

INTERRUMPIR EL TIEMPO PARA ALUMBRAR LO NUEVO

El imperio de la actual concepción del tiempo (su aceleración, su pretensión, de progreso «sin fin» y «sin propósito», su ceguera ante las ruinas y cadáveres sobre los que transcurre) plantea a la fe cristiana la cuestión de su relación con el señorío de Cristo. La recuperación de la concepción mesiánica del tiempo y de la categoría «interrupción» se confronta con esta temporalidad capitalista y da razón de la esperanza en Cristo que viene para transformar y salvar el tiempo.

Iglesia Viva, 277, enero-marzo 2019, 43-64

Cohélet no pensó en la «aceleración», cuando afirmaba que todo tenía su tiempo y que este estaba determinado por lo que sucede en él (cf. Qo 3,1-8). Sin embargo, el moderno capitalismo ha conseguido lo impensable para el sabio de Israel: la transformación no solo de aquello que ocurre *en* el tiempo, sino de la temporalidad y ha convertido la «aceleración» en la característica más manifiesta tanto del tiempo de nacer como de morir, de plantar como de recolectar, de matar como de sanar, de destruir como de construir, de abrazarse como de separarse... Y también, del tiempo de satisfacer los deseos. Todo lo que acontece transcurre «bajo el señorío del tiempo desencadenado» (J. B. Metz).

¿Qué concepción tiene el cristianismo del tiempo? ¿Es el «último día» del tiempo el que trae la parusía de Cristo o es la parusía de Cristo la que trae el «último día»? ¿Existe alguna relación entre el se-

ñorío de este tiempo acelerado y el señorío de Cristo que viene a hacer nuevas todas las cosas (cf. Ap 5,21)? ¿Se puede recuperar hoy la categoría de interrupción propia de la escatología cristiana en confrontación con la temporalidad capitalista y sus efectos aniquiladores sobre la naturaleza y los seres humanos? ¿Cristo viene «con el tiempo» o viene para transformar y salvar el tiempo?

Tomarse tiempo para «ver la realidad»

No me resigno a que «termine-mos acostumbrándonos a esta atmósfera difusa del desarraigo y de las aceleraciones, así como a los procesos semovientes, en los que el medio es más importante que el mensaje, y la cada vez más veloz comunicación más importante que lo que se desea comunicar». En una palabra, no me resigno a que

la aceleración del tiempo nos fuerce a «vivir como si no estuviésemos en el mundo» (Tiqqun).

Si el teólogo es un «animal de realidades» y la «honradez con lo real», “*conditio sine qua non*” para escuchar su *palabra* y su *clamor* (J. Sobrino), resignarse ante esa aceleración del tiempo que nos impide conocer la realidad es tanto como dimitir del mester de teología.

La historia del s. XXI sigue caminando, cada vez más aceleradamente, sobre ruinas y cadáveres. Pero la aceleración del tiempo hace innecesario aquel «dío un rodeo» del sacerdote y el levita para pasar de largo. Ahora un torbellino nos hace sobrevolar la realidad (el «camino») y nos impide no solo socorrer a las víctimas del despojo, sino incluso verlas. ¡No hay tiempo! (Lc 10,29-33). A mayor aceleración mayor ceguera, es decir, mayor insensibilidad e indiferencia a los sufrimientos de las víctimas de nuestro tiempo. La demanda metziana de «estar alertas, despiertos, con los ojos bien abiertos» es hoy más apremiante que nunca y se emparenta con la de ser «honrados con lo real».

Se trata de suspender el movimiento que nos arrastra y abrir los ojos para contemplar la realidad de aquello que el poder hegemónico capitalista quiere olvidar o declara inexistente. Se trata de tener ojos para la alteridad y para identificar en ella la verdad sobre uno mismo y nuestro mundo. Entonces el tiem-

po se dilata y aparece la verdad. La realidad son ellos: los seres humanos «sobrantes» de la cultura del «descarte» provocada por una economía que «mata» (Papa Francisco). La realidad son los naufragos del Mediterráneo o los niños hambrientos de Yemen. Ellos son la clave de lectura y el índice de verdad de una realidad que su poder de dominación construye sobre su olvido y su inexistencia.

Una apocalíptica para la resignación y el escapismo

Nuestro tiempo está sellado por la concepción gnóstica del tiempo. La influencia en el cristianismo del gnóstico Marción en el siglo II, tras el fracaso del tiempo apocalíptico, y la de Nietzsche en el XX, reemplazando a Hegel y Marx han originado una configuración del tiempo diferente a la judeocristiana: un tiempo sin *límite*; *inagotable* (con una perspectiva de mejora infinita y siempre a nuestra disposición); *invencible* (no hay quien lo pare: tarde o temprano se acaba imponiendo a las voluntades que se le opongan) y *salvífico* (la salvación está en el mismo tiempo, en su discurrir); y que, sin embargo, deválúa el presente desde la perspectiva salvífica (la felicidad siempre hay que buscarla en el instante siguiente). El tiempo como progreso sin final es deudor del gnosticismo y el tiempo como progreso «sin propósito», lo es, de Nietzsche.

Paradójicamente, el discurrir

acelerado del tiempo casa muy bien con el eterno retorno, pues no aporta novedad alguna, sino una permanente clonación de sí mismo en multitud de repeticiones que no son salvíficas para la humanidad, sino catastróficas.

«El progreso no es malo porque nos lleve a la catástrofe final, sino porque en sí es catastrófico, pues solo puede mantenerse destruyendo especies, contaminando mares, polucionando el aire y, sobre todo, produciendo víctimas. Y eso ¿por qué? Porque lo que importa es la conquista de nuevas metas y lo que no importa y carece de significación es el coste humano, social y material de las conquistas. El infierno no es lo que nos espera, sino que late donde ya estamos. Y esto no ocurre en Estados totalitarios, sino en el interior de Estados de derecho» (R. Mate).

Los horrores padecidos por la humanidad durante el siglo XX y su continuidad en el siglo XXI han alimentado los discursos (llamados) apocalípticos. Es decir, anuncios terroríficos de exterminios, que informan sobre tiempos del final de la historia humana: el tiempo del final nuclear (los medios militares de destrucción masiva), el tiempo del final ecológico (la destrucción de la Tierra) y el tiempo del final económico (el empobrecimiento del Tercer mundo). Son relatos que actualmente fascinan a muchos personajes, tanto en la escena de la política, como de la ciencia, las artes o la religión.

«El miedo guardará la viña» de la humanidad, se ha comenzado a pensar. Incluso E. Morin, el prestigioso intelectual francés, sugirió que del miedo a la muerte prematura universal y del redescubrimiento del planeta Tierra como patria de la Humanidad podía emerger la necesidad de una «fuerza comunicante y comulgante» de «religación entre los humanos», que con el esfuerzo fraterno común evite el desastre de la muerte prematura de la humanidad (lo peor), y prosiga (lo mejor posible) la hominización y la civilización de la tierra.

Que el miedo a la muerte prematura universal sea capaz de producir esa prometida religación entre los humanos o una afirmación de la vida que también alcance a quienes masivamente hoy la pierden antes de tiempo, es algo que todavía está por ver. En realidad, el miedo provocado por las actuales profecías apocalípticas no contribuye eficazmente ni a paliar primero y detener después los efectos devastadores de este tiempo catastrófico, ni a socorrer a sus innumerables víctimas humanas. Solamente provoca resignación y escapismo ante la amenaza en la inmensa mayoría de sus receptores.

Radicalismo ilustrado vs. la condición póstuma e insostenible del tiempo

Sin embargo, se puede coincidir en la descripción y el diagnós-

tico de los horrores de la catástrofe sin compartir que el miedo apocalíptico sea la única vía de escape. La esperanza escatológica, que no hemos de confundir con el optimismo histórico, es una poderosa energía que impulsa a la intervención en la historia para revertirla.

La filósofa catalana M. Garcés ofrece la propuesta de una «nueva ilustración radical», que busca distanciarse de la ideología apocalíptica que, como un virus, trata de adueñarse de nuestras mentes. La ilustración es el combate contra la credulidad (y sus correspondientes efectos de dominación), que no debe confundirse con las creencias, tan necesarias para la vida y para el conocimiento.

Con esta visión ilustrada hace un recorrido por la deriva del proyecto de la modernidad. En los años ochenta del siglo XX la crisis de la modernidad puso punto final al futuro como tiempo de la promesa. El futuro se convirtió en una idea del pasado, propia de viejos ilustrados, de visionarios y de revolucionarios nostálgicos. Lo que vino después, la postmodernidad, se caracterizó por su incredulidad hacia los grandes relatos y por su liberación del sentido lineal de la narración histórica del progreso. El «no futuro» posmoderno fue experimentado como una liberación. A cambio, la postmodernidad y la globalización prometían un presente eterno, una estación de llegada donde poco a poco los países en vías de desarrollo irían llegan-

do y donde todos los ciudadanos del mundo iríamos, progresivamente, conectándonos.

Pero la promesa posmoderna se ha quedado en agua de borrajas. Globalmente nuestro tiempo es insostenible. «Nuestro tiempo es el tiempo del todo se acaba». Se acabaron la modernidad, la historia, las ideologías y las revoluciones. Ahora se terminan los recursos, el agua, el petróleo, el aire limpio y se extinguen los ecosistemas y su diversidad. Parece que se acaba incluso el tiempo mismo. Estamos en proceso de agotamiento o de extinción como civilización basada en el desarrollo, el progreso y la expansión. Frente a nosotros ya no tenemos un presente eterno ni un lugar de llegada, sino una amenaza. La pregunta «¿hacia dónde?» ha quedado obsoleta y la ha sustituido un «¿hasta cuándo?» que lo interroga todo. El sentido del después ha mutado de la condición posmoderna a la condición póstuma; del presente de la salvación al presente de la condena; de la fiesta sin tiempo al tiempo sin futuro. El nuestro es un tiempo de prórroga que nos damos cuando ya hemos concebido y en parte aceptado la posibilidad real de nuestro propio final.

Los discursos apocalípticos (acerca de la cancelación del futuro) juntamente con el «solucionismo» (la inteligencia artificial corregirá todos los desaguados de unos humanos estúpidos) proliferan en este contexto de la insostenibilidad del capitalismo como sis-

tema económico basado en el crecimiento y en la especulación. M. Garcés postula a favor de que este tiempo de inminencia contenga también una revelación en el impulso del «ahora o nunca», del que nacen los actuales movimientos de protesta, de auto-organización de la vida, de intervención en las guerras, de transición ambiental, de cultura libre, de los nuevos feminismos... Se comparte una misma experiencia del límite: esto no puede continuar sin colapsar. Es el límite de lo *vivable*. Ese umbral a partir del cual puede ser que haya vida, pero que no lo sea para nosotros, para la vida humana. Vida *vivable* es vida digna. Sus límites son aquellos por los que podemos aún luchar. Pensando podemos hacernos mejores y solo merece ser pensado aquello que, de una forma u otra, contribuye a hilvanar de nuevo un tiempo de lo *vivable*.

Su propuesta me parece valiosa. Su invitación a retomar las raíces de la ilustración como actitud antidogmática, como impugnación de los dogmas y de los poderes que se benefician de ellos, me parece condición previa a cualquier intento de intervención eficaz en el tiempo *vivable*, pues desactiva la paralizante ideología de «la inevitabilidad».

El tiempo apocalíptico judío acude al rescate

Sin embargo me parece insuficiente. No asume la rotundidad del

desafío planteado por las incontables víctimas de esa geografía inacabable de muertes masivas, administradas, tóxicas y atómicas que, como ella misma afirma, han devorado el tiempo y lo ha convertido en catástrofe. ¿Qué lugar ocupan los muertos no naturales del pasado en el futuro de la «nueva ilustración radical»? A la hora de «hilvanar de nuevo un tiempo de lo *vivable*», ¿qué hacemos con las innumerables muertes históricas colocadas «en el centro de la normalidad democrática y capitalista»? ¿Será suficiente con que las identifiquemos y las lamentemos? ¿No habrá que rehabilitarlas de su condición de *precio obligado* para que una parte importante de nuestra generación haya disfrutado y pueda seguir disfrutando de una buena vida? ¿Podremos desandar lo andado en ese tiempo de lo *vivable*? ¿Sin reparar el daño causado qué sentido tendrá ese nuevo tiempo? ¿El «tiempo de lo *vivable*» y el sentido de la «vida digna» son categorías reservadas a los supervivientes de la catástrofe que hayan luchado por sus límites?

La «nueva ilustración radical» o cualquier otro radicalismo ilustrado, necesita rescatar el tiempo apocalíptico o mesiánico de la tradición judía. Así lo hizo W. Benjamin, tras la Guerra del 14. Igualmente T. W. Adorno, después de Auschwitz, cuando escribe: «el único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen

desde la perspectiva de la redención».

La transmisión y aceptación de esta idea de la «mirada redentora» sobre la realidad no es nada sencilla. Sigue resultando obsoleta «para una razón que por miedo a la heteronomía se niega a respetar el sufrimiento acumulado en la historia y por ello destruye la “autenticidad de los dolientes” en favor de una autonomía abstracta» (J. B. Metz). Pero un «tiempo de lo vivible» sin anhelo de redención y reconciliación sería un tiempo trivial.

Una apocalíptica que revela y alumbra lo nuevo

El género apocalíptico tiene su contexto vital en la agudizada situación de sufrimiento y persecución de las comunidades judías en el exilio, y en un contexto semejante de las primeras comunidades.

Tiempo infinito vs. la interrupción del Dios «Adventus»

La apocalíptica es un mensaje sobre el tiempo, que es el contrario del tiempo sin final y sin propósito. Trata de responder a la pregunta «¿cuánto tiempo tenemos aún?», vociferada al cielo por los inocentes que sufren. *El tiempo es finito*. La humanidad y el mundo están *emplazados*. La apocalíptica es un discurso sobre el tiempo his-

tórico. No es anuncio catastrofista del futuro, sino la denuncia de las catástrofes del tiempo sin final para evitar que se produzcan. Tampoco un augurio sobre el instante del fin del mundo, sino un discurso sobre la esencia precedera del tiempo mundano en cuanto tal, pues cada segundo es «el pequeño portillo por el que puede llegar el mesías» (W. Benjamin).

Al mismo tiempo, la apocalíptica es un lenguaje *revelatorio* sobre Dios, que anuncia su venida. Dios es «Aquel que es, que era y que *va a venir*» (Ap 1,4). La tercera afirmación sobre Dios hace saltar literalmente por los aires el concepto griego estático y atemporal de la divinidad («Gnoesis gnoeseos», «Ser Absoluto», «Motor Inmóvil», «Ipsum Esse Subsistens», «Ens a se») y revela que Dios está «por-venir»; que «Dios tiene el futuro (el “porvenir”) como esencia de su ser» (E. Bloch). «El futuro de Dios no es que él será, al igual que él era y que él es, sino que él está en movimiento y llega al mundo. El ser de Dios está en el venir» (J. Moltmann). Dios no es lo otro del tiempo, sino quien viene a poner punto final al *continuum* del tiempo: llegarán, están por llegar, vida eterna y tiempo eterno. El tiempo pertenece a Dios. Y a Dios no se le entiende como el más allá del tiempo sino como su fin inminente; su limitación; su redentora *interrupción* del curso de las cosas, es decir, de la historia del sufrimiento que es la huella profunda e imborrable de la conti-

nuidad del tiempo.

Esta visión es fiel a la imagen Dios de la experiencia de la zarza: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo a una tierra buena y espaciosa» (Ex 3,7-8). El nombre del Dios de la apocalíptica es «Adventus», un Dios «que-va-a-venir», que es «esperanza para sí mismo» hasta que Él mismo sea «todo en todos» (1 Co 15,28), tras hacer justicia a los inocentes muertos y a las víctimas de la injusticia.

El tiempo mesiánico

El tiempo apocalíptico es, por todo ello, un tiempo *mesiánico*, es decir, de salvación. El acuciante problema del mal (el sufrimiento de los inocentes y la injusticia) empuja y urge la responsabilidad de los hombres, pero también la de Dios en el mundo, poniendo patas arriba la teoría judía de la justificación retributiva, especialmente, a partir del episodio de los Macabeos. Para la mentalidad judía el sentido del tiempo tiene que realizarse aquí y ahora. La salvación, entendida como paz mesiánica o justicia absoluta, es mundana o no es salvación. Lo definitivo ocurre en la historia. En lugar de la resignación trágica griega, el pueblo judío configurado por este materialismo mesiánico se rebela, se lamenta, clama, pide explicacio-

nes a Dios y espera de Él una respuesta salvadora. Esta dinámica mesiánica es imparable. La justicia mesiánica divina se anhela y se espera porque está siempre por venir. «El tiempo del hombre y del mundo (es lo que llamamos historia) es como una elipse de dos focos: el de partida (primer Adán) y el de llegada (segundo Adán). Si el primero provoca el sufrimiento [no olvidemos que por Adán entra la muerte (1 Corintios 15,21) y todas las formas de sufrimiento (Génesis 2,17 y 3,17-19)], por el segundo Adán entra la salvación» (R. Matte).

El Apocalipsis del Segundo Testamento, en un período de perturbaciones y persecuciones violentas contra la Iglesia naciente, reitera la promesa de Dios, «Mira que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5). Y anuncia la pronta venida del Señor Jesús para poner punto final al tiempo de la iniquidad y con él hacer justicia a las víctimas inocentes de la injusticia. El Tiempo está cerca: «Mira, vengo pronto [...] y traigo mi recompensa conmigo para pagar a cada uno según su trabajo. Yo soy el Alfa y el Omega, el Primero y el Último, el principio y el Fin. Dichosos los que laven sus vestiduras, así podrán disponer del árbol de la vida y entrarán por las puertas en la ciudad. ¡Fuera los perros, los hechiceros, los impuros, los asesinos, los idólatras, y todo el que ame y practique la mentira! [...] Sí, vengo pronto» (Ap 22,7-20).

La creación *nueva* es obra de

Dios, en analogía con la *creatio ex nihilo*, y no brota *de* lo antiguo, aunque sí, *en* lo antiguo. Las imágenes apocalípticas prometen el final del tiempo del sufrimiento («*el Tiempo está cerca!*») y los perseguidos son invitados a corresponder con fe y esperanza: «¡Amén! ¡Ven Señor Jesús!» (Ap 22,20).

Los apocalipsis judíos y cristianos (Lc 21,25-28) hablan, a personas en medio de horrores de catástrofes históricas y cósmicas, con el fin de avivar la resistencia de la fe y la paciencia de la esperanza. Difunden esperanza en medio de los peligros porque en el final humano y cósmico proclaman el nuevo comienzo divino. Los profetas apocalípticos anuncian un tiempo nuevo, no futuros desastres como hacen los que se autodenominan “profetas” en nuestros tiempos.

«La razón de la esperanza apocalíptica en medio de la destrucción del mundo es la fe pura en la fidelidad de Dios. No es optimismo. Dios seguirá siendo fiel a su decisión con respecto a la creación, aunque el mundo creado por él perezca a causa de su propia maldad. La voluntad de Dios en orden a la vida es mayor que su voluntad en orden al juicio. El “sí” de Dios sobrepuja al “no” de Dios. “Dios es fiel; él no puede negarse a sí mismo (2 Tim 2,13). Por eso, los creyentes escuchan en el “no” de Dios un “sí” oculto y sienten en el juicio la gracia divina que llega, y ven en la destrucción de este mundo el comienzo del nuevo mundo de Dios [...]. Los apocalípticos judíos

exhortan vivamente a perseverar y a mantenerse firmes en la fe en Dios. Fortalecen la esperanza en el futuro fortaleciendo la fe en Dios. Es una expectación resistente, perseverante y capaz de sufrir en medio de una situación en la que ya no se puede hacer nada para alejar de sí la desgracia. Pero con esta esperanza se combaten aquellas actitudes y posturas individuales que tienden incesantemente a aparecer en tiempos del final humano: la cólera, la agresividad, la depresión y la autodestrucción. La apatía y el cinismo son formas de esclerosis espiritual y de desfallecimiento que preceden a la destrucción del mundo, la anticipan y la producen a su manera. La expectación apocalíptica no es una simple sumisión indolente al destino, sino que levanta a los deprimidos. La verdadera apocalíptica enseña a “mantener la cabeza alta” y a permanecer abiertos al nuevo comienzo de Dios cuando se contempla el derrumbamiento de este sistema del mundo» (J. Moltmann).

Breve esbozo de una cristología apocalíptica

La tradición cristiana confiesa que Jesús de Nazaret es el Mesías de Dios. Pero esta confesión ha de tomarse en serio la advertencia de que «la cristología sin la apocalíptica se convierte en ideología de vencedores» (J. B. Metz). En Jesús de Nazaret Dios irrumpe plena y

definitivamente en la historia de Israel y acontece como bienaventuranza o buena noticia preferencial para los pobres, los hambrientos... En una palabra, para todos aquellos que son víctimas de la injusticia.

Esta convicción, recuerda Reyes Mate, late en los relatos de las bienaventuranzas (Mt 5,3-11; Lc 6,20-26). Jesús dice que los pobres, los hambrientos, los que padecen injusticia son bienaventurados. No dice que lo serán cuando sean saciados, ni que su miseria sea bienaventurada, sino que estos pobres *son* bienaventurados y *serán* saciados. Los tiempos usados son importantes: los que lloran, los que tienen hambre material y sed de justicia, esos son *ya* bienaventurados y *serán* consolados, saciados y se les hará justicia. Jesús plantea una extraña dialéctica entre el presente y el futuro, entre la situación actual y la promesa. ¿Por qué ligar la bienaventuranza al presente y no al futuro, cuando sean felices? ¿No se entendería todo mejor, si corriéramos los tiempos y dijéramos que los desgraciados serán felices cuando desaparezcan sus males? No puede esperar a que el tiempo los solucione todos en el futuro. Aquí y ahora, *interrumpiendo* el devenir del tiempo, defiende la dignidad del desgraciado y le considera bienaventurado. Solo así se movilizan las propias fuerzas de Jesús (y su anuncio pretende que también las de los demás) contra las condiciones culturales, económicas y religiosas que la niegan.

El que sufre la injusticia no es un maldito, ni un injusto, sino un justo que clama justicia; el que tiene hambre no es un pordiosero, sino alguien empobrecido, es decir, un ser humano al que se le ha privado de lo suyo.

El fraile Antonio Montesinos que en su famoso sermón preguntaba: «¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?» E igualmente al del intelectual Primo Levi cuando pregunta «si *esto* es un hombre». «Estos» se refiere a los indios que la violencia de la conquista mataba para sacar y adquirir oro cada día. «Esto» se refiere a esos seres deshumanizados y animalizados por la violencia nazi. Todos ellos, rostros ante los que los demás, al verlos, se tapan la cara. Así olvidan que son miembros de la especie humana, sujetos de derechos, y los «hermanos más pequeños de Jesús» (Mt 25,40). En cambio, las bienaventuranzas dicen que sí, que son seres humanos e hijos del Padre del Reino, que tienen derecho a la felicidad y que privarles de ese derecho que es suyo, es hacerles infelices.

La historia del Jesús de Nazaret terminó en el patíbulo de la cruz porque los hombres matamos. El Mesías de Dios cargó no solamente con «la muerte del morir», sino con «la muerte del matar»; asumió no solo la caducidad de la vida humana, sino «el morir antes de tiempo» del exterminio o de la injusticia. Hermanado con las in-

numerables víctimas de la injusticia, también la historia humana ha caminado sobre el cadáver del Hijo de Dios y sobre la aparente ruina de las esperanzas del Mesías. En su pasión la noche oscura de la injusticia golpeó duramente la fe de Jesús en la proximidad de su Dios y en la cercanía del Reino del Padre, pero murió como «el Testigo Fiel» (Ap 1,5) de la inaudita presencia de Dios y de la irrupción de su Reino en su descenso a los infiernos de la muerte injusta. En su resurrección por el poder del Espíritu, Dios le glorificó y se *rebeló* contra la lógica cainita del sistema religioso imperial, *interrumpiéndola*; y, además, confirmando la fe y la esperanza de Jesús, *reveló* cómo Él mismo acontecía en el Crucificado como Dios «Adventus» e «Interruptor» de la historia del sufrimiento y del poder de la muerte. Los primeros cristianos confesaron que en Jesús crucificado el propio Dios había venido a los hombres como entrega de sí mismo y salvación.

¡Bellas palabras, sin duda! Pero dar el nombre de «Evangelio» al «Dios-que-viene» suena también escándalo y locura (1 Co 1,23) en un tiempo como el nuestro. Es cierto: el Dios «Adventus» trae consigo un Reino final universal «de la verdad y la vida, de la santidad y la gracia, de la justicia, el amor y la paz». Pero también el Juicio que sentencia el proceder del sistema capitalista global que produce masivamente «la muerte de matar», imagen actual de «la gran

Prostituta que corrompía la tierra con su prostitución» (Ap. 19,2), y hace justicia a la sangre derramada de los hijos del Padre. Quien considere que un final sin idea de juicio es “más humano” y, por ende, “más cristiano” tendría que examinar tal opción antiapocalíptica a la luz de la conocida frase de E. Lévinas: «Un mundo en el que la reconciliación fuera universal resultaría inhumano»

El Dios «Adventus» nos invita a acoger la venida de Dios como la “inmoral” y desestabilizadora alianza entre Dios y los esclavos, entre Dios y «los sin papeles» que tanta incomodidad producen a algunos políticos europeos. «Tuve hambre y...» no es un nuevo código moral de máximos para uso cristiano. Es un lenguaje apocalíptico revelatorio que nos habla de la venida de Dios también en 2019 y en esta Europa secularizada del «tiempo sin después». Los 85.000 niños muertos de hambre del Yemen desde abril de 2015; los migrantes y refugiados que mueren en el Mediterráneo, malviven en los CIE de nuestro país o son devueltos “en caliente” al exterior de nuestra frontera; las mujeres explotadas de manera extrema en el Sudeste Asiático por grandes empresas europeas y norteamericanas de moda para que los ciudadanos de los países ricos compremos y vistamos pantalones de vaquero rotos y raídos son hoy, por poner solo tres ejemplos, los «vicarios de Cristo». En ellos nos visita Dios que nos dice: «Mira que estoy a la

puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,20).

Un Mesías crucificado nos entregó a los cristianos una esperanza dura y solidaria *para confiar en que «otro mundo es posible... desde la memoria passionis»*, intervenir y buscar caminos históricos de salida en los campos de exterminio del mundo. La sabiduría apocalíptica cristiana nos recuerda que Dios nos visita precisamente en aquellos a los que cerramos las puertas de nuestras ciudades. Dejar que transcurra el tiempo no les aporta esperanza a ninguno de ellos. Necesitan de nuestra intervención, de nuestra decisión, de nuestra *interrupción* de esa lógica sistemática que afirma formalmente sus derechos humanos para no respetarlos materialmente.

La «memoria passionis», la razón anamnética

La fe en el «Dios-que-viene-a-resucitar-muertos» se nos comunica pasando por la *«memoria passionis»*. Esta memoria recuerda subversiva y peligrosamente que las víctimas de «la muerte del matar», los ya vencidos y olvidados, tienen un sentido pendiente de cumplimiento que ninguna utopía de «un tiempo sin final» es capaz de satisfacer. Por eso los condena al infierno del *olvido*. Solamente el Dios de la *«memoria passionis et resurrectionis»* puede decidir de

un modo nuevo y veraz el sentido de los muertos y sus esperanzas. Esta esperanza *interrumpe* la lógica del «tiempo continuo» y proclama que «el sentido» no es ya una categoría reservada exclusivamente a quienes tuvieron éxito y se abrieron camino, a las futuras generaciones, a los nietos y no, a sus abuelos. Dios los recupera para una «cultura de la *memoria*»

La escatología cristiana se abarata sin el agujón de la apocalíptica

E. Käseman afirma que la apocalíptica «ha sido la madre de toda la teología cristiana». Aunque es una tesis discutida, sí podemos afirmar sin temor a equivocarnos que, en el caso de que lo haya sido, la teología cristiana no ha sido demasiado fiel a su matriz original, pues las tradiciones apocalípticas están interrumpidas en el cristianismo desde hace demasiado tiempo. Y tal suspensión se debe a que el cristianismo, en su lucha contra el gnóstico Marción, quedó “infectado” y contagiado de interiorización (o espiritualización volátil) del mesianismo o la ‘desmundaneización’ del tiempo mesiánico. El Mesías ya no viene al mundo para transformarlo (salvación histórica y cósmica), sino al corazón del individuo creyente para cambiar su interioridad (redención del espíritu). Ha quedado trastocado lo propio del cristianismo que consiste en «transformar las estructu-

ras del mundo escatológicamente, es decir, adelantando ese final reconciliado que nos empuja a vivir ahora fraternalmente». El cambio que se produce en el cristianismo primitivo bajo la influencia gnóstica se puede sintetizar en el axioma de «la atemporalidad de la salvación y la carencia de salvación del tiempo» (J. B. Metz). La consecuencia de esa interiorización de la promesa es que no hay salvación en el mundo y que la salvación no tiene historia. El mundo y la historia son lugares de perdición, o sea, «un valle de lágrimas» (R. Mate).

Este grave contagio quedó reforzado por la antropología dualista griega (cuerpo/alma) y por la paulatina identificación de la Iglesia con la comunidad política (Cristiandad) y la desaparición de una realidad política vivida (la de los tiempos de crisis, de persecución sangrienta, de injusticia masiva y de odio inhumano), cuyo correlato místico fue la apocalíptica.

En la actualidad la expectativa escatológica del cristianismo se agota en lo personal (en la vida eterna después de la muerte), pero las expectativas históricas (la restauración de todas las cosas) y cósmica (el nuevo cielo y la nueva tierra) han desaparecido de la conciencia individual y colectiva de los miembros de la Iglesia. En ella se sigue rezando y cantando «Maran atha» (1 Co 16, 22) más por motivos rituales y estéticos que por la expectativa de que «el Señor viene a hacer algo nuevo» (Is

43,18). A la religión de mentalidad burguesa le brota con mayor verdad esta otra petición: «¡Virgencita, virgencita que me quede como estoy!»». La escatología cristiana ha perdido el aguijón de la apocalíptica y se ha convertido en una sabiduría *barata* sobre el final del tiempo.

En la actualidad «la permanente tentación gnóstica de la teología cristiana, la herida gnóstica de la idea bíblica de Dios» (J. B. Metz) se prolonga en esos movimientos de espiritualidad –calificados como neo-gnósticos– que presentan una salvación meramente interior y ahistórica, «encerrada en el subjetivismo, que consiste en elevarse con el intelecto hasta los misterios de la divinidad» (*Placuit Deo* 3).

Un cristianismo interruptor del tiempo sin final

La tradición cristiana vive, se alimenta y se regenera de la «*memoria Jesu Christi*». Pero esta memoria no debiera ser un reverso burgués de la esperanza. Al contrario, esa memoria implica una *peligrosa* y *liberadora* anticipación del futuro, como futuro de los que hoy y aquí no tienen esperanza, de los fracasados, los acosados, en una palabras de «los sobrantes». Esa memoria nos invita a que miremos y evaluemos el conjunto de lo que somos y hacemos cada uno personalmente y de lo que somos y hacemos como Iglesia «con

los ojos de aquellos que sufren y están amenazados» (J.B. Metz 207, 167).

La categoría «*interrupción*» de Metz es discutida desde el interior de las visiones mesiánicas del cristianismo y de la misma teología política europea (J. Moltmann). Sin entrar en el fondo del debate, me parece valiosa no solo desde el pensar teológico, sino desde la acción pastoral. Dios viene a los campos de exterminio del mundo para salvar. Pero su Presencia solo es eficiente en la medida en que en ellos están presentes hombres y mujeres que *interrumpen* los sufrimientos de los otros. Unas veces, porque los alivian sin poder sacarlos de la cautividad; otras, porque generan condiciones políticas y culturales que les permiten avanzar un palmo, al menos, en el ca-

mino de la liberación; siempre, porque su intervención impide que se olviden y se oculten los sufrimientos de las víctimas en sociedades en las que eso que llamamos «estructuras de plausibilidad» son en realidad «estructuras de ofuscación». Los cristianos hemos sido llamados al seguimiento de Jesús para anticipar, como él y en memoria suya, ese futuro que es interrupción de este apático «tiempo sin final».

Imagino que estos argumentos pueden “pecar” de ingenuos para la razón apática o cínica que hoy todo lo impregna. Comparto la idea de que «la enfermedad mortal de la religión no es la ingenuidad, sino la banalidad». Solo espero que los lectores de estas reflexiones no las consideren banales.

Condensó: F. Javier Vitoria

La cristiandad se hizo totalitaria, conquistadora y exterminadora por no haber desarrollado la noción de ausencia y de no-acción de Dios aquí abajo. (Simone Weil, *Cahiers* III, 141)