



POBREZA EVANGÉLICA Y TAREA CRISTIANA EN EL MUNDO

4ª Ponencia del XII EFCSM 2017

D. Aaron Riches

Aaron Riches es Doctor en Teología por la Universidad de Nottingham, de Reino Unido, y previamente había hecho un Máster en Teología en la Universidad de Virginia, de los Estados Unidos y un Máster en Literatura inglesa y Crítica Literaria en la Universidad de York, de Canadá. Actualmente es profesor en el Seminario Mayor de Granada, miembro de los Institutos de Teología "Lumen Gentium" y de Filosofía "Edith Stein" y tutor en el Máster a distancia de Teología sistemática y filosófica de la Universidad de Nottingham, de Reino Unido. Ha publicado numerosos artículos en revistas de reconocimiento internacional y en 2016 ha escrito un libro "Ecce Homo: sobre la divina unidad de Cristo".

© 2017. Fundación Maior

Con el ánimo de facilitar la difusión de los contenidos del Encuentro se permite la reproducción total o parcial de los textos de la presente publicación con tres condiciones:

- Citación de procedencia.
- Aviso previo a la Fundación Maior, que permita autorizar la reproducción.
- Exclusión de todo fin de lucro.

Por un *aggiornamento* clavado en la Cruz: Pobreza evangélica y tarea cristiana en el mundo según Hans Urs von Balthasar y Adrienne von Speyr

¿Cuál es la misión cristiana en el mundo moderno y qué es un *aggiornamento* auténtico según Hans Urs von Balthasar y Adrienne von Speyr? No hay otra palabra que se puede dar como respuesta a tal pregunta aparte de “Cruz”.

1. La centralidad de la Cruz

En el *tertia pars* de su *Summa theologiae*, bajo la cuadragésima sexta *quaestio*, dedicada a la pasión del Cristo, Santo Tomás de Aquino responde a la cuestión de si era o no *conveniens* que Cristo sufriera en la Cruz. La palabra *conveniens* significa algo que estaría en el rango semántico de “agradable”, “apropiado”, “armonioso”, etc. Para un hombre moderno puede parecer una manera extraña de hablar sobre la crucifixión, en términos esencialmente “estéticos”. Sin embargo, para un medieval, los argumentos *ex convenientia* eran argumentos sobre la manifestación de (la) *Forma* que no podía reducirse a ninguna demostración silogística. Para Tomás, los argumentos *ex convenientia* eran centrales para entender los acontecimientos de la historia de la salvación y su evento central: el Misterio Pascual¹. La Cruz, el corazón de la historia de la salvación, es algo que sucedió en el tiempo, lo que significa, por definición, que ocurrió dentro de la acción dramática de la libertad humana y en el campo de la contingencia finita. Como tal, la Cruz —por definición— es un evento que *podría* haber sido de otra manera. Pero tan pronto como decimos que *podría* haber sido de otra manera, debemos “alcanzar” el valor de este *podría* en el asombroso hecho de que sucedió *así*. Y aquí está la apuesta cristiana: en la Cruz —de una manera irrepetible y última— algo divino fue hecho humanamente y algo humano fue hecho divinamente. En *este* gesto humano y en *este* acontecimiento contingente todos los factores de la historia humana se convirtieron en la ocasión milagrosa para que el ser humano se hiciera transparente por el Amor divino.

La Cruz brilla de una manera única, y su necesidad no puede estar en nada fuera de ella misma². Como la necesidad de cada nota al final de una gran sinfonía, cada gesto y detalle de la Pasión del Señor están llenos de significados irrepetibles e inasequibles, cuya necesidad universal pertenece a su propia particularidad y no a ningún factor externo. Así como una persona que escucha música no puede deducir el final de una gran sinfonía de la música que ha escuchado primero, de igual forma la Cruz no se puede deducir de ningún otro factor: *podría* haber sido de otra manera. Y sin embargo ocurrió, y este acontecimiento es reconocido por los ojos de la fe como aquello que ahora ilumina toda la realidad. La única manera adecuada de explorar este hecho es contemplándolo en sí mismo: es necesario sumergirse en la evidencia del resplandor de esta necesidad que no puede reducirse a ninguna necesidad externa. Siempre sucede así con el amor, y máxime cuando se trata del Amor de Dios.

¹ Cf. FREDERICK CHRISTIAN BAUIERSCHMIDT, *Faith, Reason, and Following Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 160-178; y GILBERT NARCISSE, O. P. *Les Raisons De Dieu, Argument de convenance et Esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar* (Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1997).

² Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Love Alone is Credible*, tr. D. C. Shindler (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 52-54.

En su comentario sobre el Evangelio de San Juan, Adrienne von Speyr dice que “El amor es siempre también conocimiento” mientras que, por el contrario, el “conocimiento [sin amor] es especulativo, es el fin de una operación, de una suma que se realiza, es un producto, el resultado de un cálculo”³. La Cruz como conocimiento del Amor divino es, por definición y por su método, irreductible a toda operación especulativa. De modo que la única manera razonable de abordarla es evitar el distraernos con abstracciones especulativas que distraen nuestra mirada de la evidencia, por ejemplo, el pensar las distintas maneras en las que habría podido suceder de modo diferente. O también la tentación de intentar captar o dominar la sorpresa de esta evidencia, reduciendo este acontecimiento a leyes externas de necesidad lógica.

El argumento *ex convenientia* procede precisamente de la manera en que lo describe Balthasar en su libro *Sólo el amor es digno de fe*, cuando habla del “segundo acercamiento” a la “tercera vía del amor”, que es el reino irreducible de la belleza⁴. Así Balthasar propone una forma de razonamiento que reside en el Amor que comunica: no pretende ni dominar ni relativizar la centralidad del hecho irrepetible y luminoso que posee. Así también es la lógica del argumento *ex convenientia*: pide —como un pobre mendicante— recibir la verdad luminosa del acontecimiento en sus propios términos y plenamente. Y para ello dirige la mirada de la investigación hacia las profundidades de los factores del evento mismo, de manera que sea posible el milagro de que se abran los ojos contemplativos a la pura gracia —la imprevisible gratitud— de la “rectitud” y “belleza” de *este* hecho.

Como tal, la Cruz es el corazón de la historia de la salvación. Esto no significa que se pueda deducir del patrón cósmico de la muerte que da nacimiento a una nueva vida, ni a partir de alguno de los hechos de la historia de Israel, ni siquiera de la vida previa de Jesús. La Cruz, más bien, es el corazón de la historia de la salvación y del cosmos porque en la Cruz la vida de Jesús, la historia de Israel y el designio final del Dios Creador entra en su enfoque único e irrepetible, que es el Amor. Y esto nos lleva de nuevo a la pregunta con la que comenzamos: ¿Era *conveniens* que Cristo sufriera en la Cruz?

Por supuesto, la respuesta es “sí”. Santo Tomás apela a las fuentes patrísticas —San Agustín, San Juan Crisóstomo y San Gregorio de Nisa— para argumentar que la Forma de la Cruz es esencialmente única y luminosa: la Cruz nos da el ejemplo más concreto de virtud y de amor hasta la muerte. De esta forma, en la Cruz se invierte perfectamente el gesto de Adán, que al coger el fruto prohibido pretendió por la fuerza ser igual a Dios. Jesús no quiso capturar nada sino se despojó de sí mismo. En la Cruz el Señor cuelga a medio camino entre la tierra y el cielo, significando con ello la redención de todo el cosmos; levantado en la Cruz, el apunta nuestra elevación a nuestro destino, que está arriba, en el cielo; los brazos extendidos del Señor Crucificado encarnan el abrazo universal de su salvación. En cada punto Tomás observa lo que es estéticamente correcto: cómo la Cruz es el final sinfónico de la historia y la realidad, que recapitula los diversos motivos de la sinfonía de lo real, de manera que ilumina todo con una urgencia y una finalidad última. A la luz de la Cruz —precisamente en lo profundo de su contingencia y fragilidad— vemos toda la Forma de la salvación y de la vida humana. Pero lo que considero el punto más importante de este artículo de la *Summa*, está en la sexta razón que da Tomás para la *convenientia* de la Cruz, extraída enteramente de San Agustín. Por esta clase de

³ ADRIENNE VON SPEYR, *La Palabra se hace carne: meditaciones sobre el Evangelio de San Juan, 1-5*, tr. Juan M. Sara (Madrid: Ediciones San Juan, 2009), 81.

⁴ BALTHASAR, *Love Alone is Credible*, 51-60.

muerte, sostiene Tomás, Jesús es el verdadero Maestro de esa amplitud, altura, longitud y profundidad, de la cual el Apóstol habla en Efesios 3,18. Tomás cita a Agustín:

Pues la anchura se halla en el madero fijado transversalmente en lo alto [...] La longitud, en el trozo que es visible desde el travesaño hasta la tierra [...] La altitud se halla en aquella parte del madero que se prolonga desde el travesaño hacia arriba, esto es, hacia la cabeza del crucificado, porque representa bien la suprema expectación de los que esperan. Y, por último, la parte del madero que se oculta al estar clavado, de donde se levanta todo él, significa la profundidad de la gracia gratuita (ST III, q. 46, a. 4, *corpus*).

De esta manera, la Forma de la Cruz adquiere la forma concreta del Amor, el amor de Jesús por el Padre, el amor con el que ama a los suyos hasta el fin, el amor por el cual derrama el Espíritu Santo en los corazones de sus seguidores, y por fin el amor que él demanda de los que quieren seguirle.

Jesús es el Maestro del Amor. La última enseñanza de Jesús no se encuentra en ningún discurso o parábola, sino en la lección que él da *ex cathedra* en el hecho de ser crucificado. Como dice Agustín: “el madero en que estaban clavados los miembros del paciente fue también la cátedra del maestro docente”. En la Cruz, el Maestro hizo un resumen perfecto de toda su enseñanza y lo llevó a su clímax esencial en un gesto concreto y determinado. Este método pedagógico nos recuerda una afirmación de Pier Paolo Pasolini, que solía insistir en que había que educar a los jóvenes, no con discursos, sino con el propio ser. Esto es exactamente lo que la Cruz logra. Y si la Cruz lo consigue -si en ella se logra condensar el currículum verdadero y concreto de la enseñanza de Jesús en su propio ser- entonces la Cruz es también el icono definitivo de su persona. El gesto de la crucifixión resume precisamente quién es Jesús. Aquí todo el sentido de la *convenientia* de la Cruz entra en su enfoque más nítido y último: en la Cruz Cristo recapitula su enseñanza y aclara la esencia de su ser en el mundo.

Todo lo que he dicho hasta aquí —dibujado en Tomás, Agustín y Pasolini— está, creo, implícitamente contenido tanto en Balthasar, *¿Quién es un cristiano?*, como en el comentario de Adrienne sobre el Evangelio de San Juan.

Pero para dar un paso más allá, debemos entrar directamente en el libro de Balthasar, donde se identifica la “propuesta insólita” que el cristianismo hace “frente al anhelo general de todas las religiones”⁵.

2. La obediencia del amor

El *élan* religioso es una búsqueda de lo Último. El problema de esta búsqueda no cristiana, según Balthasar, es que corre el riesgo de eliminar la diferencia entre Dios y el mundo o convierten al hombre en Dios. Sólo el cristianismo proclama la perfecta unidad de la divinidad y la humanidad, al mismo tiempo que sostiene, con el Cuarto Concilio de Letrán, que permanece una *maior dissimilitudo* entre ellos. Esta es la doctrina de la unión hipostática, aclarada por los Concilios de Éfeso, Calcedonia, Constantinopla II y Constantinopla III. Según la doctrina de estos concilios, la persona del Hijo toma para sí una naturaleza humana tal que la figura de Jesús sea plenamente humana y completamente divina. Esta es la doctrina de la Encarnación. Pero aunque la Encarnación es un hecho único, no es una mera excepción metafísica. Es la condición de

⁵ HANS URS VON BALTHASAR, *¿Quién es un cristiano?*, tr. Juan M. Sara (Madrid: Ediciones San Juan, 2017), 75.

posibilidad de la unión de toda la humanidad con Dios. Concretamente esta posibilidad pasa por la Cruz. Como Balthasar escribe: “El cristianismo se pregunta cómo es posible la identidad entre Dios y el hombre si ambos son y serán siempre esencialmente diferentes. Y la respuesta que da es: tal identidad es posible porque [en Jesús] Dios da a su amor la forma de obediencia y el hombre da a su obediencia el sentido del amor”. La Cruz representa la encrucijada entre la obediencia humana y el Amor divino, y algo humano se hace divino, y algo divino, humano. Y así Pablo exhorta a los cristianos de Filipos a tener la misma mente de Cristo, a ser conformados a Él, que “siendo de condición divina [...] se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz” (Fil 2,6-8). O como dice el autor de la carta a los hebreos, Jesús “aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen” (Heb 5,8-9).

Ahora podemos ir más lejos. La conveniencia de la Cruz no es sólo la recapitulación perfecta de la enseñanza de Jesús y la clarificación esencial de su ser, sino la forma concreta según la cual sus seguidores deben ser conformados. Como dice Jesús a sus discípulos: “El que quiera ser mi discípulo debe negarse a sí mismo, tomar su cruz y seguirme” (Mt 16,24). Esto significa que la Cruz es la forma de discipulado y de la Iglesia y por tanto la “expropiación de sí mismo” es la forma concreta del ser cristiano en el mundo. Como afirmó el Papa Francisco a los cardenales electores en la Capilla Sixtina: “Cuando caminamos sin la cruz, cuando edificamos sin la cruz y cuando confesamos un Cristo sin cruz, no somos discípulos del Señor: somos mundanos, somos obispos, sacerdotes, cardenales, papas, pero no discípulos del Señor”.

En 1966, en un artículo titulado “El Concilio del Espíritu Santo”, Balthasar dejaba claro que el significado profundo de lo que el actual Papa subraya en esa afirmación es, de hecho, la clave de la “apertura teológica” del Concilio Vaticano II. Invocando la carta del siglo II a Diogneto, Balthasar sostiene que el Concilio logró “un nuevo descubrimiento de la verdadera esencia de la Iglesia”, entendida como el medio a través del cual el amor de Jesús será implantado como semilla en el suelo del mundo. En esa antigua carta, los cristianos son descritos como aquellos que “no distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres”. El cristiano se conforma a la manera sutil y gentil en que Dios vino a nuestro mundo en Jesús, de una manera ordinaria. Y sin embargo, continúa la carta, los cristianos “dan muestras de un tenor de vida admirable y, a juicio de todos, increíble”. ¿Cómo es eso? Porque,

Viven en la carne, pero no según la carne. Viven en la tierra, pero su ciudadanía está en el Cielo. Obedecen las leyes establecidas, y con su modo de vivir superan estas leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los condena sin conocerlos. Se les da muerte, y con ello reciben la vida [...] Para decirlo en pocas palabras: los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo⁶.

El cristiano es una persona infundida por el modo de ser de Cristo, y como tal el cristiano continúa la misión y la vida de Jesús, y de esta manera “son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo.” Según Balthasar, esta analogía significa que, al igual que el alma es preeminente sobre el cuerpo, pero sólo alcanza el ser espiritual a través del cuerpo, la Iglesia es preeminente sobre el mundo, pero sólo alcanza a sí misma y a Dios realizando su misión de Amor en la ordenación del mundo. De esta forma, aclara Adrienne, la vida cristiana “no es meramente la respuesta del hombre que vuelve, que resuena desde el mundo, a la palabra del Padre que penetra en el mundo,

⁶ De la Carta a Diogneto (Cap. 5-6; Funk 1, 317-321),
http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_sp.html

enviada por el Padre. Sino que ella es la consonancia obediente de la palabra humana en la palabra de Dios mismo que sale y regresa”⁷. Esta “apertura teológica” del Concilio es, ante todo, un *ressourcement*: una recuperación de una fuente del segundo siglo de la primera auto-comprensión de la Iglesia como corazón del mundo, que trae al mundo el corazón de su ser, que es el amor crucificado de Cristo. Y así el cristiano es eclesial, es un discípulo, cuando toma su cruz para seguir a su maestro y así se convierte en un grano de trigo que muere en la tierra del mundo para producir el fruto del amor. Aquí, el avance teológico del Concilio parecería estar totalmente del lado del *ressourcement*. Y en efecto en “El Concilio del Espíritu Santo” Balthasar no invoca la idea de *aggiornamento*.

3. ¿Cómo debe el cristiano romper el mundo y cómo no debe hacerlo?

En *¿Quién es un Cristiano?* Balthasar se plantea esta cuestión a través de una cuestión más implícita y contextualizadora: la circunstancia de la Iglesia después del Concilio, y específicamente a partir del programa del *aggiornamento*. De hecho la cuestión del libro queda así planteada: ¿cuál es el *aggiornamento* auténtico que el Concilio ha pedido y cómo se debe vivir?

Vale la pena señalar que un año después de la clausura del Concilio, el mismo año en que publicó “El Concilio del Espíritu Santo”, Balthasar publicó otro artículo titulado “¿Reforma o *aggiornamento*?” En este último artículo no podía hacer más que registrar su perplejidad respecto de la idea misma del *aggiornamento*. La reforma continua, como purificación y arrepentimiento, como retorno a las fuentes, nos devuelven a la única cosa necesaria, nos llevan a la predicación apostólica, que eran marcas de la tradición conciliar de la Edad Media, que Balthasar juzgó obviamente legítima. Para ser ella misma, la Iglesia se ve obligada a volver continuamente a su centro. Pero, ¿qué tiene esto que ver con la reforma cristiana? El único sentido positivo que Balthasar dio al *aggiornamento* en este ensayo sugiere que, ese concepto podría estar señalando el gran Mandato Misionero al final del Evangelio de San Mateo: “enseñar a todas las naciones”⁸. Esto no es algo de poca monta, ya que conecta precisamente con el “avance teológico” destacado por la Carta a Diogneto. La Iglesia es Iglesia en la medida en que está en misión, en la medida en que va al mundo y penetra en el suelo del mundo con su amor crucificado. Si ésta es la tarea y el ser de la Iglesia, no puede ser impedida por obstáculos humanos. Y así, como Balthasar argumenta en “¿Reforma o *aggiornamento*?”, debe “actualizarse” en la medida en que “es necesario aprender a mirar sin prejuicios, objetivamente, a aquellos que deben acoger el mensaje: los hombres de hoy”⁹. Pero la sustancia de lo que ella es, y lo que tiene que dar al mundo, no es ni más ni menos que “todo” Cristo, tal como ordenó a los apóstoles, y por lo tanto la Iglesia no puede dar una porción digerible, “seleccionando los textos que el hombre moderno puede aceptar sin pegas sustanciales o sin escándalos, sino: todo”¹⁰.

La tesis de *¿Quién es un Cristiano?*, publicado casi una década y media después de estos ensayos es notable, tanto por su continuidad con los ensayos anteriores como por la forma en que Balthasar amplió su percepción del significado y la posibilidad de *aggiornamento*. En primer lugar Balthasar mantiene el juicio de que la reforma debe tener siempre prioridad sobre el

⁷ SPEYR, *La Palabra se hace carne*, 88.

⁸ HANS URS VON BALTHASAR, “Riforma o *aggiornamento*?” *Humanitas* 21 (1966): 689-703, traducido al español por Josep Casas, online, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol31/121/121_balthasar.pdf.

⁹ ID.

¹⁰ ID.

aggiornamento. Y nuevamente la clave para una adecuada comprensión del *aggiornamento* sigue arraigada fundamentalmente en el Mandato Misionero de San Mateo¹¹. Y aunque Balthasar no invoca la Carta a Diogneto en *¿Quién es un Cristiano?*, el modo misionero de entenderlo y el “avance teológico” del Concilio se entienden ahora, en parte, en términos de auténtico *aggiornamento*. La Iglesia no sólo entra en el mundo, sino que también la Iglesia se ve provocada y se encuentra consigo misma al entrar en el mundo. Por tanto, ahora ya no se trata sólo de que “es necesario aprender a mirar sin prejuicios, objetivamente, a aquellos que deben acoger el mensaje”, sino que ahora más bien el encuentro con el mundo moderno y el diálogo que provoca, permiten a la Iglesia un nuevo descubrimiento de lo que siempre ha sido más íntimo en sí misma, pero que a veces ha podido perder de vista.

Así el encuentro con el mundo puede provocar que la Iglesia vuelva a descubrirse a sí misma, pero no puede provocar que se convierta en otra cosa que lo que ella siempre es: “la palabra de Dios nos sostiene firmes sin concesión alguna y es tan clara en su formulación que en todo tiempo es capaz de escapar a las turbias amalgamas en que pretendemos envolverla”¹². La Cruz sigue siendo el corazón de la vida cristiana porque es el corazón de la enseñanza y el ser de Jesús. Y esto significa que la madurez cristiana, la espiritualidad cristiana, es siempre cruciforme. Y esta madurez es un baluarte esencial contra cada falsa versión del *aggiornamento* que separaría a la Iglesia de su misión.

Leyendo cuidadosamente tres textos claves —Hebreos 5,11-12, 1 Corintios 3,1-2 y Gálatas 4,1-7— Balthasar a clarifica que la espiritualidad cristiana auténtica, o el ser un hombre espiritual, tiene todo que ver con la capacidad de entender lo que es la Cruz. Comenta Balthasar:

Si tratamos de entender por el contexto lo que Pablo quiere decir con «lo espiritual» (1 Co 3,1-2), accesible sólo a los «espirituales», veremos que se trata esencialmente del «logos de la cruz» (1 Co 1,18–2,5), que para el mundo es una necedad; pero una necedad que es sabiduría oculta de Dios que reduce la sabiduría del mundo a necedad. La inmadurez de los corintios consiste en no saber asimilar este «escándalo», que es lo único que garantiza el «conocimiento interior de Dios»¹³.

El logos de la Cruz, el escándalo de la misma para aquellos que no tienen los ojos de la fe, es el núcleo sobre el cual “la palabra de Dios nos sostiene firmes sin concesión alguna”. El programa de la teología y de la fe cristiana es cruciforme, sin más, y esto significa que la verdad última de quién es un cristiano está ya siempre pre-dado y fuera de la capacidad de la gestión humana o la dominación.

La Cruz ahora debe convertirse en la norma según la cual juzgamos y comprendemos el *aggiornamento* como servicio del cristiano en el mundo. La cruz significa que todo intento de proponer una figura de Jesús de Nazaret como siervo de la revolución mundial es nulo. La centralidad de la Cruz significa que de Jesús uno no puede forzar ni siquiera una gota de “evolución”, ya sea biológica, cultural o política. La única opción entonces, según Balthasar, para aquellos que no pueden tomar la Cruz del discipulado, es intentar incorporar las Escrituras, Jesús y la Cruz como momentos en una filosofía de la gnosis cósmica. Este es el verdadero riesgo de la

¹¹ BALTHASAR, *¿Quién es un cristiano?*, 121.

¹² Id. 115.

¹³ Id. 92.

era post-conciliar. El perenne Espectro de Hegel aquí es grande. Incluso si el nombre de Hegel no aparece en *¿Quién es un cristiano?*, está claro que la falsificación hegeliana o cuasi hegeliana es la amenaza más peligrosa para el auténtico *aggiornamento* cristiano. ¿En qué consiste esta falsificación? En una síntesis que liberaría la esencia espiritual de la doctrina cristiana de su historia carnal para reasignar las doctrinas desnudas dentro de una filosofía de la historia más grande y omnisciente. Aquí Cristo, la Trinidad, el Espíritu, el fin de la historia y la Cruz se reconfiguran con una correspondencia sintáctica con su significado teológico tradicional. En otras palabras, el lenguaje de la tradición del cristianismo permanecería, pero sería utilizado en un sentido contrario a la fe cristiana. La amarga ironía de esta forma gnóstica contemporánea de *aggiornamento* es que repite, a nivel filosófico y cultural, lo que la política “integrsta” del estado confesional perpetuó en el plano del arreglo sociopolítico. En el caso del “integrismo” el “logos de la Cruz” se veía sobre-determinado por una teología triunfante gracias a que la Iglesia se aprovechaba de la protección coercitiva y la ventaja de un estado confesional. El Concilio ha dejado su entonces preferencia por un estado confesional cuando declaró en *Dignitatis Humanae* que “La verdad no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad” (n. 1). La forma de proponer la verdad así no es otra que la de la Cruz: la verdad desarmada y humilde¹⁴. Pero si el Concilio ha dejado el integrismo político, la inclinación integrsta sigue fuertemente como una tentación gnóstica y triunfante que pretendería incorporar la finalidad de la Cruz en una teología más inclusiva del *aggiornamento*.

En ambos casos, la comprensión del “todo” —la idea de que el todo puede ser gobernado y determinado, sintetizado y hecho dócil a la maquinación del mundo, ya sea intelectual o políticamente— traiciona la verdad del Espíritu de Cristo, el “logos de la Cruz”. Según Balthasar, la verdadera fe cristiana es otra: el Dios cristiano se ha reservado el derecho a romper cada esquema humano, “Dios se reserve la libertad de venir de noche, como un ladrón, y de conservar la fuerza de la Cruz bajo su propio control”¹⁵. Y aquí Balthasar va más allá de su ensayo de 1966 sobre reforma y *aggiornamento*.

En el ensayo de 1966 la función positiva del *aggiornamento* fue subsumida bajo lo que podría llamarse su utilidad discursiva al servicio del Mandato Misionero, es decir, que el cristiano está mejor preparado para su misión si está al día en el mundo en el que es llamado a llevar el amor crucificado de Jesús. Pero ahora en *¿Quién es un Cristiano?*, esta utilidad discursiva se vuelve verdaderamente educativa del ser mismo del cristiano. El cristiano en el mundo moderno debe enfrentarse a diversas refutaciones del Evangelio con una apertura educativa, que ve que unos rechazos del dicho cristianismo son legítimas *en la medida en que son (y fueron) falsificaciones*, tipos de cristianismo demasiado comprometido con lo mundano. Balthasar escribe: “el ateísmo actual es, en buena parte, la justa reacción a... [un] saber cristiano sapiente, demasiado sapiente”, que es lo mismo que un cristianismo políticamente poderoso, demasiado poderoso. Y esto significa que “ambos, ateísmo y sabiondez cristiana, son ya, desde un punto de vista cristiano, olvido de Dios”.

4. La Iglesia Humilde y el significado de Israel

¹⁴ Cf. JULIÁN CARRÓN, *La Belleza Desarmada* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2016).

¹⁵ BALTHASAR, *¿Quién es un cristiano?*, 117.

El punto de unión entre la acción singular de Jesús y nuestro seguimiento de Él es el “sí” que damos “a Dios como disponibilidad absoluta, como obediencia amorosa”¹⁶. Eso es lo que determina el ser concreto del cristiano en el mundo como cristiano, en y con la Iglesia. Significa que está disponible a un “servicio que implica el rechazo del egoísmo”¹⁷. Y de esta forma el “sí” del cristiano es la condición previa para recibir de Dios una misión concreta de cara a todos los hombres. Esto no es otra cosa que una repetición de la Carta a Diogneto: el cristiano es genuinamente humano, indistinguible de otros hombres en lo que se refiere a lenguaje y costumbres, pero le anima un espíritu increíble, según las formas en que su disponibilidad, su “sí” a Dios, se hace más fuerte: “Obedecen las leyes establecidas, y con su modo de vivir superan estas leyes”. Y lo que anima todo el ser del cristiano es la fecundidad de la Cruz, que él está dispuesto para llevar. “Él da su amor personal al gran anónimo, y esa entrega, si se realiza de modo consciente, es casi como una muerte. Una muerte sacrificial”¹⁸.

En este punto descubrimos que el hecho de que el cristiano viva en la tierra, pero su ciudadanía esté en el Cielo, no significa que esté menos implicado en el mundo, sino todo lo contrario: está mucho más implicado, porque ofrece las tareas de su vida cotidiana y de esta forma atrae lo mundano a su misión, que está dirigida a Dios. El hogar del cristiano está en el cielo, más allá del mundo, pero sólo alcanza el cielo a través de la misión que le es dada, lo cual le sumerge fructíferamente en el mundo para ofrecerlo a Dios. Así, la “expropiación” es la forma de ser del cristiano.

Este modo de ser del hombre cristiano en el mundo es el modo de ser según el cual la Iglesia misma es llamada ahora a ir más allá de sí misma. Este es precisamente otro aspecto en el que Henri de Lubac identificó el auténtico sentido del *aggiornamento* al que el Papa Juan XIII llamó a la Iglesia cuando convocó el Concilio: la “descentralización” de la Iglesia, que en realidad es una “excentración”. Para De Lubac este significado de *aggiornamento* fue aclarado por la peregrinación del Papa Pablo VI a Tierra Santa en 1964. De Lubac escribió:

Antes de llevarse a cabo en las instituciones o en la moral, el *aggiornamento* tiene que producirse interiormente, en el corazón de todo, en la actitud de la fe. En el cristianismo, es el gesto de fe el que decide todo. Este gesto de fe, que Pablo VI realiza en su peregrinación “de oración, de penitencia y de renovación espiritual”, va a adorar a Jesucristo en el lugar donde nació, vivió, murió y resucitó. [Y por este gesto] ... la Iglesia proclama que ella es la Iglesia de Jesucristo, que no quiere ser otra cosa. Lejos de convertirse en el centro, ella lo refiere todo a Jesucristo¹⁹.

Este modo de ser eclesial, de referirlo todo a Cristo, hace a la Iglesia radicalmente humilde en su encuentro con el mundo más allá de sus fronteras. En este mundo, según Balthasar, la Iglesia debe tomar una disposición de desapropiación, de exposición desprotegida y desinteresada, o como dice Adrienne, un “estado de desnudez espiritual”²⁰. De esta forma ella seguirá los pasos de

¹⁶ Id., 121.

¹⁷ BALTHASAR, *¿Quién es un cristiano?*, 122.

¹⁸ Id. 123

¹⁹ HENRI DE LUBAC, ‘Paul VI, pèlerin de Jérusalem’, *Christus* 41 (Enero 1964): 97-102; citado por George Chantraine and Marie-Gabrielle Lemaire, *Henri de Lubac*, vol. 4, *Concile et après-Concile* (1960-1991), *Études Lubaciennes*, vol. 9 (Paris: Cerf, 2013), 246.

²⁰ SPEYR, *La Palabra se hace carne*, 82.

su Señor Crucificado. Balthasar argumenta que esta postura lo único que hace es cumplir el propósito propio de la Iglesia, al cual todos los demás son relativos. En este movimiento más allá de sí misma, en esta desapropiación, la Iglesia busca una cosa: el honor de su Señor que no buscó su propia gloria sino la del Padre. Como explica Adrienne:

Él [Dios] me ha arrojado en la creación, revestido con la fe absoluta. Pero, precisamente, porque lo absoluto de la fe está depositado en Dios y permanece junto a Él, a la vez esa fe me es quitada, pues sólo Dios es absoluto, yo mismo soy relativo... Dios me ha puesto sobre la tierra en un estado de desnudez espiritual con la tarea de vivir en esta tierra²¹.

Debido a este nuevo acercamiento de la Iglesia al mundo, nacido de la “apertura teológica” del Concilio, ella se ve desafiada por su encuentro con el mundo moderno, no para ser más “moderna” sino para ser más “ella misma”, es decir, más radicalmente referido a Jesucristo. Las provocaciones pueden ser muy distintas: los comunistas pueden provocar a la Iglesia para vivir más radicalmente para los pobres; el encuentro con todos los humanistas a los que hasta ahora no había abrazado puede provocar que sea más abarcadora de la humanidad universal; los protestantes pueden provocarla a empaparse más en las escrituras... Pero en cada provocación la Iglesia es desafiada, no a rehacerse, sino a descubrir de nuevo lo que siempre está contenido en su origen. Ella ha sido enviada desde su origen para predicar las buenas nuevas a los pobres, para proclamar que Cristo ha muerto por todo hombre, para permanecer fiel a las Escrituras y en todos los casos ella ha sido llamada antes de que hubiese comunistas, humanistas o protestantes.

Pero sea cual sea el encuentro dialógico de la Iglesia con los comunistas y protestantes, para Balthasar no hay encuentro dialógico abierto por el *aggiornamento* del Concilio que sea más importante y más crítico para la autocomprensión de la Iglesia -y ningún diálogo en el que la Iglesia esté llamada con más urgencia a la humildad- que en el nuevo diálogo con los judíos suscitado por *Nostra aetate*.

El nuevo diálogo con el pueblo judío es de un tipo propio y especial, pues no invita a un redescubrimiento de lo que la Iglesia siempre es, sino que hace que la Iglesia se dé cuenta de que ella no es “todo”. En primer lugar, la Iglesia debe ser humilde porque, como dice San Pablo, debe su propia elección a Israel, pero en segundo lugar por su parte de responsabilidad en la dolorosa historia de dos mil años de relación con sus hermanos judíos. Balthasar pregunta,

¿Qué va [la Iglesia] a decir después de todo lo que ha pasado durante casi dos milenios? [...] ¿en qué actitud está ante los hermanos judíos? Quizá pueda hacer una confesión general de sus culpas, comenzando por haber olvidado muchas afirmaciones de la Biblia: que Dios se reserva el juicio; que la Iglesia está injertada en el tronco sagrado de Israel y los cristianos deben tenerlo muy en cuenta, porque si Dios no perdonó las ramas nobles, podría hacer lo mismo y aún más con la rama silvestre injertada; que todo Israel, en fin, se salvará porque Dios no se desdice de sus promesas.²²

²¹ SPEYR, *La Palabra se hace carne*, 82.

²² BALTHASAR, *¿Quién es un cristiano?*, 128.

Así Balthasar recapitula la esencia de Romanos 9-11, y adelanta el tratamiento más amplio que da de este tema en su ensayo, “La Iglesia e Israel”²³.

Hasta la publicación de *Nostra aetate*, la opinión cristiana general, había considerado el diálogo con los judíos como-judíos algo irrelevante. En el mejor de los casos el pueblo judío era considerado como otro pueblo todavía no cristianizado, o en el peor una teología perversa hizo del pueblo judío un chivo expiatorio por el crimen de la crucifixión. Esta arrogancia hacia el pueblo judío, dice Balthasar, se podía establecer en la Iglesia sólo a causa de su descuido de la deslumbrante luz que cae sobre Israel desde el capítulo 11 de la epístola. Lo que Romanos 9-11 deja claro, es que el diálogo con los judíos es algo diferente al dialogo general con el mundo, porque los judíos son del mismo ser de la Iglesia. Para Pablo está claro que los gentiles fueron injertados como “ramas de olivo silvestre”, como una realidad extraña que se injertaba “en el noble olivo, el pueblo de Israel”, y los gentiles se convierten en Iglesia en la medida en que participan de la savia de la raíz que es carnalmente judía (Rm 11,17). Un cristianismo que ignora su raíz judía, corre el riesgo de cortar la raíz que le da su vida.

Para Balthasar la cuestión del diálogo de la Iglesia con Israel llega así a su finalidad cristológica. La carne judía de Jesús es de la misma esencia de la humanidad que asumió. Es un hecho teológico sin el cual el cristianismo se reduce inmediatamente a gnosticismo. Pero en segundo lugar, la forma de la historia de Israel, desde la elección al rechazo, tal como es narrada por Pablo en Romanos 9, 6-29, es precisamente la forma de la propia vida de Cristo, de la elección del uno para ser rechazado por causa de la salvación del mundo entero. Así la forma de la historia de Israel apunta a aquella con la que el cristiano está llamado a ser conformado. Y esto ya se testimonia en el propio deseo de Pablo de ser “maldito y separado de Cristo por amor a mis hermanos”, los judíos (Rm 9,3). En esto Pablo desea que él mismo pudiera ser para Israel lo que Israel ha sido para la Iglesia, ya que el “rechazo” de Dios a Israel ha sido precisamente Su instrumento en la salvación del mundo (Rm 11,12). La función de “rechazo”, de ser rechazado, está aquí perfectamente determinada por la Cruz. En cada caso, la de Israel con respecto a los gentiles, y ese deseo de Pablo con respecto a Israel, se trata de una actitud que tiene un carácter totalmente cruciforme. Balthasar es claro a este respecto: que Israel, en la medida en que es rechazada y rechazada por la salvación del mundo, es así llevada a una relación única e íntima con Jesús, quien fue “hecho pecado” *pro nobis* (2 Cor 5,21). Aquí la *convenientia* de la Cruz regresa como la *convenientia* del rechazo de Israel, pero más que eso, enseña al cristiano a ser verdaderamente pobre en el mundo, y así vivir auténticamente su misión:

La Iglesia misma existe en una misteriosa dialéctica con Israel, pues la discordia nace del núcleo mismo del proceso de salvación, y su remedio incumbe al Juez del mundo. Pero esto significa para la Iglesia que ella —de un modo que no puede calcular ni abarcar con su mirada— permanece relativa a Israel, como Israel es relativo a ella. La Iglesia, por tanto, no es por sí misma simplemente el todo. No es el reino de Dios sin más.²⁴

En esta nueva luz, la provocación por el que quiere ser cristiano es sencillo: hace falta empezar con una confesión general. En primer lugar para nuestros pecados, por nuestro tratamiento con

²³ HANS URS VON BALTHASAR, “The Church and Israel,” in *Explorations in Theology*, vol. 2, *Spouse of the Word* (San Francisco: Ignatius Press, 1991), 289-300.

²⁴ BALTHASAR, *¿Quién es un cristiano?*, 128.

nuestros hermanos judíos pero también por haber olvidado muchas afirmaciones de la Biblia. Pero esta confesión es más que un acto moral, es un encuentro. Como dice el Papa Francisco, “el sitio [privilegiado] en el que tiene lugar el encuentro con la misericordia de Jesús es mi pecado”²⁵. Y así la confesión nos abre el camino verdadero de la misión en la persona de Cristo, porque nos abre al unión con el estado de ser de Jesús en el mundo. Como dice Adrienne en un sentimiento a la vez luminoso y misterios:

el Hijo vive en la tierra de cara al Padre en el estado en el que ha de vivir el penitente perfecto ante el confesor, ante la Iglesia y ante Dios mismo: en la apertura sin reservas que nada esconde, siempre dispuesto a aguardar en cada momento la intervención del Espíritu Santo, sacando la seguridad no de sí mismo, sino del Padre y de su Espíritu. El Hijo vive en un contacto permanente con el Padre, y la expresión de esa experiencia es su palabra: «No se haga mi voluntad, sino la tuya».²⁶

En esta postura de disponibilidad total, encontramos la postura *conveniens* del *aggiornamento*, es decir, la postura única que corresponde con el Señor Crucificado. Es la postura de confesión. La actitud que tiene que tomar el cristiano frente su hermano judío no es más ni menos que la actitud santa del penitente, que así testigua a Él que fue “hecho pecado” *pro nobis*.

²⁵ PAPA FRANCISCO, *El nombre de Dios es Misericordia*, una conversación con Andrea Tornielli (Madrid: Planeta, 2016).

²⁶ Adrienne von Speyr, *La Confesión*, tr. Ricardo Aldana y Juan Manuel Sara (Madrid: Ediciones San Juan), 24.