

El cristianismo como estilo

Pensar una pluralidad de maneras de vivir

- Curso intensivo -

Christoph Theobald sj

Profesor de Teología Sistemática

Facultades Jesuitas de París - Centro Sèvres

theobald.c@wanadoo.fr

Buenos Aires – mayo de 2019

Traducción Mariano Carou

Supongo, queridos amigos, queridos colegas, que el título elegido para este curso que tengo el honor y la alegría de poder proponer aquí en Buenos Aires puede sorprenderlos: *el cristianismo como estilo*. Al leer este título, es posible que se nos presenten varias preguntas:

1. *¿Qué quiere decir* enfoque estilístico del cristianismo? *¿Sería este comparable a una obra de arte? ¿Ha habido intentos anteriores de presentarlo así? ¿Cómo nació este enfoque, entonces?*
2. Luego: *¿por qué* abordar la tradición cristiana de esta manera? *Hoy*, en nuestras condiciones culturales, *¿un enfoque estilístico se vuelve más particularmente necesario?*
3. Y, finalmente, la pregunta más importante: *¿Cuál es*, concretamente, este enfoque?

En este primer momento trataré de responder a la *primera serie de preguntas* y, al mismo tiempo, les presentaré mi enfoque de la teología desde una perspectiva fenomenológica y estética. Comenzaré a abordar la *última cuestión*, y la más importante, que consiste en fundar el enfoque estilístico en el itinerario mismo de Jesús de Nazareth. Dos conceptos centrales nos guiarán: el concepto teológico de “santidad” y el concepto antropológico de “hospitalidad”. Seguiré con este desarrollo en el segundo momento de esta exposición, y terminaré nuestro viaje con la segunda serie de preguntas al continuar mi reflexión sobre la implicancia antropológica del enfoque estilístico en un mundo plural, al mismo tiempo que bosquejo algunos desafíos pastorales, especialmente en lo que respecta a la dimensión creadora de la fe. Este es el plan:

- I. **Necesidad y condiciones de un enfoque estilístico de la tradición cristiana: primer enfoque – a propósito del giro fenomenológico y estético de la Teología.**
- II. **La santidad y la hospitalidad del Nazareno – a propósito del giro pneumatológico de la Teología, o una manera de designar el misterio del mundo.**
- III. **¿Qué novedad aporta el enfoque estilístico en un mundo plural?**

*

Comienzo entonces inmediatamente con mi primer abordaje:

- I. **Necesidad y condiciones de un enfoque estilístico de la tradición cristiana: primer enfoque – a propósito del giro fenomenológico y estético de la Teología**

El título de esta primera parte anuncia una tesis fuerte: definiendo no sólo la *posibilidad* de un enfoque estilístico del cristianismo, sino la *necesidad*, intrínseca a la tradición cristiana de ser abordada por un tipo de mirada y una escucha específica, a la cual apuntamos con el término “estilo”. Para argumentar en favor de esta tesis, pasaré por las siguientes etapas:

1. Primero debo explicar qué significa *la palabra “estilo”*, y cuál es su uso moderno y contemporáneo;
2. A continuación, mostraré que hay *tres características* de la tradición cristiana que dificultan un enfoque puramente doctrinal o dogmático de la fe y, por lo tanto, contribuyen a su interpretación estilística, la cual –presentimos– toma distancia del “Paradigma dogmático”, al mismo tiempo que mantiene la necesidad de una norma o regla de fe.
3. Llegaré entonces al punto decisivo de esta primera parte, a saber, el problema de la *credibilidad* como tema central de la cultura contemporánea; la novedosa atención a la autenticidad y la credibilidad de todos los actores sociales, culturales, políticos, etc., lleva a la tradición cristiana a preguntarse, especialmente desde el Concilio Vaticano II, acerca de los recursos específicos con los que cuenta para ser creíble, precisamente aludidos por la noción de “estilo”.

1. El concepto de estilo y su uso contemporáneo

1. Definiciones

En su acepción común, la noción de “estilo” pertenece al campo del arte o la estética, y se refiere a la calidad de una obra de arte o de una serie de obras; pero veremos que el concepto también es utilizado, de manera mucho más general, para hablar de la *forma de los*

objetos producidos por el trabajo humano, incluso del *modo de vida* de grupos y seres humanos. Hoy parecen imponerse dos enfoques diferentes pero complementarios.

Por un lado, “estilo” significa el *sistema* de medios o *códigos* involucrados en la producción de obras u objetos (*design*). Tiene entonces una función descriptiva: sirve para la *clasificación* y procede por comparación. Tomo, por ejemplo, la música europea, y más específicamente la música del período barroco, entre el Renacimiento y el período clásico; en particular, en Alemania distinguimos el barroco católico del barroco luterano, que tiene otra relación con los sentidos de la vista y el oído; este último está desglosado por región: el barroco norte de un Buxtehude; o el barroco de Alemania central, por ejemplo, donde encontramos un Pachelbel o un Schütz.

Por otro lado, el “estilo” define una *propiedad* o una *cualidad*, es decir, la coherencia interna de una obra absolutamente *singular*, o la maestría que manifiesta su autor; por ejemplo, Johann Sebastian Bach. Hay dos libros que han hecho escuela en el campo de la estilística:

- El primero es de Gilles Gaston Granger, *Ensayo de una filosofía del estilo* (1988); Granger es un filósofo de la matemática, que ha elaborado una “estilística” de las artes y todos los demás objetos.

- La otra corriente es la de la fenomenología, que está interesada en la singularidad absoluta de *la obra*: Maurice Merleau-Ponty, de quien hablaré más en detalle, interesado sobre todo en la pintura de Rembrandt –por ejemplo, en el famoso cuadro *La ronda nocturna*.

2. Maurice Merleau-Ponty – el estilo: “emblema de una manera de habitar el mundo”

Reflexionando sobre el nacimiento del lenguaje y sobre nuestros sentidos, Merleau-Ponty propone un concepto muy desarrollado de estilo (*Signes*, París, Gallimard, 1960): distingue (1) quien se expresa, (2) quien ve o escucha y (3) la expresión o la obra. Encontramos allí un simple *esquema de comunicación*; la noción de “estilo” circula, por así decirlo, del creador a la obra y, por la obra, a quien la recibe.

(1) El estilo de alguien que *se expresa*, *que habla*, *que compone*, *que pinta*, “su aspecto” o “aire”, es perfectamente reconocible por y para los otros, pero no es muy visible *para la persona en cuestión*, como tampoco lo son su propia “silueta y sus gestos de todos los días”.

(2) Si uno se sitúa inmediatamente del lado del espectador o del oyente, puede escuchar las obras, verlas como en un museo; pero el estilo de una obra sólo se entiende si se instala, con el autor, en aquello que Merleau-Ponty llama “la operación misma del estilo”, es decir, la creatividad misma que suponen la obra de arte y su estilo. Es necesario de alguna manera haber pintado uno mismo para comprender la creatividad artística, o componer uno mismo para escuchar los puntos más finos de una obra musical.

(3) La expresión o la obra en sí misma. El *estilo* de las obras de arte puede ser designado, finalmente, como “emblema de una *manera de habitar el mundo*, de tratarlo, de interpretarlo tanto por el *rostro* como por la *vestimenta*, por la agilidad del *gesto* como por la inercia del *cuerpo*, en definitiva, por una cierta relación con el ser” (ibid., 69). “Todo estilo es la configuración de los elementos del mundo, que permiten orientarlo hacia una de sus partes esenciales”. Admiremos la extrema precisión de esta fórmula: se trata, en la intervención del estilo, de la creación de un mundo *diferente*, el *mismo* que ve el pintor. Pero el advenimiento de esta “metamorfosis” no tiene nada de imitación, ya sea que se trate de la naturaleza o de otra pintura; ni está comandada por ninguna indefinida voluntad de agradar. Lleva *consigo su propia coherencia*, expresando *ella misma las condiciones* según las cuales pretende ser recibida y aprobada. Por lo tanto, cualquier análisis estilístico llega tarde con respecto a este *advenimiento de un estilo que nace como a escondidas de su creador y, sin embargo, se presta a la percepción creativa de los demás*.

3. Esta primera definición de estilo, que puede resumirse con la fórmula simple “emblema de una manera de habitar el mundo”, plantea dos preguntas *actuales*, ligadas a nuestro contexto contemporáneo, que me gustaría explicitar brevemente antes de abordar el costado teológico de la primera parte:

- *¿De dónde nos viene* esta capacidad de expresión absolutamente singular de un sentido nuevo y original, sin nada por debajo de lo sensible? La pregunta surge con fuerza cuando, en la condición moderna y postmoderna, nadie puede ya contar, para comunicarse, con la ayuda de una Naturaleza o un “texto” preestablecido. Los antiguos hablaban del “libro de la Naturaleza” o de la “armonía del Universo”, invisible y sin voz audible: los pintores se inspiraban en este “libro” oculto y lo hacían leer, mientras los músicos hacían escuchar las armonías secretas del universo; y es en esta coyuntura que las respuestas actuales a la pregunta sobre *el origen de nuestra capacidad de expresión singular* nos llevan por otro camino.

- No los voy a detallar por el momento, pero voy a dar una pista importante para que comprendamos lo que está en juego: hasta el siglo XVIII, se utilizaba el concepto de *inspiración* para hablar sobre un verdadero artista, acercándolo al “profeta bíblico” y entendiendo su arte como un “carisma”, en el sentido paulino del término. Ahora bien: a fines del siglo XVIII, el concepto de “inspiración” comienza a ser reemplazado por el de “genio”. Kant recuerda en su *Crítica del Juicio* (1790) que este término central de la estética moderna “deriva presumiblemente del *genius*, el espíritu dado a un hombre en su nacimiento, encargado de protegerlo y dirigirlo, y que proporciona la inspiración de la que emanan [sus] ideas originales”. El talento de cualquier genio es un “don *natural*” que consiste en producir “ese porqué del que no puede indicarse ninguna regla determinada”, es decir, un producto

caracterizado tanto por su originalidad como por su ejemplaridad futura (véase *ibid.*, § 46).). Con esta formulación comienza la *secularización del arte ...*

- Esta secularización se combina con un segundo fenómeno cultural: el pluralismo de estilos y *la distinción de esferas culturales muy específicas, que es la característica principal de la modernidad* y de la hipermodernidad: por un lado, las religiones, el arte o las artes –incluyendo el cine–, la moral –con nuestros debates sobre una moral laica–, y las ciencias se diferencian; por el otro, las técnicas de todo tipo –incluida la informática–, el mundo económico y el mundo del trabajo, despliegan sus propias racionalidades. La política, de alguna manera, se encuentra entre estas dos grandes esferas culturales en interacción. Todas estas fuerzas y poderes intervienen continuamente en el mundo de nuestra vida cotidiana (cf. las distinciones de Jürgen Habermas).

Esta diferenciación es agotadora para muchos. De ahí el desafío por excelencia de nuestra era postmoderna, el de *hacerse cargo de la unidad: la unidad de los sujetos, la unidad de los grupos y las sociedades, en un mundo en vías de unificación sólo a partir de las racionalidades técnicas, económicas y mediáticas. Ahora bien, el nuevo interés por la unidad pasa por nuestro arraigo en lo sensible, en la carne; pasa, por lo tanto, por la confrontación con la diversidad de nuestros estilos de vida.*

Pero, ¿sobre qué “fundar” la unificación, cuando el entorno “natural” y el “original religioso” del mundo aparentemente se han retirado o ya no pueden cargar con el desafío de la unidad del mundo? ¿Se duplica aquí *la pluralidad de nuestros estilos de vida por una pluralidad de concepciones del mundo?* ¿Cómo puede la tradición cristiana situarse en medio de tal pluralidad, sin poder contar con una matriz religiosa subyacente a todas las opciones, convicciones y concepciones? Esto nos lleva a un segundo capítulo, sobre...

2. Lo que requiere la utilización del concepto de estilo para acercarse al corazón de la tradición cristiana

Sostengamos, provisoriamente, una formulación muy simple del corazón de la tradición cristiana y eclesial: *es la fe en Dios, mediada por el encuentro con Cristo, y suscitada por el Espíritu; una fe vivida por muchos, en la Iglesia* Para mostrar cómo aproximarse a esta fe, para decirla y transmitirla, procederé nuevamente en tres tiempos: (1) Primero hablaré brevemente del enfoque doctrinal, y mostraré sus límites; (2º) luego haré valer tres aspectos decisivos de la tradición cristiana que escapan al paradigma doctrinal y requieren otro enfoque, precisamente el que yo llamo “estilístico”, y que se apoya en las características modernas de esta noción; (3º) terminaré este desarrollo mostrando que existe un vínculo íntimo entre la noción de “estilo” y la de credibilidad o autenticidad.

1. El desarrollo de la teología católica de la fe se aceleró a principios del siglo XX. Desde la famosa crisis modernista, los enfoques ciertamente se han diferenciado, a menudo gracias a las contribuciones de la Filosofía; pero, a pesar de las múltiples variantes, estas evoluciones se han dado de acuerdo con el mismo esquema antropológico que desde el siglo XVII distingue, enlazándolas, la *fides quae* y la *fides qua*, el “contenido” de la fe y el “acto” de adhesión que apunta a la intimidad misma con Dios. El riesgo de esta distinción es quedarse atrapado de la oposición moderna entre la fe como sentimiento *subjetivo* y como contenido *objetivo*, contenido que debe ser defendido por la Iglesia contra cualquier subjetivación abusiva. Debemos señalar inmediatamente dos límites de esta teología de la fe: (1) La relación que, en este esquema, el acto de creer mantiene con las Escrituras sigue siendo muy rudimentario; (2) su condicionamiento histórico y sus arraigo relacional y social son allí totalmente ignorados.

Tomemos un ejemplo relativamente reciente: el punto cinco del primer capítulo de *Dei verbum*, que es la culminación del desarrollo moderno de la teología de la fe.

Al Dios que revela hay que prestarle “la obediencia de la fe” (Rm 16, 26; cf. Rm 1, 5; 2 Co 10, 5-6), por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios prestando “el homenaje del entendimiento y de la voluntad a Dios que revela” (concilio Vaticano I), y asintiendo voluntariamente a la revelación que Él hace. Para existir, esta fe requiere la gracia de Dios, que previene y ayuda, así como los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos del espíritu y da “a todos la suavidad de consentir y creer en la verdad” (concilio de Orange). Para que el entendimiento de la revelación sea más profundo, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones.

Los límites de esta definición: aun admirando la concisión de esta definición que ha podido ser considerada como “personalista” (Henri de Lubac), no podemos hoy dejar de advertir al menos dos límites estructurales.

(1) Primero, notemos la *casi ausencia de la Escritura*, reducida en nuestro extracto al concepto paulino de “la escucha” o de “la obediencia” (ὕπακοή). La razón es que, en el segundo milenio, la creencia cristiana fue introducida gradualmente en un “sistema” de referencias teológicas y dogmáticas, cuyo principio se encuentra fuera de la letra del texto bíblico tomado en su pluralidad interna.

Para recordar sólo un momento decisivo en esta historia, nos referiremos al tratado sobre la fe de Santo Tomás. Su *Lectura in Epistolam ad Hebraeos* lo lleva a plantear en la II^a II^{ae} de la *Suma Teológica* esta pregunta decisiva (q, 4. a 1): “¿Es buena la *definición* de la fe que da el apóstol: ‘La fe es la sustancia de las realidades que debemos esperar, el argumento de lo que no es evidente’ (Heb 11,1)?”. La respuesta de Tomás es cautelosa: en la *Lectura*, él

habla de una “descripción” de la fe (*describit fidem*) y de una “definición completa aunque oscura” (*definitionem ponit quidam, sed obscure*); en la *Summa*, percibe en este versículo bíblico “todos los *elementos* a partir de los cuales la fe *puede ser definida*, aunque las palabras no estén organizadas en forma de definición” (*verba non ordinentur sub forma definitionis*).

Como ven, ¡ya es un problema de estilo! El ideal de Santo Tomás sigue siendo la definición aristotélica, al punto tal que se permite volver a traducir el texto de los hebreos dándole una *forma* que utiliza entonces las categorías de la antropología aristotélica. Así, a partir de ese momento, se elabora un corpus de versículos (*dicta probantia*), que luego se observa en el *Decreto sobre la justificación* del Concilio de Trento (1547), antes de ser encontrado nuevamente en el cap. III de la Constitución *Dei filius* del Concilio Vaticano I (1870), donde constituye la *base escrituraria* de la definición dogmática de la fe, que marcará tanto a la teología de la fe hasta el Concilio Vaticano II (1965). El efecto perverso de esta evolución es la reducción del dato bíblico –la ausencia de las muchas “figuras” de la fe de Heb 11 al 12, 2 y de relatos evangélicos–, y el cambio *simultáneo* de registro –cambio estilístico–, que se produce en el pasaje hacia un principio *externo* al texto, a saber, al género literario de la “definición”; un pasaje que llevará, especialmente después del Concilio de Trento, a privilegiar el contenido doctrinal de la fe (llamado entonces *fides quae*), su carácter obligatorio (lo que *debe ser creído*), y su garantía magisterial.

(2) Este estrechamiento trae aparejado un segundo límite, que esta vez tiene que ver con el fondo de la cuestión: *Dei verbum* 5 no se ocupa de *la inscripción del acto de fe en la historia de los creyentes*; lo que plantea un problema es en particular la ausencia de la relación entre Cristo y los fieles. Ahora bien, en los relatos evangélicos, así como en la literatura paulina, o en la Epístola a los Hebreos, esta *relación* es estructurante y plantea, desde la crisis modernista, la cuestión de saber en qué sentido podemos decir que la “fe” *nos* es común, y cómo comprender, en el seno de esta relación, la que se establece entre la “fe” con “quien la inicia y la lleva a su cumplimiento” (Heb 12, 2). Recordemos que, a partir de la confirmación del Segundo Concilio de Orange por Bonifacio II (532), comienza a imponerse una transformación particular de Heb 12, 2, retomada espontáneamente por el *Decreto sobre la justificación* de Trento, que habla explícitamente de Cristo como “el autor de *nuestra* fe, que la lleva a su perfección (*fidei nostrae auctor et consummator*)”, lo que hace que sea casi impensable considerarlo *a él mismo como un creyente* que engendra nuestra fe.

Dei verbum 5 no se pronuncia en forma tajante respecto de esta evolución varias veces secular, ni de sus aporías. Es cierto que este texto ya no se sitúa en la línea doctrinal del “modelo de instrucción doctrinal” del Vaticano I; pero tampoco está a la altura del “modelo de comunicación”, inducido por la intención “pastoral” del Concilio, e introducido desde el número 2 en el concepto mismo de revelación. La Constitución conoce en efecto la categoría del “acontecimiento”: “tal economía de la Revelación incluye *acontecimientos* y palabras

(*gestis verbisque*) intrínsecamente vinculados entre sí” (No. 2, cf. también No. 14). Y, hablando de la transmisión apostólica, el segundo capítulo sitúa su nacimiento en la relación entre Jesús y los suyos: “ellos transmitieron, ya sea *lo que habían aprendido de la boca de Cristo mientras vivían con él (conversatione)* y *lo veían actuar (operibus Christi)*, ya sea lo que aprendieron (*didicerant*) de las sugerencias del Espíritu Santo” (Nº 7). Por otra parte, los números 12 y 19 incorporan los logros de la historia de las tradiciones, y los números 44 de *Gaudium et spes* y 22 de *Ad gentes* aluden a la capacidad de aprendizaje de la fe y a su facultad de expresión. Pero estos pocos indicios, muy discretos, no van en sentido contrario a la teología de la fe de la Constitución. En estos puntos se impone una recepción creativa del Concilio, si se quiere dejar atrás las aporías que acabamos de mencionar. Aquí es precisamente donde hago intervenir el paradigma estilístico.

2. En el momento en que nos damos cuenta de que la fe no puede ser comprendida completamente por proposiciones dogmáticas, sino que quiere ser entendida como *un proceso específico de encuentro y relación en el mundo*; lo que se acaba de decir sobre el estilo se nos ofrece para acercarnos a su “esencia”. Este es el principal desafío de la teología de la fe a partir de que el Vaticano II dejó atrás el paradigma dogmático del siglo XVIII para abrir, gracias a su intención “pastoral”, una nueva perspectiva sobre la *globalidad de la fe en el mundo*. Porque la fe cristiana no es en primer lugar un mensaje, sino una *forma* de encuentro, de la cual no puede separarse el contenido de la fe.

Retomemos rápidamente las tres características del “estilo”, tal como las despliega Merleau-Ponty, y mostremos cómo hacen posible resaltar esta *forma* absolutamente específica de encuentro, que escapa a una definición reducida al *contenido* de la fe.

La fenomenología articuló tres aspectos necesarios para el concepto de estilo, tal como acabamos de ver en nuestro primer capítulo:

(1) la *singularidad* de tal obra o la “maestría” que manifiesta en su autor: el “aspecto” o el “aire”, se podría decir, que ya no atañe a una comparación clasificadora, sino a la manifestación de una *unicidad* incomparable y de una verdadera *innovación*. Esto es precisamente lo que se debe percibir en la manifestación de la figura de Cristo: su *unicidad incomparable* como el Hijo único del Padre, y la *novedad siempre nueva* de su Evangelio.

(2) La unicidad y la novedad de tal o cual obra, o la “maestría” que estas características revelan del lado de su autor sólo pueden desplegar su propio efecto en un *acontecimiento de encuentro* en el que el espectador, el oyente o el lector se dejen *implicar* en el proceso mismo de la formación creadora de la obra. Este es precisamente el caso que se da en la relación entre Jesús y aquellos y aquellas con quienes se encuentra en su camino: entre él y

“quienquiera”, y entre él y aquellos a los que llama para que se conviertan en sus discípulos, entre quienes se encuentran los Doce.

(3) Este efecto de una obra siempre única en el receptor –cuyas fuerzas creadoras libera–, se produce *en el mundo*. Según Maurice Merleau-Ponty, el estilo de una obra de arte puede designarse como “*emblema de una manera de habitar el mundo*”. Citando a Malraux, especifica: “Todo estilo es la configuración de los elementos del mundo, que permite orientarlo hacia una de sus partes esenciales”. Esta “operación” de *metamorfosis* crea un mundo *diferente*: el mundo tal como lo habita el artista. Ahora bien, esto es exactamente lo que sucede en el encuentro entre Jesús y los suyos: “los ciegos ven, los sordos oyen ...”; una nueva forma de habitar el mundo emerge allí. “El mundo antiguo se ha ido, un nuevo mundo ya ha nacido”.

En la segunda parte, explicitaré estos tres aspectos de una manera cristiana o “crística” de habitar el mundo, introduciendo los dos términos de “santidad” y “hospitalidad”.

3. Me preguntarán: ¿en qué se convierte entonces el “*contenido*” de la fe? Para responder esta pregunta, aunque sea provisoriamente, vuelvo a mi afirmación inicial: la fe cristiana no es principalmente un mensaje, sino una *forma* de encuentro, de la que no puede separarse el contenido de la fe. Es precisamente este *vínculo intrínseco* el que nos reenvía al principio de cada estilo: la *concordancia entre la forma y el fondo*; un principio que no sólo determina el juicio estético sobre la calidad de una obra, sino también el juicio filosófico-teológico sobre la credibilidad de la fe cristiana.

Con estas primeras observaciones sobre el “paradigma doctrinal”, unilateralmente centrado en el contenido, y sobre lo que ahora llamo “paradigma estilístico”, espero entonces haber dejado en claro por qué este último no es sólo una elección arbitraria de mi parte, sino que está *necesariamente* involucrado en la estructura fáctica y cronológica de la tradición cristiana. Esta afirmación me lleva ahora a preguntarme, junto con ustedes, *por qué razón* esta *necesidad*, aparentemente intrínseca a la Revelación cristiana, se ha manifestado tan tarde, y más bien recientemente. La respuesta a esta pregunta nos remite a la cultura moderna y postmoderna de la que ya hablamos en el primer capítulo sobre el estilo. Esta cultura plantea, con una agudeza nunca antes conocida, la cuestión de la credibilidad de todos los actores de la sociedad, y también la remite a la Iglesia. No necesito recordar que esta pregunta ha adquirido en la actualidad dimensiones absolutamente dramáticas. De ahí el título del tercer capítulo:

3. La cuestión de la credibilidad como tema central de la cultura contemporánea

Esta pregunta no es nueva. Se puede rastrear su historia sin dificultad, y proponer un esquema de interpretación relativamente simple de cuatro puntos, construido a partir del

desplazamiento progresivo en las exigencias de credibilidad impuestas por las sociedades humanas a sus actores y sus tradiciones, ya sea en Europa o América Latina.

1. La *controntación* cada vez más radical con el cristianismo, y especialmente con el catolicismo, desde el siglo XVIII en adelante, constituyen un primer momento. Este proceso, extremadamente complejo, provocado esencialmente por confrontar cuestionamientos históricos, ha sido descrito a menudo. Debemos distinguir varias fases: la del *Illuminismo* del siglo XVIII que mantiene un consenso religioso, basado en el conocimiento racional de Dios como lo que funda del vínculo social; la de la segunda mitad del siglo XIX, que lo abandona en beneficio de una visión “positivista” de la realidad; y finalmente la de la primera mitad del siglo XX, que, aunque cada vez más dividida entre ideologías opuestas, comienza a desarrollar una conciencia crítica de la modernidad en relación con sus propios presupuestos.

La historización progresiva del cristianismo y su distanciamiento de la cultura, resultado de esta controversia, obedecen a una racionalidad de un nuevo tipo, el “comparatismo”, del que ya hablamos cuando intentamos definir la noción de estilo. La comparación puede llevar a una percepción estilística de lo que es *incomparable*, que es lo que ocurre en la fenomenología de Merleau-Ponty. Sin embargo, no hay duda de que a lo largo de los tiempos modernos el comparatismo ha tenido el efecto de *neutralizar las identidades religiosas y quitarles toda credibilidad*.

2. Un segundo momento está constituido por *la reacción del catolicismo*. Oponiéndose con toda sus fuerzas a lo “razonable” promovido por la sociedad, por considerarlo destructor de sus “fundamentos más profundos” (Vaticano I), ingresa, como a pesar de sí mismo, en un proceso de transformación interna en el que nuevamente se pueden distinguir varias fases.

Enfrentada a una controversia que ya no tiene que ver con este o aquel punto doctrinal, sino que se ha vuelto global, la Iglesia debe de ahora en más cuestionarse los fundamentos últimos de su fe, la relación entre la “naturaleza” y la “revelación sobrenatural”, de la cual dice ser depositaria, o entre la razón y la fe. Es precisamente la dimensión *global* de la crítica lo que la hace volcarse hacia una nueva conciencia de sí misma, la de su propia *forma*. Contra la invasión de la historia, la concibe en el Concilio Vaticano I (1870) de manera *jurídica*. Este paso a la forma jurídica de la conciencia eclesial está acompañado por una lectura “apocalíptica” de los tiempos modernos, intrínsecamente relacionada con el estado de emergencia provocado por la lucha entre el rechazo de toda trascendencia, por un lado, y el recurso último a los derechos de la verdad, por el otro.

3. La serie de choques no impide, sin embargo, un aprendizaje lento y limitado –el tercer momento–, que pasa por una diferenciación interna de las posiciones mantenidas después de la crisis modernista (tomismo romano, paradigma liberal del protestantismo, paradigma hermenéutico de los actores principales de la crisis modernista, A. Loisy y E. Le

Roy, “tradicionalismo moderado”, una suerte de nebulosa donde se encuentran corrientes tan diversas como los herederos de la Escuela Romántica de Tubinga y la apologética de Maurice Blondel), y que sigue haciendo su camino. Este aprendizaje se revela aún más eficaz en tanto expresa la experiencia de muchos activistas cristianos, que diariamente están en contacto con las aspiraciones democráticas de la sociedad moderna.

Sin embargo, debemos incluir aquí las principales turbulencias de los siglos XIX y XX, tales como los movimientos de descolonización e independencia, y la doble ruptura en las dos guerras mundiales, que a diferente ritmo liberan un potencial autocrítico en el seno de nuestras sociedades europeas, *tanto* del lado de los cristianos *como* de aquellos que no lo son. Comienza a establecerse progresivamente una distinción, por un lado, entre el proceso histórico de una lenta salida de nuestras civilizaciones de un universo holístico (la diferenciación de las esferas mencionadas en el primer capítulo sobre la noción de estilo), y por el otro, aquello que deberíamos llamar *el mito de la modernidad*: este mito basado en un juicio de valor que transforma el cambio y el progreso en una norma absoluta. Con ojos asustados, descubrimos no sólo los totalitarismos que hemos sido capaces de producir, sino también el riesgo destructivo del inmenso potencial técnico, acumulado bajo la égida de este mito; cuestionamiento doloroso y aprendizaje difícil que no comenzaron realmente sino hasta los años sesenta, con el surgimiento de lo que se puede llamar una *modernidad modesta* y, desde hace unos veinte años, con la conciencia ecológica

No hubiera sido posible que esta toma de conciencia se detuviera en el umbral de la Iglesia Católica. En cierto sentido, incluso es esta última la que toma la delantera, ya que posee en la institución conciliar, restaurada en honor por Juan XXIII (enero de 1959), un órgano donde se podría reunir y concentrar, ante la opinión pública, *el examen de conciencia*. Si el fin del mito de la modernidad comienza a despuntar en las sociedades, en la Iglesia católica es su *forma política*, adoptada en el Vaticano I, la que ahora está llegando a su fin.

El discurso de Juan XXIII, pronunciado el 11 de octubre de 1962, en la apertura del Concilio, lo anuncia al otorgar los nuevos requisitos de credibilidad, honrados por el respeto a *la historia en su autonomía* y una nueva conciencia de la *forma pastoral de la Iglesia*. Expresando su “completo desacuerdo con los profetas de la desgracia, que siempre anuncian catástrofes, como si el mundo se acercara a su fin”, Juan XXIII propone más bien una lectura “sapiencial” de la historia humana: “En el curso actual de los acontecimientos, mientras la sociedad humana parece estar en un punto de inflexión, es mejor reconocer los misteriosos designios de la Divina Providencia que, a través de los tiempos y de las obras de los hombres, la mayoría de las veces contra todo pronóstico, llegan a su fin y disponen todo con sabiduría para el bien de la Iglesia, incluso los acontecimientos adversos”. La confianza absoluta en la presencia de Dios en la historia de la humanidad, considerada sin embargo como completamente autónoma, se combina, precisamente por esta razón, con una atención

novedosa a la *capacidad de aprendizaje* de los seres humanos: “Los hombres están cada vez más convencidos”, continúa el discurso, “ de que la dignidad y la perfección de la persona humana son valores muy importantes que requieren grandes esfuerzos. Pero lo que es muy importante es que la experiencia finalmente les ha enseñado que la violencia externa impuesta a otros, el poder de las armas, la dominación política, no son capaces de proporcionar una solución feliz a los graves problemas que los angustian”. Volveremos a esta concepción de la historia cultural de la humanidad en la tercera parte de nuestro recorrido.

4. La situación actual, que constituye el cuarto momento en esta larga historia de aprendizaje, exhibe por lo tanto datos nuevos. Son bien conocidos y pueden resumirse rápidamente. La globalización de todos los intercambios humanos, especialmente desde el fin del mundo bipolar en 1989, y el pluralismo radical de civilizaciones y tradiciones vinculado a él, suscriben el fin del *mito* moderno de un progreso lineal e indefinido según el modelo occidental; la razón utópica cede a partir de ahora su lugar al pragmatismo sin perspectiva a largo plazo. Al mismo tiempo, surgen nuevas preocupaciones, especialmente con respecto a una globalización económica, técnica, mediática y política que se está volviendo cada vez más amnésica y pierde sus inmunidades, que la protegían contra el potencial de deshumanización que ella transmite, sin hablar de las sanciones ecológicas que estamos empezando a enfrentar. Desconectándose de las grandes tradiciones humanas, la globalización nos obliga a entrar en un nuevo tipo de interacción y una recomposición interna sin precedentes. Un nuevo horizonte se abre ante un aprendizaje difícil y cada vez más complejo.

En lugar de entrar aquí en un análisis, recurriré a un gran crítico literario, Erich Auerbach, quien, en el último capítulo de *Mimesis*, comentando en 1945 la novela de Virginia Woolf *Al faro* (1927), anticipa el *ethos* que se acaba de esbozar: “Poner el acento en la circunstancia insignificante, cualquiera que sea, tratarla por sí misma, sin que sirva para un conjunto de acciones concertadas; al mismo tiempo, algo completamente nuevo y elemental se revela a nuestro espíritu: la riqueza de la realidad y la profundidad de la vida de cada momento al que nos entregamos sin ningún motivo ulterior. Lo que sucede en un momento así, ya sea que se trate de acontecimientos interiores o exteriores, concierne muy personalmente a los individuos que lo viven, pero también a lo que tienen de común y elemental. Es precisamente el instante cualquiera el que tiene una relativa independencia de las ideologías controvertidas y precarias, respecto de las cuales los hombres luchan o se desesperan; fluye por debajo de ellas, como la vida cotidiana. [...] Pasará mucho tiempo hasta que la humanidad viva una vida común en la tierra, pero el término ya comienza a ser visible” (547ss). La distancia que aquí se anuncia entre la existencia común y las ideologías o mitos, así como las instituciones que los transmiten, no atañe sólo a la Iglesia sino también a otras organizaciones del mismo tipo.

Concluyo este capítulo: *la exigencia de credibilidad* se ha movido considerablemente a través de los cuatro momentos del proceso de aprendizaje que acabamos de recorrer. Al no existir realmente en la época de la cristiandad, esta exigencia nació de una confrontación entre “poderes” sobre un mismo terreno. Ella está entonces integrada progresivamente por cada uno de los beligerantes, y se extiende por todas nuestras sociedades, que sufren la caída de los “dioses”, la confrontación con el mal radical y, no menos arduo, la toma de conciencia de lo incalificable de lo que han sido y siguen siendo cómplices. Así, esta exigencia se transforma bajo la influencia de estos diferentes “choques”, el último de los cuales es la apertura desprotegida de nuestras interioridades a lo que está sucediendo en la superficie del globo, y la retirada de estas mismas interioridades heridas en la penumbra de la vida cotidiana, única para cada uno y común a todos; perspectiva desde la cual todo lo que no está en concordancia con ella es tomado con escepticismo: ni la simple legitimidad formal de un actor, ni su acción activista, pueden ya dar credibilidad a la causa de la cual él es el portador. Es la desaparición de estos criterios seculares lo que obliga al cristianismo a cuestionar nuevamente su propia *forma*. Cuestión que nuestro Papa Francisco, por primera vez, ha hecho frente a brazo partido. Esto nos lleva a la segunda parte de este curso.

Es hora de concluir el conjunto de esta primera parte:

1. Espero que este “primer enfoque” haya permitido comprender el significado de un enfoque estilístico de la tradición cristiana y la existencia eclesial, y las razones por las que este enfoque centrado en el tema de la *credibilidad* surgió tan tarde, en nuestra cultura eclesial postridentina, en gran medida marcada por el *derecho* y por una *Iglesia político-jurídica*.

2. La identidad cristiana puede definirse como *la fe en Dios, mediada por el encuentro de Jesucristo y suscitada por el Espíritu* en la Iglesia. Pero esta afirmación, que puede ser explicitada y desarrollada desde un punto de vista dogmático, corre el riesgo de volverse abstracta y contraproducente si esconde lo esencial: la fe cristiana como un proceso de encuentro en el mundo o como “emblema de una manera de habitar el mundo” –sin ser *del mundo*–, pero en medio de otros estilos de vida y otras concepciones del mundo.

3. Nuestras culturas están hoy traspasadas por una pregunta lacerante: ¿dónde encontrar la vitalidad interior que nos permite atravesar nuestras crisis y enfrentar apaciblemente las mutaciones que se presentan, especialmente las ecológicas? Creo que la verdadera energía es del orden de una “fe” básica en la vida, encarnada en personas-actores que “creen” que la travesía es posible, y que difunden a su alrededor esta “fe” elemental, porque su estilo de vida y su fe concuerden absolutamente. Son personas que se encuentran en la encrucijada entre las esferas culturales mencionadas en el primer capítulo y “el mundo de la vida cotidiana”, “barqueros” o “contrabandistas”, hermeneutas, a veces vulgarizadores, iniciadores: personas que despiertan nuestros sentidos anestesiados o atrofiados por la racionalidad puramente

estratégica. Son mujeres y hombres *sensibles* al desafío de la unidad, una unidad que nunca puede esquivar nuestros arraigos en la sensibilidad y la pluralidad de nuestros estilos de vida.

4. Terminó entonces esta primera parte con algo que sorprende: ¡el Mesías al que nos referimos no ha escrito nada! Veremos en la segunda parte del curso lo que esto significa para nosotros. Pero notemos ya que Jesús se presenta, por esta peculiaridad, *cercano* a un conjunto de “barqueros” o “contrabandistas” que, en la penumbra del mundo de la vida cotidiana, trabajan a favor de la unidad.

*

II. La santidad y la hospitalidad del Nazareno: sobre el giro pneumatológico de la Teología, o una forma de designar el misterio del mundo

Después del “primer acercamiento” de la perspectiva estilística, ahora estamos entrando en el corazón del asunto. Presentaré este enfoque estilístico en tres etapas:

1. Parto del último comentario de la primera parte: el mismo Jesús de Nazareth no escribió absolutamente nada. ¿Qué significa esto sobre el hecho de que la Iglesia primitiva se haya puesto a escribir? ¿Cómo interpretar este hecho?
2. Después de dar una respuesta a esta pregunta, trataré de comprender con ustedes el estilo mesiánico y escatológico del itinerario de Jesús; es aquí donde entrarán en juego los dos conceptos de “santidad” y “hospitalidad”.
3. Finalmente, volveré a las Sagradas Escrituras preguntándome si son conscientes de que Jesús no escribió nada. ¿Podemos considerarlas como el “canon estilístico” de la teología y de la Iglesia, dentro de nuestra cultura actual? Es precisamente aquí donde introduciré lo que podría llamarse el “giro pneumatológico” de la Teología.

1. El estatus paradójico de las Escrituras del Nuevo Testamento

¿Qué es lo que resiste a la objetivación doctrinal y exige un enfoque estilístico del cristianismo? La pregunta surge en estos términos tan pronto como percibimos con asombro que el texto del Nuevo Testamento, injertado en el Antiguo, no “representa” nada, sino que quiere *volver posible un acontecimiento entre sus lectores*, y que *Quien* permite este advenimiento y sus efectos *no ha escrito nada estrictamente él mismo*.

Si no queremos contradecir este dato elemental, debemos situarnos en la *encrucijada problemática* de las Escrituras como obra y expresión cultural del espíritu humano *con* la existencia encarnada del Nazareno mismo, un hombre de relación que no era “escriba” (*grammateus*). Esta *encrucijada* es en efecto altamente problemática, porque aquí nos

encontramos frente a la tensión fundamental, tan característica de nuestro tiempo, entre el “mundo de la vida cotidiana” (*Lebenswelt*) por un lado, y las obras del espíritu con las culturas de expertos nacidos en su terreno, por el otro (cf. nuestra primera parte).

Ahora bien, una estilística del Nuevo Testamento no puede situarse de un lado o del otro. El propio estilo del texto neotestamentario se define por la posibilidad de dejar *acontecer* lo que sucede entre Jesús y aquellos con quienes se cruza en el camino, y que tienen su propia manera de habitar el mundo. Por lo tanto, trataremos de pensar primero en el *estatus paradójico de la escritura en régimen neotestamentario*, antes de preguntarnos acerca del *porqué* de este estatus, que describiremos como mesiánico y escatológico.

Comencemos registrando *la relación específica que Jesús y Pablo mantienen con la palabra escrita*. El apóstol reflexiona explícitamente sobre esto en la segunda carta a los corintios (2 Cor 2, 17 - 3, 18). En cuanto a Jesús, no escribió nada. Ciertamente, ambos son lectores de las escrituras de su pueblo; pero el Nazareno jamás le otorga ninguna autoridad a un “está escrito”. El hecho de que algo esté escrito no significa que sea cierto; incluso el diablo puede citar las Escrituras. La autoridad es la de la voluntad de Dios, que el Maestro escucha y discierne en las Escrituras y en lo que sucede en sus encuentros, a partir de su relación con Aquel que *hoy* lo engendra en el Espíritu (Lc 3, 21-22, cf. también Lc 2, 46-52). Mientras que Jesús cumplió así su existencia *sin dejar ningún escrito*, el apóstol Pablo y otros comenzaron a escribir, inscribiendo esta “ausencia” decisiva en el estilo mismo de su escritura. Extraigamos de lo que se acaba de decir una estructura fundamental:

(1) Jesús, sus discípulos y Pablo comparten obviamente las *Escrituras*, “la ley, los profetas y los demás escritos”, con algunos de sus contemporáneos (no importa aquí en qué forma concreta): es el *mundo común* que viven, llevado por el “Santo de Israel” (Is 6, 3 y Sal 99, 3.5.9); y para Jesús mismo en tanto lector (de acuerdo con la sugerencia de Lucas), estas escrituras son el *libreto* que le permite trazar su itinerario, identificar su propio lugar según las situaciones y proponer a aquellos con quienes se encuentra el lugar más conveniente, como en la sinagoga de Nazareth, mientras les da la oportunidad de identificarlo.

(2) La *suspensión de la autoridad de los escritos* interviene precisamente en el momento en que la *presencia* mutua de los interlocutores –la “*parusía*” (cf Fil 1, 25ss)– o el *acontecimiento* que allí se produce inesperadamente recibe la máxima autoridad. Este acontecimiento de “presencia” o “revelación” (1 Cor 3, 16-18) nunca se encuentra al final de la lectura de la Ley, los profetas y otros escritos; es de otro orden, y funciona como un *presupuesto* o *condición* de lectura, activa y creativa, permitiendo que los textos se abran y produzcan sus efectos de sentido.

(3) La invención de un *nuevo tipo* de escritura en la Iglesia naciente está *integralmente* al servicio de esta *parusía* apostólica y del acontecimiento de conversión o revelación que la presencia evangélica quiere hacer posible dentro del corazón mismo de un mundo común, que

a partir de entonces es considerado “viejo”. Es el *fondo* el que determina la *forma* de los escritos. Ya sea la carta paulina, los evangelios o el Apocalipsis, hipotéticamente es en efecto imposible concebir una escritura *nueva* que no esté totalmente ordenada respecto a lo que hace la *novedad* misma del cristianismo primitivo. Ahora bien, si esta no se reduce a la identidad cristológica del Nazareno, sino que se concentra en el *tipo de relación* que él mantiene con aquellos con los que se cruzan en su camino, entendemos por qué no solo necesitamos un nuevo tipo de escritura, sino también una nueva forma de leer. Un nuevo tipo de escritura: la Letra (*gramma*) sigue siendo un medio ambiguo que puede matar si acapara la autoridad (2 Cor 3, 6); el itinerario de Jesús lo demuestra. Pero la escritura parece al mismo tiempo “necesaria” para que, después de la muerte del Nazareno, y quizás gracias a su desaparición, lo que sucedió entre él y sus contemporáneos aún pueda acontecer. También hace falta un nuevo tipo de lectura, que nace con este modo de escritura: la lectura de las cartas apostólicas y de los Evangelios corresponde a su *forma* si la *parusía* en cuestión en estos textos realmente se produce entre sus lectores y en su mundo; esto es lo que la exégesis crítica nos enseña hoy sobre su costado pragmático del análisis retórico y narrativo.

El enfoque estilístico aparece dentro de esta estructura tan pronto como nos preguntamos por qué Jesús no escribió nada, y por qué razón o con qué espíritu se elaboró luego la escritura del Nuevo Testamento. En otras palabras, se vuelve pertinente, incluso necesario, cuando nos interrogamos más intensamente acerca de la novedad de lo que acontece con el Nazareno y lo que está tan amenazado de volverse viejo.

Para desplegar esta novedad, primero recordemos los tres aspectos del concepto de estilo desarrollado en la primera parte: (1e) la *singularidad* de tal obra o la “maestría” que manifiesta de parte de su autor: el “aspecto” o el “aire”, podría decirse, que ya no da cuenta de una comparación clasificadora, sino de la manifestación de una *unicidad* incomparable y de una verdadera *innovación*. Es por esta razón (2) que esta singularidad sólo puede desplegar su efecto propio en un acontecimiento de encuentro en el que el espectador, el oyente o el lector se involucren en el proceso mismo de la formación creadora de la obra. Este efecto de una obra siempre única en el receptor –del cual libera las fuerzas creadoras–, acontece (3) en el mundo.

En lo que sigue, partiremos del segundo rasgo de todo estilo, a saber, de la fe como *proceso creativo de encuentro y de relación*.

2. Hospitalidad y santidad

1. La fe como proceso creativo de encuentro y relación

La novedad de la forma en que Jesús vive en el mundo se caracteriza por un *cierto tipo de relación*, comprometida con aquellos con quienes se encuentra inesperadamente, y por *el*

efecto que resulta de ello. Sin hacer una comparación con otros personajes como Sócrates, Buda, etc., podemos describir esta forma de ser en primer lugar en términos de *hospitalidad* en lo cotidiano (*philoxenia*), accesible a una *percepción elemental*, incluso antes de hacer intervenir el término teológico de “*santidad*”, más técnico, y en principio más referido al sistema de interpretación del judaísmo. De episodio en episodio, los relatos evangélicos logran mostrar la asombrosa distancia del Nazareno en relación con su propia existencia. Hablando de otro, del “Hijo del hombre” –por ejemplo, del “sembrador”, o incluso del “dueño de casa”– cuando habla de sí mismo, posterga constantemente la cuestión de su identidad, rehusándose a dejar que sea fijada prematuramente (cf. Mc 1, 24ss, etc.). Lejos de ser un truco o una estratagema, esta actitud es la expresión de su capacidad singular para aprender de los “*tout venant*” (“todo-el-que-viene”), así como de cualquier situación nueva que se le presenta (cf. Mc 1, 40ss; 5, 30; 7,27-29, etc.). De este modo, crea un *espacio de libertad* a su alrededor, al tiempo que comunica, por su sola presencia, una proximidad bienhechora a aquellos y aquellas que vienen a su encuentro. Este espacio vital les permite descubrir su propia identidad y acceder a ella desde lo que *ya* vive en profundidad, y se expresa de repente en un *acto de “fe”*: crédito que se le da a quien tenemos enfrente, y *al mismo tiempo* a la vida en su totalidad. Pueden entonces volver a irse, porque lo esencial de su existencia se jugó en un instante. Pero algunos permanecen con él (Jn 1, 35-39), o son llamados a seguirlo (Mc 1, 16-20), o incluso a “tomar su lugar” (cf. Mc 3, 13-19).

Dos rasgos se desprenden de estas pocas observaciones sobre la *hospitalidad* del Nazareno; determinan la “*santidad*”, en el sentido preciso en que este término se puede aplicar al Nazareno y sus compañeros en el mundo bíblico del judaísmo del primer siglo: (1) *capacidad de aprendizaje o desprendimiento de sí*, (2º) en beneficio de de una presencia para *quienquiera*, aquí y ahora (cf. Mc 8, 35 // y Jn 12, 24ss); pero queda aún por aclarar, en el punto en el que nos encontramos, el sentido que la *relación de fe* de origen en el “Dios santo” recibe de estos dos rasgos mencionados.

Esta santidad “hospitalaria”, podríamos decir, es exactamente el “espacio” donde se anudan a la vez la ausencia de escritura de parte Jesús y la elaboración neotestamentaria de una nueva forma de escribir. Tal como se relatan los muchos encuentros de Jesús con individuos, grupos o multitudes, se muestran *de hecho* impensables fuera de una presencia efectiva, *hic et nunc*, al alcance del oído y en el intersticio de un intercambio de miradas. Ellas se revelan como decisivas y, por lo tanto, “últimas”, tanto para el Nazareno como para aquellos con quienes él se cruza, hasta el punto de que cada uno de estos episodios podría ser el último del relato. La ausencia de escritura es, por lo tanto, la expresión de la prioridad absoluta dada, en el corto tiempo de su vida pública, a su presencia en compañía de los demás y su distancia tan absoluta en relación consigo mismo. Sin ser rechazada explícitamente por Jesús –en cualquier caso, no sabemos nada al respecto–, la escritura *puede* ser en efecto una pantalla mortal y una forma sutil de eternizarse o de “recomendarse a sí mismo” (2 Co 3, 1;

5, 12; 10, 12. 16, etc.). Ahora bien, el aplazamiento de la cuestión de la propia identidad y este acto de borrarse ante los efectos de su propia presencia *abren el espacio en amplitud y profundidad*, allí donde otros pueden señalarlo e identificarlo al mismo tiempo que “se identifican” en su propia unicidad; espacio vital donde la identidad “misteriosa” del Nazareno puede pasar a ellos. Esta fertilidad de un nuevo tipo, nunca programada de acuerdo con una estrategia de transmisión y, sin embargo, cada vez más real –así como la ausencia de una escritura, que es el signo más paradójico–, hacen que pueda nacer un nuevo régimen de escritura, que triunfa sobre la ambigüedad y está completamente magnetizado por una presencia “apostólica” del mismo tipo que la de Jesús.

Por parte de los primeros cristianos, este nuevo régimen de escritura supone un “entendimiento” perfectamente adaptado a la forma de ser de quien no les ha dejado nada. Cualquiera que sea el origen de este entendimiento, debemos preguntarnos hoy *cómo especificarlo, en vista del tipo de escritura que realmente generaron las comunidades*. En el punto en el que estamos, comienza a imponerse la necesidad de calificarlo como *estilístico*: “era necesario”, de hecho, un *sentido de la fe particularmente fino para percibir la santidad “hospitalaria” de Jesús que, ciertamente, “lleva consigo su coherencia propia, expresándose en las condiciones en las que pretende ser recibida y aprobada ” (según la definición de estilo de Merleau-Ponty¹), pero que supone, en su misma constitución, la capacidad del Maestro para contar con la singular creatividad interpretativa de sus compañeros*.

Sin dejar este *espacio vital* que acaba de abrirse, abordemos brevemente los otros dos rasgos del concepto de estilo, y primero el de la *singularidad* de tal obra o de la capacidad expresiva *única* de su autor que esta singularidad revela.

2. El perfil mesiánico de la santidad del Nuevo Testamento

Lejos de ser una expresión de debilidad, el desprendimiento de sí que muestra el Nazareno, así como su capacidad de aprendizaje, son más bien el signo de una “autoridad” (*exousia*) o una “fuerza” (*dynamis*) cuyo secreto es su *concordancia consigo mismo*: “brilla” porque en él, los pensamientos, las palabras y las acciones concuerdan absolutamente, y manifiestan la simplicidad y la unidad de su ser. Su resplandor, sin embargo, no encandila, sino que es discreto, o incluso se desvanece en beneficio de “quienquiera”, y suscita y revela en eso “elemental” de la vida, también llamado “fe”, de cuyo origen jamás se apropia. Esto explica por qué deja ir o reenvía a sus compañeros, sin que esto le impida llamar a otros para que lo sigan. Este espacio relacional, a menudo creado alrededor de una comida compartida²,

¹Signes, 79.

² Cf. las múltiples escenas de comidas (“reales” y parabólicas) contadas por los relatos evangélicos (Mc 2, 13-20 // Lc 7, 36-50; 12, 37; 13, 29 //; 14, 1 -24 //; 15, 23; 16, 19-31; 19, 1-10; 22, 27-30; Jn 13: 1-30), que pueden estar en el origen del rumor, informado en Lucas 7:34: “Este es un glotón y un borracho, un amigo de los recaudadores de impuestos y los pecadores”. Un análisis más completo de la hospitalidad del Nuevo Testamento

está radicalmente *abierto en amplitud y profundidad* porque se encuentra *por debajo* de las “mitswot”, en particular las reglas de pureza religiosa y ritual del judaísmo, y se apoya en su mismo principio, la ausencia de mentira o la concordancia entre pensamientos, palabras y acciones, *perceptible precisamente por todo el que llega*, quien resulta beneficiado en el preciso momento en que descubre esa posibilidad en sí mismo.

La lectura mesiánica de esta santidad “hospitalaria” del Nazareno por parte de los primeros cristianos, sin embargo, no es algo obvio, sino que se inscribe en un *conflicto de interpretaciones, interno al judaísmo*, que provoca la muerte violenta del Nazareno y se prolonga mucho después. De acuerdo con ciertas tradiciones post-exílicas, la venida del Mesías debe ser legitimada por el advenimiento efectivo de los “tiempos mesiánicos”. Al rechazar esta solicitud de legitimación, contraria a la hospitalidad y al tipo de percepción que ella supone –la confianza de la “fe”–, Jesús plantea “gestos de poder” (*dynameis*), en la perspectiva sinóptica, y hace “signos” (*sèmeia*), o realiza “obras” (*erga*), de acuerdo con el lenguaje del cuarto evangelio. La *curación de los ciegos* ocupa allí un lugar especial, sin duda porque *percibir la santidad* obrando en lo que está sucediendo no es algo asegurado de inmediato, sino que supone el descubrimiento, *en sí mismo*, de una misma “posibilidad”, entregada a la libertad inalienable de *quienquiera*.

Sin embargo, esta posibilidad es “desmesurada” o “sin medida”. Esto surge en primer lugar desde el itinerario mismo de Jesús, quien mantiene abierto *hasta el final* el espacio de la hospitalidad y le da su forma definitiva cuando los malentendidos o incluso la violencia vienen a poner a prueba su comportamiento ético: ausencia de mentira, o concordia consigo mismo. Pero entonces, ¿cómo se puede distinguir esta santidad mesiánica de una locura que precisamente no conoce medida? El cuarto evangelio amplía el rango de interpretaciones opuestas: recordando las dos explicaciones, una profana y otra religiosa, informadas por Marcos – “Está poseído, desvaría (*mainesthai*)” (Juan 10, 20)–, Juan agrega, por un lado, el fundamento de la presunción (Jn 8, 52) y del suicidio (Jn 8,22), y por el otro lado el de la blasfemia (Juan 10, 33). Pero ya ha advertido a su lector, al comienzo de la narración, que incluso este conflicto de interpretaciones sobre el comportamiento “extremo” de Jesús, de su *celo*, se encuentra todavía dentro del marco de referencia del judaísmo, como lo recuerda la cita de Sal 69, 10: “El celo de tu casa me devorará (!)” (Jn 2, 17). Pablo acoge el reproche de locura (1 Cor 1, 18) y lo enfoca, en un sorprendente pasaje, en “el *lenguaje* de la cruz” que se manifiesta en “la locura de la predicación”.

Es precisamente aquí donde entra en juego el enfoque estilístico, disponible cuando la confusión, llevada al extremo en el parecido entre la santidad y la locura, se arriesga a dejar como salida sólo la referencia vertical a una “revelación” extrínseca. Ahora bien, el mismo

debe tener en cuenta encuentros como el de Pedro y el centurión de Cesarea (Hech 10, 1-11, 11), una especie de nuevo Pentecostés, de la crítica paulina de la evasiva de Pedro en Antioquía (Gálatas 2: 11-13) y costumbres corintias (1 Corintios 11: 20-22), o la cena de bodas en el Apocalipsis (Ap 3, 20 y 19, 9).

Pablo no deja de apelar al entendimiento elemental de sus interlocutores, a su “conciencia” (Rom 2, 14ss); y los relatos evangélicos cuentan las “manifestaciones” de los tiempos mesiánicos, confiando en la capacidad de percepción de todo-el-que-viene, llamada “fe”. *El “estilo” es, por lo tanto, esta delicadeza “sapiencial” que nace en el seno mismo de la hospitalidad abierta del Nazareno (Lc 7, 31-36), y que al mismo tiempo la origina: a saber, la capacidad de ver y escuchar, en lo que se oye y se ve, la concordancia invisible e inaudible que quienquiera puede tener con él, como aquello mismo que funda su unicidad.*

3. El perfil escatológico de la santidad del Nuevo Testamento

Tan pronto como consideramos el *carácter definitivo y último* de lo que acontece en el encuentro con el Nazareno, aparece el último rasgo del concepto de estilo –“una manera de habitar el mundo”. Debemos llamarlo escatológico, porque nos confronta con el nacimiento y la muerte y, al mismo tiempo, nos abre a la totalidad de la historia, a sus causas últimas y a la *dimensión de la altura* del espacio hospitalario del Mesías, donde se inmiscuye la voz de Dios.

Nacer y morir son ciertamente fenómenos universales, pero su interpretación diverge profundamente. Desde el punto de vista particular de la tradición bíblica, no es sólo la muerte la que se opone a la vida, sino la muerte y la mentira, unidas intrincadamente. Desde el comienzo del Pentateuco (Gn 2, 4b - 3, 24), esta confusión, considerada la más elemental, es planteada y discernida por el narrador del segundo relato de la creación. El “poder” que la muerte ejerce sobre la vida es puramente ficticio: la muerte sólo lo obtiene sugiriendo al ser humano que haga una amalgama confusa entre los límites inherentes a su existencia y los celos subyacentes a la vida; así es como lo incita a reaccionar y a entrar en una lucha encarnizada para defender lo que considera su derecho, casi siempre en detrimento de los demás. La alianza entre esta violencia y una especie de *ceguera* casi congénita concluye entonces bajo el signo de lo que las Escrituras califican negativamente como la mentira final de la envidia fundamental de la vida, manifestada por la mutación de la muerte en “el último enemigo” (1 Cor 15, 25-27). El Mesías es quien lo desarma, haciendo *escuchar* la Buena Noticia de una bondad radical y siempre nueva.

Comprender lo que se escucha supone aquí que sea identificado en forma inequívoca el origen de esta Novedad escuchada –“Dios” en tanto que *Abba*, Padre–, y que se perciba *simultáneamente* la “razón de ser” del vínculo intrínseco entre esta voz y su origen. El “¡Felices!” de las Bienaventuranzas, cuando es realmente escuchado, de hecho libera la sospecha de los últimos celos hacia nosotros. Desarma a la muerte como el último enemigo de la vida y la convierte en un mensajero (o mensajera), capaz de convencer a *todo-el-que-viene* del precio incomparable de su existencia: si tiene una sola vida, este “de una vez por todas” es la garantía de su unicidad. *Sólo* un origen “paternal” –Dios Padre–, puede llevar el peso de

esta feliz noticia. Quien la escucha percibe súbitamente *la novedad única* que significa su sola existencia entre el nacimiento y la muerte y que, de la misma manera, lo es la existencia de los demás. Aquí se abre una diferencia en el corazón mismo de la existencia encarnada, que debe atravesar por medio de una conversión o de una inversión: la existencia única de alguien es siempre nueva; pero percibirla como *novedad*, y una *novedad buena*, “requiere” una voz capaz de hacerla escuchar y de darla a conocer, especialmente cuando esta evidencia elemental no es o ya no es inmediatamente accesible: esto es lo que el Evangelio *de Dios* ha anunciado por su enviado o *angelos*.

Aún es necesario, en una situación de mentira, que el anuncio de tal Evangelio tenga una credibilidad infalible. Una vez más, encontramos aquí *el principio de concordancia entre el fondo y la forma*. Este exigencia concierne ante todo al “*evangelista*” mismo; pero su propia credibilidad presupone que él sepa que la convicción de su interlocutor sólo puede provenir de él mismo. La hospitalidad del Nazareno es tal que suscita, despierta y revela en aquellos con quienes se encuentra eso “elemental” a lo que me acerqué anteriormente *en términos éticos*: la ausencia de mentira, o la concordancia consigo mismo. Pero, como ya lo hemos igualmente percibido, esto tan elemental oculta en cada uno un último “posible” *de orden teologal*: la mutación de su relación con la propia muerte, que gracias a lo que escucha en sí mismo, resulta a su medida en tal situación. Escuchar la bienaventuranza, de la boca de Jesús o de sus compañeros, representa una verdadera victoria sobre las mentiras, como sugiere el término “*convicción*”; pero esta es verdaderamente una “*con-vicción*” sólo si proviene al mismo tiempo de las profundidades de quien escucha el “¡feliz!”: realmente debe escucharse a sí mismo decirlo desde el fondo de su ser, para estar convencido de ello. *Fides ex auditu* (Rom 10, 17) *et ex testimonio Spiritus* (Rom 8, 16)!

Espero así haber dado cuenta de las razones bíblicas y teológicas que propugnan una comprensión estilística de la fe cristiana, y haber mostrado cómo este enfoque nos permite escapar de las dos aporías de la teología “moderna” de la fe: su abstracción doctrinal, y su distancia del acontecimiento de encuentro entre Cristo Jesús en su unicidad y los “suyos”, engendrados por él a su propia singularidad (ver la primera parte).

Nos queda ahora volver al espacio bíblico, *huella* cultural del cristianismo de importancia primordial en nuestras sociedades y culturas postmodernas. ¿Cómo entender el desarrollo de una escritura neotestamentaria? Y qué lectura promover hoy en un espacio eclesial cuya primera característica debería ser la hospitalidad. Es aquí donde tendremos que lidiar con la *transformación pneumatológica* de la Teología, que se presenta como un *desideratum*, tan pronto como percibimos la creatividad puesta en práctica por en la comunidad cristiana naciente.

3. La transformación en escritura de la santidad hospitalaria de Jesús de Nazareth

La hospitalidad de Jesús constituye por lo tanto un espacio vital, llamado Reino de Dios, cuya *profundidad, amplitud y altura* hemos explorado progresivamente; dimensiones abiertas por la santidad del Nazareno, *su presencia y su manera de estar presente*. Podemos abordarlo en términos éticos, lo que he hecho en varias ocasiones. Pero la presencia “apostólica” de Jesús comienza con gestos de curación en favor de aquellos a quienes la enfermedad parece excluir de este tipo de hospitalidad radicalmente abierta, que extrae su energía (*dynamis*) de los recursos últimos de la creación. El nuevo espacio que se abre a partir de estos *gestos*, capaces de encontrar a los otros en su existencia carnal (la vista y el oído), está al mismo tiempo habitado por sus *palabras*, que tienen un alcance *más* universal porque se dirigen no sólo a tal o cual grupo de discípulos o adversarios, sino también a la multitud.

Deberíamos analizarlas en detalle para abarcar mejor cómo es que se prepara, durante la vida de Jesús, el paso a la escritura. El *corpus de las parábolas* nos resulta particularmente significativo porque se presta de inmediato a un enfoque estilístico, siendo su principal desafío precisamente una manera *distinta* de habitar el mismo mundo. ¿Cómo pueden estos actos de lenguaje, tan íntimamente relacionados con la hospitalidad abierta del Nazareno, ser capaces de seguir siendo relevantes en otras situaciones y especialmente después de la Pascua? ¿Y cómo entender la desproporción entre la brevedad de estas narraciones –que en algunos casos son micro-relatos relativamente poco numerosos, atribuidos con mayor o menor certeza a Jesús–, y su extraordinaria arborescencia en el Nuevo Testamento (cf. Mc 4, 30-32)?

Pareciera que la respuesta se encuentra en el aspecto “didáctico” de ciertas parábolas, que pasa desapercibido, ya sea en un enfoque puramente retórico y centrado en el momento de su invención (Jülicher: “hijos del momento”), o ya sea en una perspectiva poética que las aísla de su referencia extra-narrativa y las atrae hacia lo que algunos llaman “parabolicidad universal del lenguaje”. Ahora bien, esa parábola es contada por Jesús para que sus oyentes participen en el acto mismo de su transmisión. En el nivel de su enunciado, ella relata así su propia formación como un acto de habla en íntima conexión con *la persona que lo cuenta* y con *“todo-el-que-viene”*, invitado a recibirlo. Pone en escena el riesgo corrido por Jesús, que consiste en dirigirse *a quienquiera*, lo que lo obliga a contar con que lo escuche – ¿cómo haría si no para tomar la palabra?–, a pesar de lo cual no puede forzarlo; es la *forma* misma de la parábola, como metáfora o “transferencia” libre del hablante y del oyente en otra escena, la que cuenta *el fondo* de la parábola, a saber, el misterio de la comunicación misma de la palabra, que, cuando realmente ha tenido éxito, se llama “Reino de Dios”.

Ustedes habrán comprendido que acabo de comentar la parábola del “sembrador”, que ocupa un lugar especial en los evangelios sinópticos (Mc 4, 1-9 //), y no deja de evocar el apotegma joánico del “grano de trigo que cae en tierra, muere y da fruto abundante” (Jn 12, 24); todo esto es cercano a la cita de Isaías 6: 9-10 (“para que no vean con sus ojos, que sus

corazones no entiendan”), lo que también origina la parábola del sembrador (Mc 4, 10 -12 //). Podría llamarse “parábola de las parábolas”, porque su contenido es la comunicación parabólica en sí misma, como una anticipación de su propio éxito mesiánico y escatológico, inesperado y sin embargo superabundante; pero dado que, por definición, permanece supeditado a su recepción, requiere una segunda lectura (Marcos 4, 14-20), separada de la primera por el abismo que ocupa –o excava– la cita de Isaías.

Acabamos de unirnos al “umbral” del “convertirse en escritura” de la santidad hospitalaria del Nazareno. En lo que sigue, primero reflexionaremos (1) acerca del *riesgo* que corre la comunidad naciente cuando se “pone” a escribir, pero también afirmaremos la *necesidad* de este acto. (2.) Luego nos preguntaremos si la comunidad primitiva y sus principales actores son *conscientes* de estos dos aspectos, negativo y positivo, de su trabajo de escritura. Y (3) concluiremos este capítulo reflexionando sobre la eficacia histórica y cultural de esta Escritura que, como Escritura *inspirada*, deberá encontrar su lugar en medio de una multitud de otros estilos y tipos de escritura. Desde una perspectiva teológica, la pneumatología es la que interviene en este punto.

1. Al comienzo de estas reflexiones sobre el cristianismo como estilo, no solo subrayé que Jesús no dejó nada escrito, y traté de dar una razón para ello, sino que también noté el riesgo de que corrieron las primeras comunidades confiando a una escritura algo que es único y definitivo y, como tal, absolutamente *novedoso* (primer capítulo). La tradición post-pascual se apoya, sin duda, en la creatividad que acabamos de poner de relieve. Está herida por el repudio al Nazareno por parte de su pueblo, seguida por su condena a muerte; al mismo tiempo, ella sigue adelante gracias a su *nueva forma de estar presente* –sus “apariciones”–, dentro de la hospitalidad mesiánica y escatológica que él había inaugurado, y que algunos de sus discípulos ahora están reviviendo al tomar su “lugar”. El vínculo intrínseco entre la referencia –“amorosa”– que ellos muestran hacia el *Resucitado*, y su sensibilidad a las manifestaciones propias de los “tiempos mesiánicos”, así como entre el advenimiento de un fin y la historia que continúa (*segundo capítulo*), está anclada en el principio mismo de esta hospitalidad, inscrita en figuras históricas extremadamente variadas, aquí y allá amenazados por desequilibrios de orden “cristológico” o “pneumatológico”, “escatológico” o “eclesiológico”.

En estas condiciones de extrema fragilidad, el paso a la escritura representa un verdadero desafío. Notemos ya desde ahora que no está injertado solamente en la enseñanza de Jesús, sino en su presencia en palabras y acciones (*tercer capítulo, introducción*), en el seno mismo de una hospitalidad abierta, y que siempre se puede abrir todavía más. Se ha dicho que el cristianismo primitivo, *con este simple gesto de escritura*, se dirige hacia su propio futuro (Karl Rahner). Esta expresión de su vitalidad es totalmente comprensible, incluso *legítima*, según lo que se ha dicho acerca de su conciencia mesiánica y escatológica.

Pero no debemos subestimar el *peligro sutil* que este complejo proceso de poner por escrito hace correr al movimiento cristiano: el riesgo de atarse a su propia supervivencia, y de distanciarse de aquello que sólo puede ocurrir en forma imprevista, y sin poder ser programado, siempre de manera única y definitiva; finalmente, el riesgo de volver a convertirse en “viejo”. Algunas grandes construcciones, teológicas o no, más bien adosadas a las Escrituras que inspiradas realmente por ellas (ver el desarrollo de la teología de la fe en la primera parte), confirman esta sospecha, al igual que los muchos movimientos de reforma que la Iglesia ha conocido desde sus inicios.

Es en esta coyuntura que entra en juego *el entendimiento estilístico de las Escrituras*. Lo habíamos presupuesto al principio, cuando nos preguntamos sobre el contraste entre la ausencia de escritos del Nazareno y el resurgimiento del proceso de escritura por parte de los primeros cristianos. Al designar estos escritos con el término “*Sagrada Escritura*”, el cristianismo presupone que está *totalmente* ordenada a la *novedad* del acontecimiento del cual surge. Esta hipótesis aún no se ha verificado en su doble cara: el *estatus* de la escritura neotestamentaria, y el *tipo de lectura y de interpretación teológica* que se le aplica.

2. En cuanto al *estatus* de la escritura neotestamentaria, debemos preguntarnos en qué sentido este nuevo modo de escritura puede ser una expresión de la “santidad hospitalaria” del Nuevo Testamento, y cómo puede volverla accesible entre los lectores que Pablo llama “los santos”. Para eso, hay que pasar por las cartas apostólicas, los Evangelios, los Hechos, el Apocalipsis de Juan y la historia de la formación del canon cristiano. Contentémonos aquí con un ejemplo, a saber, el género de la *carta apostólica*, y añadamos algunas reflexiones sobre el papel que juega la pneumatología en la génesis de una normatividad neotestamentaria.

2. 1 Como medio de comunicación con una comunidad o un individuo, la forma de la carta apostólica³ es muy perceptible en las otras dos clases, como lo atestiguan los prólogos del evangelio de Lucas y de los Hechos, o incluso las siete cartas inaugurales del Apocalipsis. En cuanto a la práctica epistolar de Pablo, está estrechamente vinculada a su ministerio apostólico de fundador itinerante de comunidades. No reemplaza a la autoridad *viviente* (cf. 2 Cor 10, 9-11), o a la de su equipo, pero es un medio para gobernarlas a distancia y ponerlas en relación, por ejemplo, por la famosa carta de colecta (Gal 2, 10; 1 Co 16, 1-4; 2 Co 8 y 9 y Rm 15, 25-28).

Es notable que Pablo no sólo escribe cartas, sino que *reflexiona* acerca de lo que esto significa en el régimen neotestamentario. También introduce, en la segunda carta a los corintios, una distinción entre su escritura epistolar y la de la ley de Moisés en “tablas de piedra”, mientras que al mismo tiempo se aleja de las “cartas de recomendación” de los falsos apóstoles (2 Cor 3, 1; 5, 12; 10, 12, 16, etc.). El género epistolar aquí recibe un significado

³ Cf. el estudio de R. Burnet, *Épîtres et lettres. I^{er} – II^e siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, LD, 192, Paris, Le Cerf, 2003.

metafórico que coloca el acto de “escribir” en el momento de la fundación de la comunidad y de la recepción del Evangelio, es decir, en “la seguridad del apóstol” (2 Cor 3, 4-5) y la “revelación de rostros transfigurados en la imagen del Señor” (2 Cor 3, 12-18). Al mismo tiempo, el orden de la escritura se *invierte*, como ya ocurría en la hospitalidad de Jesús, en la medida en que la primera “carta” es la que *recibe* el mismo Pablo: “*ustedes son una carta de Cristo*”, escribió a la comunidad de “santos”, “una carta confiada a nuestro ministerio, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no sobre tablas de piedra, sino sobre tablas de carne, en sus corazones” (2 Cor 3, 3ss).

La carta escrita con tinta está, por lo tanto, *en concordancia con el criterio espiritual de santidad que da de su propia autenticidad*, si permanece, incluso *en su forma*, al servicio de la experiencia, realizada durante el encuentro fundador entre el apóstol y aquellos que han recibido su Evangelio, contentándose con revivir esta experiencia en y desde *su raíz crística y escatológica*. Precisemos estos dos aspectos recordando lo que se ha dicho sobre el perfil dual, mesiánico y escatológico, de la santidad hospitalaria del Nazareno.

(1) El primer aspecto se verifica en el *estilo de relación* que la carta entabla con sus destinatarios. Uno podría objetar (al igual que los numerosos opositores del apóstol) que la enunciación paulina es tan fuerte en su cuerpo epistolar que corre el riesgo de encerrar a sus lectores, especialmente cuando evoca ante ellos el don de su vida, a veces en términos parentales (1 Te 2, 7-12), y los invita a imitarlo (1 Te 6; Fil 3, 7, etc.). El límite de la “carta de recomendación” sería franqueado, invalidando por su propia forma lo que quiere hacer accesible. Notemos, sin embargo, que la manera de rozar en ocasiones este límite recuerda al *exceso* mesiánico que, como se ha dicho, caracteriza la manera de Jesús y la del apóstol. Pablo es perfectamente consciente de la ambivalencia de este exceso. Sin embargo, pasar los límites de la “recomendación” y anunciarla de manera irónica (cf. 2 Cor 10-13, especialmente 11, 16ss y 12, 11ss) es dar al lector la libertad de posicionarse en verdad; procedimiento estilístico que empuja de hecho la “reflexividad epistolar” hasta el final.

Las situaciones de interlocución a menudo conflictiva obviamente varían de una carta a otra y manifiestan una sorprendente capacidad de adaptación y de aprendizaje apostólico; la investigación histórica lo establece. Pero la intención relacional y su fundamento mesiánico permanecen idénticos. La referencia constante de Pablo a la manera en que Cristo se comporta como un esclavo de todos (*doulos*), a su presencia en sí mismo (cf. Gal 2, 20), y sobre todo en aquellos a quienes se dirige; el importante llamado a su memoria, incluso a lo que ya ha estado obrando *en ellos* en el momento mismo de la recepción inicial del Evangelio, produce el efecto de una simetría. Todos los elementos estilísticos de la escritura paulina (formas de argumentación, metáforas utilizadas, etc.) confirman el llamado del apóstol al sentido común y a la conciencia del lector, y contribuyen a abrir un espacio cultural de acogida cada vez más “ecuménico” y diverso, superando la frontera que crea la diferencia inicial entre judíos y no

judíos. La carta supone o apunta entonces siempre a una libre co-presencia en el seno de una experiencia de “transfiguración” que, compartida por el mayor número (“*todos nosotros*, los que, con el rostro descubierto, reflejamos la gloria del Señor”), relativiza al mismo tiempo. tiempo cualquier prerrogativa, sea cual fuera.

(2) El segundo aspecto de la concordancia de la carta apostólica con aquello que dice ser se confirma en su *orientación escatológica* hacia algo exterior al texto que no duda en anticipar: está escrito, y se inscribe en efecto, *entre* dos reuniones o presencias *efectivas*, en el hueco de la separación, “lejos de sus ojos, pero no de su corazón”, en este “espacio” donde se forma el deseo de nuevos reencuentros (2, 17 - 3, 13). Esta característica es cierta incluso en el caso de la Epístola los Romanos, que no puede apoyarse en ningún encuentro previo entre Pablo y los destinatarios de su carta (cf. Rom 1, 8-15 y 15, 14-29), pero sin embargo hace referencia a un recuerdo apostólico anterior que ella quiere “reactivar” (Rom 15, 8). Nos queda que el motivo último para la escritura apostólica es la expectativa de un encuentro futuro, nunca programable en su totalidad, porque se sitúa siempre a la luz de la “presencia del Señor Jesús durante su venida (*parusía*) con todos sus santos” (cf. 1 Tes 2, 19ss; 3, 13; 5, 23 y Rom 15, 23ss y 32).

Mediante una oración de acción de gracias (*eucharistein*) que es parte de la forma misma de la carta (1 Tes 1, 2-4, 3, 9ss), esta *anticipa* este feliz acontecimiento mesiánico y escatológico, al tiempo que permite la ausencia y libertad de los destinatarios, así como el carácter inacabado e inmanipulable de la historia. Este espacio, que es a la vez exterior e interior, está lleno de todo tipo de noticias llegadas a los oídos del apóstol, así como preocupaciones concernientes a las Iglesias, consejos, ordenanzas, condenas y muestras de aliento, todos los cuales están orientados hacia la venida del Señor Jesús, imprevistamente o en futuros reencuentros. El deseo que así se profundiza se expresa finalmente en una oración de pedido, *estructural al mismo tiempo que de acción de gracias* (1 Tes 3, 11-13).

No es este el lugar para hacer un listado de los numerosos indicios textuales que guían la lectura de las cartas apostólicas en este sentido. Basta recordar que esta lectura consiste en volverse sensible a la forma o al estilo de estos textos, a exponerse así a sus *efectos de inspiración*. Estos son transmitidos por la “reactivación” *-hic et nunc-* del advenimiento fundador de una co-presencia entre *un* apóstol y una comunidad en formación, y cotidianamente orientada hacia nuevos encuentros y nuevas “presencias”. La “reflexividad epistolar” de las cartas no garantiza solamente la libertad de un lector *cualquiera* puesto a verificar personalmente su autenticidad; le comunica además el *Espíritu* de la escritura, eventualmente hasta el punto de suscitar e inspirar su propia escritura apostólica; esto es lo que sucedió en la “escuela paulina”.

2. 2 Sin duda, es en el cuarto evangelio en donde la “reflexividad” de la que acabamos de hablar es llevada hasta el extremo, y fundada en la obra del Espíritu, que aquí recibe el

nombre de *Paráclito*. Los exegetas Jean Zumstein y Michael Theobald⁴ analizaron las “palabras del recuerdo” del Evangelio de Juan, lo que los llevó a comprender el texto decisivo, a saber, la segunda mención del Paráclito (14, 25ss), como “meta-texto”, y a deducir de ello el concepto de “Paráclito” como una teoría-marco hermenéutica para la interpretación de los “dichos del Señor” (*Herrenworte*) en el Evangelio: “*Les recordará todo lo que les he dicho*”. No obstante, es cierto que al final del discurso de despedida de Jesús, como del momento de su actividad terrenal, ya no se trata de tal o cual dicho particular que debe recordarse, sino que es el recuerdo de Jesús el que ahora comienza a articularse en su totalidad⁵. Sin embargo, de este segundo dicho acerca del Paráclito se desprende que el estado extremadamente precario de toda recuerdo humano está protegido del olvido inhibitorio y de la ideologización interesada, por el hecho de que su verdadero tema es la “fuerza del recuerdo” conferida por Dios en nombre de Jesús, es decir, dicho “Paráclito”. De esta manera, la memoria tiene ciertamente también un “lado externo” que aparece, por ejemplo, en las prolepsis pascuales de 2, 17.22 y 12, 16: “los discípulos *recordaron...*”; pero es sólo el “Paráclito” (14, 17s.) presente “en los discípulos” el que garantiza la “interiorización” y “la progresiva familiaridad íntima con las palabras de Jesús y su comprensión”. Entre estas palabras del Jesús terrenal y el coraje de decirlas hoy, en una situación completamente diferente, se encuentra el abismo de la cruz y la experiencia pascual de los discípulos. Es por eso que el “otro Paráclito” (14, 16), prometido por el Jesús terrenal, es el “doble de Jesús” que, “desde un punto de vista formal”, inspira algo “verdaderamente nuevo y diferente de la palabra de Jesús”, al tiempo que articula sustancialmente lo mismo y da a comprender lo que Jesús quiso decir⁶.

Pero, al mismo tiempo, toda la tradición post-pascual es así legitimada como un proceso creativo –hasta la *producción* profética de los *dichos de Jesús*, su integración en monólogos y diálogos, y su ensamblaje en una *vita Jesu-*, en tanto que el proceso memorial es aquí puesto a cada paso en resonancia con la experiencia del presente; en el evangelio de Juan, con “el trauma de la exclusión de la comunidad fuera de la sinagoga”⁷. Sin embargo, este “incremento *post-factum resurrectionis*” no es un proceso indefinido, sino que conduce gradualmente a una “interpretación reguladora”. Al igual que Jean Zumstein, Michael Theobald detecta, en tal “amplificación de la memoria”, un “potencial de crisis”: habilitadas por la memoria del pasado, se enfrentan entre sí lecturas diversas. Son el síntoma de un conflicto de interpretaciones que motiva la redacción final del cuarto evangelio, “animado por la inquietud de transformar la indeterminación teológica del libro, en ciertos puntos neurálgicos, en

⁴ Michael Theobald, *Herrenworte im Johannesevangelium*, Herders Biblische Studien, T. 34, Freiburg 2002.

⁵ *Ibid.*, 607s.

⁶ *Ibid.*, 608-610 et 612s.

⁷ *Ibid.*, 612; cf. también *ibid.*, 616s., donde está resumido el proceso de “creatividad espiritual”: “Pero en ese contexto, temas importantes e incluso centrales del mensaje de Jesús (como el Reino de Dios) son extraídos de la corriente de la tradición o transformados. Todas las nuevas entidades nacen así”.

univocidad”⁸. “Se añade allí que entonces el libro en su conjunto, tal como se presenta en su forma definitiva, reivindica para sí el ser una *Escritura que da autoridad* (ver Jn 20, 30s., 21, 24s.). *Escritura que*, como consecuencia de su prólogo en Juan 1, 1 (“En el principio era la Palabra ...”), que va más allá de Génesis 1,1 (“En el principio que Dios creó ...”), se sitúa al lado de las Escrituras de Israel e incluso se entiende a sí misma como superior a ellas: como *el* documento escriturario, el primero en quitar los sellos que cerraban a la propia Torah. En este sentido, esta nueva escritura, *en lo que a ella respecta*, ya ha *interrumpido* el proceso de su reanudación redaccional continua; se lo prohíbe definitivamente, para no aceptar ya otra cosa que no sean oyentes y lectores dispuestos a encontrar allí la palabra de Jesús propuesta por el “Paráclito” y, de esta manera, a Jesús mismo”⁹.

De esta manera, el principio del canon ya está funcionando por debajo del umbral canónico. Como hemos visto, esto vale también para otros autores neotestamentarios. El reclamo de validez que aparece allí es el síntoma de la conciencia “canónica”, que nace en la primera Iglesia: su convicción de ser de una importancia normativa para todos los tiempos por venir.

3. De este breve recorrido, que se completará con el análisis del género del *Evangelio* y el género *Apocalipsis*, así como la arquitectura del canon de las escrituras, quedémonos con el *fenómeno* de la “reflexividad”: “reflexividad” que transmite un potencial de autocrítica al que la “voz” del escritor de cartas (o el narrador en el caso de los Evangelios) hace participar al lector, dándole la oportunidad de experimentar y verificar por sí mismo el efecto de la inspiración, sin encerrarlo en la letra del texto; “reflexividad” que también suscita la *creatividad* del lector, invitándolo a inventar formas de leer y de escribir que obedecen a las mismas condiciones estilísticas.

Es en este lugar preciso donde se da la cita entre la tradición cristiana y *la historia*; dicho de otro modo y formulado en el contexto de esta segunda parte, la cuestión de *la eficacia histórica y cultural de la Escritura* que, en tanto que escritura inspirada, tendrá que encontrar hoy su lugar en medio de una multitud de otros estilos de vida y de tipos de escritura. En la tercera parte volveremos sobre esta cuestión más específica de la nueva relación con la historia que implica la comprensión del cristianismo como estilo. Pero de ahora en adelante se tratará de la *lectura* de las Escrituras, porque no podemos separar el tipo de escritura tan específica que se acaba de analizar y el *tipo de lectura* que le corresponde.

La “reflexividad” de la que hablamos requiere que la *lectura* del texto bíblico permanezca íntimamente ligada a aquello que quiere hacer posible, incluso efectivamente *accesible*, a saber, la experiencia de santidad hospitalaria vivida por Jesús y los suyos, desde ahora accesible en toda cultura humana. En la primera parte, insistimos en la distinción y la

⁸ *Ibid.*, 614s.

⁹ *Ibid.*, 615.

interacción contemporánea entre esferas culturales, en gran parte dominadas por habilidades específicas y altamente especializadas, y el “mundo de la vida cotidiana”. Por un lado, las Escrituras forman parte de la literatura mundial y, por lo tanto, de una de las esferas culturales; pero por el otro, están constantemente en contacto con lectores y “barqueros” o hermeneutas que las repatrian en el “mundo de la vida cotidiana”.

Preparada desde el siglo XVIII por la exégesis crítica, esta “democratización” de la lectura de las Escrituras como texto, que pertenece *a la vez* a la comunidad de los *exegetas* y al mundo de los *lectores cotidianos*, conduce a un tipo específico de lectura y una “reorientación” de todo el sistema clásico de “los sentidos de la Escritura”. La lectura ahora debe tener en cuenta la diferencia fundamental entre dos puntos de vista: la Biblia como “clásico” de la cultura europea, y la Escritura como libro de la Iglesia, y volver a trazar el itinerario de la “conversión” que conduce de uno a otro, y permite pasar *libre o gratuitamente* de la fe antropológica a una fe propiamente teologal.

De acuerdo con la posición que tome el lector frente a la letra del texto, esta teoría podrá, a partir de ahora, distinguir un significado cultural o antropológico, un significado mesiánico o cristológico y un significado propiamente teológico. (1) El significado *antropológico o cultural* se lee cuando “acreditamos” a la Biblia con la capacidad de aportar algo esencial a la historia de la humanidad, ya que la reconstrucción histórica o genética de su mundo es un componente esencial de este significado. Los desafíos esenciales de la humanización del hombre son en efecto confrontados por el texto: la relación con la enfermedad y la salud, la vida y la muerte, las relaciones entre hombres y mujeres, la filiación, el intercambio de bienes de este mundo y la prueba de la carencia, la construcción de las sociedades y la violencia, la ley y su transgresión, la religión y su instrumentalización, etc. El mal en todas sus formas –la malevolencia, la enfermedad y la desgracia– está presente en estos textos, sin dejar nunca que lo trágico tenga la última palabra, sino mostrando la capacidad humana de resistir, signo de una “fe” elemental en la vida. (2) El *sentido cristológico* se basa en el deseo del lector creyente de *identificarse* con el personaje central del relato, el Mesías, a través de las relaciones que lo involucran con todas las figuras que lo rodean. Abordado en el Nuevo Testamento bajo la doble configuración del discípulo que “sigue” al maestro (sinóptico) o que lo “imita” (apóstol Pablo), esta identificación supone, de parte del lector, un deseo inicial, una seducción a veces evidente, la conversión o la transformación de este deseo, en definitiva su formación, en un proceso en el que el texto reconduce a cada uno de los compañeros, el maestro y el discípulo, hacia el misterio de su propia singularidad, inimitable y fuera de cualquier camino trazado de antemano. (3) El sentido pneumatológico, finalmente, consiste en leer las Escrituras como un *mundo* en vía de unificación, del cual Dios es el autor. Este tercer sentido supone el desapego doxológico del lector y se refiere fundamentalmente al espacio litúrgico.

Esto garantiza en primer lugar que el libro propuesto “hoy” a la lectura es *ya* la expresión de una escucha eclesial de la Palabra de Dios; escucha manifestada en el acto de hacerla entrar en el canon y que, como tal, siempre nos precede, al tiempo que nos invita silenciosamente a ratificar este acto hoy entrando en una misma escucha y aclamación. Este acto litúrgico recapitula un recorrido complejo: (1) está siempre ligado a un *texto particular* (perícopa), proclamado y escuchado en una *situación precisa* de lectura o escucha; (2) cruza de una sola vez los tres niveles de la experiencia de la inspiración, desarrollados más arriba, y da crédito al “mundo” de la Biblia en su totalidad, situando allí al mismo tiempo el *acontecimiento espiritual* que está sucediendo, *aquí y ahora*, en la recepción de *tal* texto o *tal* parábola; (3) se eleva, en una especie de inversión, a partir del efecto del sentido y de fuerza que se experimenta hacia *Dios* como “autor” del “mundo bíblico”, capaz de regenerar y unificar “el nuestro” en la configuración de los creyentes en el Señor Jesús; (4) finalmente proporciona una “fuerza de inspiración” que, como el maná, no puede ser capitalizada; la aclamación no hace más que reconocerlo con gratitud.

*

Concluamos esta segunda parte:

1. Entender el cristianismo como estilo es tomar radicalmente en serio el hecho de que Jesús de Nazaret no haya escrito nada; si la comunidad naciente comenzó a escribir y desarrolló un *nuevo tipo* de escritura, fue para volver accesible la experiencia de la “santidad hospitalaria” propia de Jesús en Galilea en todas sus dimensiones, tanto mesiánicas como escatológicas. Esta función particular de las Escrituras en la tradición cristiana de hoy adquiere una figura específica, porque conduce a posicionarlas *entre* las principales esferas culturales de la sociedad contemporánea (según su diferenciación y especialización) y el mundo de la vida cotidiana; esto significa: *entre* un punto de vista “humanista” según el cual la Biblia es un monumento cultural, y el punto de vista cristiano, que considera a las Sagradas Escrituras como “inspiradoras” de la vida cristiana cotidiana en nuestras sociedades plurales.

2. Esto es sólo un cierto tipo de percepción, que llamamos “estilística”, y que nos permite abordar lo que hemos indicado como el corazón de la presencia y misión de Cristo, a saber, su “santidad hospitalaria”, absolutamente *única*. Porque esta *percepción* de una única forma de habitar el mundo supone una verdadera curación de nuestros sentidos, acceder a la escucha y a la vista, e implica que quien percibe a Jesucristo, se percibe a sí mismo y percibe a quienes se encuentra como siendo engendrados por Él a su propia *unicidad*. Es precisamente aquí donde interviene Aquel al que la tradición bíblica y el Nuevo Testamento designan con el nombre de “Espíritu Santo”, “Espíritu Creador” o “Paráclito”.

3. Y puesto que en esta percepción están en juego la identificación del origen misterioso –“paternal”– de esta santidad hospitalaria en nuestro mundo, y el proceso generativo iniciado

por el “Santo de Dios” y el Espíritu de Dios, esta percepción encuentra su culminación en la designación / nombramiento de “la santidad como misterio del mundo”. Esto significa que, cuando aborde la relación de este enfoque con la historia y con la actualidad, este acto de nombramiento aparecerá en primer lugar, sea cual sea su arraigo en la experiencia de la oración y en la doxología, y sea cual sea su relación con la percepción estilística de la identidad cristiana.

*

III. ¿Qué aporta el enfoque estilístico a un mundo plural?

En esta última parte, me gustaría llevar mi enfoque estilístico de la identidad cristiana hasta el final, mostrando su fertilidad en cuanto *a la relación específica que nos permite establecer con la historia y la cultura, especialmente la contemporánea*. Hay una doble sospecha que enfrentar y disipar: por un lado, la de una dilución de la identidad cristiana en la multiplicidad postmoderna de estilos de vida y concepciones del mundo; o bien, exactamente desde el lado contrario, la de una especie de “astucia” que consistiría en defender la absolutez de Cristo y de su “mesianismo escatológico”, ocultándola gracias a un nuevo acceso por medio de la hospitalidad de Cristo y su santidad, que él comunica a todos. Procederemos en dos momentos:

1. Comenzaremos por aclarar la relación con la historia, que resulta en cierta medida de la novedad inaugurada por Cristo y de la forma en que las primeras comunidades cristianas la recibieron y la “cristalizaron”, de alguna manera, en un nuevo tipo de escritura y de lectura. El desafío es retomar aquí la doble perspectiva anunciada en el último capítulo de la primera parte, siguiendo el discurso de apertura de Juan XXIII en el Concilio Vaticano II, a saber: (1) la lectura teológica de la cultura en su autonomía y (2) la mirada interna del cristianismo sobre sí mismo, concibiéndose como una forma específica de habitar nuestro mundo. En un primer capítulo trataremos de entender teológicamente la autonomía de la historia, aludida por el vocabulario de la “secularización”.
2. Luego volveremos –segundo capítulo–, sobre la mirada interna del cristianismo sobre sí mismo y sobre la Iglesia *naciente*, e intentaremos hacer plausible su posición única en una cultura secular o post-secular y, por lo tanto, radicalmente pluralista.

1. Una nueva relación con la historia

Las reflexiones sobre el perfil mesiánico y escatológico de la santidad hospitalaria de Jesús de Nazareth, propuestas en la segunda parte, nos condujeron progresivamente hacia la

razón última que nos lleva a adoptar un enfoque estilístico de la identidad cristiana. Si el mesianismo escatológico del Nazareno se manifiesta en la curación de la ciega y la sordera, y en la victoria definitiva sobre la violencia y la muerte, ¿cómo podemos evitar que esta figura, de una novedad inaudita, se convierta en una nueva violencia? ¿Cómo percibir la evidencia de este “fin” en el seno de una historia marcada por los efectos perversos de tantos “mesianismos” religiosos y seculares? Sólo con observar la historia del cristianismo y los conflictos religiosos en la región del Mediterráneo y en otras partes del mundo, se comprende inmediatamente que la cuestión de la relación de la tradición cristiana con la historia no es algo de ninguna manera abstracto.

Con esta pregunta, pasamos al costado histórico del enfoque estilístico del cristianismo, sabiendo que la historia de ahora en más está habitada por una *aguda conciencia del pluralismo radical de nuestras formas de habitar un mismo mundo, pluralismo intrínsecamente ligado al concepto de estilo*. Pero antes de seguir adentrándonos en esta transformación cultural, que determina la totalidad de nuestra perspectiva, es necesario mostrar *de antemano* lo que, dentro de la santidad hospitalaria del Nazareno, hace posible esta mutación. Es necesario retomar esto si queremos especificar *posteriormente* el papel que la Iglesia puede desempeñar hoy en esta cultura.

1. ¿Cómo situarse entonces en medio de una multitud de maneras de vivir en el mismo mundo?

1. 1 Merleau-Ponty nos encamina hacia una respuesta al concebir *toda* “operación estilística” como “metamorfosis del mundo”. Pero, desfasado de lo que el filósofo muestra acerca del trabajo del pintor, lo que mantiene al Nazareno despierto no es de entrada “la figura de las cosas”, sino más bien *todo-el-que-llega y su condición de último “posible”* –la voz “paternal” de la Bendición. La “metamorfosis del mundo” toma entonces una forma totalmente nueva. La novedad, tal como emerge con Jesús, “vuelve a enmarcar” lo antiguo y lo hace ver y escuchar de una manera novedosa, y *así relanza la historia de una manera completamente diferente*. Se trata de en una *forma “hospitalaria”* de ubicarse en medio de las muchas formas de habitar un mismo mundo cotidiano, y de estar situado en relación con ellas; también podemos designarla como “estilo de estilos”, que sería una forma de honrar *hoy* su peculiaridad escatológica.

La fragilidad propia de este tipo de percepción y entendimiento estilísticos reside evidentemente en el doble uso del mismo término “estilo”, siempre a punto de volcarse a uno de los dos lados de esta relación paradójica. Esta deriva de la *diferencia fundamental* entre lo que puede percibirse, dentro de la hospitalidad mesiánica, como algo siempre absolutamente nuevo y definitivo –la singularidad de tal existencia en relación con los demás–, y la voz o la mirada, ligadas a una *presencia*, que abren *aquí y allá* esta feliz percepción, a partir de lo cual todo lo demás se vuelve “viejo”. El vocabulario profético y evangélico de la “conversión”

(*metanoia*), así como el vocabulario más sapiencial del “aprendizaje” indican el desafío de esta relación, que implica un cambio de actitud hacia la muerte y, por lo tanto, una nueva forma de lidiar con la ceguera y la violencia. *La historia encuentra su autonomía* en esta diferencia entre lo que es visto y oído, y súbitamente se escucha de una manera completamente nueva, así como en la conversión o el aprendizaje, lo que hace la transición de una percepción a “otra”.

Sin embargo, la unidad interna entre estas dos vertientes del entendimiento estilístico de la santidad hospitalaria del Nazareno aparece con fuerza. Es imposible percibir el *advenimiento de una novedad absoluta*, la del Evangelio, sin haber sido devuelto por él a toda la existencia entre el nacimiento y la muerte y a las causas últimas de la historia de la humanidad. Y, a la inversa, lo que en una existencia sucede *a sus espaldas* o se *prepara* en la historia de la humanidad bajo la forma de “últimas posibilidades”, sólo es perceptible cuando ocurre un *acontecimiento*: una presencia y una palabra radicalmente nuevas que perforan la mentira, disipan la ceguera y la sordera, y afrontan, sin violencia, la violencia de la historia.

1. 2 El punto de mira de esta relación inseparable entre *el* estilo y *varios* estilos – *manera de situarse en medio de una pluralidad de formas de vida*– es la comprensión del “cómo” (*ôs, kathôs*) se asemejan o se comparan. El Nuevo Testamento implementará una amplia variedad de formas de administrar esta relación. “Sean perfectos *como* su Padre celestial es perfecto” (Mt 5, 48); o “bueno y misericordioso *como* él” (Lc 6, 35ss). También podemos mencionar las parábolas de Jesús que hacen ver y oír la presencia escondida de esta misma “abundancia” en la historia y en el mundo, de nuevo a través de una “semejanza”: “El Reino de Dios es *como* un hombre que echa la semilla en tierra...” (Mc 4, 26 //). En Pablo, la “semejanza” se juega entre el Mesías Jesús y los hombres o el hombre: siendo de condición divina, el Mesías se vuelve “*semejante* a los hombres” y “es reconocido en su aspecto *como* (*ôs*) un hombre”, después de hacer venir esta semejanza desde el interior, contemplada desde arriba, por su manera de tomar una “figura de esclavo” (Flp 2, 6-8). Este es el estilo de vida mesiánico de los cristianos, “el pensamiento del Mesías” (1 Cor 2, 16), que el apóstol expone así (Flp 2, 1-5), no dudando en describir a este “desfasaje” por un “*como no* (*hôs mê*)”, que parece revocar cualquier parecido entre la existencia cristiana y la forma de este mundo: “El tiempo es corto. De ahora en adelante, los que tienen esposa hagan como si no la tuvieran” (1 Cor 7, 29). ¿Cómo entender la relación intrínseca de esta revocación escatológica de cualquier parecido, que salvaguarda la novedad absoluta del estilo mesiánico, y su percepción de que sólo puede darse sobre la base de una semejanza con las expectativas últimas de la humanidad?

La *revocación de toda semejanza* de hecho indica, en el estilo de vida de los cristianos, que el “fin” ha llegado. Pablo lo expone en una forma paradójica que resulta de una *suspensión* inicial –no de un ocultamiento– de los marcadores de identidad religiosa y étnica, luego social, de los estados de vida e incluso de las formas más profundas de plantearse la

existencia: llorar, regocijarse, comprar, disfrutar de este mundo, etc. (1 Cor 7, 17-35): “La circuncisión *no es nada*, y la incircuncisión *no es nada* [...] Que cada uno permanezca en el estado en el que ha sido llamado” (1 Cor 7, 19ss). La suspensión no es entonces la supresión de ninguna condición ni de sus marcas estilísticas; por el contrario, insta una nueva relación con *estas* formas de vida: “estilo de estilos”. Esta relación consiste en anular lo que en ellos es puramente factual o del orden del destino –así lo indican el “como no” paulino, o el verbo *katargein* que puede ser traducido por “desactivar” (Agamben)–, pero precisamente para suscitar allí el *llamado* que se apodera de *toda* una existencia, tal como es, a partir de ahora marcada por lo que el apóstol quiere decir con el término “uso” (*chresis, chraomai*): “Incluso si puedes liberarte, haz uso más bien de tu condición de esclavo” (1 Cor 7, 21; cf. también 7, 31 y 9. 12. 15). Esta noción, cuyo completo devenir posterior es imposible recuperar aquí, determina por ejemplo al *usus pauper* de los franciscanos, y también se encuentra, de otra manera, en la “indiferencia ignaciana”, que consiste en “desactivar” todas las *preferencias* para poder “usar todas las cosas, *en la medida* en que ayuden a alguien a *su fin*”, lo cual ya es una manera de permitirle descubrir su llamado.

Este llamado no interfiere con los estilos de vida existentes para agregar uno que sea nuevo o mejor, sino que lo hace en su mismo centro. Es la única manera de hacer que el “fin” esté realmente presente en el seno de la historia multiforme, y de velar por que la hospitalidad mesiánica –*estilo* de estilos–, no compita con uno de estos estilos ni haga bulto con ellos. Ahí está el sentido de la revocación de cualquier parecido entre la figura del Mesías, o de la vida cristiana, y la pluralidad de formas de vivir. Pero el “como no” no tiene la última palabra, ni siquiera en el corpus paulino. El apóstol presenta al Mesías crucificado como una figura para “imitar”, y se presenta a sí mismo como “imitador del Mesías” (1 Cor 4, 16; 11, 1; 1 Tes 1, 6; 2, 14; 2 Tes 3, 7-9), lo cual presupone, por supuesto, que se puede establecer una semejanza. También comunica, sobre todo, su seguridad de que la creación, o incluso que todo, “coopera” (Rom 8, 28-30) en este proceso de imitación, y que lo que él propone ya está obrando en aquellos que lo reciben (1 Tes 2, 13).

En última instancia, la relación escatológica que la santidad hospitalaria del Nazareno mantiene con la historia de la humanidad “requiere” un enfoque estilístico. Cualquier otro abordaje corre hoy el riesgo de objetivar lo que es del orden del acontecimiento o de transformarlo en un fenómeno exótico y extraño, lo que haría desaparecer la especificidad de la tradición cristiana en el mercado mundial de las múltiples maneras de vivir. Ahora bien, *el enfoque estilístico permite mantener unida la singularidad absoluta del acontecimiento escatológico y su presencia en la historia*, de acuerdo con una sorprendente variabilidad de formas o figuras que no dejan de desbordar cualquier intento de reducir las a una única estructura, sin perder a pesar de eso su perfil común, a la vez singular y reconocible como tal.

Sobre la base de esta nueva relación con la historia, tal como el enfoque estilístico nos permite pensarla, nos hace falta ahora brevemente volver a la *mutación cultural* que nos

acompaña desde el comienzo, comprendiéndola a hora como un dato que podemos abordar gracias a la relación estilística con las Escrituras, establecida en la segunda parte.

2. Uno puede, por supuesto, abordar la modernidad cultural de diferentes maneras. Desde el punto de vista estilístico, que es el mío, el enfoque fenomenológico (Merleau-Ponty) de nuestra capacidad de expresión absolutamente singular de un sentido inédito, *sin nada por debajo de lo sensible*, y la atención simultánea al “aspecto” carnal del cristianismo, suponen un doble movimiento tectónico, iniciado a finales del siglo XVIII: la transformación de la experiencia de la *inspiración*, fundadora de todos los estilos, y la diferenciación interna de nuestra cultura; la autonomía tomada por las artes en particular, pero también la pluralización de nuestras concepciones del mundo. Este doble movimiento, descrito en la primera parte, toma forma desde el momento en que nadie puede contar, para comunicarse, con la ayuda de una *Naturaleza*, un *texto* o un *libro preestablecido*. Después del período clásico, la perspectiva de una “edad de oro” o un “período ejemplar” también desaparecerá. Aquí se da un abandono que, según Jürgen Habermas, es la característica principal de la modernidad. Los desafíos teológicos de esta desaparición son de primordial importancia; por ejemplo, los debates antropológicos y la dificultad, si no la imposibilidad, de referirse a una “ley natural”.

El desafío de la situación actual es, por lo tanto, hacerse cargo de esta ausencia de un referente último y del pluralismo radical de las visiones del mundo, y la respuesta al *nuevo desafío de la unidad*, la de los sujetos, grupos y sociedades, en un mundo en proceso de unificación; unidad que debe pasar por nuestro arraigo en lo sensible. Esto nos lo enseña la fenomenología, porque lo aborda a través de la diversidad de estilos.

Es en este contexto cultural que nos encontramos con *el tipo de escritura y lectura* elaborado por las comunidades primitivas. Ciertamente, la Biblia cristiana *se presta* a una lectura que presupone el “libro de la naturaleza y la historia” y un “período ejemplar” en el que tuvo lugar la Revelación; la teoría de los “sentidos” de las Escrituras, puesta en marcha por los Padres de la Iglesia, Orígenes primero, va en la dirección de tal lectura. Una alianza entre la metafísica y la teología pudo así constituirse en este espacio formado por los dos libros del mundo y de la Escritura. Sólido durante dos mil años, hoy se encuentra invalidado debido a los movimientos tectónicos que acabamos de esbozar. Todo lo que precede, en particular el enfoque fenomenológico de la santidad hospitalaria del Nazareno, quiere mostrar que nuestra situación cultural aboga por otra vía.

La que yo esbozo aquí es, en parte, deudora de las intuiciones de Erich Auerbach, ya citado al final de la primera parte. En *Mimesis*, obra monumental publicada en 1945 sobre *la representación de la realidad en la literatura occidental*, muestra cómo las Escrituras, y el realismo con el que ellas hacen aparecer lo elemental de la vida cotidiana, trastornan la teoría antigua y clásica de los niveles estilísticos, según la cual la realidad cotidiana y práctica podría encontrar un lugar en la literatura sólo en el marco de un estilo bajo o intermedio, es decir, un divertimento, que fuera grotescamente cómico, agradable, ligero, elegante y

colorido. Sin embargo, Auerbach distingue dos tipos de realismo, o de quebrantamiento de la doctrina de los niveles estilísticos: el realismo moderno, tal como se constituyó en Francia a principios del siglo XIX con Stendhal y Balzac, que allanó el camino para sus formas contemporáneas; y la antigua concepción cristiana de la realidad, que se desprende de las obras de la Antigüedad tardía y la Edad Media. Si bien participan de una actitud fundamental común, difieren en un punto esencial: la concepción figurativa que prevaleció al final de la Antigüedad y durante la Edad Media cristiana. Esta visión *tipológica* de lo real, basada en la idea de un “libro divino” de la historia y de la creación, abierta en el umbral de una época ejemplar, se remonta a la etapa post-exílica del judaísmo, y se nutre a la vez de la apocalíptica y de la sabiduría judía y griega. El Nuevo Testamento ciertamente usa este procedimiento de escritura, pero mantiene una relación “reflexiva” con ella.

Esta “reflexividad” nos permite hoy leer las Escrituras no solamente en ausencia de un libro o de una Naturaleza preestablecidos –lo que no significa de ninguna manera sin la teología de la creación o del mundo, siendo el “estilo” precisamente “el emblema de una manera de habitar el mundo”–, sino extrayendo de allí *una manera* inédita de escribir y leer, en concordancia estilística con la santidad hospitalaria de Aquel que no nos dejó nada por escrito.

Habiendo establecido esta conexión con el fin de la segunda parte, podemos en el siguiente capítulo abordar *la otra vertiente* de nuestra lectura teológica de la historia, a saber, la presencia eclesial en medio de una pluralidad de estilos, amenazada por la violencia, pero que aspira a la unidad y a la paz.

2. La historia cultural del cristianismo y la "génesis" de la Iglesia

En lugar de limitar la paradójica fecundidad de la santidad hospitalaria del Nazareno a lo que la regla dogmática enuncia acerca de ella y a lo que se implementa en el cuerpo constituido de la Iglesia, el enfoque estilístico la ubica en una *historia cultural* del cristianismo, que engloba a las comunidades cristianas, al tiempo que mantiene abierto un espacio de mayor alcance. Esta diferenciación, que ha existido siempre, no se impone sino en la época moderna, incluso postmoderna, cuando la figura espiritual de “todo-el-que-viene” o del “quienquiera”, omnipresente en los relatos evangélicos, adquiere realmente consistencia en la sociedad y emprende una nueva relación con la tradición bíblica y cristiana, a menudo “espiritual”. De hecho, no se percibió en la época de la cristiandad: las figuras que rodean al Nazareno no son sólo sus discípulos y los Doce, sino también una multitud de simpatizantes, especialmente aquellos con quienes Cristo entra en una relación, diríamos de improviso, sin que se conviertan en sus discípulos.

1. El desafío teológico y práctico del reconocimiento actual de esta “figura” plural del “quienquiera” en el Nuevo Testamento es relacionar lo que se acaba de decir sobre el doble

estatus de las Escrituras –como Biblia o clásico, y como Sagrada Escritura–, con una teología de la “fe”.

En efecto, como ya no es propiedad exclusiva de la Iglesia, la Biblia puede participar más intensamente en el juego de la competencia entre los grandes textos de la humanidad y hacer concretamente la “prueba” de su fuerza inspiradora. Lo dijimos en la primera parte y lo desarrollamos al final de la segunda. De hecho, ella es capaz de reconducir a sus lectores al zócalo de su humanidad más elemental o “realista”: sus identidades en relación, su relación con la vida y la muerte, la enfermedad y la salud, el intercambio de bienes de este mundo, y la prueba a la que estamos sometidos cuando falta lo esencial; la violencia, el vínculo social y la construcción de sociedades, la religión y el paso a través de la duda... *Esta escuela de la humanidad que el texto de la Biblia suscita en la sociedad, en interacción con otros monumentos culturales*, reposa inevitablemente sobre una “fe” en la vida que ciertamente existe bajo múltiples formas culturales, pero que da cuenta de una estructura elemental *de orden antropológico*, ya explicitada: se trata de un “dar crédito” elemental, que está arraigado en el instinto de supervivencia, pero que lo trasciende radicalmente, porque compromete el *sentido* de una existencia entre su comienzo y su fin.

Aquí, nuevamente, podemos hacer intervenir a la Escritura y lo que *ella misma* dice sobre esta “formación” humana. La tercera clase de escritos de la Septuaginta, *el libro de la Sabiduría*, por ejemplo, le atribuye una labor educativa. La historia de la humanidad y de los justos de Israel es entendida allí como un largo proceso de aprendizaje, inmanente a la creación y por lo tanto autónomo, nunca automático, sino rodeado por la oscuridad de la noche y entregado a acechadores y buscadores, y experimentando momentos de terrible condena. La sabiduría y la “fe” que ella engendra regresan en el Nuevo Testamento, como hemos visto, especialmente en la *relación* entre Jesús y *todo-el-que-viene*, al que nadie ni nada obligan a convertirse en discípulo. Todo sucede como si la Escritura cuidara un lugar cada vez más amplio y abierto al *otro* del pueblo de los “santos” de Israel y a su *libertad radical*. Esta libertad de *quienquiera*, que se señala hoy en la secularización de la Biblia cristiana, puede ser leída con la “fe” antropológica de “todo-el-que-viene”.

Tener en cuenta este hecho cultural inédito y las posibilidades que abre, y hacerlo no bajo presión ni forzosamente, sino con conocimiento de causa, es para la Iglesia y la Teología una forma de vivir hoy en día de la hospitalidad mesiánica y escatológica del Nazareno. La “definición” de este estilo de vida como “estilo *de estilos*” encuentra aquí todo su significado. En efecto, respeta hasta el final la libertad y la autonomía de un “dar crédito” escondido en *toda forma* de habitar el mundo, sin renunciar por eso a remitirse a la manera de Jesús –*estilo de estilos*–, quien nunca ha dejado de observar los momentos y situaciones en los que, según su presencia benéfica, se puede manifestar esta “fe salvadora”.

2. La hospitalidad de los cristianos, sin embargo, no impide, sino que por el contrario hace posible que sean traspasados algunos “umbrales” *al interior de la “fe”*; que aquellos que

viven a la manera del Nazareno “intriguen” a los otros y despierten en ellos el deseo no sólo de conocerlo desde dentro en su santidad mesiánica y escatológica, sino también de identificarse con él. Lo que se manifiesta así de la Iglesia no es, en primer lugar, su constitución acabada, que se ha vuelto prácticamente ilegible en nuestro humus cultural, sino *su porvenir o su nacimiento*, aquí y ahora, posibilitado por una misteriosa hospitalidad que atraviesa las generaciones, en la que la fe de unos engendra la fe de otros.

Sin embargo, la percepción teológica de lo que está naciendo y renaciendo se enfrenta hoy al obstáculo varias veces planteado, a saber, el esquema histórico-teológico que sacraliza la distinción entre una época constitutiva o ejemplar, y la nuestra, que ya no lo es. Una forma de abordar esta dificultad es prestar atención a la *analogía* entre nuestra situación cultural y eclesial y la “Iglesia naciente”¹⁰. El término “Iglesia naciente” abarca aquello a lo que nos ha estado confrontando la investigación histórica y exegética durante casi tres siglos: la diferencia entre una figura supuestamente acabada del catolicismo contemporáneo y la génesis plural de una Iglesia de los orígenes que, al mismo tiempo que es inmediatamente consciente de su tarea de discernimiento, deja progresivamente entrar lo que podemos llamar “canon” o “norma estilística”.

Pero el concepto “Iglesia naciente” también puede abarcar a la Iglesia actual, precisamente en el modo de una génesis permanente; una hipótesis que se vuelve plausible tan pronto como el cristianismo acepta ser cuestionado *en su propia forma* por los movimientos tectónicos de la cultura contemporánea. Tal interrogación es imposible sin una *cierta* lectura de las Escrituras, hecha de a muchos y respetando la consistencia literaria y la génesis histórica de los textos. Lo que es leído puede volver a ser realidad en y entre aquellos que lo leen, en la medida en que, allí donde se encuentren, se vuelvan sensibles a los inicios y su fecundidad. En efecto, cuando la lectura de algunos pasa de un interés antropológico por el tipo de humanidad transmitida por el texto a una identificación personal con Jesús de Nazareth y con los que lo rodean, comunicada por *gestos sacramentales* que remodelan su humanidad hasta sus raíces, y cuando en cualquier persona se produce la sensación de ser a partir de ahora responsable de la hospitalidad mesiánica y escatológica de la que él mismo se ha beneficiado, se pone súbitamente al descubierto la forma pastoral de la Iglesia, que los ha precedido a todos discretamente.

3. En este punto decisivo, podemos hacer entrar la visión y la pedagogía que nos propone el Concilio Vaticano II. El diagnóstico de nuestra situación actual nos invita a relativizar la distinción clásica entre países ya cristianizados y países de misión; lo que nos lleva *a ir también más allá de la yuxtaposición* de los textos conciliares consagrados a la Iglesia, *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, por un lado, y *Ad Gentes*, por el otro. Ahora bien: el Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia, que ha sido muy criticado

¹⁰ Tomo prestada la expresión a : P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme* (1909), 7^e édition, Paris, Gabalda, 1919.

desde el Concilio, es el único documento que nos provee una *visión genética* de la fe y de la Iglesia.

Su segundo capítulo describe las tres etapas de una eclesio-génesis en el seno de la sociedad. El primer artículo está dedicado al punto de partida: el “testimonio” de los cristianos en su entorno no cristiano; “presencia” cuyo propósito es “que los demás consideren sus buenas obras, glorifiquen al Padre (cf. Mt 5, 16) y –agregado decisivo sobre el que volveremos–, perciban más plenamente el significado original de la vida humana y el lazo universal de comunión entre hombres” (AG, 11, § 1). Es a esta primera etapa a la que apuntamos a través de la noción de santidad hospitalaria, que se manifiesta a través de un cierto tipo de “presencia” en medio de múltiples formas de vida, suscitando o resucitando así una “fe” que dé crédito “al sentido originario de la vida humana” y al “vínculo universal” de todos los seres humanos.

Recién en el segundo artículo es donde se habla de la predicación del Evangelio, con un análisis del proceso de conversión y de su estructura espiritual y sacramental, proceso cuyo propósito es la asamblea del pueblo de Dios (AG, 13 y 14). En el tercer artículo, finalmente, se rastrea, paso a paso y por así decirlo desde abajo, la “formación” de la comunidad cristiana, cuyos ministerios, necesarios para esta génesis, fueron designados por primera vez en su totalidad (AG, 15 § 7), antes que se tratara la cuestión del ministerio sacerdotal y otras vocaciones específicas (AG, 16-18).

Por supuesto, estas diferentes etapas tienen un carácter *ideal-típico*, que hay que hacer notar en una situación cultural en el que las continuidades pastorales a largo plazo son difíciles y socavan todos nuestros pronósticos o “mapas de orientación”, hasta el punto de paralizar a veces nuestra creatividad. Aquí resulta de gran ayuda la referencia del Decreto *a las Escrituras*, y más particularmente al Evangelio y los Hechos de Lucas.

Concluyo esta última parte y la totalidad de este curso:

1. Creo que hemos aportado, en esta tercera parte, una *última razón* fundamental para adoptar el paradigma “estilístico”, a fin de abordar la identidad cristiana. Esta razón proviene de una manera de situarse en el seno de la historia humana; manera (1) que respeta hasta el extremo su autonomía, siempre amenazada por “mesianismos” de todo tipo que, finalmente, oscilan entre violencias indecibles en nombre de su referencia al absoluto o al “fin” de la Historia; manera que (2º) introduce *al mismo tiempo* una novedad inaudita en la historia y la creación, porque nos hace cambiar nuestra relación con la muerte. Designar la santidad hospitalaria de Cristo en términos de “estilo *de* estilos” es una manera de honrar esta paradoja de una novedad que, si se nos permite decirlo, hace que la historia sea aún más autónoma de lo que era antes de la venida de Cristo.

2. Esta última razón podría precisarse ahora al intentar repensar “de común acuerdo” la unión hipostática –concepto que tradicionalmente designa la unicidad de Cristo–, y la relación que establece en el nombre de esta unicidad con toda la humanidad: si ya “la unicidad de la

singularidad en relación”, unicidad de *todo* ser humano y de *toda* tradición, nos exige ir más allá del “comparatismo” en dirección al paradigma estilístico, esta superación debe intervenir *a fortiori* cuando la “fe” pasa de “la unicidad de la singularidad” de “quienquiera”, a la “unicidad de excelencia” de Cristo, e intenta “*percibir*” su forma única de asumir la muerte, poniendo en juego su unicidad en beneficio de todos y, *de esta forma*, recibéndola de Dios de manera “excelente” como “gloria que tenía con el Padre antes de que el mundo existiera” (Jn 17, 5).

3. Después de lo que hemos dicho sobre la relación de la tradición cristiana con la historia y lo que se ha sugerido acerca de su manera de situarse dentro de una multitud de concepciones del mundo, ya sean religiosas o no, se vuelve urgente concebir a la Iglesia como un espacio hospitalario, siempre en génesis y al servicio de la humanidad. Sin duda, su misión final es la “doxología”, es decir, una forma de dar gloria a Dios. Debido a la imposibilidad de una evidencia de Dios –relacionada con la secularización y la pluralidad radical de maneras de interpretar el fenómeno de la muerte en Occidente y en Oriente, falta de evidencia de Dios que puede comprenderse desde el interior mismo de su autorrevelación y su autocomunicación–, en cierto modo, exige que la Iglesia le dé existencia a Dios, si puedo atreverme a expresarme así. Para explicarme al final del recorrido sobre este acto absolutamente decisivo, me contentaré con un atajo. Me lo proporciona Thomas Mann en su magnífica tetralogía *José y sus hermanos* (1933-1943). Veamos cómo el autor regresa a Abraham a través de la memoria de José, y muestra cómo él, “soñador roído de inquietud”, fue “empujado por el camino de la inquietud de Dios” (*Gottesnot*), y cómo lo descubre:

Su nombre era Abîram, lo cual podría significar “mi Padre es sublime”, pero también, con buena razón, “padre de lo Sublime”; porque, en cierta medida, ¿Abraham no era el padre de Dios, ya que *lo había contemplado y en el pensamiento había concretizado su imagen (ausformen und hervordenken)*? Seguramente, las insignes cualidades que él le atribuía eran la prerrogativa primordial del Señor; Abram de ningún modo era el creador. Sin embargo, ¿no había engendrado de alguna manera esas cualidades al discernirlas, enseñarlas y conferirles, por el espíritu, una realidad? Sin duda, las virtudes todopoderosas de Dios existían sustancialmente fuera de Abraham, pero al mismo tiempo estaban en él y emanaban también de él; en ciertos momentos, era imposible disociarlos del poder de la propia alma de Abîram, de tan estrechamente unidos y confundidos en conocimiento que estaban. Ese fue el punto de partida de la alianza ¹¹.

Este pasaje clave de la novela expresa con fuerza *la creatividad interna de la “fe”*: su capacidad de explicación y extrapolación (el “*ausformen*” y el “*hervordenken*”). En cuanto a la perspectiva teológica o doxológica propiamente dicha de la fe, emerge desde el centro mismo de este postulado. Thomas Mann lo sugiere muy discretamente: sí, en el plano

¹¹ Thomas Mann, *Joseph et ses frères, II : Le jeune Joseph*, Paris, Gallimard, 1936, 40s. (los subrayados son nuestros)

filosófico, el hombre bíblico aparece por primera vez como un creyente que le da existencia a “Dios”, este acto de “invención” consiste, desde un punto de vista propiamente teologal, en dar a Dios el estatus de “sujeto”, lo que implica una “inversión” de la mirada o una “conversión” radical del sujeto humano que a partir de ahora se acerca a lo “real” con asombro (*thaumazein*), adoptando “de alguna manera” la misma mirada *de* Dios sobre él: “en tu luz, vemos la luz”, canta el salmista, con toda una tradición que utiliza la metáfora de la “imagen” y del “espejo” para atribuir a Dios la obra de la sabiduría en la humanidad (cf. Sab 7, 26ss 1 Cor 13, 12; 2 Cor 3, 18). Quien se convierte en cristiano al percibir la santidad hospitalaria de Cristo y experimentar la capacidad para ver y escuchar que libera en él, puede pasar desde aquello que acaba de recibir hasta el Dador de todo bien y, en la alabanza, interesarse en Él por lo que Él es.

Les agradezco su amable atención.

Christoph Theobald sj
Profesor de Teología Sistemática
Facultés jésuites de Paris – Centre Sèvres