

"LOCURA Y ESCÁNDALO"

Un Mesías crucificado y una historia marcada por la cruz

La intención de este artículo es hacer una revisión del mesianismo de Jesús en el contexto eclesial y político actual. Si cristianismo significa literalmente mesianismo, todo seguidor de Jesús habrá de tener una visión "mesiánica" de la historia, ya que está llamado a trabajar en su construcción. Aun advirtiendo de las diferentes tentaciones que puede tener esta visión cristiana de la historia (milenarismo, apocalíptica, tentaciones de Modernidad y Posmodernidad), el autor justificará la vigencia del mesianismo de Jesús, "locura y escándalo", siempre que se recuperen una auténtica pneumatología y cristología del Espíritu.

Perspectiva Teológica 52 (3/2020) 585-606

I. La ambigüedad de la palabra Mesías

1.1. El lenguaje

En los textos fundacionales del cristianismo ocurre algo muy paradójico con la palabra "mesías". En el célebre capítulo 16 de san Mateo, el apóstol Pedro recibe de parte de Jesús una alabanza que casi parece exagerada por confesar que Jesús es el Mesías. En el diálogo que sigue, cuando Jesús anuncia su pasión futura, Pedro le aclara que él ha hablado de un mesías no crucificado. Y entonces se encuentra con la que puede ser la más dura crítica que hay en todos los evangelios ("apártate de mí, Satanás").

Pero no es solo Pedro: cuando Pablo quiere resumir la identidad cristiana que él anuncia habla de

"un mesías crucificado" (1Cor 1,23). Y, sin necesitar ahora el comentario de Jesús, el mismo Pablo aclara que eso es un escándalo para los piadosos y una locura para los sabios. La palabra más sagrada y más prometedor, la que mejor podía resumir toda la tradición de la que Pablo procede, se convierte ahora en una innegable piedra de tropiezo. Para acabar de oscurecer, y de confirmar esta confusión, Jesús termina siendo condenado como Mesías ("rey de los judíos" dice el título de la cruz cuya historicidad parece innegable). Y, pese a ese final fracasado, el cuarto evangelio se cierra avisando que ha sido escrito "para que creáis que Jesús es el Mesías" (20,31).

Esta confusión no aparece en el Primer Testamento, a pesar de

repetidas experiencias de fracaso (visto como castigo de Dios) y de las diferentes concreciones de la esperanza mesiánica (rey, sacerdote, etc.). A pesar de todo eso, el Primer Testamento es claro testimonio de una esperanza histórica confiada. La mitad de la plegaria de los salmos (tan finamente espirituales en muchos momentos) está vuelta a la historia para constatar que en ella “los ojos del malvado espían al pobre, mientras escondido como león en su guarida, acecha al desgraciado para robarle; se agacha y se encoge y cae con violencia sobre el indefenso” (Sl 10,9). Y termina suplicando “que el hombre hecho de tierra no vuelva a sembrar su terror” (Sl 10,18).

La historia sigue hoy tal como la rezaba el salmista, y es por eso lógico que los judíos nieguen el mesianismo de Jesús remitiendo para ello a cómo está nuestro mundo. Pues bien, a pesar de todo eso, el título de Mesías es tan definitivo de Jesús que ha dejado de ser un título honorífico para convertirse en parte de su nombre (Jesucristo). En consecuencia, el cristianismo significa exactamente mesianismo y cristiano quiere decir mesiánico.

1.2. Del vocablo a la historia

Desde el presupuesto cristiano de que el Espíritu de Dios ha sido derramado “sobre toda carne”, vengo repitiendo últimamente que en la historia del mundo hay tres

experiencias válidas de Dios:

– Dios *en la propia intimidad*, como lo mejor y más hondo de mí (propia de las cosmovisiones orientales)

– Dios *en la naturaleza* (más típica de todo el continente americano, con figuras como la Pachamama etc.)

– Dios *en la historia* (característica del mensaje cristiano y, en mi opinión, culmen de las otras dos).

Si se las quiere formular trinitariamente, podríamos hablar de una experiencia del Espíritu santificador, una experiencia del Padre creador y una experiencia de la Palabra reveladora y redentora. Estas tres experiencias se necesitan unas a otras porque una absolutización de la historia, privada de las otras dos visiones, degenera en una falta de respeto a la naturaleza y en una falsificación de la actitud del hombre ante la historia, que excluirá de ella a una parte del género humano. Pero una sacralización de la naturaleza ajena a la historia irá a dar en una rendición conservadora ante la naturaleza, olvidando que la tierra no es solo jardín (Gn 2,8) sino que también ha de ser “hecha habitable” (Gn 1,28).

Pero, aun con esta unificación de las tres experiencias de Dios, la historia no pierde su importancia ni su ambivalencia. Y la ambigüedad del término mesías, que venimos analizando, culmina en que ese título que, como acabo de de-

cir, acabó convirtiéndose en nombre de Jesús, es el que el mismo Jesús parece haber rechazado expresamente durante su vida terrena (y rechazar es algo más que solo ignorar o desconocer). En mi cristología *La Humanidad Nueva* (2016) razoné esta afirmación para concluir que la teología del mesianismo de Jesús puede resumirse en esta frase: “Jesús es el esperado que destruye las esperanzas” (o las expectativas, matizando un poco).

2. La historia humana entre el mesianismo y la apocalíptica

A pesar de lo que acabo de decir sobre la experiencia cristiana de la divinidad como Dios en la historia, es innegable que la trayectoria del cristianismo acusa un olvido progresivo de la historia tras la inculturación en aquella Grecia, cuna de la metafísica, que carecía del sentido de la historia. La cosmovisión griega vivía abierta al ser: su absolutez parmenidiana o su fluidez heraclitana.

Olvidada la historia, el título de Mesías se identifica unilateralmente con el de Salvador. Y, en la cristología occidental, que olvida a Jesús como revelador de Dios (para centrarse en Él solo como Redentor), esa salvación alude únicamente al más-allá: el tiempo solo es ocasión de méritos personales para conseguir el más-allá. Sin embargo, esto contrasta con el Padre-

nuestro, que pide cosas para el más-acá: sustento para todos, reconciliación, superar al mal, más un reinado de Dios en esta tierra donde debe cumplirse también la voluntad de Dios.

Este dato es importante citarlo porque, como reacción contra ese olvido, la Modernidad supuso el intento de recuperar aquel mesianismo histórico que la Iglesia había abandonado, pero cortando el cordón umbilical que lo unía con el cristianismo. Así, libertad, igualdad, fraternidad, palabras muy cristianas, nacen y son gritadas precisamente en contra de la Iglesia, y ello a pesar de que el grito de libertad, igualdad y fraternidad tiene una inmensa riqueza teológica: dignidad de hijos libres, hermanos en el Cristo recapitulador e igualados por el Espíritu. Lo malo fue que, precisamente al proclamar esas grandes palabras fuera de su matriz cristiana, se abortó su contenido y se nos han convertido hoy en una libertad contra la igualdad y al margen de la fraternidad. Por eso las hemos olvidado hoy, y debería ser tarea actual de la Iglesia el recuperarlas en todo su esplendor y plenitud.

No somos pues tan originales como creemos cuando hablamos hoy de modernidad y postmodernidad: la historia ha oscilado siempre entre horas que cabría llamar mesiánicas y horas apocalípticas, entre horas optimistas y pesimistas. Incluso, aunque acabo de decir que el cristianismo al encarnarse en Grecia pierde el sentido de la

historia, subsisten sin embargo amagos mesiánicos que ahora deberíamos llamar milenaristas. Aparecen primero por la promesa del Apocalipsis (20,2-4) de que los Justos acabarán reinando “mil años” y luego, cuando tampoco se ve claro ese reinado de los justos en la historia profana, se traslada ese milenarismo a la Iglesia, con la tácita identificación entre Iglesia y Reino de Dios.

Estas evidentes oscilaciones dejan una pregunta fundamental. La historia está llamada a progresar, pero, ¿progresa o ha progresado realmente? La respuesta a esta pregunta es lo que da lugar a actitudes más mesiánicas o más apocalípticas.

2.1. La ambigüedad de nuestro progreso

Tres rasgos llaman la atención cuando analizamos el progreso de nuestra historia.

a) Hegel ya había percibido asustado que nuestra historia está construida sobre víctimas, para acabar justificando esa atrocidad con la excusa del progreso. Pero ¿puede llamarse progreso a lo que está construido sobre cadáveres de víctimas y de excluidos? Y, además, toda nuestra presunta paz se parece a la del antiguo imperio romano: una paz interna sostenida a base de guerras en el exterior (en Irak, en Siria, en Yemen, en Sudán, en Ruanda...) que aseguran además nuestra prosperidad eco-

nómica gracias al comercio de las armas. Lo que queda de nuestras izquierdas aún apela ingenuamente al progreso, desconociendo las críticas actuales a nuestro modo de progresar, hechas por figuras eximias de la izquierda, como Walter Benjamin y Simone Weil. Pero ya hace ya casi un siglo de esas críticas a las que no hemos hecho demasiado caso, aceptando, quizás inconscientemente, la idea hegeliana del progreso con víctimas.

b) Nuestros días han puesto de relieve que, a lo mejor, la construcción mesiánica de la historia puede resultar decepcionante hasta para los vencedores. Nuestra Modernidad fue claramente mesiánica: se autocomprendía como el tiempo del fin. Y es por eso muy significativo que, a finales del s. XX, apareciera aquel título exitoso: *El fin de la historia*. Porque su autor, F. Fukuyama, ya no concibe ese fin como un cielo en la tierra, sino como una época carente de horizontes, debido a que el fin de la historia ha sido simplemente un mundo totalmente “administrado”. El hombre histórico se hallaba siempre ante alternativas, y el mundo administrado ya no deja alternativas: compensa la inseguridad del instinto a base de sólidas instituciones sociales. Esa institucionalización de todas las formas de conducta humana crea reacciones que son instintivamente seguras y, por tanto, predecibles. La evolución humana parece ir hoy de lo histórico a lo no histórico. La historia humana ya no es hoy un

sistema abierto: se ha convertido en uno cerrado con la pseudoglobalización y el mercado por encima de todas las demás alternativas.

Sorprende la coincidencia de este final con el mundo que describía la célebre novela de A. Huxley: *Un mundo feliz*. Y sorprende aún más que lo que en Huxley quería ser una protesta crítica, en Fukuyama aparezca como una constatación resignada. Como si la ilusión mesiánica de la Modernidad nos hubiera llevado a una deshumanización triste y aburrida, llena de nostalgia por algo perdido, y donde no hay más sentido de la vida que el consumo, cada vez más sofisticado.

c) Como buscando una compensación inconsciente de esos fracasos, nuestra ultimísima hora se caracteriza por ser hora de la felicidad impuesta y proclamada. La sociedad del mercado global y el consumo continuo quiere hacernos creer que hemos hallado lo que buscábamos y que no hay alternativas. Es conocido de sobra cómo ese mesianismo moderno secularizado ha intentado eludir la decepción postmoderna proclamando una especie de felicidad artificial, y de obligación de sentirnos felices. Títulos significativos (y hermanos) como *El deber de ser feliz* (P. Bruckner) y *La felicidad paradójica* (G. Lipovetsky) lo dicen todo. Se recoge ahí esa obsesión de la modernidad por desautorizar aquella religiosidad que hablaba del mundo como “valle de lágrimas” aunque con la esperan-

za de que existe un “después de este destierro”. Quizás lo de valle de lágrimas no era una forma de masoquismo religioso, como se pretendía, sino una experiencia humana universal que se refleja en los tres puntos que acabo de comentar: víctimas, falsa libertad y falsa felicidad.

Esa fe en el progreso ha sustituido la providencia divina (o, mejor formulado, la acción del Espíritu Santo) por la evolución biológica. Hace ya más de 50 años, Guardini intuyó algo importante: con la Modernidad, el hombre tiene poder sobre las cosas, pero no tiene poder sobre su poder. En efecto: frente a esa crítica moderna del “valle de lágrimas”, la postmodernidad ha tenido el valor de comprender que las calamidades del mundo son obra del hombre, no de Dios: armamentismo, endeudamiento, biotecnología, destrucción del planeta... son obras nuestras que se escapan de nuestras manos. El estilo de vida del primer mundo no es universalizable; el mercado obliga a las naciones pobres a abandonar su economía de subsistencia y pasar al monocultivo, y eso para provecho del mercado mundial, no para ellas...

Hoy son ya muchos los que reconocen que nuestro sistema económico es la bestia del Apocalipsis, pero no estamos dispuestos a cambiarlo. La convivencia se está volviendo un imposible tanto a niveles sociales como individuales: los políticos no están para dialogar sino para pelearse. Y la intimidad

física se entrega mucho antes que la intimidad espiritual. Con lo cual la primera pierde encanto y la segunda se vuelve imposible. Renace así la visión *hobbesiana* del hombre como solo “un lobo para el hombre” y, consecuencia de ella, la admiración por el Leviatán tiránico, creador de unidad.

¿Soy muy negativo? Podría escribir otras tantas páginas proclamando logros innegables de nuestra historia. Soy bastante *teillardiano* en la concepción global de que la evolución (aunque con mil tanteos y fracasos) marcha hacia delante y tiene lo que Teilhard llamaba “punto omega”. Pero si hubiese comenzado proclamando todos los logros, habría olvidado dos cosas fundamentales: que todos ellos no están ni plenamente aceptados ni totalmente realizados. Y, sobre todo, habría olvidado la obligación fundamental de un cristiano: hablar siempre y juzgarlo todo desde las víctimas. En todo caso, la positividad no consiste en ocultar lo negativo. Y hablando desde el Espíritu (al que ahora vamos a pasar) creo que el verdadero optimista es capaz de repetir aquel aparente disparate del entrañable hermano Casaldáliga: “de derrota en derrota hacia la victoria final”.

3. La cristología del Espíritu como cristología del mesianismo

Antes hablé de esa pérdida de

la comprensión de la identidad cristiana como identidad mesiánica. Quisiera ahora sugerir la hipótesis de que ese olvido (o falsificación) del mesianismo, típico de tantos cristianos, está relacionado con otro olvido o falsificación de la cristología. Últimamente se está hablando mucho de la necesidad de una “cristología del Espíritu”, una necesidad que, a su vez, parece brotar del olvido del Espíritu en casi toda la teología occidental.

3.1. Logos y *pneuma*

La cristología del Espíritu no se opone a la cristología del Logos, sino que más bien la completa. Si la del Logos es una cristología *del ser*, podemos decir que la cristología del Espíritu es la *del actuar* de Jesús. Por eso, aunque sean inseparables, la cristología del Logos apunta más a la fe en Jesucristo, mientras que la cristología del Espíritu apunta más al seguimiento de Jesús. Dios se revela en Cristo, pero actúa por el Espíritu, al que Urs von Balthasar califica como “el desconocido más allá de la Palabra”. Al mantener ambas cristologías como inseparables, se salvaguarda esa tesis fundamental de la reflexión sobre la Trinidad que la tradición designó como *perichôresis*. Podríamos hablar de una especie de “copresencia” ilativa de las hipóstasis trinitarias de modo que ninguna está ni actúa nunca sola, sino siempre unida a las otras dos.

3.2. El bautismo como “anunciación”

Esa cristología del Espíritu debe brotar de la experiencia bautismal de Jesús. En los sinópticos, la perícopa del bautismo de Jesús tiene un carácter programático equivalente al que tiene el pasaje de la anunciación en Lucas. De modo que podríamos hablar ahora de una “anunciación pneumatológica”.

En efecto: en la anunciación lucana, el ángel proclama que el mismo comienzo del ser de Jesús es obra de Dios y no humana, como luego proclamará también el prólogo de Juan (1,14): el Logos de Dios se hace fragilidad humana. En el bautismo hay otra proclamación y otro “descenso” del Espíritu, precisamente cuando va a comenzar el obrar de Jesús. Por eso, ahora no se anunciará solo la realeza y la filiación divina de Jesús (como hace el ángel de la anunciación) sino además la *complacencia* de Dios que mira más bien a ese obrar. Quizás por eso, Mateo no se contenta con reducir el anuncio del bautismo a solo Jesús (“Tú eres mi Hijo”), sino que amplía ese anuncio también para los lectores (“Este es mi Hijo”), que deberán seguir ese obrar de Jesús. Y bien: ese actuar de Jesús es precisamente el que le llevará hasta la cruz. Hoy por suerte, y gracias a la investigación crítica tenemos la certeza de que la crucifixión de Jesús fue una consecuencia histórica de su vida y no una especie de necesidad metafísica de la justicia de Dios.

3.3. En los escritos joánicos

Juan, que no narra el bautismo de Jesús, hace decir al Bautista que Jesús es aquel sobre el que vio posarse al Espíritu (Jn 1,33). Y su evangelio (que presenta a un Jesús mucho más glorioso que humano y parece narrar una pasión casi indolora) acuña, sin embargo, una categoría propia fundamental, que vincula el mesianismo de Jesús con la cruz: la “*hora de Jesús*” que es, precisamente, la hora de la cruz y la de la glorificación.

La respuesta de Jesús a su madre en Caná de Galilea no significa que aun no ha llegado la hora de realizar milagros (pues va a hacer uno inmediatamente), ni es una evasiva o un poner a prueba, sino que, como suele pasar en Juan, late allí una teología dialéctica muy típica de este evangelista. Como si Jesús dijera a María: me pides algo que tiene que ver con mi carácter de Mesías; pero recuerda que *el verdadero mesianismo no está en los milagros sino en la cruz*. Juan coincidirá aquí plenamente con el texto de Pablo citado al comienzo de este artículo.

Una intuición semejante puede encontrarse en la primera carta de Juan: lo que allí se anuncia con entusiasmo al comenzar la carta es que “aquello que era desde siempre, y ahora hemos tocado y os manifestamos” es la “Palabra de la vida” (con artículo en el original). Si la Palabra designa naturalmente al Logos, la Vida puede ser una alusión al Espíritu que es “dador

de vida” según el Credo. De hecho, esta carta contiene dos bloques destinados a Dios: Dios es Luz y Dios es Amor. La luz la da la palabra y el amor da la vida. Y, de hecho, la primera vez que aparece expresamente el Espíritu en esta carta es cuando se cierra la que sería primera parte y pasamos al segundo bloque (cap. 4): “permaneceremos en la Luz si cumplimos su mandamiento de amor por el Espíritu que Él nos dio” (Jn 3,24).

3.4. Los “misterios” de su vida

La cristología del Espíritu es pues una cristología de esa praxis mesiánica de Jesús, que es la que le llevó a la cruz. Hay que valorar el hecho de que Tomas de Aquino intente intuitivamente hacer algo de eso, hablando no meramente de episodios sino de “misterios” de la vida de Jesús, aunque la pérdida del horizonte pneumatológico le lleve más a justificar esos misterios que a aprender de ellos.

En *La Humanidad Nueva* (capítulo 2) elegí, para comentar esa praxis mesiánica de Jesús, tres campos que facilitan mucho el acceso a una cristología del Espíritu: Jesús y la ley (el Espíritu es libertad), Jesús y los marginados (el Espíritu es amor) Jesús y el Templo (el Espíritu es universalidad: “derramado sobre toda carne”). He destacado luego en otros lugares que las dos palabras que en los evangelios más se dicen para caracterizar esa praxis de Jesús son:

“se admiraban de su libertad” y “se le conmovieron las entrañas”: esa síntesis de libertad y amor tiene también claros armónicos pneumatológicos.

3.5. “Sacerdote, profeta, rey”

También desde una cristología pneumatológica creo que puede comprenderse bien, y recuperarse, el triple oficio asignado por la tradición a Jesús (profeta, sacerdote, rey) que, en sus orígenes, parece haber tenido gran importancia, y que hoy se nos ha desdibujado bastante. Una palabra rápida sobre ellos.

Aunque Jesús a veces es caracterizado por la gente como profeta por su modo de actuar, el título cristológico supera esa calificación. Schillebeeckx resumía toda la praxis de Jesús en el título de *Profeta escatológico*. Esa referencia al final de la historia pone más de relieve los aspectos mesiánicos de este oficio: Jesús no es profeta simplemente porque denuncie u obre actos milagrosos sino porque toda su praxis es una praxis del “Reinado de Dios”. Esa expresión resume toda su predicación y que tiene un significado, a la vez, histórico y metahistórico.

De modo parecido, Jesús no es sacerdote como un caso más (aunque fuera el mejor) de un concepto universal de sacerdocio, sino al revés: destruyendo ese concepto y recuperándolo transformado en la praxis de una vida entregada que

constituye el único culto que “llega hasta el cielo”. La carta a los hebreos, que comienza también con un prólogo calificable como cristología del Logos (“finalmente nos habló en el Hijo”), se despliega después con una praxis de misericordia y credibilidad que es la que constituye a Jesús en *verdadero sacerdote*. Y esa praxis culmina en la cruz, cuando Jesús “entregó su vida por el Espíritu”, como subraya el autor (Heb 9,14).

Finalmente, el oficio de rey es el más mesiánico, pero no como añadiendo este carácter a los anteriores, sino como llevándolos a su plena realización. Jesús reina “mesiánicamente”: rechazando ese título cuando el pueblo quiere coronarlo, para que quede luego proclamado sobre su misma cruz. Otra vez como el Mesías crucificado.

3.6. La universalidad de Cristo

Una última observación. Esta cristología del Espíritu es la que más debería afrontar el tema de la universalidad de Cristo, al tratar el tema tan actual de las religiones de la tierra: el Espíritu (“derramado sobre toda carne”) es factor de universalización. Y, por eso, es lo que el cristianismo debe aportar al encuentro, convivencia y trabajo conjunto con las otras religiones (o mejor, cosmovisiones) de la historia que, solo después, podrá convertirse en verdadero diálogo. Comenzar por el diálogo sin praxis común, y llevar ahí solo una cris-

tología del Logos, da lugar a malentendidos y sospechas de superioridad que condujeron a muchos simplistas (por razones aparentemente éticas) a negar la encarnación de Dios y la divinidad de Jesús, o a reclamar una pluralidad de encarnaciones en otras religiones (como si estas pudieran aceptar tranquilamente la idea de encarnación). Olvidando, además, que la encarnación que profesa el cristianismo no es solo individual, sino de alguna manera universal o, en lenguaje neotestamentario “reca-pituladora” (Ef 1,14).

Por tanto, la encarnación no es una propiedad privada que hace al cristianismo superior a la hora de dialogar. Es solo una buena noticia que el cristianismo tiene que comunicar. Vista desde una cristología del Espíritu, lleva el encuentro con las religiones a la busca de una praxis común que sea una praxis mesiánica. Como en todos esos encuentros, eso dará lugar inevitablemente a aceptaciones y rechazos. En cualquier caso, eso permitiría comprender que la universalidad de Cristo es una universalidad de múltiples, no de uniformidad. Y llevaría al cristianismo a aportar al encuentro de las religiones su identidad mesiánica: de manera que pueda haber encuentros en el seguimiento de Jesús (que es llamada válida para todos los seres humanos) aunque no los haya en la fe en Jesucristo.

A eso lo he calificado otras veces como “antropocentrismo pneumatológico”. Ahí es donde el cris-

tianismo debe situar el encuentro y diálogo con las religiones: no se trata de qué dice tu cosmovisión sobre el ser de Dios, sino de cómo me pide mi cosmovisión que me comporte con el ser humano. De una manera liberadora (mesiánica) o de una manera indiferente o insolidaria. Precisamente en esos encuentros es donde pueden nacer vínculos que luego convertirán el diálogo en verdadero encuentro y no en confrontación o disputa.

3.7. Las consecuencias de un olvido

Solo por haber perdido la cristología del Espíritu se pudo enseñar que Cristo, en los 40 días después de la Resurrección, explicó a los apóstoles cómo habían de actuar y lo dejó todo atado y bien atado. En una visión así, Pentecostés sobra. Los Hechos de los Apóstoles y la historia muestran exactamente lo contrario: la Iglesia se fue formando poco a poco por la acción del Espíritu. El seguimiento de Jesús, que es su llamada fundamental, dejó de ser entonces un seguimiento creativo y se convirtió en una mera *mimesis* (imitación) que parecía querer repetir lo que Cristo hizo entonces, en lugar de buscar lo que Cristo haría hoy. Y es evidente que esto segundo está ligado a lo primero, pero, a la vez, lo incultura.

Sirva como ejemplo de la falta de pneumatología en la iglesia Occidental el error de Joaquín de Fiore (s. XII) al creer que la era del

Espíritu *sucedía* a la era de Cristo cuando, en realidad, van juntas. Cuando el imperio ha desaparecido y esa idea de la Iglesia como realización total del Reino va resquebrajándose, aparece Joaquín de Fiore, anunciando una inminente “era del Espíritu” y recuperando un cierto mesianismo desde la Trinidad. Hay tres épocas del mundo (que en realidad no se suceden, sino que se entrelazan): la era del Padre creador, la del Hijo redentor y la del Espíritu transformador. El error de De Fiore fue considerarlas como sucesivas. Pero su visión positiva de la historia tiene además una raíz cristológica, pues Joaquín la vincula a las tres venidas de Cristo: en la carne, en el Espíritu (la que él anuncia) y en la gloria. Su error, que otra vez falsifica la idea del mesianismo, es el que seguramente justificó que Hernán Cortés en siglos posteriores (s. XVI) al conquistar México, ponga en su estandarte una cruz con la leyenda de Constantino: “con esta señal venceremos”. Estamos otra vez como Pedro en su primera respuesta a Jesús.

Conclusión: hacia el verdadero mesianismo

La cristología del Espíritu puede ayudarnos a entender que las ambigüedades vistas en las dos primeras partes de este artículo (la de la palabra Mesías y la de la historia), están relacionadas entre sí. La cruz pertenece ahora a la pra-

xis y a la vida de Jesús (recordamos otra vez Heb 9,14), mientras que la explicación “satisfaccionista” de la muerte de Jesús podía prescindir totalmente de su vida. Pero la cruz es también inseparable de la Resurrección, por la que Cristo entra en la vida misma de Dios.

La noción cristiana de mesías se convierte entonces en muy distinta de la noción judía: no solo porque en esta última no cabía la cruz, sino porque el mesianismo cristiano implica además la Resurrección y la divinidad del Mesías y, con ello, la revelación de Dios como amor y solidaridad que se abajan hasta la miseria humana y que no responden a la maldad humana destruyendo al hombre, sino soportando en su mismo ser esa maldad. Es el grito sorprendido de Pablo de que Dios “no escatimó a su propio Hijo sino que lo entregó por nosotros”. Se abre así paso también a la universalidad del Mesías que ahora ya no está prometido a solo un pueblo sino a toda la humanidad.

El escándalo y locura de Pablo se convierten ahora en “sabiduría y fuerza de Dios” (1Cor 1,24). El mesianismo está estrechamente unido a la escatología: Pannenberg habla, por eso, de la Resurrección como “el fin de la historia anticipado en ella”. Y toda pretensión mesiánica, o toda edad de oro futura (sea religiosa o laica) desconectada de la escatología, se convierte en lo que R. Niebuhr describía como: “Un Cristo sin

cruz conduce a hombres sin pecado hacia un reino de Dios sin juicio”. Sus resultados son hoy en día ya más que previsibles.

Si la historia es el lugar donde el Mesías fue crucificado y desde donde el Mesías resucitó a la vida misma de Dios, entonces volverse a la historia no es olvidarse de Dios sino al revés: es volverse a Dios. Y volverse a Dios no es olvidar la historia sino al revés: es encararse con la historia. Volverse a la historia solo podrá ser un olvido de Dios si antes ha olvidado que esta historia a la que nos volvemos está marcada por la muerte y Resurrección del Mesías.

Hablé al comienzo del Mesías Jesús como “el esperado que destruye las esperanzas”. El mesianismo cristiano (jugando ahora a la dialéctica de Hegel de tesis-antítesis-síntesis) es un mesianismo recuperado como “síntesis” desde la destrucción del mesianismo humano. Y, como escribí antaño “esa destrucción no acontece meramente por la renuncia a los aspectos esplendorosos y triunfalistas de este, sino que es expresión de algo más hondo: al hombre que vive en la espera de un ‘mesías’ (que le arregle las cosas), se le niega esa esperanza y en lugar de ella se le pone el mundo entre las manos”.

Desde aquí quiero concluir, para ser lo más gráfico posible, comparando la letra de dos cantos cristianos bastante conocidos. La misa salvadoreña tiene un precioso *sanctus* que canta a Dios como Se-

ñor no solo del universo, sino “de toda la historia que acompaña a nuestro pueblo y que vive en nuestra lucha”. La orientación y la verdad mesiánica de esas palabras no hace falta comentarla. Sin embargo, esa ilusión se sobrepasa en el canto final de la misa: “cuando el pobre crea en el pobre *construiremos la fraternidad*”. Parece haber ahí una promesa de éxito intrahistórico que sobrepasa lo cristianamente mesiánico: porque muy probablemente el pobre nunca llegará a creer del todo en el pobre y aunque así fuera, los pobres no son por desgracia los únicos protagonistas de esta historia cruel.

Hay otra canción titulada “Pequeñas aclaraciones” que comienza con un “cuando” como el de la misa salvadoreña: “cuando el pobre nada tiene y aún reparte, cuando un hombre pasa sed y agua nos da...” y se va prolongando en mil acciones de ese tipo para concluir no con una promesa de humanidad construida, sino con la explicación de que entonces “va Dios mismo en nuestro mismo caminar”. De eso es de lo que estamos seguros. Si luego en ese caminar se construye la tierra sin males o el paraíso, o si solo llegamos (con lenguaje de msr. Romero) a poner “remiendos” y no remedios, es cosa que no depende solo de nosotros.

Esa forma de presencia de Dios en la historia es la base de todo mesianismo y de toda auténtica espiritualidad cristiana. Es una gran fuerza, pero deja abierto el fin de

la historia el cual nunca está asegurado: simplemente porque cada conquista (como también cada fracaso) nunca es definitiva, sino que ha de ser corroborada y asumida por las generaciones siguientes que son tan libres como la nuestra.

Así lo deja claro también el Nuevo Testamento, donde hay, a la vez, textos que auguran un final feliz de la historia y textos que profetizan un final calamitoso. Ninguno de esos dos grupos de textos son profecías infalibles, sino posibilidades abiertas: no se escriben porque vayan a suceder necesariamente sino porque pueden suceder. Simplemente coinciden con un dato decisivo de la teología de Ireneo de Lyon, ya en el siglo II: para él es evidente que Dios creó al hombre “para que creciera y progresara”. Pero es también claro que lo que llamamos pecado original y pecado del mundo constituyen como una enfermedad o un peligro que amenaza constantemente con corromper el progreso humano.

Mesías significa unguido, no significa victoria. Impregnado y empapado del Espíritu de Dios, como esos unguentos que dan agilidad y facilidad de movimientos. Y eso es lo que quisimos destacar al decir que cristiano significa mesiánico: el cristiano está llamado y capacitado por su fe para trabajar en la construcción de la historia, no está necesariamente llamado al éxito de ese trabajo.

Si esto es lo que hay que decir

al cristiano, al no cristiano occidental comprometido en construir un paraíso en la tierra, pero que se niega a reconocer la matriz cristiana de su compromiso, habría que recordarle este detalle que, Habermas ha reconocido varias veces: “no creo que, como europeos, podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad, libertad y emancipación..., sin apropiarnos de la sustancia de la idea de ‘historia de la salvación’ de procedencia judeocristiana”.

Para dar una visión más global de nuestro futuro, así como la teología de la liberación (expresión actual del mesianismo) ha llegado a todo el mundo desde el extremo occidental latinoamericano, también desde el extremo oriente debería llegar a todo el mundo la teología “indocristiana” de la India.

Creo que se puede hablar con tranquilidad de una inspiración del Espíritu (¡“derramado sobre toda carne”!) en los Upanisads, leídos en serio y no desde la superficialidad con que nosotros hemos querido hacer “un yoga de consumo”. En este encuentro entre los dos extremos quizás Europa (como más cercana a los lugares originarios del cristianismo) debería aportar a ambos el recuerdo y la teología de la cruz. Ya ha ocurrido algo de eso con la teología de la liberación. No sé si tanto con el indocristianismo. Sin embargo, el gran precursor de este cristianismo, el benedictino H. Le Saux (Abishiktananda) escribió un día en su diario: “Viernes Santo. La cruz. Aquí el *purusha* (divinidad única omnipresente) ya no es suficiente para explicar el misterio de Jesús y del hombre”.

Condensó: Santi Torres

[En este contexto], el pensamiento cristiano de post-Guerras ha tendido a dar un giro distinto: el conglomerado más influyente de teólogos (varones) “neo-ortodoxos” y “post-liberales” ha llevado a cabo una revalorización de la “vulnerabilidad” *crística*, una admisión de auto-limitación divina frente a la crueldad humana. En lugar de negar la debilidad humana, esta tendencia la abraza, incluso en el núcleo trinitario de Dios. La sumisión se ha vuelto, paradójicamente, en algo defendido con “poder” divino. Sin embargo, para el teólogo/la teóloga feminista, debemos señalar, esta táctica tan apreciada se ha revelado como arma de doble filo. De hecho, la cuestión del poder y la sumisión se ha vuelto todavía más tensa a la luz de esta popular estrategia teológica masculina. Pues, ¿cómo puede la llamada a la liberación de los indefensos [*powerless*] y los oprimidos, especialmente de las mujeres, coexistir con una revalorización de cualquier forma de sumisión (divina o de cualquier otro tipo)?

Sarah Coakley (2002), *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender*, Blackwell Publishing, pp. 14-15 (traducción con aclaraciones)