Plotino, la única salida del círculo infernal de la apariencia mundana es el camino de la filosofía, un camino transversal a la horizontal, ascendente. Tras la decadencia del platonismo, el Extremo Oriente ha ofrecido una solución semejante como algo siempre actual a través del brahmanismo y del budismo; esta actualidad se ha hecho todavía más apremiante desde el momento en que el círculo infernal del «samsara», de la rueda de la existencia caída que gira sin sentido, ha adoptado la forma radical de la autocreación idealista-marxista del hombre. ¿Acaso el proceso social del trabajo no es un círculo sin fin en el que las necesidades y su satisfacción se engendran recíprocamente y que, por consiguiente, se identifica con aquella «sed» (*tyšna*) demoníaca de la que Buda recomendaba huir? Después de Goethe, el pensamiento occidental-pagano no conoce nada mejor que la desesperada dialéctica nietzscheana entre el prometeico «¡adelante!» (hacia el «superhombre») y la aceptación forzosa del círculo que gira («el eterno retorno»). Esta contradicción sólo es

²⁷ *Ibíd.*, pág. 236 y s.

superable a través del distanciamiento, más aún, de la evasión: la libertad sólo puede existir cuando se sale del círculo, cuando se niega uno a ser esclavo de las «necesidades», cuando se consideran las diferencias como pura apariencia. En el siglo XIX, Schopenhauer fue, junto a Hegel y Marx, la tercera gran potencia en el campo de las concepciones del mundo. Hoy, la técnica misma se ha visto obligada a pagar su tributo al camino de la evasión: la «sumersión» alcanzable mediante grandes esfuerzos psicológicos adquiere un sucedáneo barato en la droga (originaria sobre todo de Asia y con la que la «intelligentsia» europea tomó contacto ya en el siglo XIX). Se discute seriamente sobre la equivalencia entre la mística budista-eckhartiana y la engendrada por la droga, y se reflexiona sobre su manipulabilidad (es decir, sobre la posibilidad de provocar y controlar el éxtasis a voluntad), con lo cual se crea una actitud vital opuesta al *ethos* marxista de la producción. Lo mismo hace el movimiento juvenil antitécnico, que desprecia a la sociedad de consumo y hace caso omiso de sus consignas. Que tal esquizofrenia entre dos sociedades que se yuxtaponen la una a la otra hace inhabitable el globo terrestre, es algo que se sabe desde hace tiempo: la antitécnica terminará por combinarse con las fuerzas explosivas inherentes a la técnica, y la rebelión contra la coacción del sistema degenerará en anarquía.

b. La irrupción judeo-utópica

Si la evasión es imposible y constituye además una traición a la decisión del hombre de apropiarse el mundo, a través de la trágica ley según la cual el hombre sólo puede llegar a sí mismo mediante una autoenajenación en la naturaleza, alienación que nunca podrá suprimir, ha de irrumpir *proféticamente* un rayo de esperanza: la armonía entre hombre y mundo —la irrupción mesiánica del reino de la libertad —se logrará a pesar de todo. El dualismo veterotestamentario entre «Ley» (a saber, una moral que me es impuesta desde fuera a mí, como siervo, por el Señor-Dios) y «profecía» (que se abre paso hacia adelante a través de esta alienación y promete la identificación entre la espontaneidad del corazón y el «cumplimiento de la Ley» (Jer. 31,33), el dualismo que desgarraba a Kafka, intenta ser superado por Marx, cuando describe toda la trágica historia anterior al hombre y habla de «naturalismo o humanismo»²⁸, proyectando hacia el futuro esta

²⁸ *Loc. cit.*, 275.

definición como un ideal (mesiánico), que ha de realizarse a través de una serie de procesos históricos inevitables. Del modelo del *saber* absoluto hegeliano (que es como un círculo cerrado sobre sí mismo)²⁹, Marx deduce el necesario éxito del *hacer* absoluto por él mismo proyectado. Para alcanzar la emancipación que lleva consigo la libertad plena (en la que la alienación recíproca de hombre y naturaleza se transformaría en realización auténtica, en amor mutuo), se acepta toda la crueldad de la dialéctica histórica: la postulada ausencia de supuestos conducirá a un materialismo en el que no se había pensado en un primer momento; el conocimiento (que no la esperanza) del objetivo a alcanzar conducirá al determinismo económico; la manipulación y tecnificación progresivas del trabajo humano desviarán cada vez más de la esperada humanización (como han de constatar espantados los habitantes de Frankfurt), el deseo de imponer la profecía exige que la totalidad ansiada se identifique con un partido. Todas estas cosas provisionales se anquilosan y retrasan el salto al reino de la libertad, al igual que ocurre en Israel con la venida del Mesías: por eso el ideal del «humanismo positivo» esperado (al interior del ámbito de la historia) adquiere un carácter cada vez más utópico: su realidad se nos muestra más y más claramente como el «esperar contra toda esperanza» del hombre profético, cuya cualidad más definitoria es, sin duda alguna, el «principio esperanza» (E. Bloch). El «impulso» elemental (Scheler), que hace prevalecer a la realidad frente a toda idealidad, la energía instintiva originaria (Freud), que se pone a sí misma censuras legalistas para superarlas y criticarlas, la fuerza vital, que cristaliza en diferentes formas para, a su vez, desbordarlas (Bergson, Simmel), y, finalmente, las fuerzas étnicas, que impulsan a tomar posesión de una determinada tierra (sionismo) y quieren entenderse a sí mismas en su forma fundamental no como un pueblo concreto, sino como el modelo mismo del hombre (de Mendelsohn a Rosenszweig y Buber, pasando por Marx, que no quiso aceptar su condición de judío): como siempre, se puede ver la disyuntiva entre Ley y profecía, entre alienación y superación de la misma, entre el pueblo elegido y la promesa hecha a la humanidad toda, disyuntiva que Hegel (después de Lutero) había considerado como la esencia trágica de Israel, de tal manera que el diagnóstico de J. Taube es totalmente correcto: «Israel es el factor intranquilizador de la

²⁹ Cuyo carácter prometeico constata Marx en su disertación de doctorado, *loc. cit.*, pág. 14.

historia universal, el fermento propiamente dicho de la historia»³⁰. En virtud de su esencia profética, Israel ha convertido el idealismo filosófico y el evolucionismo científico en un pragmatismo que impulsa inexorablemente hacia adelante. Y ha hecho esto desenmascarando al hegelianismo como última forma decadente de un cristianismo que se ha mostrado incapaz de transformar el mundo y de llevar a cabo la misión del hombre de cara al mundo. El le arrebató su principio del «amor al prójimo» para tomarlo en serio, compadeciéndose de los oprimidos y descargando su ira sobre los opresores. ¿Pero cómo introduce la salvación definitiva en el círculo infernal de la automanipulación del hombre?

c. La irrupción de la salvación en Cristo

El budismo y el neojudaísmo afirman que el hombre puede liberarse a sí mismo. Por eso tienen tantos puntos de contacto: en la gnosis y la Cábala, que admiten que el verdadero núcleo de la libertad del hombre se halla aprisionado en la materia y es preciso liberarlo: G. Scholem, H. Jonas, el arte de Chagall, sin olvidar el *Moisés y Aarón* de Schönberg, ni tampoco el «resto inefable» que en Wittgenstein aparece como inagotable, las imágenes del reino que, transversalmente a la historia horizontal, son evocadas mágicamente por K. Löwith y, más todavía, por Walter Benjamin; por último, tampoco podemos omitir el hecho de que, cuando después de Auschwitz, los alemanes quedaron llenos de perplejidad, fragmentos de verdadero lenguaje de Yahvé fueron puestos en boca de un Celan o de una Nelly Sachs, y de que, incluso el titánico esfuerzo de los estructuralistas (Lévi-Strauss) por encerrar toda la realidad en el entramado de la palabra que descansa en sí misma, tiene su origen en la biblia: en el principio era el Verbo, por él fueron creadas todas las cosas. Existen, pues, conexiones transversales. Esto nos muestra con mayor claridad aún hasta qué punto el cristianismo es desafiado hoy por este «partner», el único que merece ser tomado realmente en serio. Tampoco tiene ya ningún sentido el recurso al antisemitismo. El desafío hay que aceptarlo y sostenerlo lealmente.

Para el cristianismo, ambas cosas están claras, a saber, que a una fe basada en la encarnación le está vedada cualquier huida del mundo, y que a

³⁰ *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947, pág. 15.

una fe que se nos ha otorgado por iniciativa de Dios le está prohibida toda tentativa de «procurarse» la salvación por sus propias fuerzas. Al principio, esto resulta desconcertante: por una parte la prohibición de huir del mundo parece remitir al futuro temporal; por otra, la prohibición de edificar por sí mismo el reino de Dios en el futuro parece desviar de nuevo la mirada hacia un más allá del mundo. El cristiano ha de asumir la tarea mundana del hombre sin caer en la tentación prometeica; más aún: debe colaborar en una obra salvífica para el hombre y para el mundo, a sabiendas de que no podrá consumarse en este mundo. La situación presente le suministra el conocimiento adicional de que el hombre, que ha de hacer libremente su propia historia, ya no puede contar con ninguna providencia que lo dirija de un modo «natural» (como ocurre en el estoicismo) y que conduciría el destino de los pueblos de tal manera que, por ejemplo, no estallase una guerra nuclear. De esto ha de cuidar el hombre mismo. La «Providencia» se ha retirado, por así decirlo, a un ámbito más elevado o más profundo: es ya la Providencia manifestada en Jesucristo, cuya cruz y resurrección son la realidad definitiva que engloba en sí al mundo y a la historia universal. Ahora bien este acontecimiento es la realidad última, y su fuerza, entendida desde el punto de vista neotestamentario, conserva una permanente actualidad; participando de ella a través de la fe, la esperanza y la caridad, el cristiano lleva a cabo su tarea de organizar el mundo, no sólo de acuerdo con sus necesidades y apelando a sus propias fuerzas, sino conforme al plan salvífico de Dios. Todo esto lo hace mediante un poder que sobrepasa sus fuerzas naturales, a través de un esperar «contra toda esperanza» intramundana (Rom. 4,18), pues se trata de una esperanza en la resurrección de los muertos y en la vida eterna, la cual es contraria, por consiguiente, a la esperanza terrenal, que queda paralizada por la muerte del individuo y por la «vanidad» de todas las cosas. En esto se distingue la esperanza cristiana de la judía: ella no quiere cambiar la «Ley» alienante, es decir, la estructura de la existencia y de la sociedad, mediante el recurso a la violencia profético-prometeica, sino (dentro de los límites de la vida temporal) llenar esta estructura con la espontaneidad del amor cristiano, que el Espíritu derrama en nuestros corazones (Rom. 5,5). También hoy, en la era de la antropología, el hombre no puede menos de estar agradecido en lo más íntimo, pues, de no haber sido creado por Dios y no haber recibido, además, la gracia de la «filiación divina» (Jn. 1,13), no le hubiese sido posible emanciparse a través del pensamiento y de la técnica. Por eso debe agra-

decer también su libertad, juntamente con su chispa de absolutez, que le vino dada asimismo por la libertad eterna. Este misterio, y el riesgo que lleva consigo la concesión de la libertad a la criatura, sólo son comprensibles a partir de una idea de Dios según la cual él se otorga a así mismo la libertad absoluta (en la trinidad de su vida espiritual). De aquí que la criatura libre no se sienta forzada o violentada, cuando Dios mismo la acompaña incluso en medio de la impotencia última del pecado y de la soledad más profunda.

Considerado desde el punto de vista cristiano, el mundo no puede alcanzar, evidentemente, su plenitud en el plano de la naturaleza. El hombre, que ha de ensayarse con él y desarrollarse en lucha con él, debe alcanzar su plenitud a través del fracaso. Como ha defendido siempre la tradición cristiana por mediación de sus más cualificados representantes, el hombre, juntamente con su mundo, ha sido creado para Dios desde toda la eternidad (y no sólo tras su «elevación al estado de gracia»³¹). Platón y Buda vislumbraron esto con todo acierto. En su obra «La libertad de la gracia»³¹, Henri de Lubac lo ha mostrado de modo irrefutable. Así pues, el hombre no sólo se edifica a sí mismo, individualmente, para Dios, sino que también construye su mundo social con esta misma finalidad, que trasciende lo puramente mundano. Ha de proyectar, pues, las cosas lo mejor que pueda, pero la consumación de lo proyectado no está en sus manos: el reino de Dios nunca tendrá cabida en los estrechos límites de la temporalidad. Con todo, el hombre no puede dejarlo todo en manos de Dios, ha de responsabilizarse y ejercer la libertad que agradecidamente ha recibido, ha de doblar los talentos que le han sido confiados.

Su secreto consiste en que él puede verter el Espíritu del Eterno en vasos terrenos, no destruyéndolos o ensanchándolos violentamente a través de una acción profético-anárquica, sino transformándolos, liberándolos y elevándolos interiormente mediante la espontaneidad del amor. Aquí, la pugna con los hermanos judíos alcanza su punto álgido. No puede dejarse aventajar por ellos en lo que respecta a la responsabilidad a asumir para con los pobres y los humillados, así como con el futuro del hombre. Ha de procurar que su cólera frente a los opresores y su compasión por los oprimidos se acrediten hoy. El cristiano puede sacar fuerzas del hoy y no necesita

³¹ Dos volúmenes: I. Das Erbe Augustinus; II. Das Paradox des Menschen, vers. alemana en Johannes Verlag, Einsiedeln 1971.

consolar a nadie con vanas esperanzas para el mañana. Al mostrar la fuerza actual del amor, de la conversión, del sacrificio, él comienza a cambiar el mundo desde ahora mismo, endereza su curso —que, desde una perspectiva empírica, aparece siempre como un círculo— y hace afluir sobre él su caudal de energía. Esta acción de enderezar y de transmitir energía es misteriosa y no mensurable estadísticamente (visto desde el exterior, todo se vuelve más apocalíptico todavía); pero éste es justamente el misterio de la esperanza cristiana, que allí donde existe realmente, surge un remolino, que arrastra hacia las profundidades. Y, de este modo, a través de la participación del creyente en la Providencia omniabarcante que nosotros llamamos el acontecimiento de Cristo, el que ama, el que intercede, el que sufre por otro, dirigen ocultamente el curso del mundo. Desde el punto de vista cristiano, la cruz es la acción más sublime, ella es eficaz allí donde nadie alcanza ya a serlo.

La esperanza cristiana hace que la pagana y la judía se encuentren en un punto que resulta inalcanzable para ambas, y las justifica a ambas desde más allá de sí mismas, pues ella sabe también que su propio origen y razón de ser la trasciende.

3. *La unidad de los tiempos*

La trascendencia platónico-budista se halla inequívocamente dirigida hacia el *pasado*. Ella es el movimiento de la *re-ligio*, de la religación al origen perdido. Todas las formas de esta trascendencia guardan relación con la «re-memoración». La verdadera realidad se halla sepultada, pero el hombre religioso sabe que existe la posibilidad de desenterrarla nuevamente de entre los escombros de la realidad mundana, sensible. El esclavo Menón conoce las leyes fundamentales de la aritmética sin que nadie se la haya enseñado. El Gurú puede rememorar sus pasadas existencias y aproximarse espiritualmente al punto en que tuvo lugar la caída desde el Absoluto, la individuación. Sólo el recogimiento en el Sí mismo puede preservar de la fatal dispersión de la existencia; el camino misterioso va hacia adentro, hacia las profundidades, hacia el «ser», que es siempre un haber-sido.

La trascendencia judía está claramente orientada hacia el *futuro*. Cuando Israel rememora las grandes hazañas de Yahvé, su propósito no es

limitarse a contemplarlas como una realidad pretérita, sino, a partir de ellas, dar un nuevo impulso a la esperanza que desfallece. El reino mesiánica está por venir, el futuro es la «abertura» que permite respirar al hombre, prisionero entre las «cuatro paredes» de la Ley. «No os acordéis de las cosas anteriores, ni prestéis atención a las cosas antiguas, pues he aquí que voy a hacer una obra nueva, que ya está germinando: ¿no la conocéis? Ciertamente, voy a poner un camino en el desierto y los ríos en la estepa» (Is. 43,18 s.). Todo camino de retorno está bloqueado por la aflicción del presente, sólo queda la esperanza de que Dios cambie el destino de Israel y, finalmente, cumpla sus promesas. Y si este Dios ya no fuese una realidad viva para el hombre, éste habría de encaminarse hacia el futuro para procurar él mismo su cumplimiento.

Así pues, la dimensión en que se mueve el cristianismo no puede ser otra que el *presente*. Y es en éste en donde radica su fuerza. Considerados a partir de él, los otros dos caminos constituyen, a fin de cuentas, una huida. Para ambos, el presente es la falsedad, la no verdad. La existencia, tal como ellos la viven de hecho, es inauténtica. Es una existencia en la alienación. A poco que alcancen a ver, constatarán lo que acabamos de decir. Y el principio de la sabiduría es la negación del aquí y del ahora. Sólo el cristianismo ha tenido el arrojo de afirmarlo, pues Dios lo ha afirmado primero. El se ha hecho como uno de nosotros. Ha vivido nuestra alienación y ha muerto abandonado de Dios. Ha introducido en nuestro presente la «plenitud de la gracia y de la verdad» (Jn. 1,17). Lo ha llenado con su presente. Pero, dado que el presente divino encierra en sí todo «pasado» y todo «futuro», Dios nos ha abierto a partir de él todas las dimensiones de la temporalidad. El Verbo, que se hizo carne, es el «Verbo que era en el principio», y en él hemos sido «predestinados desde la fundación del mundo». Y es el «Verbo final», en el que han de ser recapituladas todas las cosas del cielo y de la tierra: el Alfa y la Omega.

Sólo en el cristianismo devienen conciliables las dos anteriores concepciones del mundo, contrapuestas entre sí. La presencia real de Dios en la Eucaristía engloba en sí ambas cosas, a saber, la «memoria» y la «spes». Nos reunimos en torno a la mesa del Señor para conmemorar su pasión, pero con la mirada puesta en el futuro (1 Cor. 11,26). Ahora bien, cuando nos sumergimos en la «memoria» cristiana de las maravillas que Dios ha hecho por nosotros, no nos hundimos en una realidad intemporal y premundana a la manera budista o platónica, sino en la gracia de Dios, el cual estaba allí

para nosotros desde toda la eternidad, de un modo tan perentorio que supera nuestra comprensión y nuestras expectativas. Por eso esta gracia se abre también ante nosotros como un futuro inabarcable. De aquí que Pablo, que se siente «apresado en Cristo Jesús», pueda decir: «Doy al olvido a lo que ya queda atrás y me lanzo tras lo que tengo delante» (Flp. 3, 12 s.). Lo que impulsa a la esperanza cristiana no es un poseer, sino un ser-poseído. Lo que le suministra, su energía potencial es la idea de que la tierra ha de dar respuesta al cielo, que la ha interpelado. El hombre cristiano no pretende transformar la tierra por sus propias fuerzas, sino mediante la fuerza de la gracia de aquél, que, al renovar todo, ha intercedido por él.

Puesto que el cristiano no depende de sí para encontrarse a sí mismo, sino que ha sido creado y encontrado por Dios, no puede perderse ni en el pasado ni en el futuro. «Todo es vuestro: el mundo, la vida y la muerte, lo presente y lo venidero; todo es vuestro; y vosotros, de Cristo, y Cristo, de Dios» (1 Cor. 3, 21 s.).

INDICE

| | |
|---------|---|
| Prólogo | 5 |
|---------|---|

Primera Parte

Breve panorámica del pluralismo teológico

| | |
|---|----|
| 1. Israel | 15 |
| 2. Dios y su Palabra | 17 |
| 3. Jesucristo, Palabra de Dios | 21 |
| 4. El Tú como parábola y camino | 25 |
| 5. El Cuerpo de la verdad | 29 |
| 6. Potenciación de la Paradoja | 33 |
| 7. Los órganos de la verdad en la potenciación de la paradoja | 37 |
| 8. Paradoja y pluralismo | 41 |
| 9. El pluralismo de las concepciones del mundo | 45 |
| 10. La Palabra de Dios es lenguaje humano | 53 |
| 11. Un criterio: El Dogma | 59 |
| 12. Identificación parcial y total | 67 |
| 13. Etica | 73 |
| 14. Resumiendo | 77 |

Segunda Parte

Ejemplos ilustrativos

| | |
|--|-----|
| 1. Iglesia y mundo | 81 |
| 2. Fe y acción | 93 |
| 3. «Un Dios a la vez próximo y lejano» | 103 |
| 4. Ministerio y existencia | 113 |
| 5. La alegría y la cruz | 125 |
| 6. Las tres formas de la esperanza | 139 |

En 1940, dos años después de su ordenación sacerdotal, fue nombrado capellán de los estudiantes de la universidad de Basilea, encargo que asumió y al que se dedicó siempre con notable entusiasmo y éxito. Llegó a convertirse para los estudiantes de Basilea en lo que Guardini para los de Munich: su «pedagogo», una guía espiritual segura y luminosa.

Mientras tanto, su producción literaria asumía proporciones cada vez mayores, incluida la dirección de dos importantes colecciones, «Europäische Reihe» y «Sammlung Kosterberg», destinadas a ilustrar las figuras más representativas del pensamiento humano, desde Sófocles y Platón hasta Goethe, Novalis, Bernanos, Claudel; Buber, Burckhardt y Nietzsche.

En Basilea tuvo frecuentes contactos con Karl Barth, de cuyo pensamiento se convirtió en uno de los más penetrantes conocedores y más agudos críticos. Fue uno de los primeros en dar una valoración global desde el punto de vista católico en una obra de la que el mismo Barth dijo que es en la que mejor ha sido comprendido.

La función de director espiritual de los estudiantes le llevó a apreciar cada vez más la vida consagrada a Dios en los Institutos seculares, y en 1950, a fin de dedicarse más plenamente a esta nueva forma de vida espiritual y más libremente al estudio y preparación de sus obras, dejó la Compañía de Jesús antes de emitir sus votos perpetuos, iniciando, junto a Adrienne von Speyr, una auténtica escuela de espiritualidad, pensamiento y vida cristiana en Basilea.

En 1952 da a la prensa *Schleifung der bastionen* (*Abatir los bastiones*) un ensayo en el que sostiene que la Iglesia debe salir del ghetto en que estaba encerrada desde hacía siglos, abatir los muros que había erigido entre sí y el mundo, entre los católicos y los otros cristianos, entre la religión y la cultura, entre la fe y la ciencia. Esa obra no fue generalmente bien comprendida y levantó ásperas críticas en los ambientes romanos, donde fue juzgada como demasiado progresista e incluso revolucionaria. Por esta y otras razones von Balthasar no fue llamado al Concilio, pero aunque estuviera físicamente ausente, sus ideas de reforma y puesta al día influyeron grandemente en los textos conciliares.

Ensayos

(de próxima aparición)

Nicolai Berdiaev, *El sentido de la historia*
Henri de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*
Gianfranco Dalmaso, *La política de lo imaginario.*
Rousseau-Sade

«Se habla hoy mucho de pluralismo. Pero es legítimo preguntarse si ha habido una época menos pluralista que la que estamos viviendo. En la actual crisis de la Iglesia, los programas y las consignas habituales, por más dispares que sean, se presentan en cada caso como una panacea.

Pero todas estas teorías no son más que visiones estrechas y arbitrarias de la doctrina cristiana, tan importantes como aquéllos. ¿Acaso para valorar el matrimonio es necesario desvalorizar el celibato vivido al servicio del reino de Dios? Para enlazar el compromiso político de la Iglesia, ¿es necesario considerar como inútil y anticuada la vida contemplativa? El hecho de haber redescubierto el carácter central del mandamiento del amor al prójimo, ¿autoriza a hacerse cruces cada vez que se oye la palabra «intimidad» y a rechazar toda relación directa del hombre con Dios como simple evasión o alienación? La exaltación de la acción recta, de la ortopraxis, que es, sin duda alguna, claramente exigida por Jesús, ¿deben hacernos perder de vista que se nos exige también de un modo apremiante la profesión de la verdadera fe, de la ortodoxia? El mensaje de la tolerancia es predicado con intolerancia, el Evangelio del pluralismo con un sectarismo tal, que mira por encima del hombro a todos aquéllos que no comparten las propias ideas y los considera como pobres rezagados o subdesarrollados.

La verdad cristiana es sinfónica. Proclamarlo a los cuatro vientos y tenerlo siempre presente nos parece quizá la tarea más necesaria del momento actual. Pero la sinfonía no supone en modo alguno una armonía almibarada y sin tensiones. La música más profunda y sublime es siempre dramática, es acumulación y resolución (a un nivel más elevado) de tensiones, de conflictos. Pero la disonancia no tiene nada que ver con la cacofonía. Tampoco es el único medio de poner en marcha la tensión sinfónica.

En la primera parte de este libro se tratan de manera informal algunos aspectos del pluralismo teológico, haciendo un recorrido a través de la revelación cristiana. En la segunda parte se muestra con algunos ejemplos cómo la pluralidad emana en cada caso de la unidad, se justifica a partir de ella y puede ser reintegrada siempre en ella.»

(Fragmentos del prólogo del autor, Hans Urs von Balthasar)

Facultades de Quetzaltenango
Universidad Rafael Landívar
Biblioteca



0027527 (70)

