

HACIA UNA CRISTOLOGÍA DESPUÉS DE AUSCHWITZ

No hay duda de que la teología tiene una historia y, por tanto, también una «cronología». Hay una teología antes y después del Vaticano II. Pero sin negar que haya acontecido antes, hay que afirmar que nunca como ahora es importante el «contexto» en el que se hace la teología. Por consiguiente, la teología tiene hoy también una «topografía». No es, pues, de extrañar que lugares como Auschwitz o Ayacucho hayan pasado a un primer plano. Así, si Gustavo Gutiérrez se pregunta «Cómo hablar de Dios desde Ayacucho» (ST n° 157, 2001, 13), en el presente artículo J.M. Metz -iniciador en el ya lejano postconcilio de la «teología política» (véase ST n° 25, 1968, 90-92; n° 38, 1971)- cuestiona la teología y, en especial, la cristología, que no se atreve a mirar con la mirada de Jesús la catástrofe de Auschwitz. Ambos lugares -Ayacucho y Auschwitz- poseen en común el haberse convertido en símbolos del sufrimiento humano de las víctimas que remite al sufrimiento de la víctima por excelencia que es Jesús de Nazaret. Una cristología que no partiese de este supuesto dejaría de ser un «logos», una reflexión desde la fe, un intento de acercamiento al misterio de Dios en Jesucristo.

Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz, Stimmen der Zeit 218 (2000) 755-760.

La mirada a la situación «después de Auschwitz» reclama una dolorosa revisión de la relación entre cristianos y judíos, y una revisión crítica de la teología cristiana y, sobre todo, de la cristología, que en más de un aspecto hace de «punta de lanza del antijudaísmo». No se trata de arrumbar la cristología, sino de formularla con el rigor que corresponde a aquel «después de Auschwitz» y que tanto cristianos como judíos se merecen. Con este fin presento a continuación algunos presupuestos categoriales y abro algunas perspectivas.

Premisas

Pertenezco a una generación de alemanes que lentamente -acaso demasiado lentamente- tuvo que aprender a comprenderse como la generación «después de Auschwitz» y a integrar esa realidad en la teología. Añado: importa evitar que la expresión corriente «después de Auschwitz» se entienda mal. No se trata de darle a esa catástrofe una especie de sentido cristiano adicional. Esto sería instrumentalizarla. Si, cuando he hablado del «holocausto» le he juntado siempre el distintivo «de Auschwitz», es porque he creído que era ne-

cesario situar la catástrofe en un lugar histórico determinado, para que no se convirtiese en un mito, alejado de la historia, que nos dejaría inmunes de toda responsabilidad histórica, moral y, sobre todo, teológica.

Para mí, Auschwitz denota un horror para el que, en teología, no he encontrado palabras y que ha hecho pedazos cualquier seguridad metafísica del discurso cristiano sobre Dios. Una y otra vez me he hecho una serie de preguntas. ¿No habremos usado, en nuestra teología de la historia, un lenguaje demasiado inmunizador, de forma que todos los traumas históricos -catástrofes y ruinas- los hemos paliado y no los hemos dejado pasar a nuestro discurso de Dios? Al menos ahora, ante tamaña catástrofe ¿no debía aflorar en el «logos» de la teología la pregunta por el lugar en ella de la historia del sufrimiento humano? Más que refugiarse en una metafísica que ignora la vinculación entre verdad y memoria del sufrimiento ¿no debería quedar muda -al menos ahora- la teología metafísica? «La necesidad de dejar hablar al sufrimiento es condición de toda verdad». Esta frase de Th.W. Adorno con su definición del sufrimiento como a priori de toda metafísica ¿no debería ser reconocida también como condición de posibilidad de toda verdad teológica? Y ¿no debería la teología «después de Auschwitz» decir un adiós definitivo a una confianza en sí misma que descansa en el olvido del sufrimiento?

Para responder a esas pre-

guntas hay que acudir a la historia de la teología. Es necesario remontar hasta los tiempos en que el cristianismo se separó del espíritu de la tradición judía. Muy pronto adoptó el cristianismo una premeditada estrategia, institucional e intelectual, de largo alcance: sustituir a Israel. Con excesiva exclusividad se comprendió a sí mismo como el «nuevo Israel», como el «auténtico pueblo de Dios». Con excesiva rapidez eliminó el significado radical de Israel para el cristianismo, reclamado por Pablo en Rm 9-11, y consideró a Israel como un presupuesto salvífico, ya superado, del cristianismo. A esto se añade que, en la génesis de la teología cristiana, se dio una «bisección del espíritu del cristianismo». Aunque se apeló a la tradición de la fe de Israel, el espíritu se sacó exclusivamente de Atenas, más exactamente; de la tradición helenística tardía. Fue así como las formulaciones dogmáticas del cristianismo primitivo, en especial las cristológicas, surgieron ante todo bajo el influjo categorial de la filosofía platónica y del neoplatonismo forjado por Plotino.

No se trata ahora de rechazar la doctrina cristiana expresada en esas categorías. Pero no podemos dejar de preguntar si en ellas no habrá quedado oculta u olvidada una dimensión elemental del espíritu del cristianismo. Pues, si esta dimensión hubiese permanecido ¿es posible que las tradiciones bíblicas y la historia de la fe de Israel no hubiese hecho alguna oferta de es-

píritu? En este caso, tras su paso al «ámbito pagano», ¿habría quedado anclado el cristianismo en la mentalidad griego-helenística, en un pensamiento ontoteológico del ser y de la identidad? Existe esa oferta de espíritu al cristianismo y a la mentalidad europea. Existe ese espíritu como pensamiento de alianza, como pensamiento con memoria del sufrimiento, como expresión de una cultura anamnética (de reconocimiento), que nos enseña cuánto olvido puede hallarse en lo que consideramos como «objetivo» en nuestro mundo de las ciencias y qué amnesia cultural predomina en nuestro mundo moderno y postmoderno.

«Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el Dios de los filósofos y sabios». Esta famosa distinción en el «Memorial» de Pascal no puede interpretarse como si el Dios de Israel, que -por supuesto- es también el Dios de Jesús, fuese un Dios que prohíbe pensar. ¡Todo lo contrario! El discurso de este Dios, que no es ni a-nónimo ni indeterminado, sino que, desde Abraham hasta Jesús, se designa con nombres judíos, forja la historia del pensamiento de una forma revolucionaria. Ese discurso de Dios sitúa el pensamiento en la tensión entre la memoria y el olvido. Él temporaliza toda lógica. El pensamiento de Dios está enraizado en el recuerdo de Dios. El concepto de Dios está enraizado en la memoria-de-Dios, en la nostalgia-de-Dios -y no a la inversa. Estas intuiciones se las debe la teología menos al mundo

ideológico de Atenas que a la cultura anamnética de Jerusalén.

Perspectivas

«¿Quién dice la gente que soy» (Mt 16,13). La primera respuesta que una «teología después de Auschwitz» debería dar a esta pregunta sería: tú eres un judío. Cristo no fue cristiano sino judío. Lo que Welhausen sabía y recalca pasó inadvertido durante mucho tiempo en los debates cristológicos tras la segunda guerra mundial. Baste recordar el debate bultmaniano sobre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Predominaba el intento de forjar una cristología sin (si no contra) la Biblia de Israel, sin (si no contra) la fe de Israel. No se advirtió que con la cuestión de Cristo se tematizaba la cuestión de Dios y que, con esta cuestión, estaba en juego la fe y el testimonio de Israel. La cristología no puede comprenderse como negación del monoteísmo bíblico. Si se intenta formular en contra de su trasfondo monoteísta cae en pura mitología y da de nuevo alas a su implícito antijudaísmo. ¿Hemos olvidado que Auschwitz significaba el intento de aniquilar el pueblo judío y su tradición religiosa, aquella tradición en la que hundían sus raíces las grandes religiones monoteístas -cristianismo e islamismo-? ¿Podíamos dejar de advertir que Auschwitz fue un atentado contra todo lo más santo, también para nosotros, cristianos?

Una cristología que se sienta vinculada a la historia de la fe de

Israel y que, consciente de su negativa teológico-política anterior, pretende formularse prudentemente como «cristología después de Auschwitz» adquiere una luz nueva. Al menos, desde las tres perspectivas siguientes:

1. *Una cristología sensible a la cuestión de la teodicea.* Para la teología cristiana, a la vista de Auschwitz lo que importa primordialmente no es la cuestión del perdón de los culpables, sino la de la salvación de las víctimas y la de la justicia por los sufrimientos inmerecidos. Lo que está en juego no es, pues, la soteriología, sino la teodicea. ¿Por qué da la impresión de que la Iglesia actuó más benignamente con los causantes culpables que con las víctimas inocentes? La cuestión del sufrimiento inocente fue deglutida por la soteriología, y la cristología como soteriología silenció el problema de la teodicea. Así, el cristianismo, de una religión sensible al sufrimiento se convirtió cada vez más en una religión sensible al pecado. Su mirada no se dirigió primero al sufrimiento de la criatura, sino a su culpa. Esto entumecía la sensibilidad por el sufrimiento ajeno y oscurecía la visión bíblica de la justicia de Dios que, después de Jesús, había de valer para toda hambre y sed.

El problema de la teodicea ¿no debe, pues, incorporarse sin falta a la cristología? ¿Puede una «cristología después de Auschwitz» prescindir de la inquietud apocalíptica que produce la pregunta dirigida a Dios sobre la historia del sufrimiento que clama al cielo?

2. *Una cristología con conciencia apocalíptica.* Tiempo atrás (1977) formulé la tesis siguiente: «La cristología sin la apocalíptica se convierte en la ideología de los vencedores» ¿No tuvieron que experimentarlo los judíos, cuyas tradiciones apocalípticas el cristianismo eliminó demasiado triunfalmente? En otras palabras: ¿no corrió la cristología siempre el peligro de trocarse en una teología triunfalista de la historia? ¿y no es en nombre de la victoria de Cristo que la teología cristiana ha limpiado la historia de contradicciones? Aunque los relámpagos y la tormenta parecen haber pasado, tenemos los nubarrones detrás nuestro. ¿No le ha faltado a la cristología durante mucho tiempo la sensibilidad para la negatividad de la historia? Ante las catástrofes ¿no ha intentado reaccionar con la apatía de los vencedores? La forma como nosotros, cristianos, abordábamos la catástrofe de Auschwitz puede ilustrar ese intento.

Y, sin embargo ¡la cristología no constituye una ideología de los vencedores de la historia! Esto la teología cristiana podría y debería dejarlo de nuevo en claro con una segunda mirada a la apocalíptica de la fe de Israel. A la postre, es el propio Pablo el que se nos presenta en este contexto. Él pone el enfoque apocalíptico en el centro de la cristología, en el mensaje de la resurrección de Cristo: «Si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado» (1 Co 15,13.16). Pablo vincula, pues, la resurrección de Cristo a la resurrección de los

muertos. Y ésta era la fe y la esperanza en la proximidad del fin de las comunidades judías amenazadas de muerte. El que separa cristología y apocalíptica, el que escucha hablar de la resurrección de Cristo sin oír juntamente el grito apocalíptico del Hijo abandonado por Dios, ese no oye el Evangelio sino un mito de victoria.

Para no caer en ese error, en los últimos años he llamado a menudo la atención sobre el significado de una cristología de sábado santo. ¿No abunda demasiado una pura teología de domingo de Pascua, que, al acostumbrarnos a un lenguaje de victoria, nos ha desacostumbrado a sensibilizarnos de la catástrofe? ¿No debería percibirse mejor en nuestro lenguaje el tono del sábado santo? ¿Cuándo y dónde dio comienzo la fe pascual de los discípulos de Emaús? Durante mucho tiempo no ha vuelto a ser Pascua el tercer día. ¿No necesitamos un lenguaje de sábado santo en cristología, una cristología cuya *logía* (comprensión) todavía produce horror y que, en medio de ese horror, puede transformarse?

3. *Una cristología en el paradigma sinóptico.* La conocida distinción de los «dos tipos de fe» se debe a Martin Buber. Asumo esta distinción, pero parto del hecho de que -en contraste con Buber- no sólo hay un tipo de fe específicamente judío-veterotestamentario y otro cristiano-neotestamentario, sino que, incluso dentro del canon neotestamentario, hay distintos tipos de fe. Así, podemos hablar de un tipo de fe

marcadamente sinóptico y de otro marcadamente paulino, sin que tengan ambos que excluirse mutuamente. Es claro que el paradigma sinóptico se inspira mucho más en la tradición judía. ¿Y no habría él de servir de fundamento de una «cristología después de Auschwitz», aun prescindiendo de Pablo?

En el paradigma sinóptico, la fe, como obediencia a la voluntad de Dios, es un ir de camino, o sea, un no tener patria. En lenguaje neotestamentario esto significa: seguimiento. Cristo es verdad y camino. Todo intento de conocerle es un camino, un ir tras él. Sólo así saben los cristianos con quién se han comprometido y quién los salva. Cristo nunca puede ser pensado tal como él está pensado. No podemos formarnos una idea cabal de Cristo. Por esto una cristología en paradigma sinóptico no se construye primariamente a base de unos conceptos y unos sistemas sin sujeto, sino como una historia de seguimiento. Ella presenta fundamentalmente rasgos práctico-narrativos. Una cristología sin esta fundamentación conduce a unos sueños de liberación alejados de la historia, típicos de la gnosis con su latente antisemitismo metafísico.

¿Cómo se comporta esta cristología en paradigma sinóptico con los dogmas cristológicos de la Iglesia, que se formularon bajo el influjo categorial de la metafísica helenística? No cabe simplemente restarles importancia o incluso negar esas formulaciones dogmáticas en nombre de

una «cristología después de Auschwitz». Se trata de hacer accesibles dichos dogmas cristológicos como fórmulas de una memoria comprometida, arriesgada y liberadora de la Iglesia. Según esto, estas fórmulas dogmáticas remiten siempre a los relatos bíblicos del éxodo y del retorno, de la resistencia y del sufrimiento -y siempre de nuevo a los relatos

sinópticos del seguimiento.

Como comunidad que recuerda y relata, el cristianismo ha comprendido por fin el camino siguiendo los pasos de Jesús, cuya primera mirada era para el sufrimiento ajeno. Al hablar de Dios y de su Cristo ¿tenemos plena conciencia de ese punto de partida, al menos ahora, en este tiempo «después de Auschwitz»?

Tradujo y condensó: MARIUS SALA

Hoy día, la credibilidad de la Iglesia se enfrenta con preguntas nuevas, con unas causas mayores que son patrimonio de la mejor humanidad y que la Iglesia ha de asumir también, siempre a la luz de la fe, como patrimonio suyo. Sólo en medio de la humanidad acontece la Iglesia, como el fermento cristiano del Reino en la masa.

La catolicidad hoy ha de ser cada vez más mundializada.

En este mundo dividido en dos, cuando ya ha empezado el tercer milenio, que es –dicen–, con espantosa previsión, "la guerra del Norte contra el Sur", la Iglesia como Jesús –siempre como Jesús– ha de ayudar a derribar el muro de separación y a hacer de los dos mundos un solo mundo humano.

La Iglesia ha de asumir también pastoralmente el cosmos. Debe hacer suya la causa de la ecología, como la causa de la "casa" respetada y feliz de toda la familia de Dios. Acariciando el ser humano como el gran tesoro de la ecología divina. San Ireneo, el muy antiguo, lo sabría glosar hoy con palabras bien modernas: la gloria de Dios es que todo lo viviente viva y que la vida toda se encuentre a gusto en el universo.

PEDRO CASALDÁLIGA, Obispo de São Félix en el Mato Grosso (Brasil), en: TEÓFILO CABESTRERO, *El sueño de Galilea. Confesiones eclesiales de Pedro Casaldáliga*, Madrid 1992, pág. 151.