

LA TENSION UNIVERSAL-PARTICULAR, UN RETO PARA LA FE CRISTIANA

BRUNO FORTE

PROFESOR DE TEOLOGIA EN LA PONTIFICIA
FACULTAD TEOLOGICA DE ITALIA MERIDIONAL

1. LA PRETENSION DE SENTIDO ENTRE NOSTALGIA Y RENUNCIA

La sed de sentido que parece perfilarse en las neblinas de este inquieto tiempo post-moderno, marcado por el naufragio de los grandes sistemas ideológicos, podría esconder la ambigüedad de pedir a la religión respuestas no menos totalizantes que las ofrecidas por la ideología moderna en todas sus formas. La oferta de sentido universal —propia del hecho religioso— podría fácilmente confundida con una ulterior astucia de la razón para imponer al mundo y a la vida la propia totalidad; no otra cosa que una forma nostálgica de las certezas ideológicas. He aquí por qué se impone un discernimiento; y la dialéctica entre pretensión totalizante y singularidad del ser se revela fecunda para señalar la eventual diferencia.

Las consideraciones que siguen afrontan precisamente este problema en la óptica del “caso”, ejemplar para el “ethos de Occidente” y no sólo de él, que es el cristianismo. Se trata de responder a los interrogantes radicales, que están en la base de la pretensión universal cristiana: ¿Por qué Jesucristo no es simplemente interesante a los ojos de la fe, sino sumamente importante para

ella? ¿Por qué una pretensión absoluta parece inseparable de esta fe, ligada como ella está a la convicción de que el Crucificado- Resucitado es de manera definitiva la norma y la medida de la historia? La frase de Jn 14,6 —“Yo soy el camino, la verdad y la vida”, seguida inmediatamente de la otra “Nadie llega al Padre sino a través de mí”— ¿no es acaso la expresión de una pretensión absoluta? ¿No es acaso verdad que según esta palabra evangélica no le es dado al hombre otro lugar donde sea posible cruzar el umbral hacia el abismo, otra puerta donde el silencio de Dios se vuelva accesible?

En la respuesta a estos interrogantes se desarrolla la historia cristiana, se funda la misión universalista impulsada hasta los confines de la tierra. La pregunta se contextualiza todavía más en el presente tiempo post-moderno: ¿cómo es posible, frente a las aventuras de la razón emancipada, de su apoteosis y de su crisis, continuar pensando que el camino, la verdad y la vida están en el Crucificado del Viernes Santo? ¿cómo es posible creer allí donde la caída de todos los valores parece contaminar cada cosa? ¿Cómo entender la certeza irrenunciable del cristianismo de ofrecer un horizonte último para valuar todo lo que es penúltimo, en alternativa a la renuncia nihilista y al “debilismo” decadente? ¿Y como afirmar la consistencia singular y la especificidad del cristianismo frente a las grandes religiones y en general frente a la “condition humaine”? ¿Cómo pensar, en definitiva, que un cristiano convencido que el camino, la verdad, la vida están en el “Verbum crucis”, pueda verdaderamente dialogar con el otro? ¿qué espacio hay para la alteridad del otro, para su dignidad, para sus razones, en semejante pretensión de verdad? Es la pregunta sobre la singularidad de Jesucristo. La respuesta que se intenta aquí de individuar pasa a través de la revisión histórica de los modelos interpretativos de las pretensiones universalistas de la “religio christiana”, para proponer un radical repensamiento, acto de desarrollar los elementos de una “sequela Christi” y que, sin renegar la fe en lo absoluto del evangelio, puedan conjugarla con el respeto y la diferencia del otro y con los complejos caminos de la libertad en las distintas situaciones históricas, que están siempre “localmente” determinadas, si bien en la interdependencia de la “aldea global” que es el mundo unificado por los “mass media”.

2. LA PARABOLA DE LAS INTERPRETACIONES

El modo en que se ha buscado dar respuesta a la pregunta sobre la singularidad de Cristo en el tiempo dibuja una “parábola de las interpretaciones” que abraza el apogeo, la gloria y el fracaso de los grandes modelos interpretativos de lo absoluto cristiano. Tres horizontes se imponen: el del “simbolismo del Adviento”, ligado a la “cristología cósmica”, propia del mundo de los

Padres; el de la “dialéctica del Exodo” conexo a la “cristología antropológica”, que surge en la edad moderna; y el de la “dialógica del Encuentro”, propia de la “cristología histórica”, contemporánea para nosotros.

a) Los primeros escritores cristianos hasta el gran desarrollo de la patrística se mueven en el interior de una concepción que, también en la complejidad y diversidad de las propuestas, está fundada sobre el principio unificante de la suficiencia crística, bíblica y eclesial. La idea central es que en Cristo es ofrecido el Logos, sólo en el cual cada verdad puede ser buscada y descubierta. Si Cristo es la verdad del mundo y de la historia, el exclusivismo de la fe cristiana esta más que motivado: y se expresa, sobre todo en la edad de los inicios del cristianismo y después en su ósmosis con la cultura del mundo antiguo en virtud de la “paz costantiniana”, en la convicción de la carta a Diogneto: “Todo lo que es bello es de nosotros los cristianos”.

La pretensión está fundada, ante todo, en la idea de la suficiencia crística, por la cual en Cristo se ha dado todo lo que de bueno, de verdadero, de bello sea posible tener. La idea encontrará su expresión más alta en la teología agustiniana del “Christus totus”. Y como esta totalidad está contenida en las Escrituras, la suficiencia crística viene identificada con la suficiencia bíblica: por esto los cristianos interrogarán apasionadamente las Escrituras, que, conteniendo el Cristo, contienen el todo de la verdad. En esta óptica se puede comprender el nacimiento de la alegoría y del simbolismo de los Padres, que son precisamente instrumentos orientados a escrutar en las Escrituras más allá de la letra, para penetrar en las profundidades inagotables del misterio. Y como las Escrituras están contenidas en la realidad del cuerpo total de Cristo, que es la Iglesia, es ella que se ofrece al entendimiento espiritual de los Padres como el lugar en que se encuentra la verdad de Cristo y de las Escrituras. La Iglesia es, por tanto, la palabra de la salvación plenamente proclamada, celebrada y vivida: el principio de la suficiencia eclesial afirma que toda la verdad reside en ella (*extra Ecclesiam nulla salus*).

Suficiencia crística, suficiencia bíblica y suficiencia eclesial expresan por tanto la única profunda convicción de que el universo entero es un universo de signos, cifras de la única verdad, ofrecida en Cristo. He aquí por qué la cristología cósmica de los Padres, que abraza la totalidad de lo que existe, encontrando en el orden universal el “Logos” cristiano, puede ser también llamada *simbólica del adviento*: en ella todo es símbolo, todo es retorno a la profundidad que el acontecimiento de Dios ha venido a irradiar en el mundo a partir de sus altísimos silencios. Se podría afirmar que la simbólica del adviento es la respuesta que el cristianismo antiguo ha dado a la pregunta sobre el sentido de la singularidad de Jesucristo frente a la “paideia” griega y a la sabiduría pagana: Cristo es la plenitud del sentido; todo el resto es símbolo de este

adviento, mundo de signos que tiene que ser atravesado en una inclusión progresiva hacia la profundidad del misterio, tanto que el camino se cumpla en el sentido de un descenso hacia nosotros, cuanto que suceda en el sentido de una elevación hacia más allá del todo. *Universa pertingens, universa pertransiens!* En trasposiciones siempre nuevas la simbólica del adviento retornará en la conciencia creyente: ella se identificará con el alma cristiana, siempre viva, para la cual la experiencia de Cristo es también la experiencia de la profundidad y verdad de todo lo que existe.

b) La crisis, que emerge al presentarse el nuevo horizonte de totalidad, típico de la subjetividad moderna, lleva inevitablemente a buscar nuevas respuestas. Es la *dialéctica del Exodo* que la cristología antropológica de la edad moderna propone como respuesta a la pregunta sobre la singularidad de Cristo. La cultura de la modernidad está caracterizada por la emergencia de la conciencia de la subjetividad, de la que es índice Descartes y que encontrará su sistematización más completa en Hegel, en el cual la absolutización de la razón es llevada a su cumbre. En diálogo con esta cultura, donde la totalidad es cultivada a partir del ideal, o sea, del sujeto, también la absolutez del cristianismo será concebida de modo distinto. La nueva visión es formulada dentro de una “cristología antropológica”: el sujeto viene leído como pregunta abierta, o “autotrascendencia” (K. Rahner), mientras el Cristo es visto como la sola respuesta radical a esta apertura trascendental. Cristo es el absoluto portador de salvación (*der absolute Heilsbringer*), la sola verdadera oferta de plenitud y de sentido frente a la autotrascendencia infinita de la subjetividad. Cristo no es pues tanto la abstracta verdad del mundo, como la verdad del hombre, el significado de la existencia humana y de la aventura del sujeto; Él no es tanto la verdad “de lo alto”, que trastorne la lógica de este mundo, como el supremo cumplimiento de las expectativas de la razón humana.

Para Schleiermacher —el padre del “protestantismo liberal”, fruto precisamente del encuentro entre fe cristiana y racionalidad moderna— la religión es una “provincia del espíritu”, una dimensión de la subjetividad abierta al sentimiento de la infinita dependencia que encuentra sólo en Cristo su forma ejemplar. En las cristologías románticas Jesús llega a ser el modelo del alma bella, que ha sabido vivir hasta el fondo la absoluta dependencia de Dios y la incondicionada entrega a los otros: “El ideal de la humanidad agradable a Dios... no es concebible por nuestra parte sino mediante la idea de un hombre que no haya estado solamente dispuesto a dar cumplimiento a todos los deberes humanos y, a la vez, a difundir en torno suyo el bien en el modo más intenso posible mediante la doctrina y el ejemplo, sino también dispuesto, a pesar de cada tentación y seducción, a someterse a los mayores dolores, comprendida la muerte más ignominiosa, por el bien del mundo y también por el de sus enemigos” (Y. Kant, *La religión en los límites de la simple razón*).

También aquí, sin embargo, se entrevé una pretensión de totalidad: Cristo no es ya el todo del cosmos, sino que es ciertamente el todo del hombre, en el que el sujeto encuentra el pleno cumplimiento de sí. No es difícil comprender cómo también esta aproximación se revelará débil, porque confundirá la absolutez cristiana con el totalitarismo de los mundos ideológicos, resultado de la modernidad. La reducción liberal o revolucionaria del cristianismo muestra toda su fragilidad frente a la incompletez y a la dramaticidad del acontecer moderno y a la parábola de la apoteosis y del derrumbamiento de las ideologías.

c) El tercer modelo interpretativo de la pretensión cristiana de absolutez está conectado con la crisis de la modernidad, con la “dialéctica del Iluminismo”. Viene propuesto, además, por las cristologías históricas de nuestro tiempo. En ellas Cristo aparece, frente a la inquieta búsqueda del hombre, como el lugar en que se cumple el encuentro del Exodo y del Adviento, del humano andar y del divino venir. Si en la simbología patrística del adviento está el predominio objetivo de la iniciativa de Dios que reluce en Cristo verdad, si en la dialéctica exodal de las cristologías “modernas” es la condición humana que encuentra su cumplimiento en Él, en las cristologías históricas de nuestro tiempo, Cristo es la alianza en persona, aquel en quien el esplendor de la Belleza eterna se ofrece a la fatiga del éxodo humano en un encuentro siempre nuevamente realizado en la libertad. Cristo es el sentido de la historia: no la totalidad del cosmos, no la totalidad del hombre, sino el horizonte de sentido. Es posible por lo tanto caracterizar esta concepción como *dialógica del encuentro*.

Ciertamente, también aquí, se está frente a un intento cargado de fascinación por la conciencia cristiana, que intenta justificar la pasión por Cristo frente el emerger de la “conciencia histórica”. Sin embargo, también en este modelo interpretativo, la pretensión de la totalidad parece cerrarse: si la resurrección del Señor Jesús es la “prolexis” del fin (W. Pannenberg), la anticipación de la hora escatológica, el destino del hombre y del mundo, parecen ya señalados para siempre. La dramaticidad de las “agonías” de la vida parece disuelta y el juego de la libertad humana oscurecido. El “todavía no” de la promesa se resuelve en el esplendor del “ya” y de tal modo el campo de tensión entre el primero y segundo adviento del Hijo del Hombre está cumplido y como quemado en la incumbencia del ya manifiesto dominio de Cristo. La dura cepa de la historia real, cargada de sus innumerables contradicciones, no consiente sin embargo esta conciliación ideal. Mientras existan el dolor y la muerte cada visión de absolutez del cristianismo que pretenda dar ya por resuelto el escándalo representados por ellos, no podrá más que aparecer como enmascaramiento ideológico y simplificación banal del drama revelado en la pasión y muerte del Redentor del mundo.

Los modelos interpretativos descritos aparecen mezclados con una misma pretensión de totalidad: está aquí la razón profunda de su debilidad y su fracaso en el general declinar de las visiones totalizantes del mundo y de la vida. Tanto en el horizonte unitario y totalizante de los Padres, animado por la pasión de la objetividad, como en el horizonte de la totalidad moderna, caracterizado por el triunfo de la subjetividad, como en el horizonte de la circularidad histórica sujeto-objeto, Cristo llega a ser un componente del todo, bien sea el más alto y el más grandioso, pero no es ya el desafío, la Palabra en que irrumpe el Silencio del más allá del todo. Cada intento, sin embargo, que busque explicar el Cristo como verdad absoluta en relación a un horizonte totalizante está inexorablemente destinado al naufragio, tanto a partir de la causa de Dios, como a partir de la del hombre.

A partir de la causa de Dios es necesario reconocer que, si Cristo es el cumplimiento de la totalidad de lo que podemos conocer y realizar, su novedad no tiene nada de escandaloso, pertenece más bien al horizonte de este mundo, no es ya novedad divina, belleza “tam antiqua et tam nova”, sino simplemente respuesta a la antigua pregunta del hombre. El “novum” cristológico se ha perdido; el escándalo de un Dios totalmente Otro está vacío. El verdadero problema de la pregunta de sentido no está en el encontrar lo que está dentro de la totalidad mundana, sino lo que está más allá del todo, lo que está del otro lado y que nuestro comprender no puede comprender. Un Cristo comprendido en el horizonte del todo no dice nada verdaderamente nuevo; el escándalo del Adviento está perdido.

A partir de la causa del hombre, pues, se debe admitir que estas interpretaciones de la singularidad de Jesucristo queman la realidad de la historia, que no está hecha de aperturas trascendentales, de horizontes unitarios y totalizantes, sino de una complejidad no resuelta de senderos interrumpidos, que propiamente en el andar hacia el denso corazón del bosque de la realidad, permanecen como tales (“Holzwege”: M. Heidegger). Justamente se ha dicho que el problema de la filosofía y de la teología actuales consiste en el “restituir la mort” (G. Lafont), es preciso reencontrar el coraje de lo interrumpido, la dignidad de lo fragmentario, el valor incluso de la incompletez del sentido. Este desafío toca profundamente la conciencia cristiana, porque pensar en Cristo como la respuesta a la pregunta sobre el Todo, es tranquilizante, en cuanto funda la presunción de haber conseguido la certeza sobre todas las cosas (solución consolatoria e “integrista”) o - en dirección opuesta - en cuanto justifica la percepción de la realidad como el todo, en el que Cristo es anulado sin tener nada más nuevo que decir (solución “secularista”, propia del espíritu “liberal” laico y de las ideologías de la revolución total).

Frente a la insuficiencia de estos modelos interpretativos de lo absoluto del cristianismo, el espíritu cristiano está avocado a una audacia nueva: es aquí donde el itinerario de un ateo en búsqueda y de un creyente convergen en una nueva pobreza común. ¿Cómo pensar la novedad del “novum”? ¿Qué puede decir Jesucristo del más allá del ser y del todo? ¿Cómo es posible pensar su singularidad absoluta frente al hombre, a la historia, a las grandes religiones, en obediencia a las palabras de Jn 14,6, sin caer, sin embargo, en una lectura totalizante, en que se cierre el círculo asegurador del horizonte del pensamiento y de la vida?

3. EL CAMINO DE LA “PARADOJA”

Para que la absolución del cristianismo no se resuelva en ideología, y no se convierta en ideología totalitaria y violenta, es necesario pensar la singularidad de Cristo a partir de su fundamental paradoja: Cristo es la palabra, pero también el silencio de Dios, es la “re-velatio”⁽¹⁾.

a) En latín el prefijo re- tiene el doble significado de repetición de lo idéntico y de cambio de estado: “revelatio”, como el griego (*apokálypsis*), significa a la vez un densificarse y un caer del velo. En la tradición greco-latina la revelación es simultáneamente la manifestación de la presencia y el retraerse de la ausencia, es el desvelarse de lo que está escondido y el velarse de lo que está revelado. Este juego dialéctico se ha perdido en la tradición germánica: desde el momento en que el término “Offenbarung” —evocativo literalmente del acto del abrirse— se ha fijado como equivalente de “revelatio” en la teología alemana, que domina, por otro lado, el pensamiento crítico de la fe en la modernidad —el problema de la revelación ha llegado a ser el problema de la manifestación llena, de la apertura total, hasta la interpretación hegeliana, en que lo absoluto de la religión revelada se constituye en la palabra y la revelación llega a ser la fenomenología necesaria del Espíritu. En la originaria tradición cristiana la “revelatio” es en cambio el juego del Dios revelado y escondido, “revelatus in absconditate, absconditus in revelatione”. A la “revelatio” corresponde la obediencia de la fe, que es la escucha profunda (*oboedientia* de *ob-audio* = *hypakoé*), la escucha de lo que está debajo y más allá (*ob-*, *hypo-*) respecto a la palabra inmediatamente oída. Se acoge verdaderamente la palabra, sólo cuando se la escucha superándola, se la obedece, esto es, escuchando

(1) Cf. la teología trinitaria del acto de revelación propuesta en mi libro *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1995.

lo que está del otro lado y detrás y más en profundo respeto a ella. Escuchar la palabra de Cristo significa escuchar lo que está más allá de la palabra, y por consiguiente el silencio del origen, del que ella proviene: el Cristo palabra del Padre remite a la profundidad de lo escondido. Por consiguiente acoge la palabra sólo quien escucha el silencio; se abre a la revelación sólo quien acepta el escándalo del revelarse de lo escondido y del esconderse del revelado.

b) Partiendo de esta idea clave de la “*revelatio Dei sub contraria specie*” (idea que está en el centro de la teología de Lutero, pero también por ejemplo de la de H.U. von Balthasar), la dialéctica de la revelación, en el manifestarse y en el retraerse del misterio, se presenta sobre todo en el escándalo de un “*concretissimum*”, en que la inefable profundidad de Dios viene a manifestarse sin ser resuelta en él; si la revelación es carga de la tensión dialéctica entre palabra y silencio, la escucha obediente de la fe estará siempre inevitablemente unida al escándalo, a la posibilidad de la interrupción entre la palabra y el silencio del que ella proviene y al cual reenvía. Por esto el cristianismo es, y será siempre, en su anuncio puro, “*pedra de tropiezo*”, y su verdad no cesará de ser “*veritas indaganda*”, pan siempre nutriente para la investigación del teólogo. Un cristianismo que perdiese esta carga destructora de su escandalosidad, de su ser irreducible a una comprensión de la totalidad, resolvería la revelación en ideología mundana y estaría por lo tanto inexorablemente alienado por sí mismo (es el “*solvere Christum*”, del que los Padres acusaban a las herejías). Donde no está la fuerza del escándalo, no está tampoco la fuerza de la novedad de la revelación, y decae también la fuerza de la fe. “Cristo es el hombre humilde y sin embargo el salvador de la humanidad, el signo del escándalo y el objeto de la fe. La invitación de Cristo está sobre la encrucijada que divide la muerte de la vida...”; respecto a él “se parten dos caminos, el uno lleva al escándalo y el otro a la fe, pero jamás se llega a la fe sin pasar a través de la posibilidad del escándalo” (S. Kierkegaard, *Ejercicio del cristianismo*).

El escándalo tiene su origen en el hecho que Dios se revela en la vergüenza de la cruz. La debilidad y la locura de Dios, la “*humilitas et ignominia crucis*” son escándalo, porque en ellas se presenta la alteridad pura, y la trascendencia y la novedad se dicen en un fragmento, que mente humana no había jamás osado pensar como lugar de la revelación de Dios. Donde la “*stultitia crucis*” está perdida, está perdida también la identidad cristiana. “Si queremos saber quién es Dios debemos arrodillarnos a los pies de la cruz” (J. Moltmann). El escándalo se propone también de manera diacrónica: a aquel originario del Dios revelado en el esconderse y en la vergüenza de la cruz, se añade el de un Dios que alcanza al hombre a través de la mediación histórica de su Iglesia, “*simul casta et meretrix*”. “¡Qué gusto amargo deja una mirada sobre el propio pasado! ¿El camino que hemos recorrido no está quizás sem-

brado de equivocaciones, de errores y de desconfianzas?”. (H.-I. Marrou). ¿Quién no siente el peso de tanta dimensión de escándalo que las culpas de los creyentes han dado a la historia del mundo? ¿Cuántas ignominias han sido cometidas en nombre de lo absoluto del cristianismo, cuantos errores han sido ejecutados en nombre de la verdad de Cristo! La dimensión del escándalo es entonces componente no eliminable de cada concepción de la singularidad de Jesucristo y de la absolutez del cristianismo. “No es blasfemia el escándalo que todos de un modo u otro recibimos en Cristo; blasfemia es la opinión que se pueda hacer cualquier cosa con él, decir o escuchar cualquier cosa de él sin escándalo” (K. Barth).

c) Elemento fundamental de esta concepción “paradójica” de la singularidad de Jesucristo es entonces la absoluta libertad a la que llama: la *libertad* es la medida del escándalo, el riesgo es su fuerza misma. Esta segunda prospectiva está indicada por la desconcertante pregunta de Lc 18,8: “¿Pero el Hijo del Hombre, cuando venga, encontrará fe sobre la tierra?”. Nada está garantizado, nada está descontado; el Dios bíblico no es sólo el Dios de los “puentes tendidos”, de las certezas firmes sobre el misterio, sino también y fuertemente el Dios de la “arcada partida”, que queda suspendida sobre el abismo por causa del silencioso e incomprensible retraerse de Dios: el Dios del “exilio de la Palabra” (A. Neher). Es un Dios que no da por descontado el resultado final, un Dios del riesgo hasta el fondo y de la imposible posibilidad. Esto significa que ante Él la posibilidad del rechazo está siempre abierta y exige por tanto de todos el absoluto respeto. En otras palabras la conciencia de la labor de la fe y de la dificultad del abandono de sí en las manos del Extranjero que invita, debe dejar siempre admisible para el cristiano la posibilidad —dolorosa hasta que se quiera— del rechazo ajeno al anuncio de Jesucristo, y fundar la exigencia del respeto más profundo por este rechazo, como para cada otra posición humana. Cristo no puede ser impuesto a nadie, puede ser sólo propuesto. Él es la llamada radical a la audacia de la libertad, porque ley fundamental de la “re-velatio” es aquel esconderse que llama a la obediencia de la fe, y requiere la libre escucha de la profundidad del silencio, originario y fontal, revelado en la palabra.

Todo esto significa que ante la singularidad de Cristo en las manos del hombre sólo queda la *decisión*: está aquí la tercera prospectiva, requerida del repensamiento de la absolutez del cristianismo en el sentido de la “paradoja”. La decisión, a la que Cristo llama, es el espacio de la libertad de cada uno ante la buena noticia, cuando ella llegua de forma creíble a través de la memoria evangélica de la viviente tradición cristiana. No se trata de una elección intimista, puramente subjetiva, que se desenvuelve exclusivamente “entre el alma y Dios”: ella es en realidad una toma de posición consciente y libre, frente a un dato externo al sujeto, representado a través de una mediación humana

comunitaria. “¿Cómo podrán creer, sin haber oído hablar? ¿y cómo podrán oír hablar, sin uno que lo anuncie? ¿y cómo lo anunciarán, sin ser primero llamados?” (Rom 10, 14-15): en la comunión del pueblo de Dios resuena la palabra, a la que la fe consiente, y se aprende el lenguaje a través del que esta palabra llega a ser siempre más comprensible y comunicable a los otros. La llamada de la fe viene de fuera, es desafío, acontecimiento en la vivencia de cada uno y de la comunidad: ella no nacerá, si no existe otro que habla, si no hay un advento que visite el concretísimo éxodo humano. Ninguna evasión de la tarea misionera está justificada por la conciencia cristiana. Ante el “kérygma” la decisión se sitúa como el acto por el cual el instante es transformado. El cristianismo ha reinventado aquí el lenguaje: en el griego del Nuevo Testamento el tiempo no es sólo *chrónos*, sino que se transforma en *kairós* cuando el instante —el muerto fragmento cronológico— viene relleno de la decisión de la conversión del corazón, que transforma cualitativamente a aquellos que la toman, porque es acogida del advento divino en la condición humana. La teología neotestamentaria del “hoy” de Dios exalta el encuentro que cambia la vida como el momento en que el hombre libremente se abre a la palabra y se autodestina al advento, decidiendo arriesgarse a sí mismo por aquella palabra y por el silencio que la sobrepasa.

Entonces, el momento vacío llega a ser el tiempo de Dios en la historia del mundo, el hoy de la gracia, hora de la salvación, vivida no fuera de la historia, sino en ella y por ella, en la profunda solidaridad con los demás. La decisión por Cristo pasa a través de la mediación de los demás y se realiza plenamente sólo en el acto del amor, en la prueba de la caridad irradiante. El Dios que se revela en Jesucristo es el Dios Amor, que como tal se ha autocomunicado y como tal puede ser encontrado sólo decidiéndose por una vida en que sea la gratuidad el sentido profundo de los días. En el encuentro de esta llegada del advento y de este abrirse a la decisión transformante se realiza el acto de fe, que es gracia a invocar y a esperar en la fidelidad. La decisión no es sólo fruto de la carne y de la sangre: es en el Espíritu y en la libertad donde el Misterio se revela a aquel que sabe acoger. Todos los argumentos adoptados a favor de la absolutez del cristianismo quedarán débiles, hasta que no se dé el encuentro de la acción del Espíritu con un corazón inquieto, dispuesto a luchar con Dios y a hacerlo vencer. Por esto, en primer lugar los creyentes pedirán cada día la luz, capaz de hacer superar el escándalo: “Señor, danos ojos míopes para todas las cosas que pasan, y ojos de plena claridad para cada verdad tuya” (S. Kierkegaard, en el comienzo de *La enfermedad mortal*). Y a los que no creen, pero buscan con corazón sincero, la Paradoja originaria podrá desvelarse en el momento en que ellos acepten pasar de hablar de Cristo, a decidirse por Él.

En la relación con las otras religiones, esta concepción “paradójica” de la absolutez del cristianismo funda una actitud de apertura y de profundo respeto, atento a la alteridad de los mundos que en ellas se vehiculan, en el convencimiento de que Cristo no puede ser impuesto a ninguna fe, sino sólo puede ser propuesto y encontrado en el escándalo, en la libertad y en la audacia de una decisión que escucha el silencio ofrecido en Su palabra. A esta luz, cada mundo distinto del cristiano tiene que ser acercado por lo cristiano en su dignidad y consistencia, que no pueden ser vanificadas por una presuntuosa absolutez del cristianismo, interpretada ideológicamente como pensamiento de la totalidad alcanzada. Esta actitud de profundo respeto no eximirá sin embargo al cristiano de vivir la novedad de su fe de manera plena y totalizante. La misión cristiana no está en exportar una visión tranquilizante del todo, sino en el transmitir, por contagio y transparencia, en el escándalo y en la libertad de la fe, la experiencia del encuentro vivo y transformante con el Señor Jesús. Así se presentó originariamente el inicio del movimiento cristiano; así debe ofrecerse también hoy la llamada que la fe cristiana presenta a cada hombre que quiera abrirse a ella en la libertad.

Bruno Forte