Seriedad con las cosas

HANS URS VON BALTHASAR

ESTELA

65

HANS URS VON BALTHASAR

SERIEDAD CON LAS COSAS

Córdula o el caso auténtico

EDICIONES SIGUEME
Apartado 332
SALAMANCA
1968

Tradujo DANIEL RUIZ BUENO sobre la segunda edición del original alemán *Cordula oder der Ernstfall*, publicada en 1966 por Johannes Verlag de Einsiedeln. - *Censor*: GERMÁN MÁRTIL. - *Imprimase*: MAURO RUBIO, obispo de Salamanca, 8 de noviembre de 1967

© *Johannes Verlag, 1966*

© *Ediciones Sígueme, 1967*

Es propiedad

Printed in Spain

Depósito Legal: S. 314-1967

Núm. Edición: ES. 339

Industrias Gráficas Viseda.-Hortaleza, 1.-Teléfono *7001 - Salamanca, 1967

INDICE

Prólogo..... 9

I. El caso auténtico

1. Fundamento bíblico..... 13
2. El caso auténtico como forma..... 19
3. La soledad de la muerte y la misión..... 27
4. En los orígenes de la Iglesia..... 35
5. Misterio de gloria..... 45

II. El sistema y la alternativa

6. Las tesis del sistema..... 55
7. Implicaciones del sistema..... 61
8. Alternativa..... 65

III. La suspensión del caso auténtico

9. La bisección del misterio..... 73
10. La dilación..... 83
11. La identificación..... 93
12. El futurismo..... 107
13. Nosotros, los ateos anónimos y nuestro diálogo... 113
14. Si la sal se torna insípida..... 121

IV. Córdula..... 127

Epílogo a la segunda edición alemana..... 135

PROLOGO

Se hace una propuesta y se somete a la aprobación de los cristianos. Se ofrece un criterio, desde luego mejor. El anuncio o reclamo conoce este comparativo sin término de comparación. «Omo lava más blanco». ¿Más blanco que qué? Decirlo está vedado por el derecho comercial. Sería además un error de técnica del anuncio. Lo indefinido tiene mayor poder evocativo. Y de evocación se trata esta vez un poco.

El criterio tiene, aunque sólo se lo aplique por vía de prueba en la fantasía, efecto refrescante. Dile a Bernanos: «vente conmigo, que es el caso auténtico», y el viejo susurrón se levantará, sin pestañear, de su silla y te seguirá como un cordero. Ve a Reinhold Schneider, el poeta del Winter in Wien *y dile lo mismo: ya se puede calcular con vivo interés lo que va a pasar. Yo no sé si, finalmente, te dirigirás con tu invitación a nuestros desmitificados, convertidos al mundo; ellos lo han transportado o traspuesto ya todo;*

ya sólo les queda una fe análoga en una palabra análogamente entendida, por las que, fe y palabra, sólo valdría la pena morir análogamente, como sólo análogamente vale la pena vivir su cristianismo.

Echa, no obstante, mano de esta linterna de Diógenes y a ver lo que se puede lograr con ella. Con ella pudieras distinguir gentes que exteriormente se parecen mucho. El uno arde de amor y todo medio le parece bueno, con que le ayude a hablar del amor de Cristo a su hermano duro de oído; el otro, en cambio, está secretamente harto de evangelio, de cruz, de todo el aparato dogmático y sacramental: husmea aire de aurora. Así mata dos pájaros de un tiro: se desprende sin ruido de lo que en el fondo le desazona, y marcha además, como cristiano abierto a la reforma, al mismo paso que la ciencia, hacia un futuro mejor. El uno desmitifica para creer más profunda y puramente; el otro lo hace para no tener que creer más. ¡Oh! ¡Cuánta ambigüedad oculta la cristiandad de hoy! ¡Tanta como la de siempre! Echa, pues, mano de la linterna; y a ver si entre tantos «profesores» hallas por lo menos unos cuantos confesores. Porque quién sabe si, puesto en marcha el espectáculo, no sube más de uno a la tribuna y quiere de buena gana ser Ginés o Córdula.

I

El caso auténtico

Puesto que Jesús, Hijo de Dios, manifestó su caridad ofreciendo su vida por nosotros, nadie tiene mayor amor que el que ofrece la vida por él y por sus hermanos (cf. 1 Jn 3, 16; Jn 15, 13). Pues bien: ya desde los primeros tiempos, algunos cristianos se vieron llamados, y otros se verán llamados siempre, a dar este máximo testimonio de amor delante de todos, principalmente delante de los perseguidores. El martirio, por consiguiente, con el que el discípulo llega a hacerse semejante al maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, asemejándose a él en el derramamiento de su sangre, es considerado por la Iglesia como un supremo don y la prueba mayor de la caridad. Y si ese don se da a pocos, conviene que todos vivan preparados para confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle por el camino de la cruz en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia.

CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 5, 42.

1 Fundamento bíblico

Por qué no predijo Jesucristo a sus seguidores otro destino que el suyo: persecución, fracaso y pasión? Cierto que, brillantemente estilizado por el Espíritu Santo, el gran discurso de misión al final de Mateo, da un mandato universal que abarca todos los tiempos y espacios, todas las civilizaciones de la actualidad y del futuro. Pero un mandato no es de por sí lo mismo que una garantía de que se llevará a cabo hasta el fin. Las más grandes obras humanas son a menudo las que hacen barruntar algo enorme, y luego, prematuramente, se interrumpen. Además hay en este mandato una exigencia tal sobre las fuerzas humanas, que se acerca ya mucho a la idea de la pasión. Sobre todo si se considera que los cristianos son enviados como corderos entre lobos, imagen espantosa si se toma uno el trabajo de reflexionar un momento sobre lo que enuncia: no sólo la ausencia de toda ayuda y de toda arma del cordero enviado, sino la

voracidad natural y, por ende, infalible e inextirpable del lobo. El discurso de misión de Mateo 10, que contiene las instrucciones de ejecución, realistas y detalladas, para el idealismo de Mateo 28, 19-20, toma ocasión de la sentencia sobre lobos y corderos para una doble serie de dichos que se entrelazan entre sí como un mechón de cabellos. La una está bajo la advertencia: «¡Cuidado!», y contiene las más sombrías predicciones: 10, 17.18.21.22.34.35.36; la otra bajo el mandato: «¡No temáis!», y contiene las más bellas promesas: 10, 19-20.26.28.31.40-42.

Ambas series parecen contradecirse claramente, pues en las advertencias se incluye siempre, abierta o implícitamente, la situación de la muerte. Ya en la sentencia sobre corderos y lobos está claramente insinuada. El que no la encuentre con bastante univocidad en la entrega (*parádosis*) a los tribunales, en las flagelaciones y comparecencias ante gobernadores y reyes, ahí tiene a Juan que se lo aclara: «Todo el que os mate creerá que presta un servicio a Dios» (16, 2). Sin embargo, en el v. 21 la parádosis como tal se designa como entrega a la muerte: el hermano entrega a la muerte a su hermano, el padre al hijo, los hijos a los padres. En el v. 8 se habla de «matar el cuerpo» en contraste con «matar el alma», cosa que sólo compete a Dios (por la condenación). La espada (v. 34 s) que separa a los hombres no quita importancia a la situación de muerte, sino que muestra sus supuestos y proporciones internas: el odio (v. 22; Jn 15, 18), lo insoportable de la confesión de la fe (*martyrion,* Mt 10, 18; cf. 32-33).

Mientras la serie de advertencias habla indubitablemente de la situación de muerte, la serie de pro-

mesas parece excluirla de nuevo: «Mas el que perseverare hasta el fin, se salvará» (v. 22); los pájaros están en manos del Padre, cuánto más el confesor del Hijo (v. 29-31). Es como si al Señor, al hablar así, no le importara ver aquí la contradicción, y mucho menos resolverla. Y así el lugar desde el que habla y emite uniformemente las sentencias entretejidas, el lugar que hace así inteligible el conjunto, es el lugar en que está él mismo. «Si el mundo os aborrece, sabed que antes me ha aborrecido a mí», se aclara en Juan y se remite expresamente al discurso de misión en Mateo: «Recordad la palabra que os dije: no es el criado más que su amo. Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros» (Jn 15, 18.20).

Esta palabra, aquí recordada, tiene en Mateo una latitud casi magnificente:

> No es el discípulo más que su maestro, ni el criado más que su amo. Bástale al discípulo llegar a ser como su maestro, y al criado como su amo. Si al amo de casa lo motejaron de Beelzebul, ¡cuánto más a su familia! (v. 24-25).

Esta gradación («¡cuánto más!») pudiera sorprender, pues a juzgar por lo que se dice de maestro y discípulo, pudiera pensarse que Jesús no sería alcanzado nunca o difícilmente por sus seguidores. Pero esta vez, por desgracia, es más que alcanzado: «Si a mí me aborrecen sin razón» (Jn 15, 25), también para vosotros será gracia y honor supremo «ser aborrecidos por todos por mi nombre» (Mt 10, 22), por mucha razón que haya para aborreceros por otras razones y llamaros príncipes de los demonios.

Sin embargo, no es esto lo que ahora aparece en primer término, sino el dicho final, que da la clave para el conjunto:

> El que ama a su padre y a su madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo y a su hija más que a mí, no es digno de mí. El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí. El que gane su vida, la perderá; y el que pierda su vida por causa mía, la ganará (Mt 10, 37-39).

Aquí se ve claro que la advertencia contra los hombres («¡guardaos de los hombres!» Mt 10, 17) no significa una eventualidad, sino lo inevitable, pues a par de la decisión absoluta por Cristo, se toma la otra de «odio del mundo». ¿Por qué? Pudiera desde luego pensarse que el asunto entre «hijo y padre, hija y madre, nuera y suegra» (v. 35) no tendría por qué arreglarse de esta manera hostil; pudiera, en efecto, componerse todo por las buenas en un mundo tolerante y pluralista con espíritu recíproco de «vivir y dejar vivir», y quién sabe si no será este uno de tantos puntos en que la cristiandad evolucionada de hoy ha ido más allá que su propio fundador. Pero desafortunadamente, el fundador de la cristiandad deshace el sueño de «ir más allá» (v. 25), lo mismo que el de la «coexistencia pacífica» por el hecho de que declara intemporal, por encima del tiempo, su «cruz» histórica (v. 38) y hace de ella forma permanente de vida para quienes quieran seguirle. El que quiere seguirle, prefiere a Jesús, que vale más que padre y madre, hijo e hija, v. 37; y el que prefiere a Jesús, escoge la cruz como el lugar en que el morir no es eventualidad, sino tan seguro como la muerte.

Y, a esta luz, la frase final ilumina la paradoja de todo el discurso: «El que quiera ganar su vida, la perderá». El que quiere meter junto a Cristo, como *conditio sine qua non,* a sí mismo y su familia, sus amigos, su profesión, sus preocupaciones por el pueblo, el estado, la cultura, el mundo, lo presente y lo por venir (*mellonta,* Rom 8, 38), so pretexto de que, a la postre, todo eso son cosas buenas creadas por Dios, y el orden de la redención no puede estar en pugna con el de la creación, como que Dios mismo aspira a una síntesis de ambos y el hombre tiene derecho a hacer lo mismo; es más, el orden de la redención nos instruye sobre preocuparnos de todo eso, señaladamente de nuestro prójimo; ese tal, decimos (o dice el Señor), perderá su vida, entiéndase lo que se quiera por esa vida: la existencia en medio de todos esos bienes terrenos, dignos de estimación (con exclusión de Jesús) o, lo que realmente viene a parar a lo mismo, la vida entre esos bienes dentro de una síntesis dispuesta por uno mismo y sentada como *conditio sine qua non* (con inclusión de Jesús). En el primer caso, perderá uno su vida terrena, a más tardar, en la hora de la muerte; y en el segundo, la perderá aún más a fondo y dolorosamente, pues aquella síntesis de propio cuño está muerta en sentido malo y estéril y, partiendo de ella, no puede vivirse ni auténtica vida de mundo ni auténtica vida cristiana. «Mas el que pierda su vida por causa mía, la ganará» (cf. Mt 16, 25; Mc 8, 34-35; Lc 17, 33). «Por causa mía» es lo tajante (la «espada», Mt 10, 34) que engendra por sí la inesperada unificación y síntesis: el que apuesta a lo uno, lo gana todo; de forma, eso sí, que tenga que contar con la pérdida de todo lo que no sea lo uno.

El punto desde el que aquí se habla y al que expresamente se nos invita, es la cruz. Aquí resulta indiferente que se hable de la pérdida de todo lo terreno, incluso de la vida, o de la inesperada conservación, salvación final y seguridad en manos del Padre; ambas cosas han venido a ser hasta tal punto una y misma cosa, que ya no tiene importancia la manera como se exprese. Es el punto en Jesucristo y, por él, en nosotros, en que de la muerte sale la vida; en que de la entrega del espíritu al Padre, sale el Espíritu Santo:

> Mas cuando os entregaren, no os preocupéis de cómo o qué hablaréis, pues en aquel momento se os dará lo que hayáis de hablar. Porque no sois vosotros los que hablaréis, sino que el Espíritu de vuestro Padre hablará por vosotros (Mt 10, 19-20)[1].

---

1. Josef Schmid resume el contenido del discurso con bella sencillez: «La idea capital es que el sufrir de múltiples formas, el desprendimiento de los seres más queridos, la persecución y, finalmente, el martirio entran en el destino de los discípulos. Que ello sea así, tiene su razón en la persona de Jesús que fuerza a los hombres a decidirse por él o contra él. El es, por su persona y su palabra, la revelación de Dios que nadie puede ignorar. Por eso, a los que le confiesan, los persigue necesariamente el odio de todos los otros. Serán aborrecidos de todos *por razón de su nombre* (v. 22). Ello quiere decir que los mártires no los hace una mala inteligencia de los hombres, sino una necesidad divina. El martirio, en que culmina, de un lado, el odio del «mundo» contra los discípulos y, de otro, la cualidad de ser discípulos, tiene su razón de ser en el escándalo que son para el mundo la persona de Jesús y el evangelio. Ahora bien, como nadie puede hacerse discípulo de Jesús, sin ser llamado por éste, de ahí que no hagan mártires las convicciones humanas ni siquiera el fervor humano por la fe; no, es Jesús mismo el que llama al martirio y hace así de éste una gracia especial. Y por esta razón, las palabras que el mártir pronuncia delante de los órganos del poder público, no son palabras humanas, mera confesión de una convicción humana, sino palabras que dice el Espíritu Santo por boca de los confesores de Jesús» (v. 20). J. SCHMID, *El evangelio según san Mateo*. Herder, Barcelona 1967.

2 El caso auténtico como forma

SEGÚN este discurso de Cristo, el estado de persecución es el estado normal de la Iglesia en este mundo, y el martirio del cristiano, la situación normal en que confiesa su fe. No es que la Iglesia haya de ser permanentemente y dondequiera perseguida; pero cuando lo es a tiempos y en determinadas regiones, debiera recordar urgentemente que participa de aquella gracia que le fue prometida: «Estas cosas os he dicho para que, cuando llegue la hora, os acordéis de que os lo dije» (Jn 16, 4). Estas palabras no pueden ser arrumbadas por evolución alguna. Y no es que cada cristiano en particular haya de sufrir el martirio cruento, pero debería mirar el caso que se presente como la manifestación exterior de la realidad interna de que vive. El martirio es horizonte de la vida cristiana en distinto sentido que en la fe judaica. Aquí era una posibilidad humana extrema para el creyente individual de atestiguar su fe en Yavé; lo que ahí se

destaca es el valor por la fe. Los mártires son héroes que se ponen por ejemplo al pueblo entero y señaladamente a la juventud, así las dos mujeres que, contra las órdenes de Antíoco Epifanes, circuncidaron a sus hijos; Eleázaro y los siete hermanos: 2 Mac 6-7; Daniel y sus amigos: Dan 3, 6; 14, 31 s [2].

Este aspecto heroico falta en la nueva alianza, pues el hombre no tiene por qué ir primero a este punto extremo, sino que viene de donde Jesucristo ha estado ya siempre. Jesucristo cumplió los cánticos del siervo de Yavé, que eran promesas que se referían a él, y no hay, por consiguiente, una continuación de la situación del Antiguo Testamento, sino sólo un entrar en la de Cristo. Mientras el martirio veterotestamentario esclarece lo fuerte que debiera ser la fe de cada judío, el martirio neotestamentario descubre la realidad, ya de siempre efectiva, fundada en la cruz de Cristo y dada como gracia al seguimiento de Jesús.

Pablo lo expresa, por de pronto, sin explicación: «Si uno murió por todos, luego todos murieron». Sólo la frase inmediata da la razón: «El murió por todos, a fin de que los que viven no vivan ya para sí mismos, sino para el que murió y resucitó por ellos» (2 Cor 5, 14-15). La muerte de Cristo por nosotros es puesta como un *a priori* de la actitud cristiana, que así queda perfectamente marcada. La carta a los romanos hace pasar este *a priori* objetivo, de la acción de Cristo al bautismo cristiano, que, anticipándose objetivamente

2. Pero obsérvese que los grandes profetas son expresamente llamados al fracaso: «Endurece el corazón de este pueblo, ensordece sus oídos» (Is 6, 10; cf. Jer 1, 17-19; Ez 2, 7-9), a un testimonio, por tanto, que tiene ya, íntimamente, para ellos «forma de cruz».

a toda fe subjetiva, pone el sello del estar muerto y sepultado con Cristo; a la verdad, para presentar y exigir a renglón seguido la actitud existencial del cristiano como determinada y marcada por este *a priori* (Rom 6, 3-11).

Lo que Pablo dice misteriosamente en la carta a los gálatas: «Por la ley he muerto a la ley, para vivir para Dios; con Cristo estoy clavado en la cruz», se halla en el mismo plano del *a priori* de lo que es supuesto y forma objetiva para el acto de fe: al morir uno por todos, puso a todos, y ahora a mí, en su cruz, por lo que todos, y ahora yo, han muerto al mundo en que vige la ley. Y si ahora se prosigue: «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí», esta aseveración se halla en medio de la condición objetiva y del acto subjetivo de la fe, en el lugar en que el cristiano dice *sí* al hecho de que uno fue crucificado por amor suyo. Este *sí* quiere decir simplemente fe: «Y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2, 19-20).

Aquí asimos en la frescura auroral del hontanar primero qué quiere decir fe y vida inspirada por la fe. Quiere decir agradecer con toda la historia que debemos toda la existencia al Jesús histórico. Y puesto que sólo le debo mi existencia porque él entregó la suya por la mía, este agradecimiento sólo puede expresarse por la existencia entera.

Aquí radica la fatalidad del cristianismo: no puede agradecerse con un simple «muchas gracias», bien barato, sino que hay que dar la existencia entera. ¿Por qué? ¿No sería igualmente concebible que se aceptara

de Dios con acción de gracias una gracia (por la que, sin embargo, sacrificó él la vida de su Hijo eterno) que en el fondo no había uno pedido, sin tenerse que comprometer por su parte tan gravemente? Bien pudiera Dios contentarse con el sincero espíritu de gratitud de los redimidos, que reciben de mil amores el regalo que se les hace y están además dispuestos a recordar siempre con gozo el beneficio recibido. Y pudiera Dios darse tanto más por contento, cuanto que su obra está de todo punto acabada y el espantoso compromiso de la vida del hombre no puede añadirle nada decisivo, nada primigeniamente eficaz. ¡Cómo iba a faltar nada a los sufrimientos de Cristo! Y ¿no será una exageración de Pablo cuando dice que por el propio sufrimiento se puede completar aquella falta? (Col 1, 24).

¡No! Dios no se contenta con un cordial «muchas gracias». Quiere reconocer en los cristianos a su Hijo. Por muy atrás que se queden de Cristo en su espíritu, en su sentir y obrar, fundamentalmente, sin embargo, tienen que haber asentido a este amor por el que han sido redimidos. Y asentir quiere decir convenir en que ese amor es lo recto. Y hasta lo único recto. Pero que es, al mismo tiempo, la suprema revelación del amor divino, y así, puesto que Dios es la verdad, la norma también de toda verdad.

De ahí que los cristianos entiendan que, para ellos, no puede tampoco haber otra norma de verdad. No pueden satisfacer a Dios en su gratitud con otro amor y otra verdad, sino con el amor y la verdad que él les mostrara. Y, si se mira más a fondo, no tienen siquiera posibilidad de reflexionar con qué moneda existencial quieren pagarle a Dios. Pues «si uno (¡y qué

uno!) murió por todos, luego todos están ya muertos» (2 Cor 5, 14); Dios dispuso de antemano sobre el morir de todos, en el supuesto de que la suprema revelación del amor y de la verdad divina, la muerte de Jesucristo, merecía tal vez ser considerada también por los hombres como su mejor oportunidad, y hasta como su suprema revelación ante Dios y, por tanto, como lo que debe, asolutamente, ser libremente escogido.

El creyente sería entonces el que ha comprendido esa posibilidad y la aprovecha. Sería eso y nada más. No sería el que mide con doble medida: una para Dios y Cristo, y otra para sí.

La verdad por la que mide la fe es la muerte de amor de Dios por el mundo, por la humanidad y por mí, en la noche de la cruz de Jesucristo. Todas las fuentes de la gracia brotan de esta noche: fe, esperanza y caridad. Todo lo que soy, en cuanto soy algo más que un ser caduco desesperanzado, cuyas ilusiones todas aniquila la muerte, lo soy gracias a esta muerte, que me abre el acceso a la plenitud de Dios. Yo florezco sobre la tumba del Dios que murió por mí, yo hundo mis raíces en el suelo nutricio de su carne y sangre. El amor que por la fe saco de ahí, no puede consiguientemente ser de otra calidad que de sepultado.

La fe cristiana es, con toda imaginable urgencia, anticipación de la entrega de mi vida a Cristo. Como el Dios trino, por incomprensible amor, que sólo puede fundarse en el amor, pues no nos necesitaba, echó sobre sí mismo un exceso de carga fuera de Dios, de forma que desde su vida eterna vino a caer en el

mundo y en la muerte del abandono de Dios, así la fe sólo puede ser una sobrecarga que el hombre, respondiendo a Dios por la gracia, echa fuera de sí dentro de Dios, mostrándose agradecido a Dios, al mostrar que ha comprendido.

Si sólo se mira superficialmente, pudiera verse aquí un tema del pensamiento filosófico, en que el hombre, cara a cara de su muerte, filosofa desde el horizonte de ésta, pues en la anticipación, a ciencia y conciencia, de su muerte es espíritu que trasciende el mundo. Pero, en lo cristiano, la situación es totalmente otra: la muerte de Cristo es el amanecer de la gloria del amor divino para con nosotros, y entenderse a sí mismo partiendo de esta muerte como existencia creyente quiere decir interpretarse a sí mismo no desde un fenómeno límite o marginal, sino desde el centro absoluto de la realidad. Ello no obsta para que el hombre no pueda coincidir de otro modo con este centro, sino tocándolo con su límite, que es su muerte, e intentando comprender lo auténtico del amor de Dios por su propio caso auténtico, por su hora de la verdad.

La anticipación de la propia muerte como respuesta a la muerte de Cristo es la manera como podemos cercioratnos seriamente de nuestra fe. Si la fe significa dar la preponderancia a la verdad de Dios sobre toda nuestra verdad, con todo su saber, dudas e ignorancias, con sus inseguridades y reservas, en tal caso, poner la existencia más allá de toda esta posesión propia de verdad humana y problemática es para mí la prueba posible de que doy a la verdad de Dios preponderancia sobre la mía. Huelga demostrar que esto es ya el amor. «Nadie tiene mayor amor que dar uno su

vida por sus amigos» (Jn 15, 13). Esta palabra de Jesús es, en su base, palabra universal humana que cualquiera comprende; hácese excesiva y misteriosa porque él la reclama para sí, el Hijo de Dios, y también porque nos permite a nosotros, sus creyentes y seguidores, hacer de ella la clave para entendernos a nosotros mismos cristianamente. Existencia creyente sería entonces existencia en muerte de amor. No en una entrega cualquiera, templada por el criterio del momento y manipulada por los hombres, sino en una anticipación de la entrega de la vida en cada situación particular de la existencia cristiana. «Hemos conocido el amor en que él dio su vida por nosotros; luego también nosotros hemos de dar nuestras vidas por los hermanos» (1 Jn 3, 16).

En este axioma del discípudo amado, el «amor» es el amor absoluto, tal como apareció en Cristo *in mysterio*; pero, a par, asume y supera todos los dramas y novelas de muertes de amor que creó la literatura universal, de forma que, creyendo el misterio, lo entendemos a la vez, y de la fe que entiende sacamos las consecuencias para nosotros. La entrega de la vida por los hermanos no es entrega dosificada y humanística, sino que vuelve siempre del horizonte de la muerte (de Cristo y, por tanto, también del creyente) a la actual situación de la vida. Al comprender yo, por la fe, la muerte de Jesús como sufrida por mí, adquiero por la fe, ¡no de otro modo!, el derecho de entender mi vida como respuesta a ella; derecho que tiene como reverso el deber de tomar en serio el caso auténtico del que me interpreto a mí mismo.

3 La soledad de la muerte y la misión

MORIMOS solos. La vida dice siempre comunión o comunidad, aun en el seno de la madre, hasta tal punto que un yo humano aislado, solitario, no puede ni nacer ni subsistir, ni ser en absoluto pensado; la muerte, en cambio, logra suspender, por un momento intemporal, esta ley de la comunidad. Los vivientes pueden acompañar al moribundo hasta el umbral postrero, y él puede sentirse acompañado por ellos, sobre todo si es la comunión de los santos la que lo acompaña por la fe en Cristo; pero sólo como solitario puede atravesar la puerta estrecha. Esta soledad hace que la muerte sea lo que ahora es: secuela del pecado (Rom 5, 12); es ocioso especular lo que sería en otro caso.

Cristo tomó sobre sí esta muerte de los pecadores por los pecadores con radicalismo último, con una «pregnancia» o densidad dramática, que no sólo lo dejó impresionantemente abandonado de todos los

hombres; no sólo le hizo despedir a los pocos que estaban a su lado, sino también entregar, expresamente, en manos del Padre divino el eterno lazo de comunidad que lo ligaba con él, el Espíritu Santo, a fin de saborear hasta las heces el total abandono aun de parte del Padre. Toda la variedad del amor debe concentrarse y simplificarse en este punto de unidad, para refluir de allí en eterno manantial.

No hay, por tanto, sobre la tierra comunión alguna de fe que no brote de esta postrera soledad de la muerte de cruz. El bautismo que inmerge al cristiano en el agua, lo corta, en fuerte semejanza de amenaza de muerte, de toda comunicación, para llevarlo a la verdadera fuente en que comienza aquélla. Lo que quiere decir que la fe misma, en su origen, se pone necesariamente cara a cara al abandono del crucificado por parte de Dios y del mundo. Necesariamente, lo mismo si el que empieza a creer percibe fuerte o sólo tenuemente esta soledad. Es una soledad más allá de todos los vínculos profanos, animales y espirituales; soledad que levanta a nuevo grado el *mónos pròs mónon* de Plotino, «sólo para el solo»: el solo no es ahora Dios, que es trino, sino el hijo, abandonado por el Padre, al entregarle el Espíritu, en la cruz.

Se da, pues, realmente, a despecho de las burlas de los teólogos humanistas, el individuo solitario cristiano. No necesita ser presentado ni en el sentido de Lutero ni en el de Kierkegaard, donde a este individuo le cuesta algún trabajo entenderse como miembro de la comunidad de los santos; basta que sea presentado bíblicamente.

Abrahán viene a la fe como radicalmente solo. Lo está respecto de Sara, lo está luego respecto de Isaac. Moisés tiene que caminar solo ante el invisible de la zarza ardiendo, y luego ante el invisible en la nube de la gloria sobre el monte. Elías se encontrará con él, después que deseó morirse y anduvo luego cuarenta días hasta el Horeb, para decirle a Dios: «Me he quedado yo solo y ahora atentan contra mi vida» (1 Re 19, 4.10.14). Los grandes profetas de la Escritura reciben su misión, solitarios ante Dios, en una visión que interrumpe toda comunicación humana. En la soledad espantosa es escogida la madre de Dios y, sólo después que ha conocido y aceptado su destino que la aísla sin límites, se la manda a Isabel y al trato con los hombres. En aislamiento también, después que el fuego de Dios lo ha herido con ceguera para todo lo otro, es llamado Pablo. Y jamás nada se ha hecho en la Iglesia fecundo, si no ha salido de la oscuridad de larga soledad a la luz de la comunidad.

No se objete que, en todos estos casos, no se trata de la fe, sino de misiones extraordinarias. Estas grandes misiones son necesariamente ejemplares, pues las «columnas de la Iglesia» determinan el estilo de todo el edificio, dan canónicamente la norma y regla para todos (el canon): son un término medio, aclaratorio, entre la soledad de Jesucristo y la fundamentación de la fe de todo cristiano. Las misiones, menores y mayores, y todo cristiano tiene la suya, proceden todas del mismo punto. Y, en efecto, misiones y carismas no se dan en medio de la comunidad, sino que se «reparten a cada uno por Dios según la medida de la fe, desde un cara a cara con Dios al cuerpo eclesiológico de muchos miembros» (Rom 12, 3-4).

Sólo como individuo puede ser llamado el cristiano para la Iglesia, y en la Iglesia, para el mundo; como solitario que, en el momento de la llamada, no puede ser apoyado, visiblemente, por nadie. Nadie le quita la responsabilidad de su asentimiento, nadie le quita la mitad de la carga que Dios le echa encima. Si es cierto que Dios puede juntar misiones, también lo es que cada enviado ha tenido que estar antes solo ante Dios. Y nadie puede ser enviado si antes no lo ha puesto todo, sin reservas, en manos de Dios, libremente, como un moribundo tiene que hacerlo forzosamente. Una misión cristiana sólo puede surgir en absoluto cuando fundamentalmente se ha ofrecido y entregado todo; cuando Dios, sin reserva alguna de parte del creyente, puede elegir en él lo que le place. Sólo de este punto del encuentro con el Dios muriente puede salir de una existencia de fe algún fruto cristiano. Este fruto lo es siempre de amor, pero fundado en la entrega de sí mismo.

Es, pues, imposible meter, como un factor más, en el encuentro de la cruz el amor al prójimo tal como lo entiende el hombre natural; ese amor no puede ser una condición; no hay allí condiciones que acertadamente pueda el hombre poner a los hombres; el amor cristiano al prójimo es más bien el *resultado* de la entrega de sí mismo, lo mismo que Dios Padre hace que de la propia entrega del Hijo abandonado salga la redención de la humanidad: «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, se queda solo; pero si muere (solo), da mucho fruto» (Jn 12, 24). Y como este «mucho fruto» no corresponde para nada a leyes biológicas o de propaganda psicológica, sino que es dado por Dios al hombre muerto de una vez para

siempre en el bautismo por la fe y resucitado por virtud de Dios, es fruto de vida eterna en la temporalidad.

Esto lo sabía muy bien la primitiva Iglesia, cuando atribuía precisamente a los mártires una fecundidad sobrenatural. No se trata, pues, de que sólo unos cuantos cristianos de espíritu particularmente radical hubieran de fundar su fe en la muerte de Cristo, y los demás, probablemente la mayoría, pudieran contentarse con dar a la vida natural cierta transfiguración sobrenatural, dualismo que se querría aún esclarecer con ideas como «apartamiento (escatológico) del mundo» o «vida de mundo», «estado de consejos» o «estado de preceptos».

No hay nada de eso, pues todos «han sido bautizados en la semejanza de su muerte» y «orgánicamente unidos en él» por el bautismo; para todos se dice que «el hombre viejo ha sido crucificado en nosotros» y que «si hemos muerto con Cristo» (Rom 6, 3.4.8) y estamos «con él sepultados» (Col 2, 12), con él también hemos resucitado y subido al cielo (Ef 2, 6; Col 2, 12); de ahí que «el cielo es nuestra patria» (Fil 3, 20; Heb 12, 22) y, consiguientemente, la tierra, extraña y lugar de peregrinación (1 Pe 2, 11; Heb 11, 9.13). Marcos hace notar que Jesús «hizo llamar a sí a la turba con sus discípulos» para hablarles de la necesidad absoluta de llevar la cruz y perder la vida (Mc 8, 34 s), y Lucas lo repite (14, 25 s), para añadir la sentencia sobre la perfecta renuncia a los bienes: «Así, quien de entre vosotros no renunciare a todo lo que tiene, no puede ser mi discípulo» (v. 33).

Todo esto es cristianismo común. Las diferencias bien marcadas, nacidas de la misión, vendrán después.

Y todo esto pertenece al ensayo de seguimiento de quien, a imitación de Cristo, *por amor al mundo,* quiere entregar su vida por todos, por obediencia a aquel Dios que de tal manera amó al mundo que le dio a su Hijo unigénito, al solo amado. Es, pues, visto desde dentro (y ¿qué se ve aquí ya desde fuera?), la forma más alta de afirmación del mundo, la forma introducida por Dios. De todo se puede abusar egoístamente; incluso la invitación al punto de muerte del amor, donde brota la fe, puede entenderse como un asilo a resguardo de las tormentas y de las acometidas del destino, y hasta como un seguro de vida eterna.

Pero ¿cómo puede ser lugar de refugio el punto de muerte en el abandono de Dios, en que el cielo se entenebrece, la tierra tiembla y se abren los sepulcros; cómo, decimos, puede ser ése lugar de refugio y no antes bien la más desnuda exposición a todos los poderes del mundo? «Dentro de tus llagas escóndeme», se dice en la vieja oración; pero ¿dónde se estaría más expuesto que allí? ¿Dónde estamos ciertos de recibir más golpes que allí? Sin embargo, también allí se está seguro, porque es el último lugar sin lugar, la perfecta abertura a la muerte como amor.

No hay para el mundo otro ejemplo de amor que éste, que ha sido puesto partiendo de Dios. Y se ha hecho cosa imposible pasar provisionalmente con la noción de amor humanista e inmanente, para acomodarse a la postre, en caso de que falle, al que lleva la marca de Cristo. Si la noción primera no puede ajustarse a la segunda; si, abierta o secretamente, no va de antemano marcada por ella, no cabe imaginarse, en el momento del fallo, que se haya vivido hasta entonces en el amor. Esto vige para el cristiano lo mismo

que para el no cristiano. Por el bautismo y por la fe, es puesto en la única forma del amor que es agradable a Dios. La forma que, abierta o secretamente, procede del caso auténtico, de la auténtica hora de la verdad.

La libertad del hombre cristiano se conquista, como lo comprendió bien Lutero, en la muerte. En la muerte de Cristo por mí que sólo puede responderse y corresponderse por mi disposición a morir por él, no: por el hecho de estar yo muerto en él. El Hijo es libre porque, por obediencia al Padre, llegó al lugar extremo (*eis telos,* Jn 13, 1), donde nada le puede ya atacar, pues le ha atacado simplemente todo. *Ama sicut Christus et fac quod vis,* en caso de que aún puedas hacer algo.

Pero desde ahí obró él siempre en su vida terrena, él pagó, cargándolo a la cuenta de su pasión, la audacia, casi la desmesura o arrogancia de sus acciones. Sus acciones se cubren por el caso auténtico, por la auténtica hora de la verdad de su cruz. Por el Espíritu Santo está cierto de su obediencia hasta lo último, y puede anticipadamente disponer de ella. Esto lo hace tan infinitamente superior. Tan absolutamente mayor de edad. El no necesita ligarse a otra ley que a la suya propia: a la identidad de su obediencia y de su libertad en el punto extremo, a que corre, que realizará infaliblemente, porque su existencia sólo está fundada por esta carrera: «Con bautismo tengo que ser bautizado, y ¡cómo me siento apremiado hasta que se cumpla!» (Lc 12, 50).

4 | En los orígenes de la Iglesia

La Iglesia nace sobre la cruz. La agonía mortal ante el pecado del mundo y el Padre oculto diseña el espacio en que ella puede establecerse. ¿Hubiera podido hacerse sin la asistencia de la segunda Eva, cuyo *fiat* a Dios abrió un día al Hijo el camino de la encarnación, y cuyo asentimiento es ahora expresamente introducido en el espacio de la agonía del mismo Hijo?

¡La fe lo niega! No podemos penetrar enteramente esta doble y única fecundidad, que celebra su suprema unión en la postrera separación («mujer, ahí tienes a tu hijo»): el *sí* del Hijo en la muerte está en el espacio de su Padre; el *sí* de la madre a la muerte del Hijo está en el espacio del *no* de éste: se la deja a un lado, se la despide, a fin de estar más unida a aquel que ha sido dejado a un lado y despedido por el Padre. El *sí* de Cristo es varonil y le impulsa a llevar la culpa de todos, a ser abandonado en lugar de todos. El *sí*

de María es femenino, es una aceptación de los tormentos del Hijo, de la noche que lo envuelve. Sólo puede ayudar dejando hacer, y dejar hacer sabiendo quién es el Hijo.

Las espadas que la taladran —pues tiene que hallar el amor en que, sin protesta, sin resistencia, sino de todo corazón, esté conforme con lo peor de todo que, por desgracia, no le debe suceder a ella, sino a él— nos parecen humanamente más crueles que las que a él desgarran. Porque es como si continuamente hiciera lo que la madre y esposa más espantosamente quisiera evitar: entrar ella misma como una espada en el cuerpo y espíritu del Hijo. ¡Sí, sufre! ¡Sí, muere! ¡Es más, séate tan difícil como jamás lo fue para nadie! Como si la madre, por amor último, hubiera de manejar todas las armas que los pecadores le aplican por odio. Y como si el hijo lo dejara pasar de buena gana, para que ella se inicie en lo último de un morir, como en lo último del mundo que mata.

Este espantoso tener que estar de acuerdo el amor con la muerte, este «martirio incruento» de María es el caso auténtico, la hora de la verdad, de la que se deriva la Iglesia. Es la fecundidad de la *mater dolorosa,* de la mujer parturienta del Apocalipsis. El grito del parto coincide con el mudo grito de muerte de la madre al morir su hijo. Pero el grito de muerte es sólo la consecuencia postrera del *fiat* de Nazaret, que dejó a Dios las manos libres para todo lo divinamente incalculable, mucho más allá de la capacidad del hombre. Ya esto era mortal, lo barruntara María o no. Era, efectivamente, un asentimiento sin límites, ¿quién le va a poner límites a Dios?, que entrañaba, por

tanto, lo último: el morir y el matar; y lo entrañaba como cosa aceptada, si es «según tu palabra».

Este *sí* es fuente y origen de toda oración. La oración tiene en este *sí* su medida: una palabra es oración en cuanto es un *sí* a Dios. Precede a la palabra del ángel, que viene como invitación y crea ocasión y espacio para el *fiat,* y esta palabra cumple todas sus promesas al pie de la cruz, donde el Verbo se hace carne entregada y consumida, de suerte que en este espacio preparado puede también resonar el *fiat* consumado. Todas las peticiones de María al Hijo y todas las del Hijo al Padre se hacen dentro de la conformidad con la voluntad del Padre. Toda adoración de acción de gracias es una irradiación del asentimiento infinito a todos los caminos de la gracia dispuestos por el Padre.

La oración no puede poner condiciones: seriamente comienza en el punto en que, con cuanta vacilación se quiera, se decide por lo incondicional. Si en la antigua alianza, antes de María, se permitía aún, marginalmente, el pleito y regateo, la discusión y resistencia, porque el Verbo no había aún descendido hasta la cruz, y por ello parecía tener el hombre, por su sufrimiento, una especie de superioridad sobre Dios, eso ya no es posible desde la cruz, pues la conformidad sin límites de María con la obediencia sin límites del Hijo al Padre ha venido a ser núcleo de la Iglesia. Partiendo de este punto está sellado su ser y la palabra de su oración, ella es

> la ley por la que tú te riges,
> y no hay poder ni tiempo que destroce
> una forma marcada en desarrollo vivo.

Para que esta ley de la primera hora no sea sólo un recuerdo que se va alejando más y más con los siglos, sino que permanezca siempre fuente de perenne presencia viva, se puso en lo más íntimo de la Iglesia el misterio de la eucaristía. Aquí se hace presente la hora del nacimiento de la Iglesia, que coincide con la hora de la vigilia de la muerte. La Iglesia celebra este su nacimiento no como la que es, sino como la que se hace, como la que surge una y otra vez en el sacrificio, la consagración y la comida, y ello en el acontecimiento de la muerte del Señor: «Porque cuantas veces coméis este pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11, 26).

Aquí brota la idea de la Iglesia de Catalina de Siena: en el derramamiento siempre nuevo de la sangre de la cruz se obra en la Iglesia nueva expiación y santificación, nueva asistencia de la esposa a la muerte del esposo; y Catalina es sólo un supremo exponente independiente de aquella piedad eucarística que se muestra en los tratados y representaciones de la misa, como «lagar místico», como «viña», en la devoción a las hostias sangrantes, a las apariciones del corazón sangrante de Jesús, en el culto y representación de la Iglesia «salida de la llaga del costado de Cristo», que es igualmente la Iglesia con el cáliz junto a la cruz para recoger la sangre de las llagas.

Se pueden rechazar por menos acomodadas a nuestro tiempo estas sensibilizaciones del misterio en parte populares o que tienden demasiado a lo plástico; pero esto no haría sino obligarnos a meditar tanto más seriamente sobre el misterio primigenio, sobre la forma sellada, a la que tratan de dar expresión todas estas

exteriorizaciones. Es la forma de que procede la Iglesia, de suerte que toda fe de la Iglesia en Cristo sólo puede serlo mirando a ella.

De hecho, si la fe de María como *Ecclesia* madre y esposa procede de este acontecimiento, la fe de Pedro, de la Iglesia visible, varonil y jerárquica, tiende esencialmente a él. La Iglesia petrina se instituye dentro de la confesión de la fe, de una fe que trasciende «la carne y la sangre» y es fundada por el Padre del cielo. Este fondo objetivo de la fe que trasciende las subjetividades de Pedro que la confiesa (Mt 16, 21-23) lo tomó Jesús por ocasión o motivo para edificar sobre él su Iglesia, y para obligar a Pedro, con sus aspiraciones y fallos subjetivos, dentro del futuro, a dirigirse al punto que la gracia le regalará con su *eschaton,* como su realidad extrema: «Cuando te hagas viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará donde no quieras. Esto dijo dando a entender con qué género de muerte glorificaría a Dios» (Jn 21, 18-19). También Pedro, de mala gana, pero dejando que se haga la voluntad de otro, llegará finalmente a donde estaba María, cuando él, aparte, negaba y lloraba.

Entre el «de dónde» mariano y el «a dónde» petrino, se desarrolla, en evolución viva, la forma sellada de la Iglesia, que no puede escapar a este circuito. Su presencia de cada momento está ocupada en buscar su futuro, que recupera su origen jamás realizado; porque ¿quién en la Iglesia puede decir que está en el punto de María? El futuro de la Iglesia es la llegada para ella del «signo del hijo del hombre sobre las nubes» y la mirada existencialmente abierta hacia él.

«Mirarán al que taladraron» (Zac 12, 10 = Jn 19, 37 = Apoc 1, 7).

La Iglesia, en su verdad, está dibujada por la forma del origen y del fin; lo que cae entre medio es Iglesia como «cuerpo» y como «esposa», en cuanto se ajusta a esta forma. «Hijuelos míos, por quienes padezco otra vez dolores de parto, hasta que Cristo se forme en vosotros» (Gál 4, 19); la forma, naturalmente, de anonadamiento del esclavo, a fin de «tener los mismos sentimientos que Cristo Jesús» (Fil 2, 5-6).

Y esto es cierto, porque la Iglesia no es una colectividad abstracta o «persona moral», sino la realidad muy misteriosa de una segunda Eva, configurada con el segundo Adán, tan concreta y personal como él; por eso sólo existe como prolongación de la personal primigenia actitud canónica dentro de una muchedumbre de personas que, por la gracia cristológica, toman parte en aquella realidad. La Iglesia es un edificio que se apoya esencialmente en columnas (Apoc 3, 12; Gál 2, 9), construida sobre «el fundamento de los apóstoles y profetas, teniendo por piedra angular a Cristo Jesús, en el cual toda la fábrica bien concertada y trabada crece en templo santo en el Señor» (Ef 2, 20-21). Esta estructura ontológica queda eternamente fijada en apertura en la figura de consumación de la Jerusalén celeste que permite fundar la figura de doce de la Iglesia apostólica, además, en la figura de doce de Israel.

El Dios de Israel fue primero el Dios de Abrahán, cuando se puso fundamentalmente la forma, sello de la promesa dentro de una fe absolutamente abierta. Es

el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, tríple acentuación lineal del fundamento personal del pueblo, que corresponde a la misteriosa trinidad de la aparición de Dios en Mambré. Sólo después vienen los doce hijos y de éstos las doce tribus. La forma de cumplimiento de la nueva alianza no es ya lineal temporal, sino nupcial en el *sí* de la cruz: esposo y esposa, desposorio para las bodas escatológicas (Apoc 19, 7.9). De este anillo de plenitud son enviados los doce; pero a cada uno de los doce pertenecen por de pronto otros doce. El carácter de fundadores es transmitido por medio de los apóstoles dentro de la Iglesia, antes de que, detrás de estos ciento cuarenta y cuatro, se junten los millares «de todas las tribus, lenguas, pueblos y naciones».

Los doce que están detrás de los doce fundamentales y que pasan luego como «individuos» a la «Iglesia como pueblo» y la hacen posible, son sin género de duda los creyentes que han recibido y aceptado inmediatamente como forma de su vida la forma de vida de Cristo, que es juntamente la forma de María, como existencia puesta sobre el *sí* señero a la voluntad del Padre (obediencia), en la activa disposición que no es impedida por ninguna posesión propia (pobreza), ni restringida por ningún vínculo humano indisoluble (virginidad).

Esta forma de vida cristológica y mariológica tiene su figura sellada en la muerte de amor sobre la cruz y bajo la cruz. Pero todo hombre es en la muerte un «dispuesto» (alguien de quien se dispone, obediente), perfectamente pobre y casto; sin embargo, cada uno de los doce fundados, al configurarse como los fundadores y columnas de la Iglesia, anticipa voluntariamente esta

forma de vida que, por obra y gracia de Cristo, oculta en sí la fuerza redentora del mundo. Y así, por haber sido obediente hasta la muerte de cruz, Dios le dio el nombre de señor y redentor del mundo (Fil 2, 8-11); por haberse hecho pobre, puede enriquecer a todos los otros (2 Cor 8, 11; 6, 10); por ser virgen, puede tomar por esposa a la Iglesia entera (2 Cor 11, 2), y cumplir así eucarísticamente los misterios de la carne del paraíso (Ef 5, 27) y del cantar de los cantares: «el cuerpo para el Señor y el Señor para el cuerpo» (1 Cor 6, 13).

La participación en la vida de Cristo y María no puede, razonablemente, reservarse en la Iglesia del Señor a un grupo de gentes raras y aparte, que celebra su peculiar liturgia en una capilla lateral del santuario en que el pueblo cristiano celebra la suya general. No, esta participación nos sitúa más bien en el lugar en que la Iglesia, partiendo de las personas-fuente, se abre a la corriente y al mar del pueblo, o donde la Iglesia comienza a levantarse en un edificio que no puede en ningún momento separarse del fundamento de triple mediación e independizarse en su propia estructura.

El edificio es más bien una «fábrica de Dios» erigida por los «cooperadores de Dios» (1 Cor 3, 9), que va creciendo (*auxei* Ef 2, 21) desde la piedra angular, y cuyas piedras particulares han de dejarse de buen grado construir «como piedras vivas para formar un templo espiritual» (1 Pe 2, 5). Este dejarse construir o dejar hacer lleva a que las piedras empleadas en la construcción tomen también algo de las personas-fuente y se tornen ellas también «sacerdocio santo» para

ofrecer «sacrificios espirituales» (*Ibid.*), es decir su «propio cuerpo como hostia viva y santa» (Rom 12, 1) y así tomen parte, por espíritu y disposición interior, en la vida de los consejos de Cristo (1 Cor 7, 29-31).

El estado de matrimonio y el estado de posesión y disposición mundanal que con él va anejo, es de suyo estado de la creación y, por tanto, del tiempo fluyente; se torna estado de testimonio de Cristo en la medida en que, dentro de su propia forma de vida y sin recortarla (1 Cor 7, 2-5), realiza el espíritu del estado de Cristo y María por el sacramento y por la disposición personal. También el sacramento del matrimonio bendice desde la cruz y comunica gracias desde el límite de la muerte, gracias de amor renunciante para todos los días de la temporalidad. Los esposos pierden la disposición de su cuerpo en favor del cónyuge (1 Cor 7, 4), la mujer es «carne del hombre», pero el amor propio de éste ha pasado a su compañera (Ef 5, 28); regla y norma para ambos es la unión virginal entre Cristo y su Iglesia.

Había que aludir a esto aquí para que se comprenda que sólo puede describirse morfológicamente a la Iglesia, si se la describe a la vez genéticamente. Sólo su génesis de la *morphé* de Cristo explica su ser. Es más, la Iglesia no tiene un ser separable de Cristo, es una génesis perpetua de él; y el lugar de su génesis es siempre el lugar en que se da el «admirable comercio» entre pecado y gracia, muerte y vida: la cruz. Unicamente sobre la cruz se hace patente el sentido de la encarnación de Dios. De ahí que no pueda hablarse de una tendencia de Dios «a la encarnación» en la historia universal pasada o venidera, si no se

antepone el fin de este movimiento de Dios. La Iglesia no puede siquiera entenderse en su estado de desarrollo inmanente como «pueblo santo», si no se recuerda continuamente de qué es desarrollo, a qué ley esencial está por tanto sujeta. Si ella es el árbol que sale del granito de mostaza, este árbol está a su vez destinado a llevar granos de mostaza; frutos, por tanto, que repiten la figura de la cruz, porque se deben a ella. Al dar fruto, la Iglesia retorna a su origen.

5 Misterio de gloria

La cruz es la glorificación del amor de Dios en el mundo. Esto sólo puede entenderse si se piensa, simultáneamente, a la luz de la fe, en el acontecer oculto de la cruz: al cargar con los pecados de todos, en la más oscura de las noches, a que semejante carga precipita, el amor eterno entra en las tinieblas extremas del abandono de Dios, a fin de mostrarse, en la debilidad suprema, más fuerte que toda la culpa del mundo.

No sólo la muerte corporal, sino también la experiencia de aquello a que conduce el pecado, es sufrida como manifestación del eterno amor y, por tanto, de la eterna vida. La involuntariedad extrema en la experiencia de la pasión (a la crucifixión física corresponde el encadenamiento espiritual, mucho más espantoso) permanece en función de una voluntariedad suprema: «El Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo; nadie me la quita, sino que yo la doy de

mí mismo. Potestad tengo para darla, y potestad tengo para tomarla de nuevo» (Jn 10, 17-18).

La potestad de dar incluye ya la potestad de tomar de nuevo. No existe incertidumbre de si el Hijo resucitará; muerte y resurrección son sólo dos caras de un mismo acontecer de amor; la gloria manifiesta de pascua se halla ya en la gloria velada del viernes santo, así como la columna de Dios en el desierto podía aparecer a veces oscura y a veces brillante, pues la gloria es decisivamente el amor de Dios que a sí mismo se glorifica ante todo el mundo.

A la postre, el amor lleva su paga en sí mismo, lo que no quiere decir que se pueda negar al más profundo sufrimiento la suprema bienaventuranza que le corresponde: noche y luz son correlativas entre sí en la epifanía de amor de Jesucristo; pero de forma que la corriente de amor con que el Señor resucitado inunda al mundo, se abre por la lanzada del costado, por ella fluye, ella quita el sello.

Con el corazón abierto, queda también libre el Espíritu Santo: esencialmente como Espíritu del Padre, que dejó padecer al Hijo, porque así amó al mundo; y como Espíritu del Hijo, que antes de la muerte lo encomendó en manos del Padre, a fin de morir dentro de las últimas tinieblas «abandonadas del espíritu». Las llagas quedan transfiguradas, el Espíritu es pentecostéstico, la Iglesia está en la luz pascual que el Señor le ha merecido. Pero toda transfiguración e iluminación de la existencia cristiana sabe, sin poderlo olvidar, que mana de la oscuridad de la muerte. Ya sobre la cruz se ha borrado el tiempo para el Señor paciente, y lo mismo durante su bajada a los infiernos.

Ello quiere decir que este acontecer no puede ponerse a nuestras espaldas como pasado temporal: la repristinación de la muerte en la eucaristía debe precavernos contra ello; sólo puede hablarse de pasado, en cuanto, entre la cruz y pascua, se halla el acontecimiento irreversible de la redención. Dentro de este acontecimiento está fundada la Iglesia.

Pero ¡atención ahora!: la marcha en la pasión a la noche última es la marcha de la vida de acá hasta su límite extremo. Aquí despliega el amor humano-divino del Señor sus propias dimensiones postreras. Ese es el ideal, el colmo, la norma suprema del amor humano. «Nadie tiene mayor amor...»

La transfiguración pascual es el más allá que abre, en el límite, al que acá muere, las puertas de la vida eterna: al Cristo entero; espíritu, alma y cuerpo. Ya no puede eliminarse en modo alguno al Cristo celeste y eucarístico del antiguo cosmos. La dimensión que se abre para introducir al cosmos, en sus primicias, Cristo (1 Cor 15, 23), en la transfiguración, no es en modo alguno disponible, ni siquiera como futuro. La historia universal no es por ningún caso una progresiva cristificación del cosmos, ora con ayuda de la eucaristía y su aprovechamiento para fines mundanales, ora por la desviación de las «virtudes divinas» a la obra común sobre el mundo de la humanidad. Esa visión olvidaría dos cosas: primero, que la aquendidad de lo «último» (*eschaton*) es la muerte de cruz; y segundo, que la Iglesia y el cristiano particular están insertos en el doble misterio unitario de la cruz y la resurrección: «Conformado con su muerte, por si de algún modo doy con la resurrección de entre los muertos» (Fil 3, 11). «Con él fuisteis enterrados en el bautismo, y en él

resucitasteis por la fe en el poder de Dios que lo resucitó de entre los muertos» (Col 2, 12). El acontecimiento de este giro les es dado a los cristianos como centro de su existencia.

¿Dónde somos así situados? En un lugar que no es determinable partiendo del antiguo mundo. Se lo puede llamar, a falta de cosa mejor, pero muy equívocamente, «escatológico», y designar a los cristianos en general como «existencia escatológica». Pero ¿qué quiere decir eso? Que están allí donde el viejo mundo gira, por la gracia de Dios, hacia el nuevo; pero gira en la muerte de Cristo, que se les perdona como «maldición», porque Cristo «se hizo por nosotros maldición» (Gál 3, 13), con quien, sin embargo, pueden «conformarse» por gracia (Fil 3, 10), y ya en el momento de su vida de cristianos, en el bautismo, a fin de tener de antemano, en todo su obrar, su corazón (Mt 6, 21) y su ciudadanía en el cielo (Fil 3, 20). ¿Dónde están, pues, finalmente en casa? Esencialmente, en el acontecimiento mismo. En el empeño de la tensa carrera de allá para acá (Fil 3, 12-14), «en el apresuramiento por entrar en el descanso» (Heb 4, 11), como quienes «andan a la búsqueda de su patria» (Heb 11, 14), «corriendo por la paciencia la carrera que se nos propone» (Heb 12, 1).

Y esta carrera, así nos sigue exhortando la carta a los hebreos, hemos de correrla con la mirada fija en Jesús: «Considerad, en efecto, al que pareja contradicción contra sí hubo de soportar de parte de los pecadores, y así no os cansaréis desmayando en vuestros ánimos. Porque, en verdad, todavía no habéis resistido, combatiendo contra el pecado, hasta la efusión de vuestra sangre» (Heb 12, 3-4). Es, pues, una carre-

ra que se mide siempre por lo extremo de la lucha de Jesús contra el pecado, que se corre siempre dentro de sus fronteras.

El cristiano vive en el ámbito del acontecimiento del amor absoluto, es decir dentro de aquello ilimitado, más allá de lo cual no puede pensarse nada más grande (*id quo maius cogitari non potest*). Si alguien intenta pensar eso más grande, desplegar velas hacia «nuevas orillas», cae en el vacío y destruye al hombre, que fue creado por razón de esto más grande y siempre mayor. Esto no es solamente una «idea» que trasciende todo concepto, ni solamente un «ser» absoluto, sino expresamente el acontecer en el mundo de aquel «ser», que es el amor absoluto, que acontece trinitariamente, entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo, en un acontecimiento a par humana e históricamente auténtico y, porque acontece Dios, universal y suprahistórico; acontecimiento que me toca a mí con la misma inmediatez que a todos los otros.

Este acontecimiento es para los cristianos el centro de su existencia, y todos los pesos del mundo gravitan para ellos hacia ese centro. No puede hablarse de que ese acontecimiento de muerte y resurrección esté al extremo último del mundo, con lo que sería un fenómeno marginal, que pudiera ser impune y legítimamente descartado hasta que el cristiano haya satisfecho todos sus deberes en un «mundo mundano». No, la verdad es que, para él, todo lo mundano se sitúa concéntricamente en torno al centro de «lo más grande», cuya cualidad como misterio irradia sobre todo lo subsistente.

No hay para el cristiano ser «neutral», que no sea tocado por el misterio del absoluto amor, por él

iluminado, justificado y explicado en toda su contingencia y problematicidad. Todo en el mundo tiene que ser como es, para que pudiera acontecer lo ultimo que Dios quería comunicar sobre el amor. Por muy profana faz que presente el mundo, está bañado hasta encima por la luz sacra del amor absoluto; no sólo externamente alumbrado, sino penetrado de ardor hasta los tuétanos.

¿Por qué? Porque Dios se ha hecho *carne*; porque el tono se pone sobre el cuerpo, sólo en que acontece el alma; porque el cristianismo no es religión de «espíritu y agua», sino de espíritu, agua y sangre, que, inseparablemente una sola cosa, dan juntos testimonio (1 Jn 5, 6-8). Donde el cristianismo es sólo interior y espiritual, no vivirá largo plazo. Ya en el Antiguo Testamento, paradójicamente y a despecho de la prohibición de imágenes, la gloria de Dios es visible. Visible para los patriarcas, para Moisés, para el pueblo en el Sinaí, para David y Salomón y para los profetas. Y quien sabe de *esta* visibilidad, puede luego contemplarla también en todo el cosmos (Sal 19; 97, etcétera).

Esta paradójica visibilidad no es sólo aceptada en el Nuevo Testamento (*kathoratai,* Rom 1, 20), sino que se lleva hasta el fin en la «gloria» de Jesucristo, que «hemos visto» (*etheasametha*) por vez postrera cuando del costado taladrado fluyó sangre y agua: «El que lo ha visto (*heorakos*) lo atestigua» (Jn 19, 35). «Visible» quiere decir lo que entra en el campo visual del hombre, en su espiritualidad y corporalidad; más aún: lo que se apodera de este campo visual, para acontecer en él. La visibilidad que al fin deslumbrará en su evidencia a todo lo demás («y lo verá todo

ojo», Apoc 1, 7), comenzó ya, en testimonio de los discípulos, en la existencia de Jesús.

Se trata en la nueva y antigua alianza de la visibilidad del esencialmente invisible (Jn 1, 18; 1 Tim 6, 16); lo inaccesible como tal se crea una epifanía de gloria (Tit 2, 13), no para ser dominado por los hombres, sino para introducirlos él en su espacio. La existencia en este espacio abierto se llama fe, la afirmación de la aceptación por Dios en Cristo, y encierra así la esperanza en la participación de la vida eterna del amor; vida que se ofrece ya al abrirse aquel espacio. Situar su existencia en estas tres cosas quiere decir vivir del caso auténtico, de la pura verdad. Sólo esta clase de existencia es testimonio (*martyrion*) de la verdad, de que se vive.

¿Qué se ha hecho hoy de este testimonio?

Para comprender los caminos que se ensayan ahora por los cristianos en su marcha hacia el testimonio, hay que partir de lo que el mundo moderno opone como concepción total al pensamiento cristiano.

II

El sistema y la alternativa

6 Las tesis del sistema

Los bloques de este y oeste, de momento políticamente divididos, convergen, no obstante, en una ideología total media que, casi ya lograda, puede ser descrita anticipadamente sin particular don de profecía. Como hoy, poseerá también mañana, en su forma madura, innúmeros matices y sectas, pero acogerá a éstas bajo un techo espacioso y protector. Pero este universal acogimiento será, a par, la forma radical, de fondo, del sistema que, como tal, es su caso auténtico, y no dejará tampoco de manifestarse como tal.

Ya antes de Hegel, y también nuevamente después de él, fue Kant quien, con su doble afirmación de la crítica de la razón en su finitud, y del carácter absoluto (infinito) de la libertad, creó un punto de partida decisivo, que comprendía también lo anterior. Las dos partes de la tesis se hubieran aún tenido que contradecir absolutamente en la edad media, pues o el ser que puede medir su propia razón como finita tiene que

tener de algún modo parte en la razón y verdad infinita, y puede, por consiguiente, poseer también su libertad un factor de infinitud, o el ser que declara seriamente finita su razón tendría que conceder también, puesto que entendimiento y voluntad son sólo dos aspectos correlativos del mismo espíritu, la «finitud» de su libertad. No así Kant, pues el acto de la propia limitación crítica de la razón se torna en él un asalto al poder dentro de la esfera limitada, desde la cual, como desde la superficie esférica de la minúscula tierra, en que se afana la humanidad, se hace posible la exploración del universal espacio circundante de las ideas. La imagen procede, sorprendentemente, de Kant mismo. El hombre ingenuo, que confía en sus sentidos, ha de tener la tierra por un plato; dondequiera que vaya, ve por experiencia en torno a sí espacio y más espacio por donde puede avanzar; reconoce, pues, las barreras de su eventual geografía,

> pero no los límites de toda posible descripción de la tierra. Pero si he llegado a saber que la tierra es una esfera y su superficie una superficie esférica, puedo por una parte pequeña de la misma, por ejemplo por la magnitud de un grado, reconocer determinadamente y por principios *a priori* el diámetro, y, por éste, la limitación completa de la tierra, es decir de su superficie... Nuestra razón no es, digamos, un plano de extensión indefinible, cuyas barreras sólo así se reconocen en absoluto, sino que debe más bien compararse a una esfera, cuyo semidiámetro puede hallarse por la curva del arco sobre su superficie (juicios sintéticos *a priori* de la naturaleza), y por ahí también indicarse con certeza el contenido y limitación de la misma (*Crítica de la razón pura.* Madrid 1960, 2, 470).

Esta notable aplicación de una imagen científico-natural a la realidad espiritual pueden interpretarla Kant y sus sucesores como les plazca; ella da en todo caso la clave para lo principal: la infinitud (libertad) es la medición de la propia finitud; el hombre mide su propio diámetro. Si éste se le da previamente (por la naturaleza), al tomarlo (por el espíritu) en su mano, puede tomar posesión de sí mismo y a sí mismo dirigirse; su autonomía se muestra justamente en esta posesión de su diámetro. Schelling pondrá aún más claramente de relieve esta inasibilidad previa de la libertad y con ello la igualdad de eternidad con Dios, y Sartre la finitud como su condición o presupuesto. Y lo que así se asienta especulativamente en el espacio filosófico del idealismo alemán, se confirma luego empíricamente por la dirección que el ser humano se imprime a sí mismo: cibernética, farmacéuticamente o como se quiera, la esencia se torna función de la existencia que libremente se proyecta a sí misma.

A esta primera tesis se junta con la misma esencialidad la segunda: la libertad, como lo hace ver Fichte, sólo existe especulativamente como intersubjetividad, como comunión libre. Acontece dialógicamente, al ser preguntados por el tú y preguntar al tú. En este espacio dialógico verá Feuerbach acontecer «lo divino» entre los hombres, y Marx sacará de ahí las consecuencias prácticas: la creación a todo precio y por todos los medios de aquel espacio en que pueda desenvolverse, a escala universal humana, la intersubjetividad. Todo ser que participa en la esencia, de precio señero, de la autonomía; todo el que emerge de la naturaleza al ámbito de la libertad, pertenece, como miembro del reino dialógico del espíritu, a lo absolu-

to, tiene derecho a que se protejan sus derechos humanos. Es la ética del humanismo.

La tercera tesis es la decisiva. Partiendo de aquí, el cosmos sólo puede ser pensado especulativamente como mediación de la libertad (Fichte, Schelling, Hegel). Si ésta es lo absoluto, pero en forma finita, tiene que conquistarse a sí misma por medio del no-yo, la naturaleza, por la superación de la objetividad limitadora; tiene que pasar de idea a realidad. Lo que especulativamente pensó el idealismo, se confirma de la manera más sorprendente en la teoría de la evolución: la naturaleza es *évolution créatrice,* las formas se desenvuelven unas de otras en serie ascendente por impulso hacia arriba de una *dynamis.* Pero ¿*dynamis* de quién? Sin duda, del espíritu que quiere llegar a sí mismo; que, como idea que funda todo el reino de la naturaleza, se empuja hacia sí mismo como libertad realizada. El reino de la naturaleza se convierte, en Fichte especulativamente, en Marx práctica y cada vez más técnicamente, en material y cantera de la hominización. Puesto que el hombre, como su fin, está por encima de ella, la naturaleza pierde el nimbo de mediación de lo divino, y se torna «mundo mundano».

La cuarta tesis se sigue como corolario: en el círculo que se cierra entre idea y realidad queda incluido todo ser; de donde se sigue que un dios que estuviera fuera de ese círculo resulta superfluo, a no ser que se llame divino el acontecer de la libertad humana. El espíritu es, por definición, absoluto y dueño de sí mismo; por eso, pueden incluirse, con Hegel, en el círculo todas las formas de religión como estados previos del saber absoluto; son realmente etapas por

las que va ascendiendo, con devota mirada hacia lo alto, hacia su propia plenitud como ideal, el espíritu ligado aún a la naturaleza y a los símbolos, el espíritu aislado. Lo absoluto, sin embargo, no puede duplicarse. Sin duda puede venir el momento en que las denominaciones del sistema como teísmo (panteísmo) y ateísmo se sientan como equivalentes; Fichte puede defenderse, por la más profunda convicción, de ateísmo; y Hegel hubiera protestado igualmente, de todo punto, contra este epíteto, mientras sus secuaces de izquierda hallan lo más natural del mundo la consecuencia atea, que no merece ser discutida. Tampoco a nosotros nos interesa ahora la cuestión de nombres, sino la fuerza radical con que las tres primeras tesis disparan de sí la cuarta.

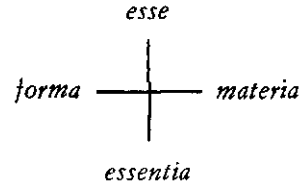
Efectivamente, si el cosmos es el proceso de la hominización; si, de otro lado, el fin, la libertad humana, es por definición algo absoluto, es decir no dirigible desde fuera, sino que se pone a sí mismo, síguese necesariamente que la *causa finalis* de la evolución es, simultáneamente, su *causa efficiens,* su *primum movens.* La existencia del cosmos se explica por su fin, que es el hombre; pero la libertad del hombre, dialógicamente como amor, se funda a sí misma, no necesita ser fundada desde fuera; con lo que caen por el suelo todas las pruebas cosmológicas y otras de la existencia de Dios partiendo de la contingencia. El triunfo del sistema radica en que fue primero proyectado especulativamente y luego confirmado empíricamente; con lo que ahora puede, sin peligro, ser manipulado experimentalmente.

7 Implicaciones del sistema

El sistema tiene sus raíces en el terreno de la especulación, pero alza tronco y ramas en el aire de la ciencia exacta. Ya no necesita de la especulación sino como de hipótesis ocasional para el experimento. Pero la comparación kantiana delata que también la especulación fue dirigida por imágenes científiconaturales. Kant compone una filosofía teórica que ha de hacer posible el carácter científico de la ciencia natural, y la compone según el esquema: materia (intuición)-forma (concepto). El material «mundo» puede ser «dominado» por el pensamiento. Desde Descartes, Bacon y Hobbes, el pensamiento es pensamiento de dominio. Los «hechos» deben someterse a «leyes». Los hechos son previos, y es ocioso preguntar por su origen. La posterior especulación los deducirá del espíritu. La eventual cuestión sobre la dignidad de su existencia y la inquietud acerca de ella se calma en la absolutez del espíritu que los tiene en sí y no es accesible a ninguna de estas cuestiones.

De camino hacia ahí, Leibniz había postulado ya la existencia de las esencias más perfectas por su propia estructura, extendiendo de este modo al (mejor) mundo el argumento ontológico de la existencia de Dios. Consecuentemente, para este mundo mejor, que es en definitiva el único posible, desaparece la diferencia entre esencia y existencia, y tampoco puede recuperarse en el sistema idealista y sus sucedáneos, pues la diferencia supone en el origen del mundo un creador libre y no una idea que se postula a sí misma como óntica. Ni siquiera en la forma heideggeriana es reintroducible la diferencia en el sistema, pues no es en modo alguno explotable científica y técnicamente.

Mientras la antigua metafísica, en su forma medieval, estaba construida sobre la doble tensión:



la metafísica del sistema se ha reducido al eje longitudinal. El eje vertical se funda o apoya en la primigenia admiración filosófica ante lo inasible, lo indeductible, lo inalcanzable de la realidad (*energeia, actualitas*), lo mismo en la naturaleza que en el hombre, y ante la diferencia que se abre entre el *plus* del ser, que no es alcanzado nunca ni agotado por la suma de todos los entes.

¿Cómo viene la nada al ser?, pregunta Platón en el *Theaitetos*. O ¿cómo es posible la participación,

que lo finito nada tenga en una plenitud supuesta previamente para ello? Esta admiración que no es científicamente explotable y permanece, por tanto, estéril, desaparece para el pensar de dominio. Para éste la filosofía se reduce a doctrina del espíritu, espíritu que se hace sobre la materia, y con ello, en definitiva, a antropología. Porque así el hombre es lo universal, lo que todo lo abarca. Imaginar al hombre ceñido y hasta medido por el ser, es ocioso, a no ser que se refiera este ser al Dios creador y espiritual, que es en el sistema un cuerpo extraño.

El hombre tiene su puesto dentro del sistema, cuya consumación es él, en el sentido de que la conoce, no en el de que no tuviera que conquistarla siempre de nuevo y aproximarse a ella, «asimptóticamente», dice Fichte. Hegel, como pensador, se sitúa más cerca de la consumación y de la contemplación; Marx, como práctico y profeta, se sitúa en el centro del proceso, que sufre dolores de parto por el reino de la libertad.

Lo que en todo caso se hace del hombre, que pasa por fin de la evolución, es paradójico: en Hegel es sacrificado como individuo a la idea realizada; en Marx se lo sacrifica continuamente a la idea por realizar. Esta contradicción tiene que tragársela el sistema; aquí no puede hablarse de inmortalidad o resurrección. Para mantener su autonomía, el individuo tiene que renunciar a todo otro cumplimiento de su existencia, como idea (el cumplimiento) de totalidad. El encuentro dialógico, la referencia de hombre a mujer, etc., pueden evocar ese cumplimiento, pero no pueden realizarlo.

La antropología total lleva como tal al sacrificio total del hombre a favor de la humanidad, que se

compone siempre de puros hombres. Su ética es un altruísmo, que es amor tanto al todo, a la idea «Dios» realizada, como al prójimo particular; y que, en el caso auténtico, a la hora de la verdad, está dispuesto a desaparecer y perecer ante ese todo.

8 Alternativa

COMPARADO con el pensar tan variamente abierto de la antigüedad tardía, dentro del cual llevaron su mensaje los primeros cristianos, el pensamiento del sistema es un pensamiento cerrado y que se cierra cada vez más. La cuestión de cómo pueda el cristiano de hoy enfrentarse con un mundo que se adscribe al sistema, es de seriedad mortal.

La respuesta más obvia parece ser asimilarse el sistema a par que se lo critica. «Examinadlo todo, retened lo bueno». Habría sido, pues, menester seguir cristianamente la evolución del pensamiento que viene desde los comienzos de la edad moderna; hubiera sido precisamente menester subir a sus puntos culminantes, Kant, Fichte, Hegel, a fin de desviar la corriente. Cabe hacer el ensayo, y casi toda la neoscolástica está empeñada en ello. Después de un Schelling cristiano que fue condenado en Günther y resucitó luego en formas múltiples, señaladamente grande y convincente

en Soloviev, viene un Hegel cristiano, sobre todo entre los franceses, y un Fichte cristiano que comienza a hacerse verdadero santo padre de la moderna escolástica desde Maréchal. Cabe hacer el ensayo, pero siempre será obra de epigonismo. El destino epocal que fue Hegel con su reflejo Marx, hace mucho que se ha cumplido y es irreversible. Desprendido de sus comienzos especulativos, ha producido un hombre que lleva la marca de aquellos orígenes, vive con la espontaneidad de una segunda naturaleza dentro del pensamiento y obrar de dominio y se inserta sin chistar en la paradójica ética que hemos descrito.

La situación para el cristiano está premarcada en cuanto es mirado por el mundo del sistema como puro pasado, un pasado por cierto que no es la última de las condiciones del sistema mismo y está en cierto modo emparedado en sus fundamentos. Porque, si se vuelve la vista a las grandes tesis del sistema, ¿no ha hecho posible el cristianismo las tres fundamentales? La idea de libertad, no conocida de la antigüedad, ¿no es por ventura fruto de la religión bíblica, en que Dios habla al hombre en su posición por o contra él (antigua alianza) y finalmente, por la libre decisión de Dios por el mundo en Jesucristo, tiene el hombre parte en una libertad de los hijos de Dios, dada por éste, espiritual y sobrenatural?

Esta idea cristiana de libertad ¿no se ha creado finalmente su expresión en la doctrina, de indudable inspiración cristiana, de la dignidad de la persona y de los derechos de la humanidad? Aquella elevación, en fin, del hombre por encima del cosmos, que le dio la posibilidad de entenderlo como una evolución hacia el hombre mismo, ¿no tiene su base primera en el

relato bíblico de la creación, en cuyo punto culminante es puesto el hombre como soberano de todos los reinos de la naturaleza? Y ¿no hubieron de quitársele de las manos a la Iglesia estas tres ideas fundamentales, pues evidentemente no supo hacer nada bueno con ellas, para confiárselas primero a la filosofía especulativa, luego a la revolución francesa y finalmente al marxismo para su recto desarrollo? ¿Por qué oponerse, pues, a tan lógica evolución, negándose a sacar de las tres primeras tesis la cuarta, y pagar así tributo al espíritu ascendente del tiempo? Sería una salida honrosa. Sería una integración hegeliana, al quedar absorbido un estadio previo en su inmediato, siquiera con pérdida de su autonomía. Se torna en «factor para...». Es en el sistema la única posibilidad de persistir.

Difícil decisión para el cristiano. Supuesto que se resista a esta tácita anexión y quiera conservar para sí su fe cristiana, ¿de qué forma lo hará? Y resta la cuestión externa de cómo hablará a su hermano que vive en el sistema y se encontrará con él para darle su mensaje. Y resta la cuestión más honda de hasta qué punto le exige la solidaridad con su hermano entrar en las perspectivas sistemáticas de éste. Y, en fin, la cuestión más honda de todas de su propia conciencia: ¿cómo ser cristiano y al mismo tiempo hombre moderno? ¿O es que tiene que ser, por amor de Cristo, hombre inmoderno y extemporáneo? En tal caso se condena a no ser ya oído por nadie, e incluso a caer tal vez él mismo en una especie de esquizofrenia entre las edades. Y ¿no exige Cristo expresamente que sepamos leer los signos de los tiempos?

Tiene, pues, que ponerse en marcha, echarse a la búsqueda de su hermano. En cierto modo, está

siempre junto a él, pues el cristiano es también hijo de su tiempo. En otro modo, es enviado por Cristo, no es libre, tiene que predicar el mensaje de forma que pueda ser entendido. Ha de tener audacia para hacerse solidario, aun en su visión del mundo, con los otros. Tiene que tender un puente que salve la distancia del tiempo entre Cristo y hoy. Por eso no puede menos de leer el evangelio y considerar la historia de la Iglesia con la mirada del hombre actual que piensa históricamente. Esto no saldrá bien sin experimentos teóricos, sin hipótesis, a las que hay que confiarse por lo menos parcialmente. Y esto le forzará, aparentemente, a incluir la cuestión en el caso serio que hemos descrito en la primera parte. Hasta que estén suficientemente ejecutadas las grandes transposiciones que se ve son ineludibles. Hay que darle al cristiano esa pausa, si ha de cumplir su misión cristiana de expresarse y portarse de manera comprensible para hoy. Donde se aplaza la decisión para el caso auténtico, cuelga un cartel: «Cerrado provisionalmente por reforma».

En lo que sigue, queremos acompañar a este cristiano en sus caminos; caminos que son hoy carreteras de intenso tráfico. Quisiéramos saber adónde se va a parar por esos caminos. Ahora bien, si se nos dijera que el camino no lleva tan pronto al caso auténtico cristiano; si no se pudiera entrar por tiempo indefinido en el local cerrado, no tendríamos simplemente tiempo en nuestra corta vida para esperar tanto. Preferiríamos perseverar en nuestra fe, «sé a quién he creído» (1 Tim 1, 12), para medir por ella al sistema y, si a mano viene, hacerlo también fracasar. Y tal vez el discernimiento de espíritus que se nos impone,

nos resulte más fácil y certero partiendo de la decisión de la fe, pues aquí hay que medirlo todo por la evidencia del mayor que todo (*id quo maius cogitari non potest*).

La alternativa entera no se reduce, pues, a conservadores o progresistas; se trata solamente de si el cristiano, por razón de su *aggiornamento,* puede incluir el auténtico caso. Dicho de otro modo: si puede probar con su razón experimentos que afectan a su fe, sin que esté por el mero hecho comprometida la caridad. Porque, en efecto, el objeto de la fe, como hemos visto, es la aparición, sobre la cruz, del mayor amor de Dios, por todos y por mí [1].

---

1. No se trata, naturalmente, en estas cuantas páginas de «refutar el sistema». Nuestro tema es otro. Pero efectivamente no es difícil ver que una libertad que sólo debe conquistarse a través del no-yo, no puede llamarse libertad absoluta, es decir innecesitada; además, ninguna idea puede trasponerse a sí misma al orden de la realidad, a no ser en un pensar que olvida completamente el ser, sino que necesita, en todo paso de realización, del acompañamiento de un Dios eterno y libre, que no se hace; lo que quiere decir que la evolución entera del mundo remite a un creador al que importa crearse un objeto libre, que opera con fuerzas creadas, desde abajo, y que, con propia independencia, le puede acompañar a la postrera unión nupcial.

III

La suspensión del caso auténtico

Quel rapport y a-t-il, mon Père, de cette doctrine à celle de l'Evangile?

B. PASCAL, *Provinciales*

9 La bisección del misterio

KANT respeta la base empírica de la ciencia natural: nuestro saber no va más allá de lo sensiblemente verificado. Todo saber se construye en cerrada referencia mutua del lado sensible y espiritual del ser humano; es, en su más íntima estructura, antropológico y antropocéntrico. En eso se distingue del saber de la antigüedad y de la edad media, que acontece en la tensión entre hombre y *physis,* que sólo inadecuadamente se traduce por «naturaleza», entre *intellectus* y *esse. Physis* y *esse* son el horizonte dentro del cual puede ser conocido lo individual, la luz no vista, por la que el ente se ilumina y esclarece para el espíritu. No son desde luego la esencia, pero sí la presencia de Dios en el mundo; cabe aquí citar la palabra del salmista: «En tu luz (que no eres tú, pero es tu iluminar) vemos la luz».

El ser es, como pura mediación entre Dios y las cosas que son, el lugar en que se ilumina hasta tal

punto para el hombre lo desconocido del fondo divino, que «se contempla lo invisible de él» (Rom 1, 20); eso sí, en cuanto se contempla como algo que se hace visible (*phaneron,* 1, 19), pero no comprendido en sí mismo, sino «en las criaturas». Este misterio de un Dios que se revela en el mundo y permanece, no obstante, invisible, al que todo remite sin que aparezca el punto de referencia, es lo fundamental en la filosofía antigua.

Se desconoce esta tesis cuando se afirma que ello expresa sólo una divinización primitiva y medio animista de la naturaleza, de la que, a Dios gracias, nos habría liberado la antropología de la Biblia y de la técnica moderna. Porque no se trata primariamente de la naturaleza como trasunto del mundo, como trasunto sobre todo interhumano, sino del ser del que se despliegan los entes (*phyo, physis*).

Es el misterio de un fondo que se da a sí mismo y precisamente en lo oculto de esta donación, dentro de los entes, es indisponible e inasible; un misterio que se refleja, naturalmente, en la estructura del espíritu, para éste en efecto se da la revelación de Dios en el ser del mundo, pero que el espíritu no puede pretender como su propia estructura. Es más bien el misterio de la inmanencia en el mundo del Dios que trasciende al mundo; misterio que se puede otear, si se sabe lo que se dice, con la fórmula de la *analogia entis.*

Con misterios filosóficos no puede hacer nada el pensamiento de dominio. Su santo y seña es: *divide et impera.* Divide el misterio de la realidad en dos partes: aquí lo conocido de Dios (*gnoston tou Theou,*

Rom 1, 19), lo que se puede entender y asimilar; allí lo desconocido (*aorata,* 1, 20), para lo que no poseemos órgano alguno y que, consiguientemente, no nos afecta para nada. De ahí que el movimiento del pensamiento moderno es doble: primeramente aproximar Dios al hombre, de suerte que pueda ser asimilado lo que trae; luego alejar de tal forma a Dios que lo desconocido de él no afecte ya para nada al hombre. Ambas cosas pueden tener lugar bajo signo cristiano y bajo signo ateo. Al aproximar Dios al hombre, se toma en serio la encarnación; al alejar a Dios, se le muestra la verdadera reverencia, que no lo confunde con los ídolos de la razón. Así cristianamente. Con signo ateo ahora: hay que acercar a Dios hasta que coincida con el hombre; hay que alejarlo hasta que se deshilache en vapor.

«Dios es de otro modo» parece un descubrimiento a la piedad cristiana de hoy. Esta tiene poca memoria, pues la consigna del «Dios totalmente otro» fue lanzada ya en los años veinte por Karl Barth, con lo que no hizo sino renovar la milenaria tradición cristiana de la teología negativa, según la cual los juicios negativos predominan sobre los afirmativos (Dionisio Areopagita, Tomás de Aquino), y no puede establecerse entre Dios y las criaturas tan grande semejanza, en lo natural o en lo sobrenatural, que no sea siempre mayor la desemejanza (Concilio IV de Letrán: D. 432). Pero la antigua teología hablaba siempre dentro de la estructura general del misterio; mientras la actual teología de «Dios es de otro modo», bajo signo de reverencia, como antaño Jansenio, defiende el derecho del hombre a pensar o sentir a Dios lejos de sí. ¿Por qué? Se pueden dar tres razones.

1. Porque el hombre es determinado por su libertad, que lo sitúa, como a ninguna otra criatura, *frente a Dios*. El hombre es despedido por Dios hacia sí mismo, a fin de realizarse por sí mismo, y para ello necesita su espacio de libertad, del que, en cierto modo, se retira Dios. Dios, se dice, deja correr al mundo. Esto es realmente verdad en su sentido fundamental, pero el sentido accesorio no se sigue de ahí; con meros juegos de palabras no se puede filosofar. Es además un pensar de muy corto aliento que no resiste la idea fundamental de la *analogia entis*, pues ésta es también naturalmente una *analogia libertatis*. Una criatura es tanto más libre, cuanto más profundamente participa de la libertad de Dios: esto es válido de esta participación y de toda otra; sólo dentro de la libertad divina puede el hombre actualizar su potencia de libertad. Aquí se ve, también, claramente que Dios y el hombre no pueden contraponerse como dos «socios» o partes, pues «Dios lo es todo» (Ecclo 43, 29) y no tiene, por tanto, verdadera antítesis u oposición. La antigua alianza con su ejercicio de la objetividad fue necesaria para vencer el panteísmo; pero fue a su vez suprimida (o integrada) en la nueva alianza cristológica (cf. Gál 3, 20 s). La idea de que parte este argumento no sólo es antropocéntrica, sino también, en sentido dudoso, antropomórfica.

2. Pero los mismos pensadores pueden argumentar desde el ángulo opuesto. Dios es para nosotros teóricamente un Dios lejano, porque es inobjetivo. Aquí se supone ahora el idealismo alemán: hay un saber categorial, objetivable, cuando una forma categorial domina a la materia, y un saber trascendental, porque la trascendencia del espíritu sobre lo material

es indirectamente conocida con él, sin hacerse objetivo. Como último es «con-sabida» indirectamente para el espíritu su propia dinámica hacia lo absoluto, su referencia a Dios, donde éste se le hace presente inobjetivo. Por muy firmemente que haya de mantenerse la incomprensibilidad e invisibilidad de Dios, contra este argumento hay que alegar que encadena la teología a una filosofía unilateral. Si la filosofía trascendental hace uso de lo objetivo para el pensar categorial de dominio y no dispone ya de ello para la referencia a Dios, suya es la culpa; pero le falla la contraverdad al «Dios es todo», a saber: Dios no es el mundo; por eso reina entre ambos un protofenómeno de *objetividad,* de modo análogo al que se da entre yo y tú, y de modo análogo también al misterio de la objetividad dentro de la divinidad entre las tres personas, que es la raíz última de toda otra objetividad.

3. Pero el argumento decisivo para el alejamiento de Dios no es la filosofía trascendental, sino efecto práctico en el mundo «hominizado». El hombre que considera y trata al mundo —minerales, plantas, animales y astros— como simple cantera para su propia casa, difícilmente podrá ver aún en él un espejo que le refleje la divinidad. Se ha tornado otra vez *homo faber*; la edad griega y medieval de la contemplación, que no produce, le cae a su espalda.

Pablo, que sabía contemplar «el poder eterno y divinidad» de Dios desde la fundación del mundo, es justamente un testigo de aquel fenecido mundo de la antigüedad. Nosotros no lo podemos ya, para ello nos faltan talento y tiempo. Tenemos que hacer de la necesidad virtud, y transformar la incapacidad de los hombres modernos «para buscar a Dios, si por ventu-

ra lo palpen a tientas y lo hallen, dado que no está lejos de cada uno de nosotros» (Hech 17, 27), en una reverencia ante un Dios lejano, impalpable e inencontrable.

Pudiéramos desde luego envidiar a los antiguos y su capacidad; pero será mejor mirar aquella cercanía de Dios como ingrediente de una «imagen mitológica del mundo», que nosotros podemos desdivinizar en provecho propio. Es en efecto un honor querer lo difícil. Y como el hombre moderno, evidentemente, está por lo difícil, será bien que el cristiano se le junte y prefiera ser con él un buscador de Dios que no un cómodo o barato hallador, no fidedigno, de Dios.

Pero está la otra cara. Dios se ha revelado a la humanidad en Jesucristo. Este ha acercado a Dios a nosotros, y no sólo eso: él nos ha revelado lo que es el hombre en su verdad. El ha sacado al hombre de su enajenación de Dios, y así precisamente también de la enajenación de sí mismo. Es, pues, menester asimilarse hasta lo último lo que Dios ha dado de sí mismo al mundo en Cristo, lo que se ha hecho humano o semejante al hombre. Cristo es quien lleva al hombre a sí mismo. La grandeza de la ilustración, continuada por el idealismo alemán, radica en haber explotado plenamente la cristología para la antropología. Kant lo hizo muy seriamente en la *Religion innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft,* y Fichte lo siguió con la misma seriedad. Cristo es en la historia de la humanidad la irrupción desde un reino de enajenación de Dios, «pecado», a un reino de libertad consumada, tal como en medida creciente se impone en la historia. Con razón, dice Fichte, se cuenta el tiempo de la historia hacia Cristo y desde Cristo.

Tendremos que hablar aún más despacio de la antropologización de la cristología, pues merece atención como pieza brillante de todo el empeño. Así tiende un puente entre el auténtico cristianismo del Nuevo Testamento y el ateísmo que, pasando por este puente, tiene parte, sin saberlo, en la verdad central cristiana. Aquí se dio también de siempre el punto de contacto móvil y vivo entre la llamada ortodoxia cristiana y todas las formas de juego liberales del cristianismo; ello será un motivo más para que nosotros miremos atentamente.

Aquí hay que insertar una cuestión que está íntimamente relacionada con la «bisección del misterio». «Al principio creó Dios *el cielo y la tierra*». ¿Qué es el «cielo» en esta primera frase de la Escritura? Retornará incesantemente, aun en forma ascendente, a través de toda ella: desde el cielo desciende Dios, desde allí mira a los hombres, al cielo arrebata a sus videntes, Jesús pedirá al Padre del cielo que «se haga su voluntad así en la tierra como en el cielo». El mismo sube al cielo, desde el cielo envía su Espíritu, en el cielo está, según Pablo y Pedro, nuestra patria, del cielo descenderá, al fin, la esposa del Cordero, «la ciudad santa de Jerusalén», «nuestra madre libre de arriba» (Gál 4, 26). ¿Qué realidad es esa?

Cierto que por de pronto parece ser una realidad cosmológica, pues aquel «firmamento» que separa las aguas de arriba de las de abajo, y en que luego pone los grandes luminares, «lo llama Dios cielo» (Gén 1, 8). Y, sin embargo, este es un punto figurado de partida, cuya importancia decrece más y más cuanto más «poblado» se hace el cielo de Dios. No es Dios mismo, pues Dios lo creó; pero tampoco pertenece al

mundo *in fieri* del cosmos material. Es el lugar de Dios y el «mundo» de Dios que pertenece a este lugar, que está en tensión con el lugar y el mundo del hombre que pertenece a este lugar: «El cielo, es cielo del Señor; la tierra, empero, diérasela a los hijos de los hombres» (Sal 115, 16).

Entre los dos lugares o mundos se desenvuelven todos los hechos que la Biblia pinta como revelación. No entre un Dios atópico y acósmico, sin lugar y sin mundo, y el mundo, cuyo centro único fuera Dios, sino siempre entre cielo y tierra. El mundo antropocéntrico está en intercambio vivo con el mundo teocéntrico. El espacio de tensión entre ambos es la tribuna dramática de la humanación de Dios, de la historia de la Iglesia, que se desarrolla entre la Iglesia terrena y la celeste, y de la historia universal, cuyas verdaderas dimensiones describe el vidente del Apocalipsis. Una postrera mirada apunta a «un cielo nuevo y una tierra nueva»; pero, de otra parte, «a la bajada del cielo de Dios» de la Iglesia celeste y, por tanto, al cumplimiento de la petición: «así en la tierra como en el cielo», a una unidad dual que es el último cumplimiento.

¿Qué puede hacer el hombre moderno con semejante enunciado y, por añadidura, tan fundamental? Lo extremo que le parece pudiera sugerírsele, sería sin duda una dimensión «espiritual», adicional, del cosmos material del hombre, como parece ineludible por la resurrección de Cristo y la universal resurrección, prometida, de los muertos. Una trascendencia del mundo que bajo el sol de la gracia divina florece hacia una nueva existencia definitiva. Y, sin embargo, no parece bastar esto a los enunciados bíblicos. Y por eso ya desde el principio hay una abertura del cielo, no

sólo del que se hace desde la tierra, sino del que ya existe, sobre la tierra, un permanente acompañamiento de los acontecimientos terrenos por parte del cielo; a la inversa, una creciente accesibilidad del cielo para la tierra. No está en diálogo con el hombre una persona divina solitaria, sino que el «mundo de Dios» mantiene intercambio con el «mundo de los hombres». Todas las resonancias cosmológicas que se perciben aún, concretándose en imágenes, en los salmos, han desaparecido de la boca de Dios y los apóstoles. Lo que ellos dicen tiene en sí consistencia teológica.

El cielo es la gran mediación bíblica entre el Dios «que habita en luz inaccesible, a quien ningún hombre ha visto ni puede ver» (1 Tim 6, 16), y el mundo del hombre. En el cielo se contempla la faz de Dios (Apoc 22, 4), Dios es visto tal como es (1 Jn 3, 2), el hombre conoce como es conocido (1 Cor 13, 12). Y es un mundo grande de amor y gozo:

> Os habéis allegado al monte Sión, y a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celeste, y a decenas de millares de ángeles, y a la junta universal y congregación de los primogénitos, empadronados en los cielos..., y a los espíritus de los justos consumados, y a Jesús, mediador de la nueva alianza... (Heb 12, 22-24).

La bisección del misterio corta por lo sano esta realidad o, más bien, la deja simplemente caer. Es sin duda el mayor empobrecimiento que sufre, sin notarlo bien, la teología actual en su búsqueda del hombre moderno. La existencia cristiana acaece bíblicamente ante el cielo abierto, en acompañamiento muy vivo de lo que Ignacio de Loyola llama la *curia caelestis,* la corte de Dios, en una desvelación ante el mundo en-

tero del amor, que nada tiene que ver con la pobre idea de una conciencia velada, sólo accesible a la mirada de Dios. La desvelación del hombre ante el cielo justifica para Pablo la seguridad de pertenecer un día a los enteramente desvelados.

10 La dilación

En el programa de la «desmitificación» de la sagrada Escritura y de la teología, de que acabamos de ofrecer un ejemplo que, naturalmente, no podemos tratar en toda su extensión, nos choca primeramente que no puede limitarse a sí mismo, pues la noción de «mito» aplicada a la Biblia no puede lograr esencialmente contornos seguros. Porque, en verdad, se funda, tal como es empleada, en un doble criterio, que, respecto de este documento, no puede reducirse a uno uniforme. Por mito se entiende lo que está estrechamente relacionado con la imagen anticuada del mundo, e igualmente lo que el hombre moderno no puede ya alojar en su imagen del mundo, con etiqueta científica, y lo siente como extraño. Lo primero es (aparentemente) un juicio histórico-científico; lo segundo, un juicio existencial; cosas que no son lo mismo.

Ahora bien, habría que demostrar primeramente que las cosas íntimamente relacionadas con la «imagen anticuada» del mundo poseen en la Escritura influjo decisivo sobre los enunciados teológicos; y habría que demostrar, además, que las cosas que parecen ostentar en la Escritura cierta analogía con las culturas míticas circundantes no poseen en la revelación bíblica su propia y peculiar significación. Sin embargo, no es demostrable que los enunciados ligados a una imagen del mundo ptolomeica sufran nada al sustituirla por una imagen copernicana.

Puede mirarse ya como muy dudoso que los discípulos interpretaran realmente en sentido cosmológico el gesto parabólico con que el Señor desaparece en la ascensión hacia arriba (el cielo está arriba, luego el Señor resucitado marcha hacia arriba), y no más bien con la misma ingenua naturalidad que tiene aún un hombre de hoy, cuando interpreta realmente, ¡y con razón!, antropocéntricamente el cosmos que aparece sensiblemente: la cabeza, la luz y la anchura están arriba; los pies, lo lóbrego y sombrío están abajo. O, ¿es que sería *para nosotros* lo mismo que, para mostrar a hombres sensibles que se va al Padre, Cristo se hubiera hundido bajo tierra? ¡No obremos más tontamente de lo que somos y no hinchemos tales trivialidades como si con el cambio de la imagen del mundo se derrumbara la mitad de la revelación bíblica! Pero ¿y las analogías con las culturas míticas? Pues que la antigua alianza luchó bastante contra semejantes analogías al prohibir, de Moisés a los profetas, toda representación sensible de Yavé. Pero ¿y el uso de ciertas imágenes y representaciones míticas de Ugarit? Pues que no fueron sentidas por los poetas psálmicos

y los profetas de modo distinto que cuando Goethe dirige un poema a la luna. ¿Y los seres alados de la visión de Ezequiel que tuvo que haber visto en las paredes y puertas de los templos de Babilonia? Pues que este «tuvo que ver» es mera afirmación y el conjunto completamente irrelevante. O, ¿es que bastaría para poner, por la psicología de profundidad, en tela de juicio la objetividad de los éxtasis y visiones de los profetas? ¿Y el nacimiento virginal? ¡Cuántos mitos no hay en que doncellas humanas son empreñadas por dioses!

Nuestra réplica: ¿nos hallamos realmente en medio egipcio o helenístico, y no más bien en ámbito estrictamente judaico? ¿Se nos quiere trasladar a tiempos en que las religiones mistéricas griegas tenían que prestar el modelo de las estructuras de la Iglesia primitiva, tiempos que realmente han pasado? ¿Son o se hacen tan ciegos los teólogos católicos que ya no vean cómo la virginidad de María es nudo echado en el centro de la dogmática? O, ¿se quiere empezar a distinguir entre «verdad teológica» y «verdad histórica» en que se trata precisamente de corporización de la verdad histórica, por tanto del contenido central de la fe?

Si se prosigue fundamentalmente adelante, se entra en el terreno de influjo del segundo criterio: lo no sugerible ya a la sensibilidad moderna. En la transición del primero al segundo se dirá que, como la antigua imagen del mundo desconocía en gran parte las cadenas científicas de causas, dotaba al cosmos de toda especie de espíritus, poderes, ángeles buenos y malos, que estaban siempre prontos a producir efectos por

gusto y capricho. A ellos se dirigían la mayor parte de las oraciones. Los milagros estaban más próximos y, por lo mismo, también la afirmación de que algo era milagro, y, sin apenas transición psicológica, la atribución de milagros a una personalidad, cuyo obrar poderoso y por propio puño produce impresión. Pero nótese que las historias de Jesús no saben de milagros de juego, en que abundan los apócrifos; todos son representaciones sensibles de verdades esenciales sobre Dios y el obrar de Dios. Que Jesús expulsara de los enfermos los espíritus inmundos, en Marcos inmediatamente después de la predicación del venidero reino de Dios y del primer discurso en Cafarnaún «con poder», es la representación sensible del choque de los dominios del Espíritu Santo (Mc 1, 12) y del espíritu inmundo (1, 23) en medio del mundo material. Es el acontecer evangélico mismo y no tiene nada que ver con el mito. Y tampoco se ora nunca en la Biblia a los espíritus, sino exclusivamente a Dios.

Mas parece que en esta vía no hay parada posible, una cosa arrastra a la otra, y cada una es siempre más seria y radical que la precedente. ¿Cuándo se despierta la inquietud en el corazón del cristiano y del teólogo? En lugares muy distintos. ¿Hasta dónde podrá seguir por razones pastorales y acaso también por honradez «científica»?

Anticipémonos un trecho considerable. La antigua imagen del mundo no es sólo pobre espacial, sino también temporalmente, comparada con la actual que ya a la sola humanidad le regala su prehistoria de un buen medio millón de años. En la de antaño, la predicación o anuncio del retorno de Cristo era algo que

se ajustaba en todo al marco, señaladamente si se añade la cronología apocalíptica.

Ahora bien, el factor de la expectación próxima parece haber incidido profundamente en la ética y en la actitud ante el mundo del primitivo cristianismo. ¿No hay aquí que desmitificar con profundo corte quirúrgico? Respuesta: si de ciertas formulaciones de los evangelistas, que sin duda esperaban un retorno cronológicamente pronto, desprendemos la auténtica actitud y doctrina de Jesús, «la hora no la sabe nadie, ni siquiera el Hijo», la actitud entera del cristiano no haría sino ligarse más estrechamente por la obediencia a la hora de Dios, y ello no en una intemporalidad liberal, ni en una estrechez temporal escatológica [1].

Tal interpretación podría dejar abierto al futuro del mundo todo el espacio apetecible, no desvirtuaría el dicho de que el cristiano y la Iglesia son peregrinos y forasteros sobre la tierra y mucho menos velaría la idea de que toda la historia del mundo corre hacia el Cristo soberano, escatológico que, como suprema idea de Dios sobre el mundo, no puede ser superado por evolución alguna de fuerzas humanas y mundanales, y hasta sólo cabe aproximarse a ella. Al ser él de antemano lo mayor posible (*id quo maius cogitari nequit*), toda la historia recibe en él un juez, un elevador que separa, pero que también salva, y una idea a la que se puede aspirar infinitamente.

Pero ¿no está, bajo cenizas, influida la antigua imagen del mundo, sobre todo de la del Nuevo Testa-

1. Cf. mi artículo *Glaube und Naherwartung*, en *Zuerst Gottes Reich*, 1966.

mento en su estática por una parte, y en su dualismo de cielo y tierra por otra, por el sentimiento platónico-gnóstico a veces, otras por el sentimiento apocalíptico del judaísmo tardío, que no es ya compatible con la imagen actual del mundo, dinámica y evolutiva? Entonces se anhelaba otro reino, sin poder ni aspirar a él por propia fuerza y esfuerzo; de ahí el mucho orar y acaso también el sentimiento del pecado: «inquieto está nuestro corazón».

Hoy, en cambio, se trabaja dentro de un futuro que, con el gran desarrollo natural a las espaldas, se siente con derecho a dirigir audazmente la evolución bajo la dura ley del trabajo común, que no es ciertamente «castigo» y probablemente honra más al creador que muchas oraciones ociosas. Y de ahí, lógicamente, vienen los pasos últimos: ¿no está ligada totalmente a aquella vieja imagen del mundo la idea de un «autor de la salvación», que desciende del claro cielo a la oscura tierra, deja aquí algo de luz y se sube otra vez a su propia esfera, modelo conocido que se reitera a menudo? Y ¿no es la denominación de Jesús como «Hijo de Dios» y, finalmente, como «Dios», una simple aplicación de aquel esquema a una personalidad histórica, dotada ciertamente de espíritu? ¿No resulta de la simple combinación de su doctrina sobre el amor a Dios y al prójimo con su espantosa muerte de cruz, casi por sí misma la idea de que este dolor o sufrimiento fue un dolor vicario de amor y expiación? Y ¿no resulta también, si tan lejos se va, con lógica casi ineludible, el punto de partida de la doctrina sobre la Trinidad del hecho de que el Hijo está en la tierra, ora al Padre del cielo y atestigua su identidad con él, y uno y otro son de un Espíritu?

¿Tendremos que refutar también todo esto o se contentará el benévolo lector con la aseveración de que en todo caso lo podríamos refutar? Porque aquí no se trata para nada de apologética, sino de descubrir los caminos andados y de despertar la impresión de que, si se quiere ser intelectualmente sincero, es difícil estar colgando de esta larga cerca espinosa de reparos e interrogantes. Aquí se da luego lo decisivo en nuestro contexto, por lo que hemos ido bordeando esta cerca: se da la dilación de la decisión de la fe, su parentización por lo menos temporal, hasta que se hayan aclarado suficientemente los resultados de la exégesis científica... Tal vez pudiera encontrarse una especie de solución interina de conjunto, explicando, por ejemplo, que todos los enunciados de la Biblia que exigen fe contendrían una proporción entre contenido y modos de decir de entonces; esta proporción debiera resurgir hoy día por una transposición total entre contenido y modernos modos de decir desmitificados. Tal vez debiera todo interpretarse «análogamente» [2].

Esto significaría poco más o menos: aquel obrar de Dios o del Verbo divino, que se expresó entonces como versión vicaria o representativa de la sangre sobre la cruz, tendría que esclarecerse hoy, incluyendo ciertamente el fondo de la imagen de entonces, de un modo analógico que nos dijera algo inmediatamente a nosotros, etc. El eventual caso auténtico sería, pues, que, por manera análoga a como el cristianismo de pensar mítico se dejó impresionar por Cristo cruci-

2. G. Hasenhüttl, *¿Qué pretende Bultmann con su programa de desmitificación?*: Concilium 14 (1966) 527 s.

ficado, con la misma seriedad con que la imagen mítica lo sugería, me deje también yo impresionar por el obrar de la palabra de Dios sobre mí, palabra que me promete la salvación eterna.

A decir verdad, apenas se vería ya claro en esta construcción para qué o por qué estaría yo dispuesto a morir a la hora de la verdad. Y, en todo caso, sería muy difícil explicárselo a los que me llevaron ante el paredón de ejecución. Y sin duda sería también muy difícil de explicar a los niños negros en las misiones. Probablemente, en lugar de la analogía a que uno se atiene, se les enseñaría la vieja evidencia, por la que se puede también morir evidentemente. En cuanto a uno mismo, con la analogía del contenido de la fe se torna también análogo el acto de fe, y nadie podrá ya afirmar que, a base de aquella ecuación de proporcionalidad que es el resultado de la total transposición, tenga aún evidentemente aquella fe cristiana tal como la Iglesia la ha entendido hace unos dos mil años.

El caso auténtico u hora de la verdad es también aquí el mejor criterio. Y lo es porque fuerza ante la verdad cristiana: mi disposición a morir por Cristo es, con la gracia de Dios, la única respuesta adecuada, que incluye la conducta entera de la vida, a que él se dignó morir de amor por mí. Si esto se torna dudoso, también naturalmente mi respuesta. Ahora bien, ésta era para mí criterio en cuanto que, al poner mi vida al tablero, atestiguaba haber entendido la verdad cristiana como la máxima revelación posible del eterno amor, frente al cual todos los resultados de la desmitificación se quedan atrás en grandiosidad divina un trecho decisivo, claramente visible y describible.

No hay que repetir aquí lo que extensamente fue expuesto en la «visión de la forma» (*Herrlichkeit* 1, 1961), a saber, que el no poder percibir lo señero, inencontrable e indisoluble de la forma de la revelación que se nos propone en el Antiguo y Nuevo Testamento se funda en ceguera para los colores espirituales; en lugar de ello, se da vueltas al microscopio sobre el fondo bíblico, con ojos de facetas que han perdido el órgano sensorio para la cualidad y las relaciones de la figura total. Pero allí se expuso también que la contemplación o mirada de la gloria de Dios en su revelación es el único camino para no tener que suspender el asenso de la fe, mientras se cultiva la investigación bíblica seria. Y se dijo también cuán agradecidos hemos de estar a la rigurosa ciencia bíblica que ha enriquecido de forma inaudita nuestra imagen de la revelación y la ha vivificado en plástica tridimensional.

Ahora bien, para ver uno mismo esta forma plástica y mostrársela a los otros, necesita el biblista, el cultivador de la ciencia bíblica, un ojo que perciba lo propio e inconfundible precisamente de esta forma, y ese ojo le preservará de la mayor parte de los ataques del desmitificar. Si el fundador de este método y escuela, declaradamente protestantes, emprendió la totalidad de su obra a fin de extraer el núcleo permanente de la revelación de su cáscara perecedera y confusa, habría que conceder, en grado superior, su razón al dicho goethiano de que «la naturaleza no tiene núcleo ni cáscara». El amor de Cristo no es núcleo ni la sangre de Cristo cáscara; la fe estriba en la unidad de ambas cosas. Por eso, esta es la suma total, no es posible dilación o aplazamiento alguno de la fe.

11 La identificación

Yo no sé, dice el cristiano moderno, si me voy a meter y comprometer, con el caso auténtico, en esta construcción. En primer lugar, hay para rato hasta que lleguen los chinos, y, en segundo lugar, el cristianismo es religión de la vida y no de la muerte. Lo que decide es mi postura real en el diario quehacer, no la soñada en la muerte. ¿No es cierto el viejo dicho de que las grandes decisiones se toman de suyo, si las pequeñas se han tomado rectamente? Si trato de vivir cuan honrada y decentemente me sea posible, la recta actitud en la muerte vendrá por sí misma. Pudo sonar en la época de la reforma la «fe» como santo y seña y ya se sabe adónde llevó: a que, durante un siglo, los cristianos de un bando hicieran mártires a los del otro; hoy «la palabra primigenia, la palabra clave verdaderamente motriz pudiera ser el amor al prójimo» [3]. Si esto

3. K. Rahner, *Escritos de teología*, 1-6. Taurus, Madrid 1961-1967; 6, 297.

fuera verdad, todo el problema del caso auténtico se desplazaría completamente. La decisión para mí no se tomaría siquiera ante la cruz de Cristo, en que se me pide «fe desnuda», *sola fides*; se tomaría donde la toma todo hombre: en relación con el prójimo, en la opción entre egoísmo y amor.

Karl Rahner nos libera de una verdadera pesadilla con su teoría del cristiano anónimo que en todo caso está dispensado del criterio del martirio, y, sin embargo, tiene pleno título, en lo oculto, al nombre de cristiano, con tal de que, consciente o inconscientemente, dé gloria a Dios [4]. Porque

> dondequiera pone el hombre, en pleno uso de su libertad, un acto moral positivo; este acto, en la efectiva economía de la salud, es un acto saludable positivo y sobrenatural, aun cuando su objeto *a posteriori* y el motivo dado *a posteriori* no procedan palpable o sensiblemente de revelación positiva de la palabra, sino que, en este sentido, sean naturales. Dondequiera, por tanto, se da en la actual economía de la salud un acto moral absoluto de carácter positivo en el mundo, se da también un acontecimiento de salud... se actúa, pues, la caridad [5].

Cierto que esto no exime al cristiano anónimo del deber «de buscar aquel decisivo existencial de la existencia humana, que es Cristo» [6], que él tiene ya en sí inconsciente, trascendental e inobjetivamente; de buscarlo también, en lo posible, en el espacio histórico y

---

4. *O. c.*, 6, 550.
5. *O. c.*, 6, 285-286; 5, 221.
6. «Dios y la gracia de Cristo están en todo como secreta esencia de toda realidad elegible»: *o. c.*, 4, 156.

«pasar así a una fase superior de desarrollo de ese cristianismo» [7]. Pero esto es entonces sólo el enunciado objetivo teórico de lo que este hombre ha realizado ya en la profundidad de su existencia [8]; ello es sólo «exigido: 1) por la estructura encarnatoria y social de la gracia y del cristianismo, y 2) porque su comprensión más clara y pura refleja y ofrece de suyo mayores oportunidades de salvación para cada hombre» [9]. Pero, por muy deseable que ello sea, no por eso deja de ser accesorio.

Esto puede demostrarse teológicamente poniendo en claro la «radical identidad» [10] del amor a Dios y al prójimo precisamente como mensaje central de Jesús. Porque, efectivamente, según dicho suyo, los dos mandamientos son iguales («el segundo es semejante al primero»: (Mc 12, 31 par.); son, juntos, el trasunto de la antigua alianza; en el juicio, el amor al prójimo es el solo criterio para la admisión en el reino de Dios (Mt 25, 34 s). Pablo subraya a menudo estos enunciados y,

> según Juan, somos amados de Dios (Jn 14, 21) y de Cristo, *para que* nos amemos unos a otros (13, 34), amor que es el nuevo mandamiento de Cristo (13, 34), el específico suyo (15, 12) y el mandato que él nos da (15, 17). Y la consecuencia que saca Juan es que Dios, que es el amor (1 Jn 4, 16), nos ha amado *no para que nosotros le correspondamos con nuestro amor* [11], sino para que nos amemos unos a otros (4, 7.11). Y puesto

7. *O. c.*, 5, 152-154.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*, 154.
10. *O. c.*, 6, 282.
11. Subrayado por mí.

que a Dios no lo vemos, Dios no puede ser verdaderamente alcanzado en intimidad gnóstica y mística, de forma que así fuera realmente alcanzable por el amor (4, 12) y, por tanto, el «Dios en nosotros» en el mutuo amor es el Dios *a quien únicamente podemos amar* [12] (4, 12), de forma que es verdad, y para Juan un argumento radicalmente convincente, que «quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (4, 20) [13].

Así, pues, supuesta la presencia del orden sobrenatural de la gracia para todos los hombres, hay que decir que todo auténtico amor al prójimo es formal y temáticamente amor de Dios; más aún: puesto que Dios sólo brilla inobjetiva [14] y trascendentalmente como experiencia límite en la decisiva referencia al tú humano, «el amor al prójimo categorial y explícito es el acto *primario del amor de Dios* [15], de suerte que, correspondientemente, hay que sentar también: «el acto temáticamente religioso como tal es siempre secundario respecto al otro», si bien, por el objeto, tiene dignidad superior [16].

Esta construcción se ha llevado a cabo con ayuda de dos elementos: el «orden moral» y la «elevación sobrenatural», sin aludir expresamente a la cristología. Sólo al final «se llama la atención sobre que habría de reflexionarse expresamente y a fondo también el lado cristológico de esta situación»; pero esta situación en

12. Subrayado por mí.
13. *O. c.*, 6, 280-281.
14. «No como objeto»: *Ibid.*, 293; «Inobjetividad de Dios»: *Ibid.*, 4, 61.
15. *O. c.*, 6, 295.
16. *Ibid.*, 294.

la economía de la salvación se dio desde luego para todo el tiempo antes de la aparición de Jesús, y él no hace sino «radicalizarla» y llevarla «a su culminación» [17].

Con esta observación se aclara la posición de Cristo en el designio universal sobre el mundo. Si la materia y su gradual evolución se da por razón del hombre, en quien la creación, llegando a conciencia de sí, trasciende hacia Dios, de hecho la ilimitada abertura hacia Dios, que es el espíritu humano, se da para permitir a Dios su postrera «exteriorización, enajenación» de sí mismo a lo otro [18]. Ahora bien, la encarnación del logos en una persona humana es «un factor interno y necesario del agraciamiento del mundo entero con Dios» [19], pues semejante divinización del mundo «no puede siquiera pensarse sin esa unión hipostática» [20].

Cristo es «el primer paso y el principio perdurable y la garantía absoluta de que se lleva a efecto esta auto-trascendencia última, sistemáticamente insuperable» [21]; él es señeramente lo que universalmente ha de hacerse realidad para toda la humanidad; se lo puede deducir, sólo naturalmente en el pensamiento poscristiano, como la necesaria *conditio sine qua non* de la divinización del mundo y de la mundanización de Dios [22]. El es «el caso señeramente supremo del acto

---

17. *Ibid.*, 296.
18. *O. c.*, 5, 203.
19. *Ibid.*, 184.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*, 184.
22. *O. c.*, 5, 198-210; 217-218.

esencial de la realidad humana, que consiste en que el hombre es al desprenderse de sí» [23].

Cristo es, por su naturaleza, realmente mediador; más mediador que fin o término, posibilitación óntica, idea directriz para todos los que, en lo futuro, en la realización de sí mismos, realizan a par el fin consumado del ser: «quien acepta plenamente su ser-hombre... ha aceptado al hijo del hombre, porque en él Dios ha asumido al hombre», a todo hombre [24]. Comoquiera que «Cristo estuvo siempre como entelequia prospectiva en toda la historia» [25], «la cristología es término y comienzo de la antropología» [26] y «toda teología es, eternamente, antropología» [27].

Es exactamente la cristología evolucionista que, estribando en Schelling-Hegel y en Darwin, propuso Soloviev en el siglo pasado como el más moderno cristianismo. Para él,

> la encarnación personal del logos en un individuo humano es sólo el último anillo de otras encarnaciones, físicas e históricas; esta aparición de Dios en un hombre físico es sólo una teofanía más completa, perfecta, dentro de una serie de teofanías preparatorias e incompletas [28].

---

23. *O. c.*, 4, 144. En el v. 1 se habló aún de la «culminación inconmensurable, que es justamente la culminación de una relación entre creador y criatura». En cambio, en el 6, 584: «El caso señero y sumo de la realización de la esencia del hombre en absoluto».

24. *O. c.*, 4, 156-157.

25. *O. c.*, 1, 188.

26. *O. c.*, 1, 205; cf. 1, 184: «Cristología como antropología que se trasciende a sí misma, y ésta como cristología definida».

27. *O. c.*, 4, 153.

28. SOLOVIEV, *Vorlesungen über das Gottmenschentum*. Dt. von Harry Koehler, Ausg. *Werke* 3, 207. Entre los doce tipos de teología

Cristo no es «algo extraño respecto de las leyes universales», sino la ley de la evolución que llega a sí misma. Con Rahner:

> Cuando Dios quiere ser no-dios, surge el hombre, ni más ni menos, y otra cosa no podríamos decir [29]. La naturaleza del hombre se explica a la postre partiendo del logos mismo que a sí mismo se manifiesta al enajenarse [30].

Ahora bien, esto determina ya de antemano el puesto de la cruz, de toda la soteriología en este sistema. Es expresamente escotista: la encarnación de Dios como finalidad del mundo, aun sin el pecado; en modo alguno la encarnación en función de la redención [31].

Por eso:

> los misterios de la soteriología pueden indudablemente reducirse al misterio de la encarnación [32].

Y pueden reducirse así:

> puesto que el mundo... se hace historia de Dios mismo, el pecado, si se da y en cuanto se da en el mundo, está de antemano abarcado por la voluntad de remisión, y la oferta de autocomunicación divina será necesariamente... una oferta de remisión y de superación de la culpa...

---

he tratado en décimo lugar en *Herrlichkeit,* 2, 1962 este tipo hoy tan actual. Todo lo esencial de Teilhard está anticipado en Soloviev.

29. *O. c.,* 4, 153.

30. *O. c.,* 4, 124-125.

31. *Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual,* en *o. c.,* 4, 159-175.

32. *O. c.,* 4, 91.

Esta posibilidad de remisión existe no desde el hombre, desde Adán en cuanto tal, desde el grado humano de la historia, sino por medio de esa fuerza de la autocomunicación de Dios, que, por una parte, sostiene de antemano el desenvolvimiento de la historia entera del cosmos; y, por otra, se manifiesta a sí misma como históricamente visible y la posesión de su propio fin en la existencia y realización existencial de Cristo. Y este *es el sentido de la proposición: hemos sido redimidos de nuestros pecados por Jesucristo.*

Esto se hace evidente por el hecho de que la resolución de Dios sobre Cristo y su obra de salvación sostiene esta misma obra, y no es sostenido por ella, *porque la acción de Cristo no efectúa la voluntad de remisión de Dios,* sino que aquélla es efectuada por ésta [33].

Es raro que Rahner que, en otras ocasiones, defiende tan enérgicamente, contra Agustín, una doctrina trinitaria económica, sólo habla aquí, en lugar decisivo, de Dios, como si aquí no aconteciera sobre la cruz la voluntad divina de salvación entre el Padre que «permite» y el Hijo abandonado por el Padre en el Espíritu Santo que une a los dos por el hecho de separarlos. De suerte que resulta perfectamente absoluto separar «una voluntad salvadora de Dios sobre Cristo» de la «acción de Cristo que opera la voluntad de Dios».

Tampoco hace al caso que, tratando de la cruz, Rahner polemice constantemente contra una teoría jurista de la satisfacción, desconociendo así las inten-

33. *O. c.*, 5, 212-213, subrayado por mí

ciones últimas de Anselmo[34], pues se trata de la interpretación de lo que dice el Nuevo Testamento sobre que Cristo llevó sobre la cruz nuestros pecados. ¿Qué significa esto? Con razón se pide una respuesta[35]; sin embargo, para la solución poco contribuirá más que la indicación de no atender tanto a la «amarga pasión» cuanto a la muerte que, en Cristo, querría decir la definitiva aceptación de parte de Dios[36]; lo cual es cierto, pero no hace ver por qué esta muerte hubo de cumplirse en el abandono de Dios, que sólo el eterno Hijo de Dios puede conocer en su profundidad, como suma de la «amarga pasión». Aquí se echa claramente de menos una *theologia crucis,* que nos debe hasta ahora Rahner.

A la verdad, la apreciación de la doctrina del cristianismo anónimo, tan urgentemente exigida para la situación actual[37], con el fondo evolutivo que antes se ha esbozado, condiciona una depreciación proporcional de la teología de la cruz y, consiguientemente, de la teología de la vida cristiana partiendo del caso auténtico. Y efectivamente, por lo que se oye, el hombre redimido no se debe ya propiamente a Cristo, sino a la eterna voluntad saludable de Dios, que es para él asible «en la realización de la existencia de Cristo». Huelga, por ende, el caso auténtico (u hora de la verdad) y no se habla tampoco más de él.

No siempre se pusieron así los acentos. K. Rahner fue un día, un gran día, defensor de la *Ecclesia ex latere Christi* y, por consiguiente, de la devoción al

34. *O. c.,* 1, 213-216; 4, 161 s passim.
35. *O. c.,* 1, 213.
36. *O. c.,* 4, 167.
37. *O. c.,* 6, 522.

corazón de Jesús; aquí estaba para él el verdadero centro. «El hontanar primigenio del amor es el corazón del Señor» [38], y lo es como «corazón angustiado, desangrado y muerto». Y ahí estaba «lo propio del tiempo» y «de la misión» [39]. También se dijo que esta devoción es un íntimo equilibrio de piedad ignaciana que, al poner su fundamento en la indiferencia, corre peligro de tener «un sentimiento casi sobreagudo de la relatividad de todo lo que no es Dios». «Ignacio es el hombre de la piedad trascendental, no tanto de la piedad categorial» [40].

Pero aquí tenemos realmente que detenernos un momento e intercalar una pregunta: ¿es, por tanto, la devoción al corazón de Jesús un complemento categorial a una piedad trascendental, o aparece aquí claro, en este «primigenio hontanar del amor», el término y fin de toda esta filosofía kantiana? ¿Veo yo en el corazón taladrado del Señor crucificado el amor del Dios uno y trino, o no lo veo? Juan dice que lo veo, aun cuando a Dios no lo ha visto nadie. Lo veo, pero no de la manera que se hace una síntesis categorial de S y O. ¿No haríamos, pues, mejor en revisar una vez más todo ese hablar de la «inobjetividad de Dios», que sólo en el prójimo se hace objeto de respuesta primaria humana, y revisar a par la extraña prueba escrituraria que se nos propuso?

Naturalmente que Jesús cifra en uno los dos mandamientos de la antigua alianza e identifica el segundo al primero. Y con la misma naturalidad en virtud de

---

38. *Sendung und Gnade,* 1959, 533.
39. *Ibid.,* 546.
40. *Ibid.,* 520, 522.

su propia humanación, como lo supone expresamente la parábola del juicio cuando dice: «Cuanto hicisteis por el más pequeño de mis hermanos, conmigo lo hicisteis». Se trata, pues, de una palabra ligada definitivamente a la síntesis representada por Jesucristo [41], y no puede, por tanto, ser construida por una combinación abstracta de «naturaleza» y «sobrenaturaleza», moralidad y caridad.

Además, el tenor literal del Antiguo Testamento de las dos partes es mantenido muy conscientemente y no desaparece simplemente dentro de la síntesis, de suerte que, dentro del Nuevo Testamento, pudiera igualmente decirse: amarás a tu prójimo con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. En Cristo hecho hombre refluye la totalidad que debemos a Dios sobre el prójimo, esencialmente porque él mismo es este prójimo, o porque, en la parábola del samaritano, por su amor divino para con nosotros, que yacíamos medio muertos en el camino, se hizo eso para nosotros. Cierto, el samaritano no es ortodoxo, mucho menos sacerdote ni levita; es el típico «hereje», no «gentil» sin embargo que, aun con fe oscurecida, obra rectamente.

Pero es sobre todo invención de Jesucristo, cuadro enigmático de sí mismo que, fuera de «la cerca de la alianza de la ortodoxia» (Heb 13, 11-13), llevó a cabo el cumplimiento.

---

41. Aunque la síntesis se inició ya en el rabinato contemporáneo (Lc 10, 27), pero con el primado, claro está, del precepto del amor de Dios. En todo caso, un desplazamiento de este primado al amor del prójimo equivaldría al abandono de toda la ética teológica del Antiguo Testamento.

Que se interprete a Juan excluyendo a Cristo, debiera ser ya exegéticamente inaceptable. Es sabido que Juan argumenta en círculo, y hay que mantener siempre simultáneamente ante los ojos los dos giros circulares. Los discursos de despedida y la carta primera suponen dondequiera el amor directo de los discípulos a Jesús, un amor que trasciende su humanidad, a saber, la fe de que es el Hijo de Dios: «El Padre mismo os ama, porque vosotros me habéis amado a mí, y habéis creído que yo salí del Padre» (Jn 16, 27). El imperativo: «Permaneced en mi amor», que se repite seis veces en la parábola de la cepa exige, claro está, la perseverancia amorosa en el origen del amor cristiano, a fin de que, por este mutuo amor entre el discípulo y el Señor, cumpla el cristiano el mandamiento nuevo, dicho de nuevo circularmente: «El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama» (14, 21), y: «El que me ama, guardará mi palabra» (14, 23). Prueba de su amor al Señor es que los discípulos le dejan ir al Padre (14, 28).

Tampoco en la carta puede ponerse por un momento entre paréntesis la implicación cristológica, pues el modelo del amor es siempre, enunciado positiva y negativamente, el amor de Cristo: «El amor no está en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4, 10). «Hemos conocido el amor en que él dio su vida por nosotros» (3, 16). Se da, pues, sin duda, la identidad, pero sólo cristológicamente, y con la absoluta prioridad del amor de Dios (genitivo subjetivo y objetivo), que luego refluye desde Dios y con Dios sobre el prójimo.

El Cristo que vive en mí es tan íntimo para mí y más cercano a mí que yo mismo, porque murió por mí, y en la cruz me tomó en sí y en la eucaristía sigue tomándome continuamente en sí. ¿Cómo puede compararse con eso mi relación con un semejante y exigir de mí la misma respuesta de amor? El puente para el amor al prójimo en el sentido de Cristo lo forma el hecho de que, lo que hizo por mí, lo hizo por cada uno [42].

¿Qué es una existencia carmelitana? Oferta de todo el propio ser al Dios de Jesucristo, para que emplee y consuma ese ser, según su amoroso beneplácito, por la obra de la redención. En ella se reconoce la verdadera identidad del amor al prójimo y del amor de Dios, pero no como la pinta Rahner: el «acto religioso» como tal es precisamente primario.

El saltarse la cruz y todo su contexto innocuiza además al pecado; una existencia consagrada a la expiación de la culpa del mundo aparece, por lo que atañe al amor del prójimo, muy poco «operativa». Y ¿quién puede, a la postre, «aceptar enteramente su ser de hombre», con la cacareada «lealtad» y con «ánimo para el diario deber», sin tropezar con su propio pecado? Y ¿qué hará entonces? ¿Olvidarlo? ¿Perdonárselo a sí mismo? O, ¿dejará que se sumerja en la universal voluntad de perdón en Dios? Y ¿qué pasaría si su conciencia fuera la de Lutero?

•

42. Con ello no se niega, desde luego, la idea justificada de K. Rahner de que hay, fuera del espacio cristiano (cf. Lc 21, 1-4) y del bíblico (cf. Mt 15, 21-28, etc.), una *fides implicita* y una caridad sobrenatural correspondiente, y que pueden darse hasta en ateos teóricos (Rom 2, 14-16).

12 El futurismo

Con la última consigna teológica: «fuga hacia adelante», nos hallamos en el frente más avanzado: allí donde la gran marcha dinámico-evolutiva en la moderna imagen del mundo hacia el futuro coincide con la idea de éxodo bíblico, que interpreta la permanente extrañeza del cristiano en este mundo, no sólo estática, sino también dinámicamente hacia el futuro mesiánico-escatológico del mundo, hacia el advenimiento del reino de Dios. La fuga del mundo, puesto que la patria está en otra parte, no puede negarse como motivo cristiano, «pero debe ser fuga del mundo de la esperanza», y ello juntamente con el mundo, del que la Iglesia es una parte, «hacia adelante», hacia la perfección o acabamiento. Y esta esperanza no es un mero esperar o perseverar, apoyado en el ayer y hoy, cuya incongruencia en el mundo es dolorosamente sentida por los cristianos; no, esta esperanza ha de ser «productiva y combativa», sus dolores han de ser do-

lores de un mundo que está de parto para el nacimiento definitivo.

No puede haber ante nosotros dos fines últimos, uno natural y otro sobrenatural. El mundo que el hombre ha de construir con sus fuerzas naturales es también el reino de Dios, a cuyo advenimiento ha de cooperar con dolores de parto (Jn 16, 21-22; Rom 8, 22-23). Al marchar así la esperanza hacia lo abierto, sin disponer de imagen «científica» alguna del futuro y ni siquiera de una visión de progreso y cooperando, no obstante, en servicio del hermano, en la génesis del reino, esperando, a despecho de la muerte, contra toda esperanza, es una vida entre la cruz y la resurrección, comprometida a par escatológica y mundanalmente, espiritual y políticamente al mismo tiempo.

Tales voces no son nuevas en la historia de la piedad y de la teología. Su última raíz es, cierto, el mesianismo del judaísmo tardío, que se halla exactamente en la problemática entre aguardar y provocar el fin (cf. por ejemplo, *Gog y Magog* de Martín Buber); la tensión es ya perceptible en los comienzos de la teología eclesiástica en Ireneo [1], y queda luego recubierta por cierto platonismo. Pero luego emerge otra vez en el séquito de los idealistas, grande en la teología política de Soloviev, con otra dirección en el socialismo religioso de Kutter y Ragaz y en el primer comentario a la carta a los romanos de Karl Barth (1919).

Es teología del Espíritu Santo, como lo es también el gran pasaje sobre el gemir de la creación, sobre

1. Cf. *Herrlichkeit*, 2, 92-93.

todo de los hijos de Dios, por la redención del mundo material en el capítulo, sobre el Espíritu, de la carta a los romanos. Y

> como no sabemos lo que hayamos de pedir según conviene, el Espíritu ayuda a nuestra flaqueza con gemidos inefables, y el que escudriña los corazones sabe lo que anhela el Espíritu y que su intercesión por los santos corresponde a lo que Dios aguarda (Rom 8, 26-27).

Pero en este pasaje sale también por sus fueros el discernimiento de los espíritus. Indudablemente, el espacio que el pensar cristiano ha de conceder al Espíritu Santo no será nunca demasiado ancho. Jesucristo, forma de siervo de Dios sobre la tierra, fue un relámpago apenas notado en la historia universal. Unas cuantas palabras, unos cuantos hechos y se acabó todo. Y «os conviene que me vaya... Mas cuando viniere aquél, el Espíritu de la verdad, os introducirá en toda la verdad» (Jn 16, 7-13).

La estrecha revelación de palabras y hechos se abre en dimensiones que sólo se confían al Espíritu de Dios. Es espíritu, no ya palabra; es libertad no ligada a filología ni exégesis de ningún linaje; sus exposiciones son, por principio, indeductibles, siempre nuevas, siempre sorprendentes, siempre más grandes de lo que podrían pensar los teólogos, siempre más incómodas que lo que esperaba una cristiandad aburguesada. El que está «en el Espíritu» es «arrebatado», pierde el suelo bajo los pies; no podría estar «en el Espíritu», si se asiera a algo. El Espíritu es también el que da testimonio (Rom 8, 16; 1 Jn 5, 9-10) y juntamente con él atestiguan los discípulos (Jn 15, 26-27).

Y si dan con su vida un testimonio de sangre, parece que lo dan en el ámbito del Espíritu, que apoya, lleno de conocimiento, con su testimonio y gemidos, la oración y gemidos de ellos que piden la venida del reino de Dios y del mundo. Es un testimonio y martirio profético, no obligado ya a aquel remoto pasado histórico de la cruz y muerte de Jesús; no atado con un pie a la estaca de una facticidad histórica, sino en la libre entrega, con propia responsabilidad, de los dolores del mundo «para la futura gloria que se revelará en nosotros» (Rom 8, 18). Si ese hombre pneumático viene a ser mártir, es mártir del venidero reino de Dios, del que él lleva en sí una expectación más grande y abierta que quienes lo matan.

Pero no es un mártir de Cristo. Su martirio no es respuesta al martirio de Cristo que murió por él. Sin embargo, del Espíritu que nos introducirá en toda la verdad, se dice: «No hablará de suyo, sino que dirá lo que oyere, y os anunciará lo por venir» (Jn 16, 13-14). La estructura de estas palabras es muy paradójica; pues, si el Espíritu no habla de suyo, sino que tiene que oír para anunciar, parece que, si oye las cosas de Cristo, las oirá como pasadas y así no podrá anunciar lo por venir. Pero eso precisamente se dice. La glorificación que el Espíritu lleva a cabo por sus exposiciones, es la glorificación de Cristo. No son glorificaciones independientes, en que el Espíritu publicara sus propias zambullidas en las profundidades de Dios (1 Cor 2, 10), y si lleva al mundo «a la gloria venidera» (Rom 8, 18) y a la «gloriosa libertad de los hijos de Dios» (8, 18), también eso será la glorificación

de Cristo. Cristo es, pues, el futuro al ser expuesto como el pasado: «verán al que atravesaron» [2].

Aquí se decide si esta «fuga hacia adelante» es en definitiva fuga de la cruz o hacia la cruz; si estos dolores de cosmogénesis en el Espíritu Santo son en definitiva exposición o exégesis de la cruz por el mismo Espíritu, en el sentido del complemento de los sufrimientos de Cristo (Col 1, 24) y de los dolores de parto hasta que Cristo se forme en el mundo (Gál 4, 19), o si se trata de un proceso cosmológico o pneumatológico, en que el espíritu de la humanidad salga de su enajenación y logre su propiedad. Y aun cuando lo segundo se pensara integrado en lo primero, el criterio, sin embargo, de la cristiandad del todo seguiría siendo el caso auténtico u hora de la verdad.

Pero todo proyecto cristiano del futuro caerá y debe caer en el vacío, si no es cristiano, es decir si no está orientado a Cristo. Pero Cristo no es programa que se domine de una ojeada, o se despache en botellas que luego no hay sino que tomar en la mano en la «operación futuro». Sólo en la abertura de la contemplación y de la oración atenta, se abre de forma siempre nueva lo que Cristo, nuestro origen, dice y quiere. Toda acción que no tenga sus raíces en la contemplación está de antemano condenada al agostamiento.

---

2. No en vano se citan estas palabras en el Apocalipsis. El libro del futuro de la Biblia y de la cristiandad pone en la más estrecha relación la profecía del Espíritu y el martirio (por ejemplo 18, 24). Pero el martirio es dondequiera testimonio de muerte por Cristo (6, 9; 7, 14; 12, 17; 18, 24; 19, 10; 20, 4).

13 Nosotros, los ateos anónimos y nuestro diálogo

En todos los estadios descritos hemos interceptado el tren del pensamiento y lo hemos situado ante la decisión del caso auténtico (u hora de la verdad). Pero no siempre hay alguien a quien se pueda echar mano. Y los principios, sobre todo si se lanzan al mundo en forma de santo y seña (de divisas o consignas) llevan en sí la virtud de que, una vez sueltos, las consecuencias salen de ellos por sí mismas. El que de este modo lanza consignas es responsable de que, sin el sabio comentario de deslinde y restricción que les añade, se imponen en su forma de anuncios. A la gente le basta el título, éste se hace independiente y no necesita del comentario subsiguiente para producir su efecto.

No se puede decir que no se quiso decir eso. El que dice «desmitificación de la Biblia» es en todo caso oído como si «la Biblia» fuera mítica. Hasta qué punto es para el público cuestión secundaria, mucho

menos relevante. El que afirma cultivar «teología como antropología», dice por lo menos que toda proposición que en esta ciencia se dice sobre Dios, se dice por el mismo caso de algún modo sobre el hombre; y deja tácitamente en la penumbra el supuesto de toda teología, a saber, que ésta es *logos* del Dios que habla que, por de pronto, llega al hombre que oye, y no al que también habla; el *logia,* en su aparente univocidad, es una obnubilación. El que habla de «cristianos anónimos» no puede, y seguramente tampoco quiere, establecer una postrera univocidad entre cristianos con el nombre y cristianos sin él, en virtud de lo cual, y a despecho de toda posterior protesta, puede ser irrelevante confesar o no confesar el nombre. Y el que proclama la identidad del amor de Dios y del prójimo y sienta el amor del prójimo como acto primario del amor de Dios, no puede sorprenderse, y seguramente no se sorprende, si resulta indiferente que el hombre confiese a un Dios o a ninguno. Lo principal es que uno tenga el amor. Concedido, si sabe lo que es el amor. Pero ¿por qué rasero mide el amor el hombre que es esencialmente pecador? Seguramente, por lo que él, con cierto esfuerzo, es aún capaz de realizar. ¿Basta este criterio y puede, con la gracia de Dios, interpretarse como caridad? «El amor está no en que nosotros hayamos amado a Dios...» (1 Jn 4, 10), «sino que realza Dios su amor para con nosotros, porque, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5, 8). Esto nos arrebata el criterio del amor, para que demos gloria a Dios, y nos pone bajo *su* medida, que exige que también nosotros demos la vida por nuestros hermanos (1 Jn 3, 16). Pero quién haga eso, sólo Dios lo sabe con certeza.

La teología que se desenvuelve por santo y seña es siempre teología de nivelación, de facilitación y aligeramiento, y, en último término, de liquidación y almoneda; quiéralo o no, se acerca asintóticamente al ateísmo. Ahora bien, esta aproximación era la primera decisión posible en la alternativa sentada al principio. Naturalmente, este movimiento tiene dos causas: una, el fastidio por la forma que hasta aquí ha tomado la fe, y la necesidad de oír, por fin, algo más sencillo, más inteligible, más acomodado al hombre de hoy. Dejemos de momento a un lado este primer motivo por dondequiera perceptible.

La segunda causa es la necesidad humana y cristiana del diálogo que, en su más alto peldaño, es diálogo con el ateísmo. Si se lograra reducir todo el cristianismo a humanismo, y en este empeño se conservara aún el sentimiento de que, por comprensión, se había metido lo máximo bajo el punto mínimo, a saber, el amor de Dios en el amor del prójimo, de forma que el diálogo con el ateísmo pudiera desarrollarse partiendo del centro de la verdad cristiana, en tal caso la oferta dialógica sería perfecta por nuestra parte.

Pero mientras nosotros podemos hablar muy lealmente a nuestros interlocutores como a cristianos anónimos, con tal que ellos practiquen la fidelidad y honradez y el buen Dios estime o interprete siempre sobrenaturalmente sus virtudes como fe, esperanza y caridad, nos agraviarán ciertamente a nosotros si nos saludan como ateos anónimos, porque toda nuestra supuesta dogmática sería, según ellos, sólo una supraconstrucción sobre un humanismo de campo, bosque y prados, y su antropología. ¿Tienen sinrazón? Eso

es lo que importa. Y prácticamente ¿qué importa? ¡El caso auténtico! Pero el mero morir, por muy fuerte que a veces pueda ser la impresión de momento, ¿rompe humanamente el diálogo? ¡Y ese diálogo se exige! Así, tenemos que plantearnos la cuestión: ¿qué forma debería tener de lado cristiano?

En el humanismo que ha de representar el cristianismo, debiera verse simultáneamente todo el supuesto o condición previa que ha sido puesta por Dios en su revelación al mundo [1]. Si lográramos hacer de la existencia cristiana función de la revelación al mundo, en tal caso algo de la palabra de Dios al mundo pudiera hacerse oír por nosotros. Pero habría que partir no de la intersubjetividad humana, sino de la divina, en que es admitido el hombre por la abertura de la Trinidad en la encarnación.

Esto acontece en el lugar de Jesucristo que nos invita a llamar juntamente con él «Abba» al Padre trinitario, llevando él nuestros pecados que impiden decir «Padre», y convidándonos a su forma de vida de perfecta pobreza y de perfecta obediencia en un espíritu de virginidad que en el caso sumo es hasta corporal. Y así es como él da gloria al Padre dejando en sí todo espacio libre para la riqueza del Padre y de su voluntad. Y eso lo mismo si trabaja treinta años como carpintero, o si predica unos meses en el país. La abertura sin límites al Padre, que puede llamarse la «actitud de confesión» de Jesús, lo capacita para llevar en sí al prójimo cerrado al Padre y, de camino, abrirlo

---

1. Sobre lo que sigue, cf. también *Glaubhaft ist nur Liebe*, 1963, 75 s; *Das Ganze im Fragment*, 1963.

por la pasión, en un lugar escondido y solitario del que el pecador no sabe nada, y que no es «dialógico».

Así sólo una capa determinada y sin duda no la más importante de la relación del cristiano con su prójimo se dedica al diálogo; lo más esencial acontece en la oración, cuyas dimensiones se extienden hasta el abandono de la cruz. De la Trinidad abierta, que se hace accesible en el corazón taladrado sobre la cruz, brota el primigenio misterio del amor eterno, imprevisible, y desde ahí, subyugado por ese amor, abre el cristiano su corazón a su hermano, sin límites, hasta la muerte. En una capa superficial está con él seriamente en diálogo y poniendo en juego su corazón abierto, en el ir y venir de afectar y ser afectado; pero, en lo hondo, está ya respecto de su hermano en aquel lugar en que, sobre la cruz, se ha interrumpido ya todo diálogo entre Cristo y el hombre, porque Cristo tiene ahora a los hombres en sí mismo, y ellos le dan muerte. El morir es ahora la acción, en silencio.

Aparentemente, el cristiano puede sacudir el polvo de sus pies y seguir adelante (Mt 10, 14); pero, en lo hondo, lleva en sí mismo al amigo o al adversario de forma que «deseara ser él mismo anatema de Cristo por mis hermanos, mis consanguíneos según la carne» (Rom 9, 3). Lo básico de todo diálogo no es dialógico, ni necesita siquiera ser manifestado al interlocutor. Lo teórico que distingue al humanismo del cristiano de todo otro humanismo sólo entrará en la esfera del diálogo como fenómeno límite: como prontitud para el caso auténtico.

Y ahora acaece lo más extraño: precisamente la prontitud metadialógica para seguir andando con el

prójimo, cuando se puede en absoluto andar en el diálogo, abre el corazón cristiano para el mejor y más largo diálogo. El cristiano se deja afectar más profundamente que ningún otro, porque su interlocutor, tal vez adversario, fue llevado, exactamente como él, en el corazón de Cristo crucificado. Por razones de prudencia u otras, puede aplazar el diálogo; lo que no puede es interrumpirlo definitivamente. Y lo es porque sobre la cruz fue para siempre derribada la pared medianera que separa provisionalmente a los hablantes (Ef 2, 14). Pero no fue derribada por palabras, sino por la pasión más solitaria.

Entonces, ¿todo el mundo de la Iglesia debiera integrarse también dentro de este supuesto? Ciertamente, y aquí obtenemos preciosos criterios para la verdadera significación y alcance del último concilio. Pero precisamente estos criterios se someten una vez más a nuestro criterio: éste puede, en última instancia, distinguir hasta qué punto señalan caminos de renovación o caminos de nivelación o común rasero. La Iglesia debe ser, a todo evento, «resplandor de la gloria de Cristo para todos los hombres» (Const. *Lumen gentium,* 1, 1), y gloria significa bíblicamente el eterno amor que brilla en la unidad de la cruz y de la resurrección.

En lo sacramental, en lo constitucional y en la existencia comunitaria, la Iglesia debe ser verdadera transmisión fidedigna del misterio trinitario y cristológico al corazón del mundo entero; todo lo «para sí» ha de ser evidentemente un «para todos»; sus calles debieran ser todas, como las de Jerusalén celeste, «diáfano cristal», sobre las que fluye, «claro como cristal, el río de agua viva» (Apoc 21, 21; 22,

1-2). Esto es más difícil que la erección de un edificio solitario, áutico (de *autós*), cerrado en sí mismo. El concilio ha dificultado marcadamente las cosas de la Iglesia. Los que en todo buscan aligeramientos y, a cada barrera que cae, lanzan gritos de «progreso» y de creciente «mayoría de edad», no saben de qué trataban los padres. Trataban de conducir, por medio de la Iglesia, que es un misterio divino, sin atenuación ni tachaduras, hasta dentro del mundo mundano el rayo misterioso del amor uno y trino y crucificado. Añadamos que sólo esta idea de la Iglesia, comunicación o transmisión del amor entero de Dios al mundo entero, posibilita en absoluto el verdadero amor al prójimo.

Tiene que caer la valla que levantó Agustín, llevado de su idea de una doble predestinación al cielo y al infierno, y es que, en el fondo, nadie puede esperar sino para sí mismo. No, yo tengo que esperar para cada hermano de tal forma que, en un ficticio caso auténtico, si se tratara de si él o yo ha de entrar en el reino de Dios, le daría con Pablo (Rom 9, 3) la preferencia.

Mas para saber lo que esto significa habría que tener en el centro del corazón una teología del sábado santo, de la bajada de Cristo a los infiernos, o por lo menos una teología de la noche oscura, tal como la describió experimentalmente Juan de la Cruz. Pero ¿quién tiene hoy tiempo para tales menesteres?

Esta sería la manera como el cristiano debiera entablar diálogo con el no cristiano, si no quiere mostrarse de todo punto indigno de su cristianismo. No pone entre paréntesis el contenido de su fe, no lo enaguaza por un superficial parloteo humanístico, sino

que responde plenamente de él y, con la gracia de Dios, lo presenta en la situación de su misión.

El cristiano tiene plena seguridad de que eso es posible: «No os preocupéis sobre cómo o qué hayáis de decir... pues el Espíritu de vuestro Padre hablará por vosotros» (Mt 10, 19-20). Y esto quiere decir puntualmente: dejaos de vuestras aburridas transposiciones de los misterios de Dios en modernos *nursery rhymes,* la palabra de mi Padre no se presta para *play Bach,* no me vengáis con una *basic theology*, para la que no es ya Dios criterio, sino el supuesto interlocutor, y sólo nace de vuestra angustia, que revela bien vuestra ambición consciente de su papel, por estar a la altura del tiempo; creed más bien a lo que yo os he dicho: el Espíritu de vuestro Padre bastará con creces para dominar vuestras «situaciones».

14 | Si la sal se torna insípida

La sabiduría del necio es un montón de piedras; la inteligencia del tonto, un hablar no inteligible.
Ecclo 21, 21

EL BENÉVOLO COMISARIO: Camarada cristiano, ¿puedes escanciarme de una vez vino claro sobre lo que pasa con vosotros los cristianos? ¿Queréis aún realmente algo en nuestro mundo? ¿En qué veis la justificación de vuestra existencia? ¿Cuál es vuestra misión?

EL CRISTIANO: Por de pronto somos hombres como los demás, que cooperamos en la obra de construir el futuro.

EL COMISARIO: Lo primero lo creo, y lo segundo lo quiero esperar.

EL CRISTIANO: Sí, desde fecha muy reciente estamos «abiertos al mundo» y algunos de nosotros se han «convertido» incluso seriamente «al mundo».

EL COMISARIO: Eso me parece una sospechosa habladuría de curas. Mucho más bonito fuera, en efecto, que vosotros, «hombres como los demás», os convirtierais de una vez a una existencia digna del hombre. Así, pues, al grano. ¿Por qué sois aún cristianos?

EL CRISTIANO: Hoy día somos cristianos mayores de edad; pensamos y obramos por propia responsabilidad moral.

EL COMISARIO: Lo primero quisiera esperarlo, pues os las dais de hombres. Pero ¿creéis algo especial?

EL CRISTIANO: Eso tiene poca importancia; lo que importa es la palabra de la época, el acento se pone hoy en el amor al prójimo. El que ama a su prójimo, ama a Dios.

EL COMISARIO: Caso que existiera; pero, como no existe, no lo amáis.

EL CRISTIANO: Lo amamos implícitamente, inobjetivamente.

EL COMISARIO: ¡Hola! Vuestra fe no tiene objeto. ¡Adelante! La cosa se va aclarando.

EL CRISTIANO: Pero, ¡no es tan sencillo, eh! Nosotros creemos en Cristo.

EL COMISARIO: Algo he oído hablar de él. Pero parece que se sabe históricamente de él terriblemente poco.

EL CRISTIANO: ¡De acuerdo! Prácticamente nada. Por eso creemos menos en el Jesús histórico que en el Cristo del *kerygma*.

EL COMISARIO: ¿Qué palabra es ésa? ¿Chino?

EL CRISTIANO: Es griego. Significa la predicación del mensaje. Nos sentimos afectados por el acontecimiento verbal del mensaje de la fe.

EL COMISARIO: ¿Y qué hay al cabo en ese mensaje?

EL CRISTIANO: Depende de como es uno afectado por él. A uno le puede prometer el perdón de los pecados. Esta fue desde luego la experiencia de la primitiva Iglesia. A ello hubo de ser estimulada por los acontecimientos en torno al Jesús histórico, del que, a la verdad, no sabemos bastante para estar ciertos de que...

EL COMISARIO: Y eso llamáis vosotros conversión al mundo. Sois en efecto los mismos oscurantistas de siempre. ¿Y con esa palabrería difusa pensáis colaborar en la construcción del mundo?

EL CRISTIANO (juega su última carta): ¡Tenemos a Teilhard de Chardin! ¡En Polonia produce ya impresión!

EL COMISARIO: Eso también lo tenemos nosotros y no necesitamos adquirirlo de vosotros. Pero enhorabuena que por fin estéis tan adelante también vosotros. Sólo que tenéis que tirar a la calle todos esos cachivaches místicos que no tienen nada que ver con la ciencia.

Entonces podemos entablar entre nosotros diálogo sobre la evolución. En el resto de las historias no me meto. Si vosotros mismos sabéis tan poca cosa de ellas, ya no sois peligrosos. Y os ahorráis una bala. En

Siberia tenemos campamentos muy útiles, allí podéis demostrar vuestro amor a los hombres y trabajar activamente en la evolución. Y ahí sacaréis más que en vuestras cátedras alemanas.

EL CRISTIANO (algo desilusionado): Usted desconoce la dinámica escatológica del cristianismo. Nosotros preparamos el advenimiento del reino de Dios. Nosotros somos la verdadera revolución universal. *Egalité, liberté, fraternité*: esta es originariamente nuestra causa.

EL COMISARIO: La lástima es que otros hubieron de dar la batalla por vosotros. Pasada la refriega, no es difícil patrocinar la causa. Vuestro cristianismo no merece un tiro de pólvora.

EL CRISTIANO: ¡Usted está ya con nosotros! Sé quién es usted. Usted es sincero, usted es un cristiano anónimo.

EL COMISARIO: No se propase, joven. También yo sé ahora bastante. Os habéis liquidado a vosotros mismos y nos hacéis ahora la persecución. ¡A otra cosa!

IV

Córdula

Cuando los hunos vieron a las vírgenes, se echaron con grande griterío sobre ellas, furiosos como lobos sobre ovejas, y las mataron a todas.

Ahora bien, hubo una virgen, por nombre Córdula, que, de tanto miedo, se escondió toda la noche en una nave; pero, a la mañana siguiente, se ofreció voluntariamente a la muerte y así recibió la corona del martirio. Pero como no se celebraba su fiesta, pues no había sufrido junto con las otras, se apareció mucho tiempo después a una ermitaña y le manifestó se celebrara su fiesta al día siguiente de las once mil vírgenes.

Leyenda de las once mil vírgenes

Qué debe ser el cristiano? Uno que emplea su vida por sus hermanos, porque él mismo debe su vida al Señor crucificado. Pero ¿qué puede dar seriamente a sus hermanos? No cosas puramente visibles; su don, lo que a él mismo le fue dado, se inmerge profundamente en las invisibilidades de Dios. «Habéis muerto y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3). Si pensara que puede hacer visible y dar todo lo que tiene, se tornaría pura superficie, y no tendría ya nada profundo que dar. Da desde luego cosas que él puede dar y mostrar; pero estas cosas no están precisamente en el terreno en que se acostumbra acotar a la Iglesia visible: liturgia, fiestas, sacramentos, funcionarismo o burocracia sacra. Son más bien semillas de vida divina, que, conducidas por esos canales, deberían florecer en los cristianos. Asirlas conceptualmente es difícil, pues más que cosas asibles son un perfume aéreo que nos viene de Dios. «Somos buen olor de Cristo...» (2 Cor 2, 15).

Pablo describe el jardín de la caridad, que aquí empieza a verdear, con muchos nombres: «Revestíos... de entrañas de compasión, de benignidad, humildad, mansedumbre, longanimidad. Sobrellevarse unos a otros... la paz de Cristo y, sobre todo esto, la caridad» (Col 3, 12-15). Y otra vez: «Caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia...» (Gál 5, 22). Y es punto importante de notar que inmediatamente después de la caridad viene el gozo (*khará, alegría*), y del gozo y alegría han de proceder luego todos los modos de la caridad y del perdón, como reflejo de lo que Jesús (Col 3, 13) y, por tanto, Dios (Ef 3, 32-5, 2) ha dado a los cristianos: «olor de suavidad para Dios» (*Ibid.* 5, 2). «¡Alegraos siempre en el Señor! Que vuestro comedimiento sea notorio a todos los hombres... No os acongojéis por nada» (Fil 4, 4-6). Gozo en la indefensión, indefensión sin congoja: ahí se hace visible cierta misteriosa superioridad.

Tras las bienaventuranzas del sermón del monte en favor de los mansos, de los misericordiosos, pobres y pacíficos; tras sus instrucciones sobre no vengarse ni oponer resistencia; de todo eso fluye, desde la resurrección del Señor, como fuente que la nutre, la alegría. Esteban muere con alegría, pues ve el cielo abierto. Pablo quiere morir con alegría e invita a que todos se alegren con él (Fil 2, 17-18). Sabiendo que el cielo está abierto y abierto también el corazón de las cosas, el cristiano vive también en el diario quehacer de una fuente irrestañable, que brota de la profundidad de Dios mismo y que por él salta hasta la vida eterna (Jn 4, 14). En el río del amor ha dicho Dios «sí» a todos y todos podemos y debemos responder

nuestro definitivo amén (2 Cor 1, 18-20), en una aceptación absoluta, sin espasmos, de la existencia que no tiene por qué reprochar seriamente a Nietzsche; ni, puesto que el *ahora* es un *aún-no,* precipitarse con Bloch utópicamente al futuro. Nada hay negativo fuera del pecado, pero éste es llevado en el corazón del Señor. Todo dolor, aun la más oscura noche de la cruz, está a su vez envuelto por un gozo, tal vez no sentido, pero afirmado y consciente en la fe. Este gozo es el que, en definitiva, obliga a Córdula a salir del vientre del navío.

Tiene que darse prisa para alcanzar a las otras. Durante esta noche allá dentro del navío, ha comprendido algo, propiamente lo mismo que Jonás en el vientre de la ballena: que la muerte da forma a la vida. Antes, no se sabe nunca bien. Pero, en el buen ladrón, se sabe ya hasta el fin del mundo. ¿Tendría el cristiano la suerte inaudita de dar forma a su vida desde la forma final, de suerte que se podría ya saber quién es? Córdula tiene que darse prisa para no desaprovechar esa suerte. No es tan importante ser celebrado un día después, aunque también eso vale. Es efectivamente una fiesta, y las fiestas son días de alegría. Ni el que celebra ni el que muere llevan armas, son indefensos. Y la indefensión es lo que importa.

Si se pregunta por el resultado del último concilio, y cuál sea este resultado depende también de nosotros, debiera ser éste. Nosotros lo dijimos ya: entrega indefensa de la Iglesia al mundo. Arrasamiento de bastiones; allanar los baluartes en bulevares. Y esto sin las segundas intenciones de un nuevo triunfalismo, una vez que el antiguo se ha hecho inviable. No pensar que, una vez retirados los caballos de batalla de la

santa inquisición y del santo oficio, se puede entrar entre palmas, sobre el manso asnillo de la evolución, en la Jerusalén celeste. Indefensión ante el mundo es sobre todo renuncia a un sistema de seguridad que se domina, entre naturaleza y sobrenaturaleza, en un panorama metafísico total desde el átomo hasta el punto omega; porque es absolutamente seguro que, en semejante sistema, la sobrenaturaleza se tornará función de la naturaleza. Porque en verdad la naturaleza es siempre la primera que sale triunfante con sus leyes, estructuras y postulados. Para todo esto se tiene inteligencia y, partiendo de ahí, una «pre-inteligencia» para las cosas de la gracia. Luego son necesarias para acabar el curso comenzado o por lo menos para rectificarlo y se insertan más o menos como *medios* para el fin: sin la encarnación no llega la evolución al punto omega ni el hombre a la visión divinizante de Dios. El hombre dosifica lo que puede y debe decir la palabra de Dios. ¡Y he ahí nuevos bastiones, más peligrosos por más sutiles!

Naturalmente, el cristiano ha de tratar de determinar siempre de nuevo su lugar para poder orar y obrar rectamente. Viene de Dios a sus hermanos y con sus hermanos mira a Dios. Por el camino, pues, de Jesucristo. No sólo por el camino del mundo a Dios. Pero la curva que Jesucristo recorre no es calculable por la sencilla razón de que en medio de ella está el abismo de la cruz, el infierno y la resurrección.

Así, tampoco la curva del cristiano es calculable. Por eso puede abandonar la congoja y dejarse poner por Dios en la indefensión. Que como hombre entre los hombres, sea solidario con todos y por estricto deber coopere en la obra común presente y futura, es

cosa que se cae de su peso, y no hay por qué mentarla y menos hacer alarde de ella. «El que no quiera trabajar, que tampoco coma» (2 Tes 3, 10). Hacer alarde de la «abertura de los cristianos al mundo», es cosa superflua, pues ellos mismos son pieza del mundo y han de portarse sencillamente como los demás. Sólo que son además otra cosa que no puede encajar en «el mundo».

Y así vienen con el testimonio del mayor amor de Dios imaginable, e irradian, si quieren, este amor dentro del mundo. Su misión es atestiguar ese amor, como superior a la muerte, como vida eterna, y atestiguarlo, si es preciso, con la muerte. No buscan la muerte, aunque conocen un anhelo por el martirio. Viven en cierto modo entre el primer Ignacio (de Antioquía) y el segundo (de Loyola); se puso este nombre por devoción al primero. Este corre gozoso a la muerte; todo lo que de él poseemos se sitúa en esta carrera hacia la muerte involuntaria y al mismo tiempo queridísima. ¡Qué monumento: *aere perennius*!

> Permitidme ser pasto de las fieras, por las que me es dado alcanzar a Dios... Halagad más bien a las fieras, para que se conviertan en sepulcro mío, y no dejen rastro de mi cuerpo, con lo que, después de mi muerte, no seré molesto a nadie... Cuando el mundo no vea ya ni mi cuerpo, entonces seré verdadero discípulo de Jesucristo... Y ahora, encadenado que estoy, aprendo a no desear nada... Para mí, mejor es morir en Jesucristo que ser rey de los términos de la tierra. A aquél busco que murió por nosotros, aquél quiero que por nosotros resucitó, y mi parto es ya inminente... Dejadme contemplar la luz pura. Llegado allí, seré de verdad hombre. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios. Si alguno lo tiene dentro de sí com-

prenda lo que yo quiero... poneos más bien de mi parte, es decir de parte de Dios. No tengáis a Jesucristo en la boca, y luego codiciéis el mundo... Ahora os escribo vivo, con ansias de morir. Mi amor está crucificado... ¡Rogad por mí para que llegue a la meta! (*Rom* 4-8, en *Padres apostólicos* (Bac 65). Madrid ²1967, 477-480).

El segundo Ignacio oye todo esto y se pone bajo este nombre. «Jesús, mi amor, está crucificado», escribe en sus anotaciones. Pero no es un encadenado, y no dice con él andar a buscarse la muerte, cuando Dios lo necesita vivo y trabajando. La literalidad con que el primero entiende la llamada a la muerte, se ha tornado para el segundo exigencia de llenar cada instante de la existencia con el pleno rendimiento de la vida. Lo que importa sobre todo no es el morir físico, sino entregar diariamente la vida por el Señor y los hermanos. Y consumirse ahí, en la ordinariez, tan enteramente que las palabras suenan ya demasiado alto. Se las puede dejar a un lado. Olvidar. Es irrelevante.

En su *Sume et suscipe,* este segundo Ignacio pide al fuego divino que prenda en él continuamente, lo arrebate y sacuda. Todo lo que soy y tengo: libertad, memoria, entendimiento, cuerpo y bienes, todo te pertenece; tú me lo has dado, yo te lo devuelvo, dispón de todo a tu talante, dame solamente tu amor y gracia, y ello basta. Martirio quiere decir testimonio. Que se dé una vez y conclusivamente con la pérdida de la vida corporal, o se dé una vez y conclusivamente con la entrega de toda la existencia en el voto de vivir conforme a los consejos de Jesús, o tenga, finalmente, lugar una vez y conclusivamente en la muerte juntamente con Jesús en el bautismo, pero de forma que

esa muerte y este nacer se vivan verdaderamente para otra vida imperecedera (Rom 6, 12 s), no es ya cosa tan importante.

La distribución de los dones de la vida, si el hombre está indiferente, es obra de Dios. Pero, sea el que fuere el estado cristiano en que vive el creyente, siempre vive partiendo de su condición de muerto y resucitado, pues su existir entero es un intento de respuesta de acción de gracias, «en la fe en el Hijo de Dios que me ha amado y se ha entregado en sacrificio por mí» (Gál 2, 20).

Epílogo a la segunda edición alemana

La nueva edición me presta ocasión de hacer referencia a unos cuantos reparos y malas inteligencias.

1. ¿Debiera presentarse el martirio como prueba de la verdad de la fe cristiana? ¡Cuántos han dado, sin embargo, voluntaria o forzadamente su vida por ideales completamente distintos! Cierto, y toda nuestra admiración por quienquiera ha tenido audacia para hacer de su existencia antorcha de un urgente imperativo de la humanidad, por muy distintos y aun contrapuestos que sean los programas por los que los hombres viven y mueren.

Para nosotros, no se trataba de la seriedad moral de un testimonio y entrega, sino, véase el prólogo, de un criterio íntimo para el individuo, por el que, interrumpiendo por un momento sus estudios exegéticos o sus planes de arreglar el mundo, pudiera medir si está más acá o más allá de la tumba. Se puede morir por muchas cosas; pero morir por amor de aquel que murió por mí entre las tinieblas de Dios, este cara a

cara es señero, y caracteriza, ésta es la tesis del librito, la singularidad de la verdad y existencia cristiana.

Tomás de Aquino lo dice a su modo cuando responde a la cuestión de si el martirio es el *actus maximae perfectionis*: el morir como tal no lo es ciertamente; pero si se tiene en cuenta el motivo: el *amor caritatis,* entonces el martirio es, «de entre todos los actos de virtud, el que más demuestra la perfección de la caridad» (STh 2-2, q. 124, 3 c). Y todavía lo sabe mejor Kierkegaard que, en los diarios de los últimos años de su vida, expuso con mucha más emoción lo que yo he intentado decir aquí.

2. Sin embargo, casi me temo que la cuestión de Córdula llega demasiado tarde. Los serios jóvenes cristianos y teólogos a quienes la cuestión quería ofrecer ocasión de reflexionar, parecen estar ya en gran parte en otra orilla. «Personalmente», me escribe un joven teólogo de talento, «no tengo opinión fija sobre estas cuestiones». «No sé sencillamente cómo tenga que ser históricamente el Jesús histórico, para que yo pueda ser, o no ser, aún cristiano. Mi actitud es muy abierta...» ¡Noble actitud! Pero ¿qué se hará de esta abertura, cuando uno tenga que confesar *hic et nunc*? A la verdad, la situación de violencia externa no resolverá íntimamente las cuestiones exegéticas, pero tal vez nos ponga en inquietante cercanía existencial con Pablo y cuantos, en el momento de la interrogación total, tuvieron la conciencia de jugarse infinitamente menos de lo que se jugó Dios por nosotros en su Hijo. Si Cristo no hubiera padecido por los hombres, argumenta Ireneo contra los gnósticos (y ¿qué es, sino otra forma de gnosis, disolver la cruz sangrienta en un «acontecer verbal»?), «¿cómo hubiera

podido en tal caso exhortar a sus discípulos a tomar su cruz y seguirle?» Y porque no dice esto de «cierto conocimiento superior de la cruz», como algunos se atreven a interpretar, sino de la pasión que tenía él que sufrir y más adelante sufrirían también sus discípulos, añadió: «Todo el que quisiere salvar su vida, la perderá; y el que la perdiere, la encontrará» (*Adv haer* 3, 18, 3).

Tenemos el derecho y el deber de averiguar siempre de nuevo y con métodos cada vez mejores la relación del *kerygma* apostólico con su presupuesto histórico; pero no hay que desatender en ello dos puntos: 1) que los métodos histórico-críticos respecto de Jesús son espada de dos filos, siempre empleable *recto* o *verso,* según uno se decida en pro o en contra de la fe en Cristo; y 2) que en la jerarquía de las grandes figuras históricas, a que pertenece Jesús como fundador del cristianismo, se dan ciertas «evidencias primeras» de calidad, dice Wolfhart Pannenberg respecto de la suficiente «prueba de Dios en Cristo» [1], lo mismo que las grandes obras de arte jamás se componen de rastrojos de «influencias» y lo mismo que los números primos son indivisibles.

3. Pero todo lector inteligente del librito debiera haber visto claro que yo no quería ni podía entrar temáticamente en ningún problema exegético [2]. La rápida enumeración de tales problemas, a vista de pá-

---

1. *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung,* en *Offenbarung als Geschichte,* [2]1963, 114.

2. Así no puedo desgraciadamente conceder el título de «lector inteligente» al reseñante de Orientierung 30 (1966) 15-31, que sólo va a la caza de soluciones de cuestiones exegéticas.

jaro, tenía por fin único reunir los supuestos motivos sólidos para aplazar la decisión de la fe. Acaso pueda pronto, *Deo volente,* exponer en una *Teología del Antiguo y Nuevo Testamento* el camino que proyecto para abordar objetivamente estas cuestiones. Hasta entonces, quisiera por lo menos rogar que el lector piense también, como trasfondo de Córdula, mi escrito programático, no exegético, sino teológico: *Glaubhaft ist nur Liebe,* 1963.

4. Se me ha preguntado con tristeza si era realmente necesario atacar a hombre tan benemérito como Karl Rahner. Yo no he hecho jamás secreto de mi admiración por la fuerza especulativa y el valor de Karl Rahner [3] y en horas graves le he apoyado según mis fuerzas [4], pero tampoco he reprimido ya hace tiempo determinados reparos [5], pues su juego con el idealismo alemán corregido no me parecía del todo sin peligros. Pero algunos de sus más recientes derroteros mentales, inspirados por motivos apostólicos y bien deslindados aún en el maestro, provocaban francamente a exposiciones desenfadadas que no tardaron efectivamente en hacerse. ¿Quién no apela hoy a Rahner, a no ser que ingratamente niegue su punto de partida?

Si he citado ideas y palabras de Rahner, ello ha sido por su difusión universal. Sin embargo, el *motto* de Pascal debiera recordar que el medir por los orí-

---

3. *Christliche Kultur.* Beilage zu Neue Zürcher Nachrichten, 1964, n. 9.
4. Wort und Wahrheit (1955) 531-533.
5. Cf. mi recensión de la obra de K. RAHNER, *Geist in Welt:* ZKT 61 (1939) 371-379.

genes es siempre cristianamente necesario; en la carta 13 Pascal remitió a los jesuitas de su tiempo a su origen, Ignacio ¡no desmitificado!, cuya fundación es, en su totalidad, una teología de la cruz traducida a la vida. Y yo quisiera también, en esta ocasión, hacer que se reflexionara sobre el hecho de que cuanto la Iglesia, durante dos mil años, ha canonizado, ha elevado a canon, norma y regla como santidad conforme al evangelio, corresponde inequívocamente al criterio propuesto en *Córdula*: todos los santos han procurado configurar su existencia como respuesta de amor al amor crucificado de Dios y, partiendo de ahí, se han puesto a disposición de la obra de Jesús de instaurar entre los hombres el reino de amor de Dios. La tentativa de reducir la religión a ética, el amor de Dios y el amor personal de Cristo a amor del prójimo, contradice hasta tal punto a toda la norma o canon de santidad de la Iglesia, que se la debiera deslindar claramente de la tradición y denominarla, por ejemplo, como «neocatolicismo».

5. Se ha tachado al librito de sarcasmo. Impera desde luego en algunas partes, pero no en pasajes en que se trata de la causa sagrada y gloriosa. Yo creo que los profetas y Pablo nos enseñan a emplear este recurso estilístico, en ciertos casos, como recto modo de tratar un tema.

6. *Córdula,* con su índice tendido hacia el testimonio de sangre, no ha sido más que un signo de advertencia: la situación de la Iglesia es hoy sangrientamente seria. Actualmente estamos, como en «dibujo libre», proyectando todos los nuevos cristianismos imaginables que amenazan romper toda continuidad con lo que hasta ahora se ha entendido por

cristianismo, y acaso harían mejor cambiando la marca de fábrica. La situación es hoy día tal que difícilmente se la puede remediar por medio de decretos oficiales con imperativos de obediencia; tales decretos serían, en muchas partes, objeto de alegre risa, en vez de reducirse, como los jansenistas, «a respetuoso silencio». Por otra parte, hay que empeñarlo todo para evitar la emigración de los progresistas, por muy incómoda que sea para los fieles su permanencia en la Iglesia. ¿Cómo —¡por Dios!— va a reaccionar un cristiano ante una predicación en que se le enseña que la encarnación, la cruz, la resurrección, asunción y pentecostés son sólo ropaje mítico y figurado, permitido por Dios para aquellos tiempos, pero que hoy debe sustituirse por modos totalmente distintos de hablar? (cf., por ejemplo, H. R. SCHLETTE, *Einheit im Osterglauben?*: Kirche unterwegs (1966) 118). Yo pregunto a los obispos: ¿está dispensado de ir a la iglesia el que tiene que oír semejante predicación? ¿Puede y debe acaso dejar ese culto o liturgia?

Pero la *Catholica* no debe meterse ni comprometerse en tales cosas, como tampoco consentir la secesión de los neocatólicos, que arrojarían luego a los restantes en integrismos reaccionarios sin espíritu y sin remedio.

7. La solución que en estas dificultades se nos ofrece de barato, abiertamente y sin vergüenza, es un pluralismo de opinión dentro de la sustancia del dogma. Pluralismo, en efecto, es la consigna para la Iglesia en el mundo. ¿Por qué habría de hacerse una excepción dentro mismo de la Iglesia? «¿Resucitó Cristo? ¡No se inquieten ustedes! Todo depende de cómo se entienda. Analógica, simbólicamente, cierta-

mente resucitó». Y si el pluralismo parece demasiado atrevido, ¡por ahora!, en terreno del dogma o verdad de fe, siempre se puede distinguir entre el fondo de la verdad y la forma de expresarla.

Y así ninguna fórmula capta el misterio. Tengo, pues, siempre el derecho de imaginarme, bajo las mismas fórmulas, algo completamente distinto. ¡Qué significa ya «persona», qué naturaleza! Con ello la forma de la Iglesia católica se armonizaría completamente con la protestante; el mismo nombre, el mismo espacio eclesiástico y la misma liturgia une a los llamados ortodoxos y liberales, caso de que estas distinciones conserven aún sentido en la época posbultmanniana. Si esto hubiera de caracterizar hoy la efectiva situación de la Iglesia católica, ésta tendría que soportar, cosa muy difícil, esta situación sin poderla aceptar. Pero lo que en tal caso necesitaría para dominar situación tan sobrehumana, sería no teólogos (¡también teólogos!), sino inequívocamente santos. No sólo decretos y menos aún nombramiento de nuevas comisiones de estudios, sino figuras por las que pudiéramos orientarnos como faros. Y éste era sin duda el sentido del postrer grito de auxilio de *Córdula.* No es cierto que nada podamos hacer para recibir santos. Debiéramos intentar, por ejemplo, aunque un poquillo tarde, como Córdula, hacernos algo semejantes. «Más vale tarde que nunca».