

CRISTO, «NUESTRA ESPERANZA», REVELA EL SENTIDO DE LA VIDA Y DE LA HISTORIA

BRUNO FORTE

Teólogo es aquel que piensa el encuentro del éxodo, que es la condición humana, con el advenio de Dios, cumplido en la cruz y resurrección del Redentor del hombre, conjugando la cruz del Resucitado con la humilde y fatigosa cruz del dolor del tiempo. Y es así como la teología habla a nuestro presente: la rosa de la Cruz sólo se deja coger unida a las espinas del ahora. Mi reflexión intentará unir las dos cruces en torno a una pregunta simple y exigente: ¿cómo el cristiano está llamado a dar razón de su esperanza (cfr. Pt 3, 15) —fundada en el anuncio y el seguimiento de Cristo, «nuestra esperanza»— frente a las inquietudes de la «postmodernidad» de la «aldea global» que es hoy nuestro planeta? Dar razón de la esperanza de la Cruz en el difícil tiempo en que vivimos es el gran reto que nos propone Juan Pablo II en «*Novo Millennio Ineunte*»: corresponder a esta llamada quiere decir reconocer en los estigmas de nuestro presente las llagas del Señor Jesús, para actualizar en ellos su victoria pascual, revelación del infinito amor de la Trinidad.

1. *Hoy, en busca del sentido perdido: utopía y desencanto*

a) La parábola de la era moderna —de la cual todos somos herederos— coincide con el proceso que va del triunfo de la «razón adulta», caracterizada por las ambiciones más grandes, a la experiencia de la fragmentación y del no-sentido, consecuencia de la caída de los horizontes de la ideología. Al «siglo largo», el XIX liberal y burgués, iniciado con el mito de la revolución francesa y concluido con la tragedia de la I Guerra Mundial, sigue el así llamado «siglo breve» (E. Hobsbawm), marcado por la afirmación de los frutos extremos de los totalitarismos de los modelos ideológicos y su declive, simbolizado por el fatal 1989,

año de la caída del muro de Berlín. La luz —metáfora del principio inspirador de la modernidad, plasmada en el sueño de una razón capaz de explicarlo todo, iluminando el mundo y la vida con el poder del concepto— cede su puesto a la noche. Como afirman Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en el comienzo de su *Dialéctica de la Ilustración*, publicada al final de la II Guerra Mundial, «la tierra completamente iluminada brilla con los rayos de una triunfal desventura» («The fully enlightened earth radiates disaster triumphant»: New York 1969, 3).

El sueño que inspira los grandes procesos de emancipación de la modernidad (desde los de los pueblos del llamado «tercer mundo» a los de las clases explotadas y las razas oprimidas, y de la mujer en los varios contextos culturales y sociales) empuja al hombre «moderno» a ansiar una realidad totalmente iluminada por el concepto, que exprese el poder de la razón. La realidad debe plegarse a la fuerza del pensamiento: el abrazo total de la razón se convierte así en totalitarismo. Nietzsche denunciará este germen violento, llamándolo «voluntad de poder»: voluntad de dominar la vida y la historia, y por ello, también a los otros seres humanos, para plegarlos a las pretensiones de la propia idea. No es casual, ni tampoco simple accidente del proceso, que todas las aventuras de la ideología moderna, de derechas o de izquierdas, desde la ideología burguesa a la ideología revolucionaria, hayan desembocado en formas totalitarias y violentas. La parábola de las ideologías es, en este sentido, similar en sus distintas formulaciones. Y es precisamente la experiencia histórica de los totalitarismos ideológicos la causa de la crisis de la razón moderna. El pensamiento totalmente ilustrado se resuelve en causa de triunfal desventura: lejos de conducir a la liberación, engendra dolor, alienación y muerte.

b) Si la razón ilustrada pretende explicarlo todo, la postmodernidad se ofrece como el tiempo más allá de la totalidad luminosa de la ideología: tiempo post-ideológico o de un largo adiós, tiempo de abandono de la violencia totalitaria de la idea y del declive de sus presunciones. Si para la razón adulta todo tenía sentido, para el pensamiento débil de la condición postmoderna nada parece tener ya sentido. Es tiempo de naufragio y de caída. La crisis del sentido se convierte en característica peculiar de la inquietud postmoderna. En este tiempo de pobreza que, como observa Martin Heidegger, es la «noche del mundo», no por la ausencia de Dios, sino porque los hombres no sufren ya por tal ausencia, la enfermedad mortal es la indiferencia, la pérdida del gusto por las razones últimas por las que valga la pena vivir y morir, la falta de esperanza y de «pasión por la verdad», como afirma «*Fides et Ratio*». Es la condición ya señalada por el dicho hebreo: «El verdadero exilio de Israel en Egipto fue que los israelitas aprendieron a soportarlo». El exilio no comienza cuando se deja la patria, sino cuando el corazón carece ya de toda nostalgia por ella...

Se perfila así el rostro último de la crisis epocal del siglo que acaba de concluir: el rostro de la *décadence* (así la define con clarividente anticipación Dietrich Bonhoeffer). La decadencia no es el abandono de los valores, ni la renuncia a vivir por algo por lo que, de todos modos, se considera que merece la pena vivir. La decadencia es el proceso mucho más sutil que priva al hombre de la pasión por la verdad, quitándole el ansia de combatir por una razón más alta. La decadencia tiende a persuadir a todos con un optimismo ingenuo, universal, de buen precio: no necesita encadenar al adversario, ya que sólo tiende a plegarlo a su cálculo e interés propio, sin preocuparse por la verdad. El decadente está dispuesto a llegar a acuerdos con todos y sobre todo, con tal de afirmarse a sí mismo: la decadencia vacía de fuerza al valor, porque no tiene interés en medirse con él.

La mayor enfermedad de hoy es, pues, la falta de pasión por la verdad: es éste el rostro trágico de la condición postmoderna. En el clima de la decadencia todo conspira para que el hombre ya no piense más, huya de la fatiga de la pasión por la verdad, y se abandone al placer inmediato, calculable con el sólo interés del consumo inmediato. Es el triunfo de la máscara en detrimento de la verdad: es el nihilismo de la renuncia al amor, donde los hombres huyen del dolor infinito de la evidencia de la nada, fabricándose máscaras que encubran la tragedia del vacío. En el clima de la decadencia, hasta el amor se convierte en máscara y los valores se reducen a «tapaderas» que ocultan y esconden la ausencia de significado y de pasiones verdaderas: el hombre se resuelve en una «pasión inútil» (J. P. Sartre).

Este cumplimiento de la parábola de la modernidad, que de la borraquera de las pasiones ideológicas despierta en la resaca de la pérdida de los valores en el tiempo de la *décadence*, es el horizonte de nuestro obrar y pensar hoy como cristianos: la «cultura fuerte», expresión de la ideología, se ha fragmentado en los incontables arroyos de las «culturas débiles», en la masa de soledades que revela la falta de horizontes comunes, y la penuria de «grandes» esperanzas. Todos y cada uno se pliegan en el limitado horizonte de sus intereses particulares. Donde mueren las verdaderas esperanzas, triunfa el cálculo de baja ley: la razón del vivir y del vivir juntos, se sustituye por la reivindicación de la utilidad y conveniencia inmediatas, la protesta fundada en el interés de una óptica miope, en tantas ocasiones obtusa y veleidosa. El fin de las ideologías aparece así como la pálida vanguardia del advenimiento de un ídolo: el del relativismo total de quien ya no tiene ninguna confianza en la fuerza de la verdad. La cultura postideológica se presenta siempre pobre de esperanza y de grandes razones: donde falta la pasión por la verdad, todo es posible, y hasta la solidaridad se conjuga con cálculos vulgares...

c) El análisis de la parábola de la modernidad, que desde la borrachera de las visiones ideológicas (utopía) lleva a la indiferencia característica de la *décadence* (desencanto), no excluye sin embargo algunos signos de luz y de esperanza. Hay una «nostalgia de perfecta y consumada justicia» (Max Horkheimer) que se reconoce en las inquietudes del presente, como una suerte de *búsqueda del sentido perdido*. No se trata de una «*recherche du temps perdu*», «búsqueda del tiempo perdido», operación de la nostalgia, sino de un esfuerzo por reencontrar el sentido más allá del naufragio, de reconocer un horizonte último que dé la medida del camino de aquello que es penúltimo. La metáfora del «naufragio con espectador», propuesta por Hans Blumenberg para designar los estertores de la modernidad, muestra cómo todos los protagonistas de la actual complejidad son al mismo tiempo hijos de la modernidad, náufragos y espectadores a un tiempo, y por ello cómo en ellos se da a la vez la deriva y la resistencia a la misma.

Es posible señalar algunas pistas de esta búsqueda del sentido perdido. En primer lugar, el *redescubrimiento del otro*. El prójimo, por el solo hecho de existir, es ya razón del vivir y del vivir juntos, porque es un desafío para salir de sí, para vivir el éxodo sin retorno del compromiso por los demás, del amor. Junto a la «felicidad de consumo» del decadente, que sólo quiere alcanzar sus fines y consumirlos en un vacío de sentido cada vez mayor, se da la «felicidad de producción» de quien comprende que las razones para vivir se encuentra en el hacer felices a los demás, y que por lo mismo hay un verdadero motivo para vivir cuando hay alguien a quien amar. El voluntariado, con toda su complejidad y también ambigüedad de sus formas, capaces de comprender a un tiempo gratuidad y gratificación, el nuevo interés por el prójimo más débil, la creciente conciencia de las exigencias de la solidaridad, también a escala mundial, la sensibilidad por el servicio misionero, pueden perfilarse como distintas expresiones de esta búsqueda del sentido perdido.

En segundo lugar, hay que señalar la reencontrada «nostalgia del Totalmente Otro» (Max Horkheimer), una especie de *redescubrimiento de lo Último*: se despierta una necesidad, que genéricamente podría definirse religiosa, de fundamentos, de sentido, de últimos horizontes, de última patria que no sea la seductora, manipuladora y violenta de la ideología. Se vuelve a sentir la sed de un horizonte de sentido personal, capaz de fundamentar las relaciones éticas como una relación de amor. En suma, es posible advertir una exigencia difusa de un *nuevo consenso en torno a las evidencias éticas*: exigencia que nace de la necesidad de definir claramente las cosas como son y de hacer el bien no por el resultado que se pueda obtener, sino por la fuerza del bien en sí mismo. Emerge el deseo de reencontrar la pasión por la verdad, el amor por aquello que valga

auténticamente la pena de vivirse más allá de todo cálculo o proyecto delineado sobre el horizonte de lo penúltimo.

También así se perfila el verdadero conflicto que está en juego, entre la verdad y la máscara: no obstante el aparente triunfo de la *décadence*, emergen los signos de una espera y de un posible encuentro de nuestro presente con el Evangelio de la salvación. El soplo del Espíritu se deja sentir en este tiempo de penuria como inquietud, espera, despertar y compromiso con los demás, con el Otro, que den razones de vida y de esperanza. Así lo había intuido el Concilio Vaticano II cuando afirma que «legítimamente se puede pensar que el futuro de la humanidad se encuentra en las manos de aquellos que serán capaces de transmitir a las generaciones venideras razones de vida y de esperanza» (*Gaudium et Spes* 31). El Otro, fundamento último de las razones de vivir y vivir juntos, es la pregunta abierta por la crisis de nuestro presente, la nostalgia del dolor del tiempo que nos ha sido dado vivir...

2. Jesucristo, «nuestra esperanza»: donde habita el Otro

Para la fe cristiana es el grito de la hora nona —esclarecido por el anuncio gozoso de Pascua— el que traspasa la clausura totalizante de la ideología, dejando irrumpir en lo penúltimo la inminencia soberana de lo último. Cristo crucificado y resucitado es el lugar en el que el Otro ha venido a decirse —y callarse— en plenitud por nosotros. El encuentro con la Palabra de la Cruz libera y cambia el corazón y la vida: Cristo ante Pilato nos recuerda que la verdad no es algo que se muestra como un sistema lógico, o como un castillo de palabras bien construidas. La verdad es el Inocente que, resucitado por el Padre, viene a nuestro encuentro con la discreción de su presencia de amor: la Verdad no es algo que se posee, sino Alguien que nos posee en la comunión de su pueblo fiel. Para reconocer el rostro del Otro, único que hoy puede colmar la ausencia de esperanza en la complejidad de las culturas, se requiere preguntar qué aspectos de Cristo necesita la Iglesia redescubrir y testimoniar en sí misma, con el fin de hablar de Él con credibilidad a este tiempo de penuria, de esperanza y de pasión por la Verdad, tras la crisis de la modernidad y la incipiente inquietud postmoderna, frente al abandono del sentido totalizante y el surgimiento de una redescubierta nostalgia del sentido. El horizonte que la fe cristiana abre para dar razón de la esperanza que es Cristo se relaciona con el triple éxodo en que se articula la vida del Verbo en la carne: el éxodo del Padre («*exitus a Deo*»); el éxodo de sí («*historia libertatis*»); y el éxodo hacia el Padre («*reditus ad Deum*»).

a) En primer lugar, el Señor Jesús se ofrece como la *Palabra salida del Silencio*, el éxodo de Dios por amor a nosotros, el santuario viviente y santo, en el que la alteridad del Hijo respecto al Padre nos abre a la Trinidad de Dios. En la tradición teológica de la época moderna este aspecto decisivo ha sido oscurecido: la dialéctica de la revelación, hecha de apertura y ocultamiento, de palabra y de silencio, expresada en el término *re-velatio* (*re-velare*, como quitar el velo y de nuevo ocultar, análogamente a cuanto expresa el griego *apokalypsis*) ha sido cada vez más olvidada a cambio de la idea de revelación como apertura total (*Offenbarung*, en alemán, de *offen*, abrir). Así se ha allanado la vía para el triunfo de la ideología y, por ende, de la presunción de comprender todo —¡también el misterio de Dios!—, origen de la visión totalitaria del mundo, y matriz de toda posible violencia sobre el otro.

Nada más lejos del Dios de Jesucristo que el Dios de la manifestación total e indiscreta: al contrario, es el Dios que se resiste a ser resuelto en fórmulas ideológicas tendentes a explicarlo todo. A la revelación no se responde con la arrogancia ideológica, sino con la postura que el Nuevo Testamento define como obediencia de la fe (*ypakoé tes pisteos*). También aquí la etimología ilumina y aclara: *ob-audire*, *ypo-akouein*, quieren decir «escuchar aquello que está debajo, detrás, escondido». A la revelación se responde adhiriéndose a la palabra, como discípulos del único Verbo de Dios: pero la Palabra es puerta, que nos introduce en los abismos del divino Silencio. Por eso, el encuentro con Cristo en la obediencia de la fe es una invitación a trascender la Palabra hacia los abismos del Silencio en los que ella nos introduce, y por lo mismo, es el no radical a toda reducción ideológica del cristianismo. Si el cristianismo es la religión de la *revelatio* y de la obediencia de la fe, nunca podrá ser introducido de contrabando con fórmulas totalizantes, ideológicas, políticas, ni tampoco ser malvendido como el soporte de una de las fuerzas en juego en la historia. La fe en la revelación es alimento de una permanente vigilancia crítica. Se obedece a la Palabra escuchando el Silencio: «Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma» (San Juan de la Cruz, *Sentencias. Dichos de luz y amor*, n. 21). Por tanto, si Cristo es «revelación» del Padre, de Él se deberá hablar callando y callar hablando. A la Iglesia se pide entonces un estilo de anuncio de esperanza no ruidoso, sino evocador, irradiante en su discreción, capaz de suscitar el amor más grande sin violentar la realidad ni el corazón del hombre. Un estilo de testimonio que confirme la palabra, y de palabra que ilumine la elocuencia silenciosa de los gestos...¹

1. Desarrollo estos temas en mi obra *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, A. Ortiz García (tr.), Ediciones Sígueme, Salamanca 1995.

b) Jesús de Nazaret nos ofrece el don de la reconciliación con el Padre a través del *éxodo de sí* hasta el abandono de la Cruz: es el camino de su libertad. Aceptando existir por el Padre y por los hombres, Jesús es libre de sí mismo de manera incondicional. En él la experiencia de la alteridad se hace libertad para amar: la existencia del Hijo en la carne es totalmente una existencia acogida y donada. Por eso, la característica que los Evangelios subrayan constantemente en el Profeta galileo es su ser el hombre libre. Basta pensar que su vida pública se abre y se cierra con dos grandes agonías de la libertad: la agonía de la tentación y la agonía de Getsemaní. ¿Qué son ambas agonías sino estar frente a una alternativa radical y ejercitar la elección de la libertad? Agustín comenta este aspecto de la vida de Cristo y del cristiano con una fórmula fuerte, que expresa la gran elección de la libertad: «el amor de sí hasta el olvido de Dios, o el amor de Dios hasta el olvido de sí» (*De Civitate Dei* XIV, 28). Cristo es aquel que ha hecho la elección radical por Dios, libre de sí, libre para existir para los demás.

Esta libertad llega hasta el éxodo sin retorno de sí a la hora de la Cruz: en el vértice de su camino de libertad Jesús se ofrece como el *Abandonado de la Cruz*. En el silencio del Viernes Santo la elección del Profeta galileo alcanza su cumbre: «In humilitate et ignominia Crucis revelatur Deus» (Lutero)! En el momento que olvidáramos el rostro del Crucificado, olvidaríamos el Evangelio de Su amor. Esta misma libertad Él la pide a sus discípulos para entrar en el don de la vida divina y para llevar ese mismo don al mundo: la Iglesia del Crucificado se perfila así, sobre todo, como una comunidad libre de intereses mundanos, decidida a no servirse de los hombres, sino a servirlos por la causa de Dios y del Evangelio, una comunidad que vive del seguimiento del Abandonado, dispuesta a dejarse reconocer en el don de sí sin retorno, si bien en términos humanos esto resulte improductivo o alienante: tan libre de sí que no busque éxitos ni beneficios de este mundo, libre para su Dios, presta a pagar el precio más alto para vivir la obediencia a la voluntad del Señor: «los amó hasta el extremo» (Jn 13, 1) quiere decir que el amor de Cristo es el amor por el cual acepta ser totalmente arrojado hasta la muerte, abandonado por nosotros, pagando el precio hasta el final: la Iglesia que anuncia al mundo la salvación con el ímpetu y la pasión misionera es sobre todo la Iglesia del seguimiento del Crucificado, del Abandonado, la «Ecclesia Crucis». ¡Así es precisamente la Iglesia que da razón de la esperanza que hay en ella!².

c) Por último, Jesús es el Cristo, el Resucitado, el Señor de la vida, que vive el éxodo de este mundo al Padre, el «reditus» hacia la gloria de la cual pro-

2. Cfr. B. FORTE, *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia*, tr. E. Requena, Ediciones Paulinas, Madrid ²1989.

cede. El es el testigo de la alteridad de Dios respecto a este mundo, de lo Último respecto a lo que es penúltimo, revelado como tal en el juicio de la Cruz y Resurrección del Pobre. El es el dador del Espíritu Santo, el agua viva que mana de las fuentes eternas para actualizar en el tiempo el don de Dios y llevar a los hombres a la gloria de Aquel que es todo en todos. «Tu solus sanctus, tu solus dominus, tu solus altissimus», canta la fe de la Iglesia. Esto significa que el cristianismo no es la religión de la negación victoriosa, sino que es y permanece, no obstante todo y frente a todo, la religión de la esperanza; y que por ello los cristianos, también en un mundo que ha perdido el gusto de preguntarse por el sentido, tienen que llevar dentro de sí lo Eterno, viviendo siempre y proponiendo la pasión por la Verdad salvífica como sentido de la vida y de la historia. Testimoniar el horizonte más amplio, abierto con la promesa liberadora de Dios: esto es anunciar el Evangelio de la caridad a la inquietud sin sentido del nihilismo postmoderno. Caridad es no sólo compartir la libertad que ama o la cruz que paga en persona por este amor, sino también el anuncio gozoso y radiante de un horizonte de esperanza que dé motivos ante la fatiga de vivir.

3. *Dar hoy razón de nuestra esperanza*

Leer el dolor del tiempo como crisis de las falsas seguridades de la ideología, y relacionar esta crisis con la revelación cumplida en el triple éxodo de Jesús Cristo, «nuestra esperanza», permite afirmar que nunca como hoy día los cristianos, comprometidos a vivir y obrar en este mundo postmoderno, están llamados a dar razón de la esperanza que hay en ellos, con dulzura y respeto para todos (cfr. 1 Pe 3, 15), haciéndose lugar de irrupción y de presencia del Otro. En el plano personal (*antropología teológica fundamental*) y eclesial (*eclesiología fundamental*), como a nivel de la reflexión crítica de la fe (*epistemología teológica fundamental*), esto exige que ellos sean: a) discípulos del Único; b) siervos por amor; c) testigos del sentido.

a) Frente a la pérdida de sentido, frente a la renuncia a la pregunta por el sentido, los creyentes están llamados, sobre todo, a poner a Cristo en el centro de su vida y de su anuncio, calificándose como sus *discípulos*, apasionados por su Verdad, la única que libera y salva (nivel de *antropología teológica fundamental*). «Ven y sígueme» es la llamada que resuena hoy más que nunca para los creyentes, porque nunca más que ahora es necesario decir con la vida que hay razones para vivir y vivir juntos, y que estas razones no están dentro de nosotros mismos, sino fuera, en el Otro que viene a nuestro encuentro, en ese horizonte que la fe nos hace reconocer revelado y donado en Él, Jesucristo. Se trata de

redescubrir el *primado de Dios en la fe*, y por eso el primado de la dimensión contemplativa de la vida, entendida como fiel unión a Dios Padre en Cristo, teniendo el corazón atento al último horizonte, que en Él se nos ofrece. Se trata de vivir la memoria del Dios con nosotros, jugando sobre Él nuestra vida entera. Hay necesidad de cristianos adultos, convencidos de su fe, expertos en la vida según el Espíritu, preparados para dar razón de su esperanza. En este sentido, la caridad más alta que hoy se pide a los discípulos del Crucificado Resucitado es la de ser con la vida discípulos y testigos de Aquel que es la esperanza que no defrauda, misioneros enamorados de la verdad que salva. Es preciso también estar preparado para renunciar a lo que puede parecer inmediatamente más seguro, para que resplandezca Dios en Cristo en el centro de nuestro corazón, en el centro de la Iglesia. En fin, se nos pide vivir el primado de la fe, escondidos con Cristo en Dios, y por ello capaces de vivificar desde dentro con Su amor todo comportamiento y toda relación histórica: como Francisco, de quien afirma la *Vita Secunda* de Tomás de Celano que «no era tanto un hombre que reza, cuanto él mismo plegaria viviente».

De su ser totalmente orientada hacia la Patria última y definitiva, y estar sometida al juicio del único Señor de la vida y de la historia deriva para la Iglesia la *conciencia de la propia relatividad*: ella reconoce no ser un absoluto, sino un instrumento, no un fin, sino un medio, pobre y sierva en su condición de peregrina (nivel de *ecclesiológia fundamental*). Ninguna adquisición, ningún éxito, pues, debe templar el ardor de la espera: toda presunción de haber llegado, todo «éxtasis del cumplimiento» es tentación y freno. La Iglesia de Cristo «nuestra esperanza» no es ya el Reino en la gloria, sino sólo el Reino iniciado, «*praesens in mysterio*» (*Lumen Gentium* 3): ella lleva en sí la figura fugaz de este mundo y vive el gemido y la aflicción del nacer de los cielos nuevos y la tierra nueva. Toda identificación terrena del Reino debe ser rechazada: la Iglesia —dócil al soplo del Espíritu— es «*in via et non in patria*», y por ello, «*semper reformanda*», llamada a una incesante renovación y continua purificación, no apagada ni apagable por ninguna conquista humana. En el estupor de la escucha y de la alabanza, en la fatiga del servicio, en el anuncio de la Palabra, en la celebración de los sacramentos, la Iglesia sabe que debe dejarse ser cada vez más poseída por su Esposo, para «tender incesantemente hacia la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella lleguen a cumplimiento las palabras de Dios» (*Dei Verbum* 8). Nada más lejano del estilo de una Iglesia testigo de esperanza que una postura triunfalista, de cesión a la seducción del poder presente y de la posesión en este mundo. El pueblo de Dios, nacido a los pies de la Cruz y peregrino en el gran Viernes Santo, que es la historia del hombre sobre la tierra, no debe nunca confundir la pálida luz de cualquier gloria mundana con la luz de la Gloria prometida en la victoria de la Pascua. El fin último de la Iglesia no es

afirmarse según la medida de la grandeza de este mundo, sino cantar su «nunc dimittis», como el viejo Simeón, cuando se alce para todos, ya sin velos, la luz de las gentes. Es así como ella se viste de la luz que atrae la peregrinación universal de los pueblos hacia su Señor..

Para el pensamiento de la fe este primado del Único exige el desarrollo de *una teología más teológica*, más fiel al cielo, capaz de volver su mirada a la muerte y a las cosas últimas en el horizonte de la absoluta soberanía de Dios (*epistemología teológica fundamental*). Si el optimismo de la razón emancipada había exorcizado el dolor y la muerte confinándolos a la condición de puro momento negativo del proceso total del espíritu, el pesimismo posmoderno, extendiendo el abrazo mortal a todas las cosas y entendiendo la vida como caída permanente en el vacío, no margina menos la dimensión trágica del existir: la muerte es ignorada, evadida, escondida. Este olvido de la muerte se resume en la figura de la muerte invertida, de la muerte de la muerte, o sea, expulsada del desarrollo del proceso que no soporta las interrupciones y los silencios. El retomar la cuestión del sentido exige el acto valeroso de «restituir» la muerte. Para la conciencia cristiana este retorno a la muerte, este ponerse en búsqueda del sentido perdido, constituye el estímulo de volver hacia *aquella muerte*, donde de modo único se consumó la muerte de la muerte: el abandono del Hijo de Dios en la tiniebla del Viernes Santo. En el acontecimiento infinitamente doloroso de la «muerte en Dios» se revela y se promete el sentido último del vivir y del morir humanos. A ese acontecimiento se dirige la mirada de la fe en búsqueda de un significado que haga de la vida no sólo el camino del aprender a morir, sino también de la muerte el «dies natalis», el acto supremo y misterioso del nacer a la vida más allá de la muerte. Recordar *aquella muerte* en la cual se narra la historia de la historia y la esperanza del mundo, es abrirse a la vida, no sólo a aquella llena del mundo futuro, sino también a la más profunda cualidad de esta vida presente. La teología en búsqueda del sentido descubre la centralidad del Crucificado, la atracción misteriosa que él ejercita sobre las conciencias salidas de las aventuras y de las pretensiones de la ideología moderna. Y esta atención a la centralidad del Crucificado exige una actitud más contemplativa, más orante. A la teología, en la Europa de fin de siglo y de comienzo de milenio, se le pide ser no menos sino más teológica, más mística, más enraizada en la contemplación de Dios y en la experiencia litúrgica del misterio que celebra la centralidad de la Cruz. Una teología que vuelve de nuevo y con pasión a hablar de Dios y a mirar la historia y el mundo en su luz. Una teología más fiel al cielo y al mundo que tiene que venir.

b) En segundo lugar, hoy más que nunca los cristianos están llamados a hacerse *siervos por amor*, viviendo el éxodo sin retorno de sí en el seguimiento

del Abandonado, construyendo la vía en comunión, especialmente solidarios con los más débiles y pobres de sus compañeros de camino (nivel de *antropología teológica fundamental*). Si Cristo está en el centro de nuestra vida y de la vida de la Iglesia entera, si Él es aquel en el que permanecemos unidos, clavados en su Cruz, iluminados en su resurrección, entonces no podemos quedarnos fuera de la historia de sufrimiento y lágrimas a la que Él ha venido y donde ha clavado su Cruz para extendernos la potencia de su victoria pascual. Los discípulos de la Verdad que salva nunca están solos: están con Él, al servicio del prójimo, viviendo así la *compañía* del Dios con nosotros. No se realiza la tarea confiada por el Maestro, no se construye el mañana de Dios en el presente de los hombres, a través de la fuga de la responsabilidad del servicio: el mundo surgido del naufragio de los totalitarismos ideológicos tiene más que nunca necesidad de esta caridad concreta, discreta y solidaria, que sabe hacerse compañía de la vida y sabe construir el camino en comunión, irradiando a Cristo salvador. Esto exige a los creyentes ofrecer modelos concretos de una caridad coral, en los que todos se puedan sentir acogidos y amados, para que toda la Iglesia sea de manera solidaria el rostro del Dios de la compasión. Ciertamente, este estilo de servicio comporta la necesidad de tomar postura, de denunciar: amar concretamente a los hombres también significa dar vuelta a su modo de obrar. Se trata de poner en el primer lugar no un interés mundano o un cálculo político, sino el exclusivo interés de la causa de la verdad en Cristo y de su justicia; se trata de jugarse la vida en su nombre, comprometiéndola con el testimonio, si es necesario llevando la cruz, buscando siempre con todos la vía de la comunión. En el comienzo del nuevo milenio, el dolor del tiempo, la espera de la esperanza, que es verdadera herida en el alma, pide a la Iglesia la audacia de gestos significativos e inequívocos de caridad en la «sequela» del Abandonado de la Cruz...

Esto exige también que la Iglesia sepa *relativizar las grandezas de este mundo*: a la luz del horizonte último, abierto por la esperanza en Cristo, todo aparece inexorablemente «penúltimo», sometido al juicio de la promesa del Señor, siempre viva y actual en la fuerza del Espíritu (nivel de *ecclesiología fundamental*). La presencia de los cristianos en la historia vive en el signo del exilio y de la lucha: «Mientras moramos en este cuerpo, vivimos en el destierro, lejos del Señor (2 Cor 5, 6), y aunque poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior (cfr. Rm 8, 23) y ansiamos estar con Cristo (cfr. Fil 1, 23). Ese mismo amor nos apremia a vivir más y más para Aquel que murió y resucitó por nosotros (cfr. 2 Cor 5, 15). Por eso procuramos agradar en todo al Señor (cfr. 2 Cor 5, 9) y nos revestimos de la armadura de Dios para permanecer firmes contra las asechanzas del demonio y resistir en el día malo (cfr. Eph 6, 11-13)» (*Lumen Gentium* 48). La Iglesia, sierva por amor, deberá

por tanto estar vigilante ante todas las miopes realizaciones de las esperanzas de este mundo: presente en toda situación humana, solidaria con el pobre y con el oprimido, no le será lícito identificar su esperanza con ninguna de las esperanzas de la historia. Esta vigilancia crítica no significa, sin embargo, desentenderse: al, contrario, es costosa y exigente. Se trata de asumir las esperanzas humanas y verificarlas a la luz de la resurrección del Señor, que de una parte sostiene todo compromiso auténtico de liberación y de promoción humana, y de otra contesta toda absolutización de metas terrenas. En este doble sentido, la esperanza eclesial, esperanza de la resurrección, es resurrección de la esperanza: da la vida a cuanto es prisionero de la muerte y juzga inexorablemente cuanto pretende convertirse en ídolo de los corazones y de la vida. En nombre de su «reserva escatológica», la Iglesia de la caridad no puede identificarse con ninguna ideología, fuerza de partido, o sistema, sino que debe ser conciencia crítica de toda instancia, reclamo del primer origen y del destino último, estímulo para que se promueva todo el hombre en todo hombre. El pueblo de Dios, memoria de la patria, es incómodo e inquietante, libre por la fe y siervo por amor, y no instrumento del sistema, protagonista del acuerdo o del desinterés espiritualista. La meta, que convierte a los cristianos en extranjeros o peregrinos en este mundo, no es sueño que aleje de lo real, sino fuerza estimulante del compromiso por la justicia, la paz, y la salvaguardia de la creación en el hoy del mundo.

Para el pensamiento de la fe esta urgencia del amor y del servicio exige el desarrollo de *una teología más histórica*, más fiel a la tierra, capaz de situarse responsablemente en la tensión del tiempo penúltimo (*epistemología teológica fundamental*). La crisis que la conciencia postmoderna está atravesando se perfila de modo peculiar como ausencia de referencias éticas fuertes, capaces de motivar el compromiso moral y el servicio a los demás. El rostro de la crisis en acto podría identificarse en la tentación sutil constituida por la duda de que vivir honestamente y comprometerse para los más débiles sea inútil. La teología no puede quedar fuera de esta urgencia de producir un nuevo consenso ético: esto exige que se conjuguen de una manera nueva dogmática y ética, el «logos» y el «ethos», la verdad y su resplandor en la historia de los hombres. Dogmáticos y moralistas, teólogos y pastores están llamados a una nueva colaboración al servicio de la Iglesia y de la sociedad. Nutridos por una teología más éticamente responsable, los creyentes deberán aportar al compromiso común la riqueza de su patrimonio espiritual, el bagaje de una motivación ética fuerte, sostenida por la experiencia de la fe, que nutre a la vida incluso en las horas más oscuras y difíciles. Teología y filosofía se encuentran en esta experiencia común frente al desafío de la responsabilidad ética. Responder juntos a este desafío es para teólogos y filósofos la aurora de un nuevo mañana.

c) Por último, discípulos de Dios en la «imitatio Christi crucifixi», frente a la trágica carencia de esperanza y de pasión por la verdad, se nos pide ser *testigos del sentido* más amplio de la vida y de la historia, en la fe en Aquel que ha cumplido su éxodo hacia el Padre y nos ha abierto las puertas del Reino, como *profecía* viviente del Dios con nosotros (nivel de *antropología teológica fundamental*). Ello reclama amar la Verdad y estar dispuesto a pagar su precio en la cotidiana fatiga que nos relaciona con aquello que es penúltimo: sólo así se podrá ser testigos suyos para los demás. Es necesario encontrar de nuevo la fuerza de la pasión por la Verdad, donde se fundamenta del modo más verdadero la dimensión misionera de la vida eclesial. Amar la verdad significa tener la mirada dirigida al cumplimiento de las promesas de Dios en Cristo, muerto y resucitado por nosotros. Estar dispuestos a pagar el precio por esta verdad en cada comportamiento es la fidelidad requerida para la credibilidad del testigo de la esperanza que no defrauda: se trata de hacer madurar conciencias adultas, deseosas de agradar a Dios en todo, y dispuestas a señalar la relevancia del sentido más alto de la vida y de la historia en cada elección.

A la Iglesia se pide por ello que sea con su fe *anticipación militante* de la victoria sobre el dolor, el mal y la muerte, prometida en Cristo en su retorno al Padre (nivel de *eclesiología fundamental*). No obstante las pruebas y contradicciones del presente, el pueblo de Dios está llamado a exultar ya ahora en la esperanza: en la Iglesia peregrina hacia la meta se realiza la palabra del Salmo: «¡qué alegría cuando me dijeron: vamos a la casa del Señor!» (Sal 122, 1). La alegría no nace de la presunción de edificar una escalera hacia el cielo, una especie de nueva torre de Babel del mundo prisionero de sí mismo: la paz y la fuerza de la Iglesia radican en la resurrección del Humilde, que le abre su vocación escatológica, y en la certeza de que el Espíritu por Él derramado está ya obrando en ella para edificar en el tiempo de los hombres el futuro prometido por Dios. Dios «tiene tiempo» para el hombre y construye con él su casa: la Jerusalén, suspirada y esperada, desciende ya del cielo (cfr. Ap 21, 2). A los creyentes queda la tarea de vivir el misterio del Adviento en el corazón de la existencia humana: «El Espíritu y la Esposa dicen: ¡ven! (...) A ellos el Viviente responde: Sí, vengo rápido» (Ap 22, 17.20). De este deseo, de esta espera gozosa, la misión eclesial es voz en los tiempos y lugares más diversos de la historia...

Para el pensamiento crítico de la fe esta urgencia de ser testigos del sentido exige el desarrollo de *una teología más escatológica (epistemología teológica fundamental)*. La crisis de la conciencia europea al fin del «siglo breve» demanda a los teólogos que ejerciten su tarea de conciencia crítica de la fe para ayudar a la Iglesia a permanecer en la tensión constitutiva del tiempo penúltimo en la cual está colocada, entre el «ya» de la primera venida de Cristo y el

«todavía no» de su regreso. La crisis de las ideologías muestra cómo cada identificación mundana del *eschaton* corre el riesgo de falsear esta tensión entre «ya» y «todavía no» haciendo de la fe cristiana un ilusorio «éxtasis del cumplimiento»: si el presente está entendido como «la hora de la cosecha para la historia pasada» como era en las ideologías de la modernidad, se desvanece la dramaticidad del tiempo histórico y el futuro termina por ser vaciado de toda carga de posible novedad. La tensión entre «ya» y «todavía no» tiene una importancia fundamental para la conciencia cristiana porque motiva el rechazo de toda confusión indebida, que se incline a identificar pertenencia eclesial y militancia política o ideológica, y al mismo tiempo, funda para la Iglesia la exigencia de ponerse como conciencia crítica de la praxis histórica en nombre de la permanente ulterioridad del Reino que tiene que venir. Lejos de ser funcional en relación con el hoy consolidado, la teología está llamada a la vigilancia crítica, al testimonio del *eschaton* vivido en la fidelidad al presente. Tomar conciencia de esta condición significa desarrollar una teología conscientemente comprometida en escuchar las preguntas verdaderas del dolor del tiempo para iluminarlas a la luz de la esperanza del Dios revelado en Cristo.

Conclusión: el canto del testigo

«Entonemos el canto de alabanza por la muerte de la Iglesia, muerte que nos lleva de nuevo a la fuente de la vida santa en Cristo» (Cirilo de Alejandría, *Glaphyrorum in Genesim* 6: PG 69, 329). Un enamorado cantor de la Iglesia entona el canto por la muerte de la Iglesia: no lo hace por debilidad de convicciones o por miedo a los peligros, sino por la esperanza más alta a la que abren los ojos de la fe. Él ha comprendido que la Madre no tiene ninguna ambición distinta a la de engendrar hijos para Dios. Morir para darles la vida es el supremo destino de la Amada. Él sabe que la Iglesia, sacramento de la eternidad en el tiempo, cederá el puesto a la luz plena de la gloria, cuando Cristo finalmente vendrá en su último advenio según su promesa. La «kenosis» divina cederá el puesto al esplendor del último día: la Trinidad, de quien la Iglesia es «icono», brillará en el universo entero y en todo corazón. Como la amada de Jacob al dar a luz al «hijo del dolor», convertido en el predilecto de Israel, así la Iglesia de la historia desaparecerá al engendrar la Iglesia consumada en la plena manifestación del reino de Dios, humanidad plena para el resplandor del día eterno.

Hasta que llegue ese tiempo, la Iglesia queda como el lugar privilegiado de la acción del espíritu en la historia, y por eso la Madre de la esperanza, de quien los hijos de Dios necesitan para vivir, la elegida que nunca envejece, porque rejuvenece con el amor de aquellos a los que siempre da de nuevo la vida:

«¡No te separes de la Iglesia! Ningún poder tiene su fuerza. Tu esperanza es la Iglesia. Tu salvación es la Iglesia. Tu refugio es la Iglesia. Ella es más alta que el Cielo y más grande que la tierra. Ella no envejece nunca: su juventud es eterna» (San Juan Crisóstomo, *Homilia De capto Eutripio*, c. 6: PG 52, 402). Amándola, se posee el Espíritu, se encuentra a Cristo, nuestra esperanza y se vive de Él: «Tanto se tiene el Espíritu Santo, cuanto se ama a la Iglesia de Cristo» (San Agustín, *In Iohan. Evang. Tract.* 32, 8: CChr 36, 304). Porque la Iglesia es como la mujer que anuncia al mundo que Cristo ha resucitado y el gran luto ha sido vencido por la vida que no tendrá fin. Y aunque pueda mostrar tan sólo un sepulcro vacío y unos lienzos abandonados, en esta pobreza está su riqueza, en esta debilidad, su fuerza. Ella ha visto la Gloria esconderse y revelarse bajo los frágiles signos de la historia: en ella este misterio de revelación y de ocultamiento continúa haciéndose presente. De este misterio, vivido en la fe en el Resucitado y en el consuelo del Espíritu, habla el canto del testigo, la proclamación gozosa de quien ha conocido la victoria, que ha vencido y vencerá a la muerte: «Novi novum canamus canticum» (San Agustín). Cuando este canto cese, la Iglesia del Espíritu Santo habrá cumplido su misión en el tiempo. La gloria comenzará. Dios será todo en todos y el mundo enteramente reconciliado será la patria de Dios. Hasta entonces, sin embargo, no debe faltar el canto de quien en su corazón da razón a todos, con dulzura y respeto, de la esperanza que es Cristo...

Bruno Forte
Facultad de Teología
NÁPOLES