Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

EL RETORNO DE LA CONCIENCIA APOCALÍPTICA

Hille Haker, Andrés Torres Queiruga y Marie-Theres Wacker (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Lucia Scherzberg/August H. Leugers-Scherzberg, Ivo Banac y John Pollard

356
JUNIO 2014
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

356

JUNIO • 2014

TEMA MONOGRÁFICO

EL RETORNO DE LA CONCIENCIA APOCALÍPTICA

Hille Haker, Andrés Torres Queiruga y Marie-Theres Wacker (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Lucia Scherzberg/August H. Leugers-Scherzberg,
Ivo Banac y John Pollard

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

354 FEBRERO 2014
VIVIR EN LA DIVERSIDAD

355 ABRIL 2014
ORTODOXIA CRISTIANA

356 JUNIO 2014
EL RETORNO DE LA CONCIENCIA APOCALÍPTICA

357 SEPTIEMBRE 2014
CRISTIANISMO, CONSUMISMO Y MERCADO

358 NOVIEMBRE 2014
CORRUPCIÓN

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred – Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau – Vicepresidente	París-Francia
Diego Irarrazaval – Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross – Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard †	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P. †	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J. †	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P. †	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht-Quinn	Fráncfort-Alemania
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Thierry Marie Courau	París-Francia
Hille Haker	Chicago-EE.UU.
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Sarojini Nadar	Durban-Sudáfrica
Daniel Franklin Pilario	Quezon City-Filipinas
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
João J. Vila-Chã	Roma-Italia
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax: +91-44 24530443

Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas
www.concilium.in

COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Angeles-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Glasgow-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	Kinshasa-Rep. Dem. Congo
Maureen Junker-Kenny	Cambridge-Inglaterra
François Kabasele Lumbala	Manila-Filipinas
Nicholas Lash	Reggio Emilia-Italia
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Tubinga-Alemania
Norbert Mette	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Kelaniya-Sri Lanka
Jürgen Moltmann	Washington-EE.UU.
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Boston-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra

CONCILIUM

CONTENIDO

1. Tema monográfico:

EL RETORNO DE LA CONCIENCIA APOCALÍPTICA

Hille Haker, Andrés Torres Queiruga y Marie-Theres Wacker: *Editorial* 7

La apocalíptica en la Biblia

1.1. Jürgen Ebach: *No siempre será igual. Observaciones e intuiciones sobre la apocalíptica bíblica* 17

1.2. Veronika Bachmann: *En la pista de un orden sólido. Sobre los comienzos de la Escritura apocalíptica en el judaísmo antiguo* ... 29

1.3. Xavier Alegre Santamaría: *El Apocalipsis de Juan, modelo de relectura creyente de la vida en tiempos de crisis* 41

La apocalíptica y la crisis actual: Reflexiones desde la teología sistemática

1.4. Colby Dickinson: *¿Son los únicos verdaderos ateos realmente teólogos? Sobre el pensamiento continental y su tono perpetuamente apocalíptico* 51

1.5. Gregor Taxacher: *Dios, fuerza de oposición. Sobre la utilidad de una crítica de la razón apocalíptica* 63

1.6. Carlos Mendoza-Álvarez: *Escatología y Apocalipsis en tiempos posmodernos. Una mirada desde las víctimas y los justos de la historia* 75

El retorno de la conciencia apocalíptica: Perspectivas desde otras regiones

1.7. Joaquín García Roca: *Apocalíptica y crisis global* 87

1.8. Ernst M. Conradie: *Formas contemporáneas apropiadas de apocalíptica* 103
1.9. Daniel Franklin Pilario: *Después del fin: reflexiones (post)apostólicas desde la «zona cero»* 115
1.10. Lorenzo DiTommaso: *Apocalipticismo «superplano» en la era de internet* 125

2. Foro teológico

2.1. Lucia Scherzberg y August H. Leugers-Scherzberg: *El comienzo de la I Guerra Mundial y la teología católica en Alemania* 135
2.2. John Pollard: *«Masacre inútil». El papa Benedicto XV y la I Guerra Mundial* 143
2.3. Ivo Banac: *Reflexiones sobre las iglesias de los Balcanes y la Gran Guerra* 149

EDITORIAL

La idea de lo apocalíptico sugiere actualmente el «final de los tiempos», los horrores y la condensación del tiempo histórico, que no parece dejar apenas espacio a proyectos utópicos o signos de esperanza de un nuevo comienzo. La traducción literal del término *apokalypsis* como descubrimiento o revelación podría muy bien entenderse también como referencia a los cambios radicales que se esperan, *tanto* positivos como negativos. En otras palabras: si el retorno de la conciencia apocalíptica tiene rasgos especialmente negativos, entonces significa que hay una desorientación en los cambios profundos del comienzo del siglo XXI, que se configura sobre todo como miedo en el presente y temor con respecto al futuro. Al mismo tiempo, las catástrofes se experimentan tan profundamente, que las imágenes del «final de los tiempos» se convierten, por una parte, en la metáfora cultural de un presente sin futuro —un presente cuyas posibilidades de vida son más bien tomadas que concedidas, y que se sustraen a su elaboración mediante la acción humana—, y, por otra, en *un* signo de la denominada cultura posmoderna, que se apropia de todos los símbolos de la tradición de forma estética y lúdica, sin relacionarlos con convicciones éticas, políticas o religiosas. Casi nos vemos tentados a decir que cuanto más se goza con la apocalíptica estética, tanto más tranquilos se quedan aquellos que en realidad se exponen a las catástrofes de inspiración escatológica. ¿Es tan tranquilo para las víctimas de las guerras civiles, de la pobreza extrema, de las catástrofes producidas el clima, *porque* su sufrimiento es real y no es fácil de incorporarlo a la industria cultural como las simbolizaciones artísticas, culturales y científicas? ¿Lo es también para las 85 personas más ricas de la tie-

rra, que han acumulado más riqueza que la mitad inferior de la población mundial o 3.500 millones de personas, como afirma Oxfam, porque esta proporción supera toda imaginación?[1]

¿Cuál es el papel de la teología en el «retorno de la conciencia apocalíptica» que hemos diagnosticado? ¿Su tradición es una fuente de las imágenes que encaja con el espíritu de la época, o contiene la tradición judeocristiana también otras variantes que quizá están enterradas? ¿Remite el «final» de *un* mundo y de *un* tiempo al comienzo de un mundo nuevo y de un tiempo nuevo? ¿O constituye esta concepción solo una huida del presente que de lo contrario sería insoportable?

En este número abordamos qué significa lo «apocalíptico» en la tradición bíblica, cómo esta tradición sigue viva o es reformulada de forma nueva en la teología cristiana contemporánea, y qué consecuencias surgen de ella. Hemos pedido además a los autores que analicen de forma concreta y explícita la apocalíptica desde su propia perspectiva religiosa y cultural. Esperamos hacer una pequeña contribución a una teología arraigada en un importante hilo de nuestra tradición; una teología que no es un fin en sí misma, sino parte de una inversión, que es hoy tan urgente como siempre, desde que surgieron las formas apocalípticas de pensar y de hablar.

Jürgen Ebach parte en su contribución de la observación de un modo realmente contradictorio de la recepción de la «apocalíptica» en la historia cristiana y judía como también en la época moderna y secularizada: ¿cómo pudo convertirse el anuncio temporal apocalíptico y de la esperanza asociada a él, a saber, de «que esto no puede seguir así», en el tiempo de los imperios (cristianos)? A partir de un estudio detallado de las visiones del libro de Daniel, Ebach muestra cómo fueron pronto reinterpretadas como «hoja de ruta de la historia del mundo» que conduce hacia su final. Tras el viraje constantiniano pudo deducirse además, a partir de 2 Tes 2,1-8, la idea de un *katechon*, que impide la destrucción del mundo al estar vinculado al

[1] Véase Oxfam: «Trabajando para unos pocos. Captura de la política y desigualdad económica», 20.1.2014, en http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-en.pdf (27.1.2014)

poder cristiano. De este modo, coexiste con la esperanza apocalíptica en el fin del tiempo la «prevención apocalíptica» y la instalación en este tiempo del mundo. En contraposición, en una frase que podría valer para muchas aportaciones recogidas en este número, Ebach resume su opción en los siguientes términos: «hay que avanzar, pero podemos seguir adelante si no seguimos igual». Así interpreta él la «conciencia apocalíptica» como una conciencia de la urgencia de los cambios, un alegato en contra del mantenimiento de un *statu quo* percibido como falso; una conciencia que tiene que apostar por una sensibilidad hacia el contexto y en modo alguno sentirse segura con respecto a los errores que siempre se cometen de nuevo en la actividad política diaria.

Veronika Bachmann se centra en el campo de los antiguos escritos judíos no canónicos, que pertenecen a la literatura apocalíptica de la época helenística y romana. Selecciona tres textos (el «Libro de los Vigilantes», que constituye los primeros treinta y seis capítulos del libro etiópico de Henoc, la «Visión de los animales», que igualmente se encuentra en ese libro, y el cuarto libro de Esdras) en el que el recurso a un orden (bueno) de la creación, con respecto al que el presente correspondiente se caracteriza como una decadencia, desarrolla una función crucial. Es interesante, así lo muestra Bachmann con los textos del «Libro de los Vigilantes» y del «Apocalipsis de los animales», la perspectiva desde la que podrían provocarse aquellos auténticos cambios, pero no lo hace. Ellos dan más importancia a la justicia como condición de un mundo renovado. En la «Visión de los animales» se tematiza explícitamente la posibilidad de un cataclismo violento, mientras que la visión apocalíptica en el libro de Esdras se dirige contra la indiferencia y reclama una vida justa. Con la tematización del diagnóstico del presente, de la posibilidad o de la necesidad de resistencia así como la insistencia fundamental en la posibilidad de una convivencia justa, se trazan las perspectivas en las que puede seguirse actualmente la recepción de estos textos. Bachmann señala, sin embargo, también el malestar que hoy existe frente a una estructura del juicio ético excesivamente determinada, y critica la insistencia en «un» orden verdadero, que se presupone en los textos. Pero el conjunto global de las transformaciones no

puede ser obra solamente de los seres humanos, sino que necesitan a Dios: tal es el fundamento del anhelo que se refleja en ellos.

Xavier Alegre sitúa el libro del Apocalipsis del Nuevo Testamento, la Revelación de Juan, en el centro de sus reflexiones. Frente a las recepciones fundamentalistas, que se imaginan el final del mundo como una amenaza, pone de relieve otro mensaje del Apocalipsis joánico para el presente, que se fundamenta metodológicamente y hermenéuticamente en las líneas de la teología de la liberación y se vincula con la perspectiva de la «crítica del imperio». El libro, como la literatura apocalíptica en general, surgió en una situación histórica en la que la omnipotencia de un imperio mundial agrandó el abismo entre los poderosos y los débiles, entre los ricos y los pobres. El Apocalipsis de Juan ofrece en esta situación un análisis profético crítico, que desenmascara las falsas promesas del imperio, alienta a una resistencia clarividente y llama a una esperanza activa. Para las comunidades actuales, que se remiten al mensaje del Evangelio, el Apocalipsis de Juan constituye, por ello, un importante recurso para mantener la convicción de que «otro mundo es posible».

En la segunda parte abordan los autores la recepción actual de lo apocalíptico desde la perspectiva de la teología sistemática. Inicia esta sección *Colby Dickinson*, que estudia las nuevas reflexiones que se realizan en la filosofía (continental) en el marco de su ocupación actual con los contenidos teológicos. Su provocadora pregunta suena así: ¿son los auténticos ateos quizá teólogos? Parte del concepto de revelación, que sobrevive en la filosofía con su forma secularizada (J. Taubes): «desvelado», como expresión de la paradoja de la existencia humana, que actualmente, por un lado, se encuentra bajo la designación de «hibridez» o «indecibilidad», describiendo, así, una ausencia de orientación, pero, por otro, lleva consigo el intento de la «desambiguación», en el sentido de sistemas de ordenamiento y estructuras de ordenamiento epistemológicas. El recurso al vocabulario apocalíptico significa, por tanto, según Dickinson, romper los códigos de ordenamiento binarios y planear nuevos modelos de convivencia, que puedan conceder un espacio más amplio a la heterología y la heterogeneidad que los ordenamientos binarios o dualistas. Este planteamiento es relevante para la teología en la medida en que tal pensamiento antinómico pone radicalmente en cuestión el

discurso teológico, apelando explícitamente en concreto a una tradición teológica que como ninguna otra parece estar caracterizada por la contraposición entre el orden y el desorden, el bien y el mal, el presente y el futuro, etc. Dickinson remite para esta perspectiva teológica sobre todo a los trabajos realizados por John Caputo.

Gregor Taxacher se dedica al estudio de lo que él denomina «la omnipotencia impotente» de las sociedades contemporáneas, que conduce a que, aun con todas las posibilidades de un mundo totalmente tecnificado e interconectado, el sentimiento dominante sea el de una aplastante complejidad. Este «monismo» también implica que las alternativas que excluyen el sentimiento de impotencia en la omnipotencia, que pueden observarse en todas partes, paralizan e impiden el cambio radical, aquel que sería realmente necesario; por el contrario, conduce a una creencia en el destino que al mismo tiempo, sin embargo, va acompañada de una atmósfera de catástrofe. A todo ello se opone el discurso sobre la justicia de los textos bíblicos, a saber, ellos distinguen entre el «bien» y el «mal», entre aquellos que pueden realizar los cambios y no los hacen, y aquellos que son considerados como víctimas de la inactividad. La apocalíptica, según Taxacher, hace diferencias allí donde la teología dominante más bien iguala y precipitadamente armoniza todo y a todos en un ofrecimiento salvífico de Dios a todo el universo. Frente a dos tendencias igualmente negativas, la entrega precipitada a la realidad como también su rechazo, para unir la apocalíptica y la acción salvífica, Taxacher se dedica a una «Crítica de la Razón apocalíptica», que saca sobre todo a la luz los aspectos constructivos de esta tradición. La apocalíptica bíblica resulta, así, una advertencia para la teología contemporánea, una perspectiva crítica para obtener el «discernimiento de espíritus»: con la mirada puesta en el ordenamiento del capitalismo y en la crisis ecológica, el recuerdo del «tiempo limitado» (Metz) como tiempo de la justicia y, al mismo tiempo, como tiempo de la esperanza, es una tarea a la que tiene dedicarse la teología. La teología estaría así llamada a arriesgarse a comenzar de nuevo: existe una vida justa bajo las condiciones actuales, aun cuando estas no puedan cambiarse de forma determinante.

Carlos Mendoza-Álvarez presenta los rasgos fundamentales de una hermenéutica que incrusta las ideas escatológicas y apocalípticas en

el contexto de la posmodernidad, y, en esta perspectiva, reinterpreta el final de los tiempos. Su análisis se divide en tres aspectos: 1) el concepto de violencia sistemática postulado por el pensamiento antisistema que se ha ido difundiendo por América Latina y otras regiones del sur en las últimas décadas; 2) la comprensión de la fe teologal que surge de la aceptación de la debilidad/vulnerabilidad; y 3) la teología del tiempo mesiánico en el horizonte de interpretación de una temporalidad cambiada mediante la lógica de la entrega.

Con todo esto lo que se pretende es volver a apropiarse de la historia «desde abajo y desde el revés». El punto de partida para ello es la vida teologal, que alienta a los justos de la historia como también a las víctimas, si rompen el círculo vicioso de la rivalidad mediante la disposición al perdón. Esta experiencia solo será posible a través de la fe teologal, que reconoce la presencia de un Dios misericordioso en el corazón de la historia, gracias al testimonio de aquellos que, aunque exponiéndose a la aniquilación, han entregado su vida por los demás en el seguimiento de Jesús de Nazaret.

En la tercera parte del número, hemos pedido a los autores que compartan sus reflexiones con nosotros desde los lugares geográficos o geopolíticos donde residen.

*Joaquín García Roca e*scribe como un sociólogo y teólogo español que posee diversas ideas relacionadas con América Latina. Parte del supuesto de que la devastación social provocada por el liberalismo económico en la crisis global contemporánea está vinculada con un determinado discurso apocalíptico, cuyo objetivo es cerrarse a alternativas posibles, legitimar la impotencia y obstaculizar la intervención de la ciudadanía. La autoridad del capitalismo avanzado ha encontrado en el universo apocalíptico una fuente de legitimación. El viraje epocal, el final del sistema y la crisis global crean las circunstancias idóneas para proyectar el futuro como amenaza. Debemos preguntarnos de qué modo estos discursos, con sus prácticas correspondientes, revelan, socavan o bien ocultan la esperanza cristiana, una esperanza que, por su parte, se fundamenta en motivos apocalípticos. ¿Puede ser la tradición apocalíptica bíblica un impulso para la emancipación de las víctimas de nuestro tiempo, como lo fue en las comunidades primitivas? Según este autor, la irrupción de

esta visión engendra nuevos actores sociales y culturales, deja obsoletos los antiguos conceptos y hace posible otro modo de concebir el futuro y de vivir el tiempo penúltimo.

Ernst Conradie continúa con una mirada a Sudáfrica. Es necesario introducir el interés, los pensamientos y las acciones inspiradas en la fuerza de lo apocalíptico en una teología que se ocupe de los grandes desafíos ecológicos de nuestro tiempo y de los que conciernen también a Sudáfrica, un país que está sufriendo a pasos agigantados el impacto ecológico. De la lucha contra el *apartheid* en Sudáfrica pueden sacarse las lecciones oportunas que aspiren a desarrollar formas de resistencia para que se produzca un verdadero cambio en el discurso (africano) sobre el cambio climático. A partir de este trasfondo, Conradie desarrolla los criterios necesarios para hablar y actuar de una forma apocalíptica responsable. En primer lugar, esta apocalíptica tiene que partir de aquellos que son las víctimas de las constelación del poder actual. En segundo lugar, tiene que tener en cuenta que, frecuentemente, las instituciones estatales hacen oídos sordos con toda intención a las advertencias que se le hacen, mientras que, por otro lado, se crean sistemas de seguridad (estatal) muy sofisticados dirigidos contra quienes protestan. En tercer lugar, deben encontrarse códigos para burlar los mecanismos de control. En cuarto lugar, hay que concebir una nueva apocalíptica con símbolos e imágenes que puedan incitar a la acción. En quinto lugar, deben establecerse prácticas solidarias, que, por un lado, ayuden a las víctimas de la crisis actual, y, por otro, mantengan despierta la conciencia de que puede vencerse a las constelaciones de poder o a las estructuras de dominio contemporáneas. Y, en sexto lugar, hay que despertar a una nueva forma de concebir la esperanza apocalíptica y fomentar la solidaridad de modo que puedan mantener la resistencia también bajo la opresión. Con estos criterios, piensa Conradie, la lucha contra el cambio climático adquiere la connotación de un discurso apocalíptico, que va dirigido a un cambio radical, sin olvidar a las víctimas de las catástrofes debidas al clima.

Daniel F. Pilario nos describe cómo la catástrofe real producida por el tifón Yolanda, que alcanzó a Filipinas a finales de 2013, ha dejado tras de sí un rastro, que no solamente ha destruido regiones enteras, sino que también ha significado el final de la vida para muchas per-

sonas y el final de un modo de vida para miles de personas. «Después del final» es una metáfora que Pilario, partiendo del análisis que James Berger hace de la conciencia apocalíptica —como final, catástrofe e interpretación de un resultado catastrófico—, relaciona con la destrucción total de las posibilidades de vida, de la vida humana y del futuro. Mientras que unos ven las causas en el comportamiento moralmente culpable de los seres humanos antes de la catástrofe y fundan rápidamente un nuevo ordenamiento que cierre el «agujero» de lo vivido, las «personas de a pie» se encuentran de forma concreta confrontadas con la situación posapocalíptica. Para ellas, afirma Pilario, el después del final significa, sin embargo, plantearse la pregunta por el futuro. De forma sorprendente, estas personas, con las que se encuentra Pilario, no se plantean la pregunta por la ausencia de Dios ni las cuestiones clásicas de la teodicea, sino que ven a Dios mucho más presente, por ejemplo, en las iglesias gravemente destruidas, en las que se congregan para la celebración eucarística. El informe que hace Pilario desde la «zona cero» de Filipinas es un signo conmovedor de esperanza, de un nuevo comienzo «después del final», y, en este sentido, es también un testimonio de que a la impotencia general, de la que habla Taxacher como estado de ánimo que caracteriza al presente, se le ha dado la vuelta en una espiritualidad posapocalíptica, que, indudablemente, no tiene nada que ver con la indiferencia.

Una perspectiva completamente diferente sobre el tema nos viene de *Lorenzo diTommaso* (Montreal, Canadá), quien trata en su artículo de cómo a partir de la caída de las fronteras geográficas mediante internet se ha producido una «apocalíptica plana» característica de esta época cibernética. Con este término se refiere a la transformación de las profecías especulativas sobre el «fin del mundo» vinculadas a una jerarquía y a un determinado contexto, en una forma heterárquica y desvinculada de todo contexto de la producción, elaboración y divulgación de las especulaciones apocalípticas en internet. En gran medida desapercibida por la teología, esta apocalíptica basada en internet ofrece, sin embargo, una interesante mirada a la cultura de comienzos del siglo XXI, cuya evaluación está aún pendiente por hacer en su mayor parte. Por ejemplo, diTommaso muestra cómo se inició, se propagó y se discutió en internet la cuestión

del pronosticado fin del mundo para el año 2012 según el apocalipsis maya, sin que en modo alguno se acoplaran las consecuencias de las diversas acciones. La «mordiente» de la apocalíptica teológica se reduce en esta recepción «superplana» de la simbólica apocalíptica en internet a un espectáculo comunicativo que apenas tiene nada que ver con la tradición filosófica y teológica.

El *Foro teológico* aprovecha la ocasión del comienzo de la I Guerra Mundial en el verano de 1914, para recordar esta «primera gran catástrofe de Europa», a la que se ha aplicado también en ocasiones la idea de «apocalipsis», desde diversas perspectivas, que afectan a la teología y a la Iglesia.

La teóloga sistemática *Lucia Scherzberg* y el especialista en Historia de la Iglesia *August Leugers-Scherzberg* se centran en la teología católica en Alemania al comienzo de la guerra y durante el tiempo que duró. Destacan cómo también los teólogos alemanes firmaron, en el otoño de 1914, el tristemente célebre «Manifiesto de los 93» a favor de la guerra, y muestran que el deseo de ser aceptados en el Estado nacional alemán fue un motivo desencadenante del entusiasmo de los católicos por la guerra, lo que les llevó a desentenderse de los católicos del bando «enemigo». Como rasgo fundamental del desarrollo de una teología católica de la guerra se perfila una comprensión de esta como «lugar de la revelación de Dios», cuya experiencia determinante debe encontrar su correspondencia en la vivencia de la liturgia católica. Esta teología tiene poco eco en la religiosidad cotidiana durante la guerra, pero perdura después de ella en determinados teólogos hasta la aprobación entusiasta de la «subida al poder» del nacionalsocialismo.

El historiador *Ivo Banac* nos explica la compleja situación de las sociedades y de las iglesias de los Balcanes de esta época. Considera que el cambio radical, que ya llevaba tiempo gestándose, se produjo por la formación de los estados nacionales en sustitución del Imperio otomano, y, con ella, el desarrollo de las iglesias autocéfalas (ortodoxas) en sustitución del Patriarcado de Constantinopla. Pero la religión se hizo, así, dependiente de la primacía de lo nacional y cayó en formas específicas de secularización. En opinión de Banac,

más que la I Guerra Mundial, es esto lo que más influye hasta hoy en los países e iglesias balcánicas.

Asimismo, en cuanto historiador, *John Pollard* coloca la figura del Papa durante la I Guerra Mundial, Benedicto XV, en el centro de su comentario. Desde el comienzo de su pontificado, Benedicto XV llamó a poner fin a esa masacre inútil y a entablar negociaciones de paz. Sus esfuerzos, muestra Pollard, se limitaron al contacto diplomático, pero también perseguían un interesado objetivo desde el punto de vista papal y católico que no podía ocultarse, a saber, el fortalecimiento de la monarquía austrohúngara como bastión contra Rusia. Sin duda, un motivo conductor de sus iniciativas por la paz fue su sentido de la justicia, con el que criticaba los crímenes de guerra de todas las partes beligerantes. Aquí ve Pollard también un importante legado de este Papa a sus sucesores.

Damos las gracias a quienes nos impulsaron a escribir este número: Rebeka Anić, Michelle Becka, Thomas Bremer, Zoran Grozdanov, Diego Irrarazaval, Gianluca Montaldi, Norbert Reck, Sara Wilhelm Garbers, Silvia Scatena y Gabriele Stein.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Jürgen Ebach *

NO SIEMPRE SERÁ IGUAL
Observaciones e intuiciones sobre la apocalíptica bíblica

Apocalipsis, la primera palabra con la que comienza la obra atribuida a Juan, significa «desvelamiento, revelación». Mientras que actualmente se dice que las más grandes catástrofes son «apocalípticas», los libros apocalípticos de la Biblia (Daniel y el Apocalipsis, y otros muchos escritos intertestamentarios) contienen una certeza cargada de esperanza. Las situaciones destructivas no tendrán la última palabra, no siempre será igual. Llega un tiempo nuevo en el que se derrota a las potencias actualmente dominantes. El presente y el futuro se presentan con cifras e imágenes que se han actualizado según determinados intereses a lo largo de la historia de la interpretación. Sin embargo, la apocalíptica no es ninguna hoja de ruta de la historia del mundo, sino la expresión de la esperanza radical de que no solo existe lo que parece existir.

* Jürgen Ebach (1945) ha sido hasta 2010 catedrático de Teología evangélica en la Universidad de Bochum. Polifacético colaborador en la Asamblea de la Iglesia Evangélica Alemana (Deutschen Evangelischen Kirchentag), es cotraductor y miembro del equipo encargado de la edición de la Biblia en una lengua justa e igualitaria.

Ha realizado numerosos trabajos sobre exégesis bíblica, historia de la recepción y hermenéutica, entre los que mencionamos: *Streiten mit Gott. Hiob*, 2 vols., Neukirchen-Vluyn 1995 ([4]2009), 1996 ([4]2014); *Noah – Die Geschichte eines Überlebenden* (BG 3), Leipzig 2001 (trad. it. *Noé. La storia di un sopravvissuto*, 2002); *Genesis 37-50* (HThKAT), Friburgo 2007; *Schrift-Stücke*, Gütersloh 2011; *Neue Schrift-Stücke*, Gütersloh 2012, y la antología en 10 fascículos «Theologische Reden» (publicados en diferentes lugares), 1989-2012.

Correo electrónico: Juergen.H.Ebach@ruhr-uni-bochum.de

Apocalipsis: ¿desvelamiento o catástrofe?

Hay dos libros bíblicos que se atribuyen a la apocalíptica. En la Biblia hebrea se encuentra uno que se redactó en su forma final en torno al año 166 a.C., en la época de la sublevación de los macabeos contra el dominio extranjero de los seléucidas; se trata del libro de Daniel[1]. En el Nuevo Testamento encontramos el libro del Apocalipsis de Juan, que se escribió a finales del siglo I d.C. en la época del poder romano[2], y que tiene relación con motivos fundamentales del libro de Daniel. A estos dos libros debemos añadir los correspondientes pasajes en otros libros, por ejemplo, en partes del libro de Zacarías o en Marcos 13, como también toda una serie de apocalipsis de la literatura apócrifa intertestamentaria. El término *apocalipsis* tiene su origen en el libro de la

[1] Sobre la historia de su investigación y recepción, véase Klaus Koch, *Das Buch Daniel* (EdF 144), Darmstadt 1980; íd., *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel*, Hamburgo 1997; véanse además las siguientes monografías misceláneas con abundante material: John J. Collins y Peter W. Flint (eds.), *The Book of Daniel. Composition and Reception*, 2 vols. (VTS 83,1.2), Leiden 2001; Mariano Delgado et ál. (eds.), *Europa, tausendjähriges Reich und neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 1), Friburgo, Suiza-Stuttgart 2003; Katharina Bracht y David S. du Toit (eds.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst* (BZAW 371), Berlín 2007. Una presentación de conjunto de fácil lectura puede verse en Matthias Albani, *Daniel. Traumdeuter und Endzeitprophet* (BG 21), Leipzig 2010. Unos buenos comentarios se encuentran en Jürgen-Christian Lebram, *Das Buch Daniel* (ZBK.AT 23), Zúrich 1984; John J. Collins, *Daniel* (Hermeneia), Mineápolis 1989; Klaus Koch, *Daniel 1-4* (BK XXII/1), Neukirchen-Vluyn 2005.

[2] Sobre el libro del Apocalipsis, véase Jacques Ellul, *L'Apocalypse – Architecture en Mouvement*, Tournai 1975, Ginebra 2008; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis: visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 2010 (orig. ingl. 1991); Klaus Wengst, *«Wie lange noch?» Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes*, Stuttgart 2010; sobre la historia de la interpretación, Georg Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend* (CThM 9), Stuttgart 1985; Otto Böcher, *Die Johannesapokalypse* (EdF 41), Darmstadt 1980.

Revelación de Juan, que comienza inmediatamente con la palabra *apokalypsis*. En el siglo XIX se utilizó para designar todos los escritos del género de la obra atribuida a Juan. El término significa, más o menos, revelación, desvelamiento, puesta al descubierto. Descubierto será el transcurso de la historia, desvelado el futuro y revelado el tiempo y el mundo venideros. ¡No siempre será igual! Este es, brevemente sintetizado, el mensaje de los libros de Daniel y del Apocalipsis. Los horrores del presente no tendrán la última palabra, a los imperios bestiales les sustituirá un reino humano, el reino de Dios (así, particularmente, en Dn 7). Pero, ¿cómo llegó a usarse la palabra *apocalipsis*, que designa a esta esperanza, como un término también aplicable a los grandes horrores? Cuando actualmente faltan las palabras para poner nombre a una catástrofe, se dice, especialmente en los medios de comunicación, que tiene proporciones apocalípticas. En la película *Apocalypse now*, Francis Ford Coppola puso en escena la realidad de la legendaria guerra del Vietnam, y Günther Anders denominó «ceguera apocalíptica» la represión de quienes sostienen que la energía nuclear constituye una amenaza de muerte. «Apocalipsis»: ¿revelación o terror, esperanza o infierno? La historia de la palabra es esencial para responder a la cuestión.

¿Ruptura o continuidad?

Existe, además, un desplazamiento, digno de tener en cuenta, entre el mensaje de los escritos apocalípticos de la Biblia y la historia de su recepción. Veamos un ejemplo evidente. Cuando en el siglo XIX se restauró en estilo neogótico la catedral de San Esteban de Metz, en la entonces Lorena alemana, se colocaron en los pórticos esculturas de los grandes profetas. No era raro representarlos con el aspecto de personajes posteriores. Precisamente, el profeta Daniel aparece en 1903 en el pórtico occidental de la catedral ¡con el aspecto del emperador prusiano-alemán Guillermo II! ¿Cómo pudo convertirse a Daniel, que anuncia el final de los imperios como ningún otro, en la figura de este imperialista? ¿Cómo se sacaron de las fechas apocalípticas —que hoy expresaríamos, por ejemplo, como «las doce menos cinco»— los siglos que durarían los imperios? ¿Cómo se sacó de la esperanza de que no será igual siempre, la constatación de que siem-

pre será igual? Quien se dedica a la lectura y el estudio de la apocalíptica, tiene que afrontar estas contradicciones. ¿Cómo puede heredarse su potencial de resistencia y esperanza sin caer, como ya hemos indicado, en el extremo opuesto?

Para empezar, leamos algunas citas e historias que, cada una a su modo, nos dan pistas sobre la apocalíptica bíblica y la historia de su interpretación y recepción. Citamos en primer lugar un comentario de Pinchas Lapide, para quien la apocalíptica es una «mesianitis, una enfermedad endémica, o, mejor dicho, una infección aguda del órgano judío de la esperanza»[3].

Una historia jasídica del rabino Levi Itzjak de Berdichev (1740-1809) nos cuenta que:

> Cuando se redactó el contrato matrimonial del hijo del rabino, se puso por escrito en él, como es costumbre, que la boda se celebraría tal día a tal hora en Berdichev. Encolerizado, el rabino rompió el contrato y gritó: «¿Cómo que en Berdichev? Escribe: La boda se celebrará tal día a tal hora en Jerusalén. Solo en el caso de que el Mesías no haya aún llegado para ese día, se celebrará en Berdichev»[4].

Jacob Taubes, el erudito rabino, especialista en el judaísmo y filósofo, explicó a comienzos de los setenta, durante un seminario en Berlín, el origen de la apocalíptica con un acertado chiste: «Uno escapa de la Revolución húngara de 1956 y se va con unos amigos de Viena para refugiarse temporalmente. Se ponen a buscar un lugar a donde el refugiado pueda emigrar. Cogen un globo terráqueo y buscan con cuidado posibles países. Cada uno tiene su lado bueno y también su lado malo. Después de una larga búsqueda, lanza un suspiro el emigrante: "¿Tiene alguien otro globo?"»[5].

[3] P. Lapide, «Apokalypse als Hoffnungstheologie», en Wilhelm-Hack-Museum Ludwigshafen, *Apokalypse. Ein Prinzip Hoffnung? Katalog zur Ausstellung zum 100. Geburtstag von Ernst Bloch*, Heidelberg 1985, pp. 10-14, aquí p. 12.

[4] Cita en Elie Wiesel, *Chassidische Feier*, Friburgo de Brisgovia 1988, p. 107.

[5] Cf. Richard Faber, «"Das ist die Synagoge, in die ich nicht gehe". Über politisch-religiöse Witze», en íd. (ed.), *Politische Religion – religiöse Politik*, FS Hubert Cancik, Wurzburgo 1997, pp. 331-349, aquí p. 332.

Así es para Taubes la situación de Daniel, es decir, el comienzo de la apocalíptica. Él mismo se presenta como apocalíptico *par excellence*, cuando en una conferencia dice: «Perdonen ustedes, pero en *un* (resaltado fonéticamente) mundo yo no puedo vivir»[6].

El tiempo se limita, el espacio es ilimitado

No solo hay un mundo y un tiempo disponibles, sino que, más bien, vendrán un tiempo nuevo y un mundo nuevo. En esta perspectiva, según Ernst Käsemann, «la apocalíptica es la madre de la teología cristiana»[7], pero también los rabinos hablan de «este mundo» *(olam ha-zä)* y del «mundo venidero» *(olam ha-ba)* en este sentido. De ello dan testimonio dos citas procedentes de escritos apocalípticos intertestamentarios: «El Altísimo no solo creó un mundo, sino dos» (4 Esdras 7,50); «Nada sería más amargo que solo existiera la vida que cada uno tiene aquí» (Apocalipsis siríaco de Baruc 21,13).

La ilimitación del espacio se corresponde en la apocalíptica con una limitación del tiempo. Este tiempo tiene un plazo; no será igual siempre, es más, sobre todo en la obra de Juan, tras las violentas luchas contra las fuerzas del mal, vendrá el reino de Dios. Sin embargo, este dato cronológico es ambivalente. ¿Qué hay que esperar? ¿Solo un breve plazo hasta que finalmente acaben este mundo y este tiempo, y despunten un mundo nuevo y un tiempo nuevo? Esta es la esperanza de quienes sufren bajo las relaciones actuales, que solo tienen que perder sus cadenas y para los que es preferible un final con horror que un horror sin final. Pero quien tiene mucho más que perder, quien se ha acomodado en estas relaciones y se ha aprovechado de ellas, hará todo lo posible para que se dilate este plazo y se mantenga por mucho tiempo sin que cambie nada. Por esta dilatación temporal es posible que los datos cronológicos estén cifrados en los escritos apocalípticos de la Biblia y permitan más de *una* lec-

[6] J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, hg. v. Jan u. Aleida Assmann, Múnich 1996, p. 12 (trad. esp. *Del culto a la cultura*, Katz, Madrid 2008).

[7] E. Käsemann, «Die Anfänge der christlichen Theologie», *ZThK* 57 (1960) 162-185, aquí p. 180.

tura. Esta codificación cifrada es otro rasgo esencial de los escritos apocalípticos. De ahí que aparezcan los imperios en imágenes con aspecto de metales (Dn 2) o de animales (Dn 7; Ap 12s) y sus soberanos mediante alusiones —así el seléucida Antíoco IV Epífanes en Dn 7,8 aparece como el undécimo cuerno del cuarto animal— o con un número enigmático —como el emperador romano Nerón con el «666» en Ap 13,18[8]—. Simbólicamente cifrada aparece en Ap 16,16 el lugar de la última batalla con las fuerzas de Satanás. De origen hebreo, en el texto griego aparece escrito como *armagedon*, que remite a la frase hebrea *har megiddo*, una alusión a Meguido, el lugar en el que Josías, rey de Judá, y las esperanzas relacionadas con él, murió en una batalla contra el faraón Necó (2 Re 23,29).

Las cronologías mencionadas llegaron a adquirir un significado trascendente en el momento en el que los libros de Daniel y del Apocalipsis dejaron de leerse como expresión de un tiempo totalmente concreto y de sus expectativas, para leerse, en cambio, como una hoja de ruta de la historia del mundo hasta el presente y para el futuro. Los «tres años y medio» que se mencionan en Dn 7,25, y que se refieren unívocamente al tiempo de reinado que aún le quedaba a Antíoco, se transforman en una cifra enigmática imprecisa. De diversas maneras se rellenó también el significado de los «mil años» que se mencionan en Ap 20,2s: el tiempo para que se encarcelara a Satanás, el tiempo en el que el diablo estará libre, y el tiempo para que se produzca la lucha final. Algunas interpretaciones muestran cuán influidas estaban estas concreciones por las valoraciones e intereses de cada momento[9].

[8] Esta es la interpretación más probable de ese número. Las letras hebreas (según su ubicación en el alfabeto) poseen un valor numérico. Si se escriben las palabras griegas *qēsar nērōn* con letras hebreas, sus consonantes dan como resultado (q=100, s=60, r=200 – n=50, r=200, w=6, n=50) la cantidad 666. Algunos manuscritos presentan en Ap 13,18 el número 616, que se obtiene de tomar como base no el término griego *nērōn*, sino el latino *nero*, que apoya la tesis de la referencia a Nerón. En este caso se agregaría una segunda cifra codificada, que no solo se refiere a Nerón, que ya había muerto cuando se escribe el Apocalipsis, sino a Domiciano, que reinó entre el 81 y el 96 d.C., y a quien se le consideró un Nerón redivivo, es decir, un Nerón resucitado.

[9] Sobre esto véase Böcher, *Johannesapokalypse*, esp. pp. 1-25.

Interpretaciones–Intereses

Para el teólogo protestante Cocceius, defensor de la teología federal, que vivió en el siglo XVII, estos mil años son el tiempo de la «Iglesia hipócrita», que transcurre entre el final de la persecución de Diocleciano y del tiempo de Constantino hasta Luis IV de Baviera (1314-1347), es decir, hasta el final de la primacía del Papa en la elección del emperador. Para el berlinés Ernst Wilhelm Hengstenberg, líder de la ortodoxia protestante, abarca el período transcurrido entre la misión a los germanos hasta el final del Sacro Imperio Romano Germánico en 1806. En su comentario al Apocalipsis, el benedictino Tiefenthal (1892) extiende el milenio desde la muerte de Atila (453) hasta la caída de Constantinopla (1453).

De igual modo ocurre con el «Anticristo» que aparece en el Apocalipsis y desde el que se lee el libro de Daniel. En su obra publicada en 1854 con el título *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert* [*El profeta Daniel y el Apocalipsis de Juan examinados en su relación recíproca y explicados en sus aspectos centrales*], el teólogo evangélico Carl August Auberlen ve en el Anticristo la Revolución francesa, el socialismo y el comunismo. El teólogo estaba, en efecto, *actualizando* —primero se propagó la palabra *comunismo* y luego se personificó en el Anticristo bíblico, lo que, por otra parte, confirmaba la verdad de las revelaciones de Daniel y de Juan—. Este tipo de instrumentalización aparece también en las dos introducciones que hace Martin Lutero a su comentario sobre el Apocalipsis. En la primavera de 1522 manifiesta su aversión. El libro no está inspirado por el Espíritu Santo y no permite conocer a Cristo. Por el contrario, en la introducción de 1530 dice sobre Ap 13: «Pues, en efecto, el Papa ha vuelto a erigir el Imperio romano, ya destruido, imponiéndolo desde Grecia hasta Alemania», para, tras seguir arremetiendo contra el papa, y, según Ap 20, también contra los judíos y los turcos, constatar: «Según esta interpretación, podemos aprovechar bien el libro y hacer un buen uso de él»[10].

[10] Cf. Heinrich Bornkamm (ed.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, Hamburgo 1967, Insel-Tb 1983, pp. 218-231, las citas se encuentran en pp. 225.228s.

Ninguna hoja de ruta de la historia del mundo

Muchos evangélicos siguen interpretando aún los apocalipsis bíblicos como hoja de ruta de la historia del mundo. Un ejemplo reciente lo encontramos en la relación entre la estrella llamada «Ajenjo» (Ap 8,11) con el accidente nuclear de Chernóbil, pues en ucraniano el nombre de esta ciudad significa ajenjo. Estas «descodificaciones» carecen de fundamentación alguna en la Biblia. Esta errónea concepción es la consecuencia de la opinión habitual de que la Biblia no puede equivocarse. Puede constatarse especialmente en la historia de la interpretación del libro de Daniel y en la imagen de la sucesión de los imperios. Para ello es necesario contextualizar literariamente esta obra. En su forma final se redactó en la época de la rebelión macabea contra el dominio de los sucesores seléucidas de Alejandro Magno, en el año 167 o 166 a.C. En la ficción literaria aparece esta época como el futuro que ya Daniel contempló siglos antes en sus visiones. Lo que el Daniel personaje literario ve proféticamente en la corte babilónica y después en la persa, es el presente del autor y de los destinatarios del libro. Puesto que lo que Daniel anuncia en esta ficción profética sobre la historia de lo acontecido hasta entonces se ha confirmado, también se corroborará lo que ve para el futuro. En esta perspectiva, Dn 2 y Dn 7 conciben, a su modo, la sucesión de cuatro imperios. El primero es el babilónico, que es el que corresponde al tiempo en el que se ubica la exposición profética de Daniel. El cuarto y último es el presente de quienes la leen, es decir, el de los griegos. Los dos imperios que deben incluirse entre ambos es el medo y el persa. El cuarto imperio es, sobre todo en Dn 7, el último antes de que irrumpa el poder de Dios. Pero no siempre acontece lo previsto. De hecho, aquel cuarto imperio se derrumbó inmediatamente después de la redacción final del libro de Daniel. Sin embargo, a ese imperio no le siguió el reino de Dios, sino el Imperio romano. Desde la perspectiva histórica, «Daniel», es decir, los portadores de las expectativas vinculadas con esta concepción del transcurso del tiempo y del mundo, se equivocaron. Pero puesto que en la interpretación judía posterior y sobre todo en la cristiana era imposible e inconcebible que una afirmación bíblica fuera falsa, se intentó conciliar el hecho del dominio romano con el contenido del libro de Daniel. Una posibilidad de dar cabida

al Imperio romano en el esquema cuádruple de Daniel, era unir el imperio de los medos con el de los persas, de modo que quedara espacio para un cuarto, es decir, para el romano. De este modo se salvó la verdad de Daniel. El Apocalipsis de Juan retoma el motivo de Daniel y vincula su cuarto animal a un monstruo en el que se revela Roma (Ap 12s). Por consiguiente, en la perspectiva de los dos apocalipsis canónicos Roma era el último imperio antes de la irrupción del dominio de Dios. Todo cuanto había que hacer era esperar a que este último imperio se hundiera finalmente. Sin embargo, los lectores cristianos de la época romana fueron dudando cada vez más de la apuesta por esta expectativa. Pues, ¿quién deseaba realmente ya aquel hundimiento? Después de todo, según el Apocalipsis de Juan, se producirán luchas terribles con las fuerzas de Satanás antes de la irrupción definitiva del reino de Dios. Repetimos que para los primeros destinatarios de los dos apocalipsis canónicos se trataba de un final del terror, preferible sin duda alguna a un terror sin final. Pero, ¿qué valor tenía ya para los cristianos después del giro constantiniano y de que con Teodosio el Imperio romano se hubiera hecho cristiano?

¿Apocalíptica o *katechontika*?

En esta posición de intereses se convierte la función del Imperio romano, que deja de ser el último imperio antes de la irrupción del reino de Dios para ser aquel que retiene, salvíficamente, la realización de las terribles luchas venideras. En este cambio jugó un gran papel un pasaje de la 2 Carta a los Tesalonicenses (que es deuteropaulina). En 2,1-8 se habla de algo o alguien que ciertamente retiene la llegada del reino de Dios, pero también el tiempo de Satanás que le precederá. Esto o este retenedor (*katechon* o *katechōn*) se aplicó a Roma y al emperador. El Imperio romano se convirtió así en un refugio *previo* al apocalipsis. Mientras dure el imperio, se retendrá la fuerza maligna —y por eso debe durar y (según la *Eneida* de Virgilio) y ser un *imperio sin fin*—. El pasaje de 2 Tes es el lugar en el que se origina la *katechóntika*, la teoría y la praxis filosófica, teológica y política de la historia, que trata de retener *(katechein)* las catástrofes, reprimir el mal y retrasar el colapso de este mundo y de este tiempo,

de *prevenir* el apocalipsis. Resulta así claro por qué el libro de Daniel, en cuanto «hoja de ruta de la historia del mundo» que culmina en el Imperio romano, dejó de entenderse como escrito antiimperialista para convertirse en rehén bíblico de la duración del Imperio. Por eso, tenía que durar el Imperio romano, y prolongarse en Aquisgrán, en Viena, en Moscú y también en Washington.

¿Pérdida de la realidad o esperanza radical?

¿Qué se sigue de todo esto? ¿Debemos sustituir la citada «infección aguda del órgano judío de la esperanza» por el desencanto? Hace ya más de medio siglo, refiriéndose no solo a los escritos apocalípticos de la Biblia en sentido estricto, sino, en general, a la esperanza en que las cosas no serán siempre igual, decía Rudolf Bultmann: «La escatología mítica se deshace en el fondo por el simple hecho de que la parusía de Cristo no se ha producido inmediatamente como espera el Nuevo Testamento, sino que la historia del mundo siguió y —como está convencido todo el que está en su sano juicio— continuará»[11]. Cuando en un ensayo que publiqué sobre el Apocalipsis en 1985[12], con la impresión de que nos hallábamos en un tiempo en el que la amenaza de una III Guerra Mundial era real, un guerra que destruiría la vida en la tierra, cité la frase de Bultmann, quería afirmar, con él y contra él, que pertenezco a los *que no están en su sano juicio*, es decir, los que no «saben» que continuará la

[11] R. Bultmann, «Neues Testament und Mythologie», en Hans-Werener Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos*, Hamburgo [5]1967, p. 18; la cita es recogida y criticada a fondo en Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gegenwart*, Maguncia 1977, p. 153, en relación con sus claramente «tesis anacrónicas sobre la apocalíptica» (ibíd., pp. 149-158; trad. esp. *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979).

[12] «Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung», en *Einwürfe* 2, Múnich 1985, pp. 5-61; sobre el tema véase íd., «Apokalypse und Apokalyptik», en Heinrich Schmidinger (ed.), *Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln*, Innsbruck 1998, pp. 213-273; «Messianismus und Utopie», *KuI* 15 (2000) 68-85; «Zeit als Frist. Zur Lektüre der Apokalypse-Abschnitte in der *Abendländischen Eschatologie*», en Richard Faber et ál. (eds.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Wurzburgo 2001, pp. 75-91.

historia del mundo. Pero, ¿no me estoy beneficiando de lo que sostiene la derecha de la *realpolitik*, es decir, que no se ha producido ninguna III Guerra Mundial y que el denominado rearme no solo ha protegido la paz, sino que, al final, ha llevado a cabo la caída del imperio soviético y, por consiguiente, la «reunificación» alemana? Tanto allí como en este artículo aparece, en general, cómo mis observaciones e intuiciones sobre la apocalíptica están muy influidas por mi contexto (europeo, alemán, y, más concretamente, de Alemania occidental) y, además, por mi propia biografía. Quizá es perfectamente reconocible que el punto de partida de la lectura del que lee e interpreta está más *de*terminado por la apocalíptica que por otros temas y textos bíblicos. Al respecto, no pretendo inmunizarme contra los errores políticos. Quien se compromete, se arriesga a errar. Pero yo me aferro a lo siguiente: hay que avanzar, pero podemos seguir adelante si no seguimos igual. La apocalíptica bíblica no es ninguna hoja de ruta sobre la historia del mundo, pero sí es un fermento en toda teología que no haya renunciando a pensar, esperar y aguardar el fin de este tiempo y de este mundo y la irrupción de algo totalmente diferente.

Es evidente que se mantiene el peligro de perder el sentido de la realidad. Regresemos a la historia del rabino de Berdichev. Es evidente que aquella boda, de celebrarse, lo sería en Berdichev y no en Jerusalén, puesto que el mesías no había llegado. ¿Es el rabino un iluso apocalíptico por conceder a la realidad todavía un lugar al borde de posibilidad? ¿O se toma realmente en serio el mensaje de «la Escritura» contra lo que, supuestamente, «no tiene» vuelta de hoja? ¿Es el comentario de Taubes, de que él no podría vivir en *un* mundo, un escapismo de privilegiados o una obstinación en que lo que es no es todo lo que es? ¿Es la herencia de la apocalíptica un escape de la historia y de sus conflictos reales, o es una intervención radical en esta historia en la que se niega a la realidad su carácter de totalidad? Yo estoy cada vez más convencido de que tanto a esta pregunta como a otras sobre lo «otro» la mejor respuesta es la afirmativa. El anuncio de que son las 12 menos cinco pone en marcha, cuando se oye en realidad, la posibilidad de dilatar esos cinco minutos en horas o en siglos. Pero la renuncia a esta cronología apocalíptica conduce a que todo siempre siga igual. Cuando la herencia de la apoca-

líptica se convierte en la hoja de ruta de la historia del mundo, no solo se traiciona lo que dicen los escritos apocalípticos bíblicos, sino que se transforma *nolens volens* en rehén del *statu quo*. De ahí que el recuerdo de que no todo seguirá igual, se mantiene como un fermento, un garfio, una protesta contra la normatividad de lo fáctico, y, con ello, un modo irrenunciable del mensaje del reino de Dios.

Me alegro de que haya apocalipsis en la Biblia; pero asimismo me alegro de que no solo existan estos. Lo que en ellos se aborda no es solamente una cuestión de teología bíblica y sistemática, sino sobre todo una cuestión sobre la situación vital personal y social. Pues, gracias a Dios y por complicación suya, existe más de *un* lugar y más de *una* interpretación de los apocalipsis bíblicos.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Veronika Bachmann *

EN LA PISTA DE UN ORDEN SÓLIDO
Sobre los comienzos de la Escritura apocalíptica en el judaísmo antiguo

El artículo presenta tres textos judíos antiguos que surgieron entre el siglo III a.C. y el siglo I d.C., y que pertenecen a la categoría de la literatura apocalíptica: el «Libro de los Vigilantes», el «Apocalipsis de los animales» y 4 Esdras. La autora muestra que los textos, a pesar de las diferencias, que se deben sobre todo a que cada uno, a su modo, ofrece una interpretación del presente contextualmente marcada, muestran un punto en común que permite conectarlos entre sí. Para ninguno de ellos el presente es lo definitivo. En consecuencia, se impone la pregunta sobre cuál es el orden realmente sólido y la exigencia de comprometerse en su realización aquí y ahora.

En los ambientes culturales marcadamente cristianos son reconocidos como textos apocalípticos antiguos sobre todo el libro de Daniel y el Apocalipsis de Juan. Su relevancia se debe al hecho de que ellos —a diferencia de otros escritos del mismo género— fueron integrados en el canon bíblico católico y protestante. De ahí depende también lo que actualmente se entiende por «apocalíptico» o «apocalipsis», a saber, un escenario terrorí-

* Veronika Bachmann (1974) es docente en el Instituto de Pedagogía de la Religión (RPI) de la Universidad de Lucerna. Estudió Teología y Filosofía en las Universidades de Friburgo (Suiza) y Tubinga. Obtuvo la plaza de especialidad en Antiguo Testamento en la Universidad de Zúrich en 2009. Su tesis doctoral sobre el «Libro de los Vigilantes» se publicó en 2009 con el título *Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1 Hen 1–36)* [*El mundo en estado de excepción. Contenido y teología del Libro de los Vigilantes (1 Hen 1–36)*]. Actualmente está trabajando en un comentario sobre el libro de Ester según el texto de los LXX.

Correo electrónico: veronika.bachmann@unilu.ch

fico que conduce al fin del mundo, predominante en la recepción de estos textos, aun cuando este sentido pasa finalmente por alto el contenido de los textos, puesto que con sus imágenes poderosas no querían presentar a sus destinatarios el terror de un cambio futuro en la historia del mundo, sino la perspectiva esperanzada de que un cambio futuro en el transcurso del mundo pondrá un límite al terror del presente, un cambio del que tienen que responsabilizarse. Pero los textos confrontaban así también, de forma entrelazada, a su público lector con la urgencia de dirigir el cambio de vida en adelante o decididamente nuevo como prueba fehaciente en correspondencia con el transcurso del mundo.

Además del libro de Daniel y del Apocalipsis de Juan hay numerosos escritos del judaísmo antiguo, de entre el 300 a.C. y el siglo I de la era cristiana, que se cuentan tradicionalmente entre los que pertenecen al género «apocalipsis» o que, al menos, permiten designarse «apocalípticos» por su concepción de la historia y del presente[1]. De entre ellos queremos examinar especialmente los tres siguientes: el «Libro de los Vigilantes» (1 Henoc 1–36), que podría proceder del siglo III a.C. y que es claramente tan antiguo como el libro de Daniel en su redacción final; el denominado «Apocalipsis de los animales» (1 Henoc 85–90), que, como determinados pasajes de Daniel, aborda los acontecimientos históricos bajo el reinado de Antíoco IV, y el cuarto libro de Esdras (4 Esdras), un escrito que, como el Apocalipsis de Juan, procede de finales del siglo I[2].

Pueden describirse todos estos escritos como literatura de revelación, pero el mensaje revelado ya no está vinculado a las figuras proféticas clásicas, sino a otros personajes de la historia de Israel.

[1] Las discusiones sobre la definición de «apocalipsis» y «apocalíptica» perduran hasta hoy. Una contribución aún útil sobre la diferenciación del concepto y del género continúa siendo la obra de John J. Collins, *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, Semeia 1976.

[2] Una traducción inglesa del texto se encuentra, entre otros, en James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, Nueva York-Londres 1983; en lengua española, véase *Apócrifos del Antiguo Testamento*.

Como mensajeros dignos de credibilidad se eligió a algunos antepasados o a personajes destacados por algo. El hecho de que con este tipo de literatura surgió una cierta falta de nitidez que da origen a la limitación entre escritos proféticos y no proféticos se manifiesta, por ejemplo, en la diferente colocación del libro de Daniel en la Biblia. Mientras que en la Biblia cristiana se encuentra entre Ezequiel y los doce profetas menores, y, por consiguiente, se cuenta entre los libros proféticos, en la Biblia hebrea pertenece a los Ketubim (Escritos), es decir, al grupo de libros además de la Torá y de los Profetas. Por su parte, el Apocalipsis de Juan posee una tendencia profética clásica; en él se presenta un revelador que no habla primeramente para una generación posterior, sino para la suya propia, a la que quiere ofrecer una orientación.

Desde el punto de vista del contenido, tanto el libro de Daniel como el Apocalipsis de Juan presentan intercalado el presente de sus destinatarios con un transcurso del tiempo que clarifica que lo presente no es todo y que el orden dominante del momento no es el orden definitivo. Mientras que el libro de Daniel y el Apocalipsis lo explican con la mirada puesta en el futuro, los textos que presentaremos a continuación lo hacen también recurriendo a los comienzos de la creación. El tenor de fondo suena así: lo que se afirmará en el futuro es lo que corresponde al plan original de Dios en la creación. Sin embargo, con ello se introduce inevitablemente la pregunta sobre cómo pudo producirse la discrepancia con el orden bueno de la creación. Cada uno de los escritos presenta al respecto su respuesta. Las respuestas son diferentes, pues dependen de cómo se intercalan el correspondiente aquí y ahora en un todo más amplio. Aunque cada texto reivindica lo suyo, tendría la vista puesta en el todo, relativizándose —en todo caso, desde el punto de vista actual— mediante los otros textos. Las variaciones recuerdan que desde la perspectiva humana solamente puede darse una búsqueda de lo más grande y del todo. De ahí la invitación a que las respuestas individuales tengan en cuenta las alternativas en un coloquio. Precisamente así, los diferentes textos pueden también ser valiosos en el afrontamiento de las realidades y los temores actuales, en el análisis de la desorientación, de la indiferencia, de los anhelos y de las visiones de nuestro tiempo.

Tres tiempos, tres textos, tres análisis de la situación

El «Libro de los Vigilantes»

Tanto el «Libro de los Vigilantes» como el «Apocalipsis de los animales» forman actualmente parte de una sola obra, el Primer Libro de Henoc (1 Henoc). En la Iglesia etiópica ortodoxa forma parte del Antiguo Testamento, por lo que en él se amplía el espectro de los textos bíblicos de carácter apocalíptico.

El «Libro de los Vigilantes» (1 Henoc 1–36) se presenta como una bendición del antepasado de los orígenes Henoc para una generación lejana. Al círculo de redacción le pudo parecer, entre otras cosas, como el revelador ideal, puesto que en Gn 5,21-24 se le atribuye una cercanía especial con Dios. En efecto, en este pasaje se dice que él «anduvo con Dios» y que Dios se lo «llevó». En el «Libro de los Vigilantes» anuncia Henoc para el lejano futuro un gran juicio: Dios se aparecerá en el Sinaí como juez, a los justos les dará una existencia pacífica y pedirá cuentas a los impíos (caps. 1–5). Tras esta lejana mirada al futuro, se cuenta un desafortunado suceso que tuvo lugar en el tiempo de los orígenes (caps. 6–8): un grupo de seres celestiales, denominados ángeles vigilantes, se reunieron y bajaron a la tierra para tomar a las mujeres de los hombres y engendrar hijos. Además de la mezcla sexual, comenzaron a difundir el saber y los conocimientos técnicos que los seres humanos desconocían anteriormente. En concreto, aprendieron a fabricar armas, joyas y maquillaje, pero también a expresarse en el ámbito de la magia y de la adivinación. Las consecuencias de la mezcla sexual y de la transmisión del conocimiento se describen de forma catastrófica: los insaciables mestizos ángeles-hombres que nacieron, comenzaron a devorar cuanto tenían en su entorno, y el nuevo conocimiento dio paso a unas relaciones interpersonales destructivas. En esta grave situación no les quedaba a los seres otra solución que clamar al cielo. Los siguientes capítulos nos cuentan cómo los gritos de auxilio fueron oídos en el cielo, y Dios envió a cuatro ángeles para mitigar el mal en la tierra (caps. 9–11). Por último, Henoc cuenta cómo él mismo actuó de intermediario entre los ángeles vigilantes y Dios (caps. 12–36). Con esta última gran sección, el texto corrobora que

son imperdonables los hechos de los ángeles vigilantes. Al lector se le hace ver gráficamente que los ángeles se entrometieron arbitrariamente en un todo ordenado, que Dios no solo había creado maravillosamente para el bienestar de todas sus criaturas, sino para poder mitigar los pasos en falso de los ángeles.

El contenido especialmente acentuado nos permite interpretar el «Libro de los Vigilantes» como una llamada, aceptada por Dios, a que se restaure el modo de vida que corresponde al orden de la creación[3]. ¿Qué podría significar esto en su contexto histórico? A partir de los manuscritos hallados puede fecharse en el siglo III a.C., por tanto en la época helenística. La parte sur del levante oriental pertenecía entonces al dominio de los tolomeos, y, por consiguiente, estaba administrada por Egipto. Para el Egipto tolemaida la zona del levante era un bastión de contención contra el Imperio seléucida y también un valioso territorio para actividades económicas, que se intensificaron en este período. La población autóctona no solo tuvo que afrontar la renovación de las técnicas agrícolas, sino, en general, unos contactos culturales más intensos[4]. Así, por ejemplo, muchas partes del país fueron repartidas como recompensa a los clerucos, es decir, a los soldados del ejército tolemaida. Y, a la inversa, la población judía tuvo la posibilidad de recorrer el «amplio mundo», por ejemplo, mediante el servicio militar o mediante viajes comerciales. Mientras que la gran explotación económica de la región se hizo a costa de los más pobres y de los esclavos, otros autóctonos podrían sucumbir al encanto de aprovecharse del sistema administrativo, que los premiaba con oportunidades económicas bastante eficientes.

Partiendo del relato de la caída de los ángeles, el «Libro de los Vigilantes» recuerda a sus lectores que ese funcionamiento del mundo no está de acuerdo con el plan creador de Dios que sustenta la vida. Describe el presente como una época en la que si bien es ver-

[3] Sobre mi interpretación del «Libro de los Vigilantes», véase para más detalles Veronika Bachmann, *Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1 Hen 1–36)* (BZAW 409), Berlín-Nueva York 2009.

[4] Cf. Martin Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976, pp. 116-126.154.

dad que las repercusiones negativas de las acciones de los ángeles no son tan drásticas como al principio, también es cierto que continúan siendo perceptibles. Según la imagen de la historia del «Libro de los Vigilantes», sigue circulando en el presente de sus destinatarios un saber funesto que cada vez seduce más a los hombres: poseer más, tener más prestigio, etc. Quien se deja seducir, es evidente que terminará emulando a los ángeles vigilantes, aspirando al igual que ellos o más, y asumiendo, así, el desequilibrio del orden bueno de la creación.

Desde el punto de vista del contenido y de la retórica, el «Libro de los Vigilantes» indica que sus destinatarios no son las víctimas del supuesto orden dominante, sino aquellos que ya habían hecho una opción: la de ser cómplices de los ángeles o todavía no. Desde esta perspectiva, la condena de las joyas y del maquillaje no aspira a difamar globalmente el cuidado que las mujeres tienen de su cuerpo, sino que permite entenderla como un reflejo crítico de que también las mujeres de clase alta podrían ser cómplices del mantenimiento de las estructuras injustas dominantes. Además, debemos tener en cuenta que especialmente en el ámbito cultural egipcio también los hombres se enjoyaban y se maquillaban. A pesar de todo, la perspectiva de futuro que presenta el texto está también llena de esperanza para las víctimas del desorden presente: después del severo juicio de Dios volverá la tierra a ser para el ser humano su mejor lugar posible de vida (5,8-9). Y quien en el momento presente, aquí y ahora, no podía disfrutar de una vida dichosa y larga, podrá tenerla después (cap. 25). Al igual que a Job se le negó en medio de su vida (cf. Job 42,10-17), los justos que sufren recibirán en un mundo renovado una segunda oportunidad.

El «Apocalipsis de los animales»

El «Apocalipsis de los animales» (1 Henoc 85–90) es la segunda visión que Henoc tiene mientras sueña; pertenece al denominado libro de las visiones nocturnas (1 Henoc 83–90/91), que Henoc revela a su hijo Matusalén. En la primera, más breve (83,3-5), vio Henoc la destrucción del mundo, y suplicó a Dios en una oración que dejara en la tierra un resto de «carne de la justicia», es decir, de

hombres justos. La segunda visión, que revela a su hijo, es más compleja. Es un relato de la historia del mundo desde la creación. Sigue con determinación la historia bíblica, pero integra también elementos narrativos del «Libro de los Vigilantes». A esta visión se le denomina «Apocalipsis de los animales» o «Visión de los animales», porque en ella los seres humanos aparecen con forma de animales. Las diferencias de animales y del color de su piel representan diferentes grupos de seres humanos. La descendencia desde Adán y Eva hasta Abrahán e Isaac se describe con figuras de vacas o bueyes. Los antepasados Adán, Set, Noé, Sem, Abrahán e Isaac, a los que remite el texto, son toros blancos. Jacob y sus descendientes se presentan como ovejas blancas, lo que explica la designación de Dios como «Señor de las ovejas», con la que termina la visión. Solo los ángeles se presenta con forma humana, mientras que Noé y Moisés cambian, al entrar en escena, su forma de animales por la de hombres, lo cual es particularmente llamativo. Por su parte, los ángeles vigilantes son descritos como estrellas que cayeron del cielo, y en la tierra como toros lascivos montaron a las vacas que allí pastaban, y las vacas parieron los tragones elefantes, camellos y asnos. La transmisión funesta del conocimiento se atribuye a la primera estrella caída. Con respecto a la existencia del mal en el mundo, al contrario que el «Libro de los Vigilantes», la «Visión de los animales» remite al fratricidio de Caín: ya antes de la «caída de las estrellas» no salió ciertamente con Caín una oveja negra, pero sí un toro negro (85,3-4).

El bosquejo del recorrido de la historia llega al relato del éxodo, a la época de los jueces y de la monarquía y al tiempo del exilio hasta el período del Segundo Templo. La evaluación que se hace retrospectivamente de la reconstrucción del templo en época persa es negativa: ovejas y pastores están obcecados. De forma drástica se presenta la visión del paso a la época helenística. Diferentes aves rapaces atacan ahora a las ovejas, les arrancan los ojos y no dejan en los esqueletos ni un trozo de carne ni tendón alguno (90,2ss). Pero precisamente en esta época nacen corderos que abren sus ojos. Intentan —por el momento sin posibilidad alguna— defenderse, hasta que surge entre ellos un macho cabrío más fuerte y con cuernos. Sin embargo, también al macho cabrío le dan golpes violentamente por todos lados. Ante tal exceso de violencia, interviene el Señor de las

ovejas. En una ampliación de dimensiones cósmicas del motivo del bastón milagroso, hunde a los agresores en una grieta de la tierra. 1 Henoc 90,19 sugiere que para la derrota de los adversarios —a diferencia de lo que acontece en el relato de la división del mar—, no obstante, la intervención divina necesita una acción militar de las ovejas.

Tras la lucha se celebra un gran juicio en la tierra. Las estrellas caídas, los malos pastores y las obcecadas ovejas son juzgados pecadores y quemados en un abismo de fuego. A ello le sigue una transformación del hábitat terrenal y de las estructuras sociales: la antigua casa de las ovejas es reemplazada con una novedad gloriosa —alusión a una «nueva Jerusalén»— y todos los animales se inclinan respetuosamente ante las ovejas —puede verse aquí una conexión con la visión profética de la «peregrinación de los pueblos a Jerusalén»—. Las espada será lacrada, y ya no habrá más ovejas obcecadas. La visión podría terminar aquí, pero prosigue con el anuncio de otra transformación: tras el nacimiento de un toro blanco con largos cuernos, se transforman todos los animales en bovinos blancos, lo que recuerda al comienzo de la historia de la humanidad. Los seres humanos volverán a ser, por consiguiente, tal como fueron creados, con la diferencia de que ya no habrá más descendencias negras o rojas, y, por consiguiente, ningún pecador (Caín era un toro negro) ni ninguna víctima (el color de la piel de Abel era rojo).

Comparado con el «Libro de los Vigilantes», la «Visión de los animales» concreta la fecha del futuro juicio divino. El presente se interpreta como una época que está dominada por la violencia y en la que se martiriza a las ovejas, que tienen los ojos abiertos, es decir, que viven con temor de Dios. La extrema necesidad provoca la intervención de Dios como salvador y juez. Se tiene la convicción de que está cercano el momento de una transformación. De ahí que la Visión de los animales no solo está vinculada con el libro de Daniel en cuanto a su datación en época seléucida, cuando las penalidades sociales y políticas condujeron al levantamiento de los macabeos en Jerusalén y en su entorno. Los dos documentos interpretan el presente como una época dominada por un soberano brutal. Los dos subrayan que esta forma de dominio debe vencerse y será pronto derrotada (cf. Dn 7). Al igual que el «Libro de los Vigilantes», la

Visión de los animales anima a no perder de vista la realidad. Pero, a diferencia de Daniel y del «Libro de los Vigilantes», se trata de forma diferente la cuestión de la resistencia violenta. En la situación de extrema necesidad se considera aconsejable este recurso.

4 Esdras

Como sugiere el título, en este libro denominado 4 Libro de Esdras, el personaje actúa como mediador de una revelación. Ya los libros bíblicos de Esdras y Nehemías lo caracterizan como el tipo ideal de escriba, doctor de la Ley y sacerdote. Llegó a ser un personaje simbólico para la nueva constitución de la identidad judía tras la catástrofe de la destrucción de Jerusalén y del templo. Esdras, que según las fuentes bíblicas trabajó durante la época persa, aparece también en 4 Esdras como testigo de la destrucción del templo en el año 587/586 a.C. El libro se hace pasar como un informe de Esdras en el que desvela mensajes celestiales que debe haber recibido en el exilio babilónico, cuando su corazón se aterrorizó (cf. 4 Esd 3,28-36): ¿cómo pudo suceder lo que sucedió? ¿Cómo pudo Dios destruir a su pueblo y mantener con vida a su enemigo? En el coloquio con el ángel Uriel y mediante las visiones, Esdras reconoce que todo lo que ve, vive y sabe, tiene que integrarse en un gran marco de referencia. Con él supera su inicial postura fatalista y adquirirá una capacidad, que se corresponde con su nombre —Esdras significa «auxilio»—, para ordenar su casa, exhortar a su pueblo y consolar a los oprimidos (14,13).

El libro 4 de Esdras no considera que el desorden del mundo tuvo su origen con la caída de los ángeles, sino con la caída (moral) del primer ser humano. La falta de Adán es la causa del corazón malo del ser humano y de su condición mortal (3,7). La muerte deja de considerarse un hecho de la misma condición terrenal, y se contempla como síntoma de un orden corrompido del mundo. A pesar de cuanto dice sobre la maldad del corazón, 4 Esdras, como los textos de los que hemos hablado hasta ahora, sostiene que el ser humano es capaz de elegir entre el bien y el mal. Cuando los justos sufren por las malas acciones de su prójimo, deben pensar que mediante ese modo de vida se cualifican para la vida auténtica, mientras que se

pedirá cuentas a los malvados. También 4 Esdras contempla un juicio futuro. Sin embargo, su objetivo no es la restauración del mundo actual, sino, por así decirlo, la puesta en marcha de un segundo mundo, que Dios, con sabia previsión, creó además del primero. Los justos disfrutarán allí de una vida eterna (7,13). Se transformarán sus corazones (6,26) y se garantiza una vida de paz eterna.

4 Esdras aborda la destrucción del templo de Jerusalén por los romanos en el año 70 d.C., y ofrece una respuesta sobre cómo puede y debe seguir adelante la comunidad judía. Recurriendo a Esdras, que al final incluso se equipara a Moisés (14,1ss), se busca una conexión estrecha con la tradición, que, no obstante, es más atrevida. Precisamente, las ideas esencialmente fatalistas según las cuales el mundo está condenado a la ruina, ponen en cuestión la posición fatalista de Esdras, y con ella también la posición fatalista de los destinatarios, que, probablemente, son escribas dedicados a la enseñanza. El hecho de que la constelación de personajes (Esdras y Moisés) acentúe la relevancia de la Ley, corrobora que 4 Esdras no solo se escribe contra una posición fatalista, sino también contra una posición quietista. Un estilo de vida justo, que se orienta por los mandamientos de Dios, continúa siendo central en 4 Esdras tanto en tiempos buenos como malos. Y esto vale también para una época en la que ya no hay templo.

Avanzando con los textos

La coexistencia de los tres escritos muestra cómo pueden entenderse respectivamente cada uno de acuerdo con su época, aun cuando todos reivindican una pretensión universal y absoluta. El que sigue la pretensión absoluta de un texto, sin investigar su programa contextual, corre el peligro de sucumbir al fanatismo, que traiciona la propia intención del texto. Al comparar entre sí los escritos llegamos a obtener, según mi opinión, tres intenciones fundamentales con las que aún hoy puede contarse:

1) Cada uno de los tres textos pretende hacer un análisis del presente, que quiere desenmascarar el carácter funesto del orden aparente.

2) Los tres dan importancia a la oposición de los seres humanos contra el orden aparente y a que le opongan resistencia activa. «Resistencia activa» no significa necesariamente resistencia violenta. El mismo análisis crítico puede entenderse como un acto de resistencia, tal como se manifiesta especialmente en el «Libro de los Vigilantes» y en 4 Esdras[5].

3) Cada texto, de modos diferentes, aclara lo que debe caracterizar a un orden (bueno/auténtico): la interacción constructiva y salvífica de todas las fuerzas.

Más difícil resulta abordar el optimismo epistemológico de los textos: ellos dan por supuesto que es fácil de saber qué es un comportamiento justo y lo que implica un modo de vida inspirado en el temor de Dios. Este optimismo se ha hecho sospechoso en nuestra época. Lo que hoy se aconseja hacer en diferentes ámbitos y situaciones, tanto en cuestiones éticas individuales como sociales, tiene constantemente que pensarse, discutirse y también negociarse. En este sentido, es probable también hoy que la confrontación sobre lo que es justo y lo que no lo es resulte problemática. De todas formas, los mismos textos examinados ya apuntan a esta dicotomía. Ninguno de los tres invoca una posición de superioridad, sino que cada uno trata con cuidado y con respeto lo relativo al espacio vital y a la vida compartida con toda la creación, y, al final, afronta también su propia responsabilidad culpable. De forma semejante a espada de dos filos, los textos se centran intensamente en un orden que sea verdadero. Por una parte, puede invitarnos a reflexionar sobre nuestros criterios actuales de orden, tanto exigidos como ideales, cuya discusión me parece a mí importante, a saber, quién finge hoy por interés qué es lo que está «ordenado» y qué es lo que está «desordenado». Precisamente, en el ámbito de las cuestiones sobre los cargos eclesiásticos, sobre la aceptación de diferentes formas de familia, o sobre la economía, como por ejemplo, cuál es el salario justo, aparece la actualidad de las preguntas formuladas. Por otra parte, los textos analizados nos advierten sobre la necesidad de quitar la base a la

[5] Sobre el complejo potencial de resistencia de los textos apocalípticos, véase Anathea E. Portier-Young, *Apocalypse Against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids 2010.

ilusión de un orden que en el fondo es funesto: con sus anuncios, que transforman el mundo, articulan plásticamente un anhelo de logros justos o *del* orden bueno. La idea de que Dios inicia la renovación nos recuerda que la transformación completa no puede ser nunca una obra humana. A los hombres les corresponde colaborar, preocuparse constantemente en el mundo actual, que no es perfecto, por ordenamientos sólidos, y oponerse a los que aparentemente son buenos pero en el fondo son funestos. Hasta hoy.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Xavier Alegre Santamaría *

EL APOCALIPSIS DE JUAN, MODELO DE RELECTURA CREYENTE DE LA VIDA EN TIEMPOS DE CRISIS

Vivimos tiempos de crisis. Sobre todo en los países pobres de la Unión Europea, pero mucho más en la mayoría de los países del sur. Frente a los poderes financieros y del capitalismo neoliberal, crece la tentación de la desesperanza. Pero fueron tiempos de crisis, social, económica, política y religiosa, los que provocaron una literatura de resistencia frente al Imperio, que influyó decisivamente en el Nuevo Testamento. ¿Qué podemos aprender hoy de ella y, sobre todo, del Apocalipsis de Juan? El profeta Juan se propone concienciar a sus Iglesias para que desarrollen una resistencia lúcida frente al Imperio, desenmascarando su mentira y su falso poder. Y procura alimentar la esperanza de sus comunidades para vivir su fe cristiana y fomentar los valores alternativos del Evangelio, que son los que acabarán derribando el poder del Imperio romano. Contra las lecturas fundamentalis-

* Xavier Alegre Santamaría, S.J. Licenciado en Filosofía en Pullach bei München, Alemania (1964). Doctorado en Teología en Münster (Alemania) con la tesis: «El concepto de salvación en las Odas de Salomón» (1977). Profesor emérito de Nuevo Testamento en la Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona) y desde 1985 en la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador (El Salvador). Miembro de la Studiorum Novi Testamenti Societas, de la Asociación Bíblica Española y de la Associació Bíblica de Catalunya. Miembro del equipo de Cristianisme i Justícia (Barcelona).

Entre sus obras: *Memoria subversiva y esperanza para los pueblos crucificados*, Madrid 2003; *El Evangelio de Judas. ¿Un «quinto» evangelio auténtico?*, San Salvador 2006; *El Apocalipsis de Juan. El libro de la resistencia y esperanza cristiana en un mundo injusto*, San Salvador 2009; *La palabra no está encadenada. Aproximaciones al Nuevo Testamento en clave liberadora*, San Salvador 2009; *Carta a los Romanos*, Estella 2012; *Al acecho del Reino diferente. Temas bíblicos básicos en clave liberadora*, Madrid 2012. Con J. O. Tuñí ha publicado *Escritos joánicos y cartas católicas*, Estella 1995.

Correo electrónico: xalegre@jesuites.net

tas, típicas de sectas marginales, el Apocalipsis no hace referencia tanto a los acontecimientos escatológicos al fin de los tiempos, sino al aquí y al ahora, que están viviéndolas respectivas comunidades. Y da pistas para una respuesta cristiana que sea fiel al Evangelio.

Introducción

Vivimos tiempos difíciles. De crisis, sobre todo económica. La ilusión de que erradicaríamos la pobreza de nuestro mundo se ha desmoronado. Los objetivos de desarrollo del milenio contra el hambre y la pobreza para el año 2015 no se convertirán en una realidad, sino todo lo contrario. Los ricos son cada vez más ricos y los pobres, más pobres. Cada vez son más los excluidos del sistema capitalista neoliberal, que domina el mundo. En los países ricos del norte, y aprovechando la crisis económica, provocada por la especulación bancaria, financiera, se está desmantelando el «Estado de bienestar», que se intentó crear después de los horrores de la II Guerra Mundial y ante la amenaza del comunismo. Y las guerras, en Siria o en África, siguen provocando innumerables desplazamientos, destrucción y muerte.

Y esta tendencia, que lleva al empobrecimiento progresivo de las mayorías de nuestro mundo, se ha instalado de modo definitivo. Y si «el amor al dinero es la raíz de todos los males» (1 Tim 6,10), se comprende que la crisis extienda también sus tentáculos al mundo social, cultural, político y religioso. Y que el desánimo y la desesperanza se hayan instalado en nuestras sociedades, sobre todo en aquellas que, como España, Grecia o Portugal, durante un tiempo soñaron que formaban parte del mundo rico del norte.

¿Cómo situarnos como creyentes en Jesús ante esta dura realidad? Y dado que «las antiguas Escrituras se escribieron para enseñanza nuestra, de modo que entre nuestra constancia y el consuelo que dan las Escrituras, mantengamos la esperanza» (Rom 15,4), ¿qué pistas podemos encontrar en la Biblia para enfrentarnos a ella? Pien-

so que la literatura apocalíptica judeocristiana, y en especial el Apocalipsis de Juan, nos dan estas pistas, pues es una literatura que quiere ayudar a los creyentes a enfrentarse a este tipo de crisis.

I. La crisis, caldo de cultivo de la literatura apocalíptica

El estudio de la literatura apocalíptica judía y judeocristiana ha mostrado que esta florece en tiempos de crisis. Concretamente, sus escritos más significativos se originaron entre el siglo II a.C. y el siglo I d.C., pues dos acontecimientos fueron decisivos para su desarrollo: la persecución de Antíoco IV Epifanes, en la época macabea (hacia los años 180 a.C.), y la caída de Jerusalén en el año 70 d.C.

Con Antíoco Epifanes, el Imperio seléucida toma conciencia de la peligrosidad de la religión judía, con su opción por los pobres y su denuncia de la injusticia. Por eso la persigue, confiando que así contribuye a desmovilizar la resistencia judía. Una lección que el imperio romano también asumirá, como puede verse en el Apocalipsis (cf. también Mc 13,9-13 y par.). Por otro lado, la caída de Jerusalén y la destrucción del Templo (70 d.C.) cuestionan los pilares fundamentales de la fe judía y judeocristiana. Se trataba de una crisis global, pues era una crisis política, económica, cultural (amenaza del helenismo) y religiosa. En todo caso, el imperio de turno se presenta como omnipotente, imposible de vencer.

Frente a ello, los creyentes reaccionan de diversa manera. Unos se adaptan, colaboran, con el poder dominante (es el caso de gobernantes, como Herodes, y de los sumos sacerdotes saduceos, en tiempo de Jesús, más interesados en defender el *statu quo* que en promover la fidelidad radical a los principios bíblicos que propugnaban el reinado de Dios). Otros grupos, como los que encontramos en los libros de los Macabeos, reaccionan con la violencia militar, oponiéndose por las armas al imperio seléucida: emprenden una guerra de guerrillas para lograr la liberación del yugo imperialista, que perseguía a los que se mantenían fieles a la fe judía (y, luego, cristiana), por considerarlos un peligro para los propios intereses. Otros, finalmente, resisten con el pensamiento, produciendo unas obras —las apocalípticas— en las que se denuncia al imperio y a la cultura agre-

sora. Y se fundamenta la esperanza, con ayuda de la fe judía y cristiana en un Dios, que es Señor de la historia y, a la larga, se revela como liberador. Estos grupos no emplean la violencia física, pero sí la denuncia verbal del imperio de turno, por lo que suelen emplear símbolos, a menudo sacados del Antiguo Testamento, y desconocidos, por tanto, para los opresores, con los cuales mantienen viva la resistencia creyente, sin que el imperio de turno tome exacta conciencia de la peligrosidad de sus escritos.

En este sentido, y en contra de lo que sostienen las lecturas fundamentalistas, típicas de sectas marginales, la literatura apocalíptica —y el Apocalipsis de Juan, en concreto— no hacen referencia tanto a los acontecimientos escatológicos al fin de los tiempos, sino al aquí y al ahora, que están viviendo las respectivas comunidades, que son las destinatarias de dichos escritos. Y lo hacen para mantener viva y lúcida la resistencia creyente y la esperanza frente al imperio, que está oprimiendo a las comunidades. Con ello nos dan pistas para enfrentarnos hoy a la crisis que estamos padeciendo.

Este aspecto lo destaca P. C. Núñez[1], a propósito del Apocalipsis:

> El Apocalipsis es la Revelación de Jesucristo sobre Jesucristo, en forma de carta pastoral profética y contestataria de un pastor perseguido y deportado, llena de mensaje esperanzador, escrita en términos apocalípticos a una Iglesia brutalmente perseguida y que, además, padece crisis interna, para animarla a una lucha tenaz, perseverante y sin cuartel hasta el final, y, para comunicarle que, en contra de las apariencias, quien saldrá vencedor, sin género de dudas, es Cristo.

Núñez resume bien lo propio de la literatura apocalíptica y qué es lo que ella nos puede aportar hoy en una situación de crisis semejante a la que vivieron los destinatarios del Apocalipsis.

II. La propuesta profética de Juan ante la crisis

Las comunidades cristianas, a las cuales Juan dirige su Apocalipsis, están viviendo una dura situación de marginación y persecu-

[1] *¿Fuertes o débiles? Las siete Iglesias del Apocalipsis ayer y hoy*, Bilbao 2007, p. 21.

ción. De hecho, ya al inicio, en las cartas que Juan dirige a las diversas Iglesias, recuerda que en medio de ellas hay malvados y «falsos apóstoles» (Ap 2,2), que ponen en peligro la fe de las comunidades. Son Iglesias que experimentan la pobreza, las calumnias de los adversarios, la cárcel (Ap 2,9-10), incluso el martirio por su fidelidad al Evangelio (Ap 2,13).

Por otro lado, hay también en ellas algunos, que han perdido su amor primero (Ap 2,4) y ya no son ni fríos ni calientes, sino tibios (Ap 3,16-17). Y que se dejan engañar por las falsas doctrinas (Ap 2,14-15.20-23) hasta el punto de que sus obras no merezcan la aprobación de Dios (Ap 3,2).

Ante ello, el profeta Juan les recuerda a las Iglesias las cosas buenas que siguen existiendo en medio de ellas, pues un buen profeta cristiano no es nunca un mero profeta de calamidades. Y las comunidades necesitan ser reanimadas en su fe y en su autoestima. Entre otras cosas, les recuerda que se han esforzado, sin ceder a la fatiga, han tenido entereza, han sufrido por Jesús y no han soportado a los malvados y a los falsos apóstoles (Ap 2,3-4). A pesar de su pobreza, en realidad son ricos (Ap 2,9), manteniéndose fieles a Jesús, sin renegar de su fe (Ap 2,13). Alaba también sus buenas obras, su amor fraterno, su fe y su dedicación y aguante (Ap 2,19). Y que algunos han seguido el ejemplo de la paciencia de Jesús (Ap 3,10).

Pero, así como les ha recordado sus fallos, las invita también a la conversión, a volver al amor primero y a la fidelidad al Evangelio, pues Jesús reprende a los que ama (Ap 3,19). De ello depende, no solo su salvación al fin de los tiempos, sino también la transformación de este mundo, de modo que su fidelidad al Evangelio logre, incluso, la caída del imperio injusto y opresor[2]. Pero todo ello lo realiza el profeta manteniendo el marco de la Buena Noticia, ya que les recuerda, al final de su última carta (Ap 3,20), que Jesús está a la

[2] Es lo que Juan sostiene en el tercer septenario, en el de las trompetas (Ap 8,2–14,5), en el cual anima a los cristianos a la movilización contra el Imperio, asimilando el librito, que representa el Evangelio (Ap 10), y profetizando (Ap 11,1-14), pues vencerán por la sangre del Cordero y por su testimonio (cf. Ap 12,11).

puerta de cada uno de los miembros de la Iglesia, esperando que oigan su voz y le abran, de modo que pueda entrar en su casa y cenar con ellos.

Notemos que la marginación viene causada por el imperio romano, que no tolera la disidencia frente a los valores del imperio, encarnados en el emperador, en este caso Domiciano, que se hace adorar como «dominus ac deus», provocando así el rechazo de las Iglesias cristianas (simbolizadas por las 7 Iglesias de Asia menor, en Ap 2–3), que solo aceptan como Señor y Dios al Padre y al Cordero degollado.

Por eso los valores que intentan encarnar en sus vidas se contraponen a los falsos valores del Imperio. Y este, obviamente, reacciona marginándolas, persiguiéndolas, provocando la aparición de algunos mártires en las comunidades. Esto es lo que expresa simbólicamente Juan, cuando señala que

> con las señales que le concedieron hacer a la vista de la fiera[3], extraviaba a los habitantes de la tierra, incitándolos a que hiciesen una estatua de la fiera que había sobrevivido a la herida de la espada. Se le concedió dar vida a la estatua de la fiera[4], de modo que la estatua de la fiera pudiera hablar e hiciera dar muerte al que no venerase a la estatua de la fiera. A todos, grandes y pequeños, ricos y pobres, esclavos y libres, hizo que les marcaran en la mano derecha o en la frente, para impedir comprar ni vender al que no llevase la marca con el nombre de la fiera o la cifra de su nombre (Ap 13,14-17).

Ante ello, el profeta Juan se propone, por un lado, concienciar a sus Iglesias para que desarrollen una resistencia lúcida frente al imperio, desenmascarando su mentira y su falta de poder auténtico. Y, por otro, alimentar, avivar, la esperanza de sus comunidades para que encuentren la fuerza que necesitan para vivir su fe cristiana y

[3] Se refiere, como se ve en Ap 13,1-10, a la fiera que sale del mar y que simboliza al imperio romano, representado en este caso por el emperador Domiciano, según Ap 13,18.

[4] Aquí hay una alusión a la leyenda de Nerón vuelto a la vida, reencarnado en Domiciano (cf. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Ratisbona 1997, pp. 387-389).

fomentar los valores alternativos del Evangelio, que son los que, a la larga, harán caer el poder del Imperio romano.

Resistencia lúcida

Ante los engaños y las amenazas del Imperio, es fundamental una *resistencia lúcida*, que implica dos facetas: por un lado, hay que desenmascarar los engaños que propala el Imperio para no dejarse engañar inconscientemente por ellos. Y, por otro, no dejarse deslumbrar por los logros, aparentemente, maravillosos, que algunos pequeños grupos viven en el seno del Imperio.

Ante todo hay que desenmascarar la *falsa propaganda* del Imperio, que, como falso profeta (Ap 20,10; 13,11-17), pretende engañar y desmovilizar a las víctimas del sistema político y económico romano. La falsa propaganda es un medio típico de todos los imperios, tanto políticos como económicos, para quebrar la resistencia de los oprimidos y evitar que, «indignados», defiendan sus derechos y se opongan a los intereses que dominan el Imperio. Por esto se presenta como todopoderoso.

Juan, en cambio, subraya, iluminando la historia desde su final, en la cual aparecerá claramente el triunfo definitivo de Dios (Ap 20,7-10), que esto no es verdad, pues el auténtico «señor» de la historia es Dios, que acabará destruyendo al imperio por medio de las plagas (Ap 16–17), que el mismo imperio provoca, y, sobre todo, por el Cordero degollado, de pie (resucitado) ante el trono de Dios, el cual, como Palabra de Dios y montado en un caballo blanco (Ap 19,11-16), logrará que la justicia acabe triunfando en la tierra.

También es fundamental para el autor del Apocalipsis que los miembros de sus comunidades *no se dejen deslumbrar* por los logros económicos, propios del imperio romano. Pues estos logros no son universales, ni auténticos, sino que benefician a unos pocos, como los reyes, los comerciantes y los marinos, los cuales lamentan, obviamente, la caída, la destrucción de Babilonia, símbolo de Roma, que les ha privado de una serie de riquezas y privilegios, que eran el patrimonio de una pequeña minoría en el Imperio romano. En Ap 18, los cantos de las personas que se han beneficiado del impe-

rio son significativos, pues anticipan la fragilidad de los logros del Imperio y el desencanto que provocará su destrucción. Por un lado reflejan la admiración innegable que produce la riqueza de que unos pocos gozaron en el Imperio. Pero, por otro, su caída recuerda también el valor efímero de todos estos bienes.

Esperanza activa

Ante la dura situación que están viviendo las comunidades, el desaliento, más aún, la desesperación, parecen la respuesta obvia. El imperio goza de un poder, aparentemente omnímodo, muy superior al de los imperios anteriores[5]. Y nada hace presagiar que el imperio romano pueda ser vencido y desaparecer. Y, de hecho, Roma tardó tres siglos en ser derrotada y vencida. Todo ello facilita que el miedo se pueda apoderar de las Iglesias cristianas, paralizándolas.

Por eso tiene Juan tanto interés en fundamentar la esperanza cristiana y en reforzar el ánimo de los miembros de sus comunidades. En este sentido, llama la atención —en contra de lo que sostienen las lecturas fundamentalistas— que el Apocalipsis no pretende fundamentar el miedo al fin del mundo, y a los sucesos terribles que pueda comportar. De ello, solo se habla al final del libro, en dos visiones: en una primera se describe el juicio al final de los tiempos (Ap 20,11-15, preparado en Ap 20,7-10); y en la segunda (Ap 21,1–22,5), se nos revela la visión gloriosa y consoladora del cielo nuevo y la tierra nueva, la Jerusalén celestial, donde ya no habrá ni muerte, ni llanto, ni luto, ni dolor, porque Dios lo será todo en todos (Ap 21,1-5).

El resto del libro se refiere a la situación que viven las Iglesias (Ap 1,13–3,22), a las cuales se invita a convertirse y a la lucha definitiva contra Roma (Ap 8,2–14,5), no por las armas, sino encarnando el Evangelio en las propias vidas (Ap 10) y dando testimonio del mismo (Ap 11,1-14), con la conciencia cierta de que el verdadero Señor de la historia, no es Roma, sino Dios Padre y el Cordero degollado (Ap 4).

[5] Esto es lo que expresa el autor al simbolizar al imperio con una bestia (Ap 13,2) que reúne en sí las características de los imperios anteriores, denunciados por Daniel 7,4-6.

Este es el que revela la clave para descubrir las leyes que configuran lo que realmente ocurre en el mundo (Ap 5,1–8,1). Y es también Jesús (Ap 14,14-20)[6] el que ejecutará el juicio de Roma, la cual acabará sufriendo en carne propia las plagas que provoca su iniquidad (Ap 14,6–16,21), experimentando, al final, su destrucción definitiva (Ap 17).

Si Roma es la causante de los males de las Iglesias, se comprende que un libro que tiene como contenido la derrota y castigo del imperio, se denomine a sí mismo una «Buena Noticia (Evangelio) eterna» (Ap 14,6). Y esa atmósfera positiva de confianza, que el autor quiere imprimir a su obra, viene confirmada por el hecho de que a lo largo de ella, desde el comienzo (Ap 1,3) hasta el final (Ap 22,14), siete bienaventuranzas (siete es un número de plenitud) configuren todo el Apocalipsis (Ap 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7).

De todos modos, y ante la gravedad de la situación y la magnitud del poder romano, los creyentes de las Iglesias juánicas se pueden preguntar, con razón, si no son ingenuas las esperanzas que promueve el profeta Juan, pues la dura realidad que están viviendo no parecen confirmar la Buena Noticia eterna (Ap 14,6) que se proclama en la obra. Por eso es importante también para el autor dar un buen fundamento teológico a lo que él explica, subrayando que se trata de una revelación que es propia de Jesús (Ap 1,1).

Y aquí entra claramente en juego lo que es propio de la fe y de la teología del profeta Juan, que, como buen apocalíptico, se sabe heredero de la herencia profética y sapiencial, que brota del Antiguo Testamento y de su fe en la Resurrección de Jesús. Este, en sintonía con la teología del cuarto evangelio, es presentado como el auténtico «Señor» de la historia, más aún, con rasgos divinos[7], compartiendo el poder con el Padre. En la lucha entre el bien y el mal, que se desarrolla en este mundo, y que Juan explica simbólicamente en el corazón de su libro (Ap 12–13), el bien, representado por Dios, que actúa por medio del arcángel Miguel (Ap 12,7-8), el Mesías (Ap

[6] El ser de aspecto humano en el v. 14 es Cristo (cf. A. Satake, *Die Offenbarung des Johannes*, Gotinga 2008, p. 322; Giesen, l. c., pp. 336s).

[7] Cf. X. Alegre, «La figura de Jesús en el Apocalipsis», *Revista Latinoamericana de Teología* 29 (2013) 3-28.

12,5) y el pueblo de Dios (Ap 12,1-2.5.7), vencen claramente a la trinidad satánica, representada por el dragón rojo (Ap 12,3.9), el imperio romano o bestia del mar (Ap 13,1-10.18) y la propaganda del imperio o bestia de la tierra (Ap 13,11-17).

III. El Apocalipsis de Juan, ¿modelo para las comunidades cristianas hoy?

La Palabra de Dios, según Pablo, fue escrita también para que ilumine la vida de las personas cristianas (1 Cor 10; Rom 15,4), más allá del momento en que se escribió. Por eso podemos sacar del Apocalipsis luz para enfrentarnos a la crisis actual.

Frente a los imperios económicos y políticos actuales, se requiere lucidez crítica, esperanza y resistencia activa, de acuerdo con lo que hemos visto en Juan.

La lucidez crítica evitará que nos dejemos engañar por la propaganda del sistema económico neoliberal dominante, que quiere hacernos creer que dicho sistema es el mejor de los mundos posibles, aunque no siempre llegue a la desfachatez de comparar a las multinacionales con el Siervo de Yahvé, como hace M. Novak.

Y, a la vez, mantener viva la esperanza de que otro mundo es posible y necesario, un mundo en el que reine la paz con justicia, un mundo en el cual Dios reine realmente porque se baja de la cruz a los pueblos crucificados (Ellacuría) y ya no hay pobres (Dt 15,4; Hch 4,32-35), pues todos compartimos, fomentando unas leyes que defiendan eficazmente al pobre (Lv 25).

Una esperanza activa que, encarnando los valores «contraculturales» del Evangelio, observe los mandamientos de Dios, expresados en la Alianza con Israel, y mantenga vivo el testimonio de Jesús (Ap 12,17), que fue crucificado por su opción por los pobres y su denuncia valiente de la injusticia.

Colby Dickinson *

¿SON LOS ÚNICOS VERDADEROS ATEOS REALMENTE TEÓLOGOS? Sobre el pensamiento continental y su tono perpetuamente apocalíptico

La filosofía continental contemporánea gira en torno a determinados temas apocalípticos, ofreciendo nuevas intuiciones y propuestas sugerentes para que la teología reflexione en las implicaciones de la que, con frecuencia, es la temática religiosa más difícil. En su tarea de definir lo apocalíptico mediante el retorno a las cuestiones del pensamiento antinómico, la interrupción de las imágenes religiosas normativa y la negación de nuestras representaciones teológicas más estimadas (incluidas nuestras representaciones de Dios y de la ley), nos encontramos continuamente con estos filósofos implicados en los fundamentos más esenciales de la historia religiosa de Occidente.

Taubes tiene razón: hoy es todo teología, con la excepción del discurso de los teólogos...

Carl Schmitt en una carta a Armin Mohler,
14 de agosto de 1958[1]

* Colby Dickinson es profesor asociado de Teología en la Universidad Loyola de Chicago. Es autor de *Agamben and Theology* (T&T Clark, Londres 2011) y *Between the Canon and the Messiah: The Structures of Faith in Contemporary Continental Thought* (Bloomsbury, Londres 2013), como también de varios artículos sobre la filosofía continental contemporánea y la teología. Es también editor de *The Postmodern «Saints» of France* (T&T Clark, Londres 2013) y *The Shaping of Tradition: Context and Normativity* (Peeters, Lovaina 2013).

Correo electrónico: cdickinson1@luc.edu

[1] Cita en Jacob Taubes, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, trad. Keith Tribe, Columbia University Press, Nueva York 2013, p. 26.

Desde su comienzo, la apocalíptica ha sido un género literario y, más en general, un pensamiento religioso, dedicado a desvelar lo que estaba oculto previamente. Sin embargo, no siempre ha resultado tan claro qué es lo que exactamente quería revelar. Bien es verdad que el mensaje apocalíptico se nos envía a través de muchos canales religiosos sobre la manera «normal» de hacer las cosas en este lado del cielo, pero nosotros, los seres humanos, no hemos sido siempre capaces de recibir ese mensaje «plenamente». De muchos modos, el pensamiento apocalíptico nos dice que escuchemos atentamente, que algo importante se nos va a revelar —aunque no siempre estamos seguros de que la revelación *es* lo que está aconteciendo—. No obstante, se escenifica una conversación entre la humanidad y una Verdad más elevada (o divinidad) e intenta proporcionarnos un destello de que son posibles unas relaciones (nuevas) entre la humanidad y Dios.

Sin duda, el diálogo verdadero se producirá una vez que nos despojemos de nuestros presupuestos arrogantes sobre la relación entre la naturaleza de la humanidad y la verdad, es decir, dicho brevemente, cuando reconozcamos que nosotros no somos Dios. La humildad que se encuentra en esta consciencia es, en muchos aspectos, lo que impulsa al pensamiento apocalíptico a relativizar las numerosas verdades humanas con las que nos envolvemos para darnos seguridad, lo cual flexibiliza las fronteras normativas que dividen constantemente y que, sin embargo, configuran nuestro mundo (altamente simbólico)[2].

Admitir este horizonte escatológico con respecto a la identidad cristiana conlleva, quizá, a la asunción de la visión que tiene Jürgen Moltmann de la literatura apocalíptica como una forma radical de apertura, la «teología de la esperanza» que nos obliga a dar testimonio de su centralidad en la proclamación del mensaje cristiano. En muchos aspectos, esta idea también nos incita a pensar en el radical carácter incompleto de la identidad cristiana y a reformularla de nuevo cada vez que nos detenemos a analizarla. En este sentido, podríamos decir que las imágenes apocalípticas y las interrupciones

[2] William Franke, *Poetry and Apocalypse: Theological Disclosures of Poetic Language*, Stanford University Press, Stanford 2009, pp. 6-7.

que nos causan nos llevan de hecho a afrontar las paradojas *inmanentes a* la existencia humana, paradojas que se revelan mediante el rico terreno de los escritos apocalípticos[3]. Desde hace ya tiempo se ha incrementado la atención en este sentido —y las implicaciones que tienen para el pensamiento religioso *y* «laico»— en el ámbito del pensamiento filosófico y teológico continental; a continuación haremos una reflexión más detallada del tema.

En este contexto, podríamos sugerir que el pensamiento apocalíptico es especialmente descriptivo de nuestra época, puesto que está caracterizado por una «indecibilidad epistémica» que integra las contradicciones del progreso hacia el que nos hemos estado dirigiendo[4]. Más bien que catalogar este codiciado horizonte como «utópico», Malcolm Bull, entre otros, considera que el progreso es claramente «apocalíptico», puesto que en él se reconoce la coexistencia simultánea de la contradicción y de la paradoja, en lugar de la suavización de estas realidades a favor de una existencia utópica más uniforme, pero quizá también, por esa razón, más totalitaria.

Ciertamente, los autores actuales parecen entusiasmados con los conceptos de «indecibilidad», «hibridez», «poshumanidad» y «pertenencia múltiple», por mencionar solo unos cuantos términos sugerentes que aún tienen que encontrar su lugar adecuado en el discurso teológico, pero que resuenan profundamente con la esencia del pensamiento apocalíptico. Aquello que sostienen estos conceptos teóricos tan impregnados de lo paradójico es lo que podríamos considerar como característico del pensamiento apocalíptico, en cuanto que intentan determinar aquellas identidades múltiples y reclasificaciones del yo que pueden poner fin a ciertas opresiones políticas persistentes. Como podemos constatar reiteradamente en los textos bíblicos, el pensamiento apocalíptico *deshace* nuestros códigos binarios de representación ofreciéndonos nuevos modelos de relacionarnos unos con otros y con la esperanza de que desarrollemos formas más justas de convivencia.

[3] Franke, *Poetry and Apocalypse*, p. 18.

[4] Malcolm Bull, *Seeing Things Hidden: Apocalypse, Vision and Totality*, Verso, Londres 1999, p. 294.

Como intentaremos mostrar en este artículo, no debe sorprendernos, por tanto, que una gran parte de la filosofía continental contemporánea gire en torno a estos temas apocalípticos, ofreciendo nuevas intuiciones y propuestas sugerentes para que la teología reflexione en las implicaciones de la que, con frecuencia, es la temática religiosa más difícil. De forma asombrosamente directa, la filosofía continental actual aborda el tema de la apocalíptica de un modo que es a la vez altamente interesante y relevante para la teología contemporánea. En su tarea de definir lo apocalíptico mediante el retorno a las cuestiones del pensamiento antinómico, la interrupción de las imágenes religiosas y la negación de nuestras representaciones teológicas más apreciadas (incluidas nuestras representaciones de Dios y de la ley), nos encontramos continuamente con estos filósofos implicados en los fundamentos más esenciales de la historia religiosa de Occidente.

Un punto de partida importante para esta conversación entre teología y filosofía sobre el tema de la apocalíptica se encuentra en la obra del filósofo judío Jacob Taubes, que no solo quería clarificar las tendencias más significativas del pensamiento apocalíptico en el siglo XX —incluyendo las numerosas paradojas de pensamiento antinómico en la tradición religiosa—, sino que también se preguntaba habitualmente por la frontera entre judaísmo y cristianismo en cuanto ejemplo de otra frontera representativa que tenía que analizarse y desafiarse desde su punto de vista. La apocalíptica era para Taubes meramente otro modo de intentar describir las fuerzas revolucionarias de la historia, aquellas que operan *en* la historia, y el modo en que estas fuerzas pueden a veces saltar a lo largo de los siglos para presentarse a sí mismas como un medio encaminado a deslegitimar ciertos poderes políticos, ofreciendo a un grupo oprimido de la humanidad una cierta fuerza sagrada de *oposición* que levantara a aquellos sometidos por la historia[5].

Taubes analiza el corpus paulino como una forma de teología política imbuida de tonalidad apocalíptica, que ha sido asumida por varios filósofos occidentales, como, por ejemplo, Giorgio Agamben, Alain Badiou and Slavoj Žižek. Concluye que el cristianismo es un

[5] Cf. Jacob Taubes, *Escatología occidental*, MD, Madrid 2010.

impulso interno de renovación dentro del judaísmo que intenta mantener su apariencia de antinomia pero que en última instancia no lo consigue[6]. Es decir, el cristianismo intenta liberar de la Ley, de toda ley de hecho, y vivir en esta suspensión de la ley como una forma de amor «puro», un tema que destaca prominentemente en su últimas conferencias recogidas en *The Political Theology of Paul*, uno de los estudios más lúcidos en los últimos cincuenta años sobre la relación del pensamiento paulino con las teorías filosóficas y psicológicas[7]. La obra de Taubes nos explicita claramente, por tanto, que existe un nexo entre la apocalíptica y lo que nos parece «antinómico» que debe estudiarse más detalladamente para poner al descubierto la fuente (normativa) real que se encuentra tras lo que nos resulta simplemente una transgresión de la norma mediante sus imágenes apocalípticas (es decir, lo que para Taubes es la Ley como «fuente» dada por Dios a Moisés en el monte Sinaí).

Especialmente interesante para los teólogos, en este contexto, es que la relectura que hace Taubes de los orígenes del cristianismo como un esfuerzo filosófico para abordar la naturaleza de la ley su herencia judía, es recogida indirectamente por varios filósofos contemporáneos que comparten interpretaciones similares sobre este legado teológico particular. Centrándose en la idea paulina de que estamos viviendo en el «tiempo apocalíptico» que nos queda antes del «final», Slavoj Žižek reitera que las palabras de Jesús no identifican ningún acontecimiento histórico determinado como parte de los «últimos tiempos» (Marcos 13,1-23), y comenta cómo, «lejos de atraernos hacia un arrebatamiento autodestructivo y perverso, la adopción de la posición adecuadamente apocalíptica es —hoy más que nunca— el único modo de mantener la cabeza fría»[8]. Quizá, como parte constitutiva de su filosofía a menudo paradójica, al afir-

[6] Véase, por ejemplo, su estudio «The Issue Between Judaism and Christianity: Facing Up to the Unresolvable Difference», en Charlotte Elisheva Fonrobert y Amir Engel (eds.), *From Cult to Culture: Fragments Toward a Critique of Historical Reason*, Stanford University Press, Stanford 2010, pp. 45-59.

[7] Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, trad. Dana Hollander, Stanford University Press, Stanford 2003.

[8] Slavoj Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, Londres 2012, p. 983.

mar que «[…] tenemos que asumir la catástrofe como nuestro destino»[9], lo que trata en su obra es de encontrar una vía para mantener una cierta apertura al futuro continuamente posible, abierto de un modo que rehúsa ejecutarse en un movimiento político o religioso específico. Esto es lo que significa, al menos para él, continuar «manteniéndose en lo negativo», como aparece en el título de uno de sus libros, incluyendo la negación («apocalíptica») de nuestras representaciones normativas de Dios.

Lo que aquí se reconoce explícitamente, y que Žižek identifica totalmente como los proyectos «mesiánicos» asumidos por otros, es que solo «nos salvará» una forma de pensamiento apocalíptico (o paradójico). En este sentido afirma: «Lo que deberíamos hacer [...] es asumir la identidad de los dos momentos opuestos —que es precisamente lo que hace un "materialismo cristiano" apocalíptico, al unir tanto el rechazo a una otreidad divina y el elemento del compromiso incondicional»[10]. De nuevo, y por muy paradójico que pueda sonar a nuestros oídos teológicamente formados, nos quedamos con el pensamiento de que la negación de nuestras representaciones de Dios puede ser realmente lo único que sostenga la fe en un Dios que, en última instancia, vive más allá de todas las representaciones que nos hacemos de él, y del que, paradójicamente, se da fielmente testimonio mediante nuestras imágenes y pensamientos apocalípticos, y, quizá, mediante nuestras vidas proféticas. Si bien Žižek no busca necesariamente estos pensamientos teológicos radicales, lo cierto es que no es necesario eliminar categóricamente la existencia de Dios —de hecho, cuando Richard Niehbur afirma la soberanía de Dios, su objetivo era precisamente insistir en que Dios no tiene nada que ver con nuestras conceptualizaciones de la soberanía, por ejemplo—[11]. Al menos, por esta lógica nos vemos forzados a admitir la necesidad de reexaminar la teología desde sus cimientos, por así decirlo, y a la luz de un drástico cambio apocalíptico permanente de

[9] Žižek, *Less Than Nothing*, p. 984.

[10] Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, Verso, Londres 2010, p. 352 (trad. esp. *Viviendo en el final de los tiempos*, Akal, Madrid 2012).

[11] Cf. H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, Westminster John Knox, Louisville 2006.

nuestras representaciones religiosas y teológicas normativas y tradicionales.

Por su parte, Žižek es cauto a la hora de vincular estos pensamientos sobre la apocalíptica y el «tiempo que nos queda» según el pensamiento paulino, a la obra de otros pensadores que comparten sus puntos de vista apocalípticos, como Giorgio Agamben, que ha tratado en su obra de elucidar el concepto de «profanación» como el apocalipsis que hemos estado esperando. En la perspectiva de Agamben, la idea de que lo sagrado ha sido profanado o restituido a su uso adecuado y su escaso parecido con lo «secular», que funciona más como una represión de lo sagrado, evoca indirectamente las obras apocalípticas más antiguas, que parecían acentuar, mediante sus criaturas profanas e híbridas, que Dios podía manifestarse mediante lo que una vez era considerado «contaminado, «impuro» o «profano», como también el pensamiento de que lo que una vez era asumido como sagrado deja a menudo de serlo[12]. Basta con pensar en la cortina rasgada en el «Santo de los Santos» al morir Cristo o cómo se le dice a Pedro que tome y coma animales impuros *(profanos)*, en el libro de los Hechos, para vislumbrar algo de la relevancia que estas imágenes paradójicas suscitan rápidamente en la mente dentro de la tradición bíblica.

Ciertamente, estas ideas no son nada nuevas para la teología, que durante años ha tratado de reflexionar sobre qué podría significar este pensamiento apocalíptico para la praxis teológica. En lo que puede parecernos la definición más simple de una religión apocalíptica, y siguiendo a Walter Benjamin en este asunto en muchos aspectos, Johann Baptist Metz dijo meramente una palabra: «interrupción»[13]. Esta interrupción, entendámoslo bien, está implicada también con el cambio drástico de nuestras representaciones normativas, incluidas nuestras más apreciadas economías simbólicas políticas, sociales, culturales, económicas *y* religiosas. Esto fue lo que «el Cristo» realizó en su momento: una interrupción de la re-

[12] Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Anagrama, Barcelona 2005.

[13] Esta definición se hizo famosa con la obra de Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, Crossroad, Nueva York 2007.

presentación normativa de Dios según las Escrituras hebreas. Al igual que los profetas del judaísmo se habían levantado en su tiempo para criticar a los poderes dominantes que habían gobernado y oprimido al pueblo de Israel, y, así, «interrumpir» su gobierno, de igual modo también la religión, la religión *verdadera*, tiene que verse como una fuerza interruptora permanente en la vida de los creyentes. Desde Benjamin hasta Taubes, y desde Žižek y Agamben, esta idea de religión como fuerza interruptora —incluso de sí misma— se mantiene dentro de un contexto apocalíptico, y es solo ahora cuando el pensamiento continental la está recuperando como una temática importante.

Al examinar este movimiento más detalladamente se nos descubre la apertura de toda una ética para los marginados, una revelación de las relaciones entre la humanidad y lo divino. Esto es lo que nos aportan los textos apocalípticos. Metz lo describe así:

> Las tradiciones apocalípticas a las que aquí apelamos están en contra del pragmatismo de la libertad democrática, que se quita de encima el recuerdo del sufrimiento y se hace cada vez más moralmente ciego. Porque, en definitiva, la libertad política no puede reducirse a la relación de un interlocutor con otro interlocutor, sino que debe ser —más fundamentalmente y en el sentido de la visión apocalíptica de la historia humana— la relación de unos con otros que están olvidados y en peligro[14].

Sería fácil establecer una conexión entre los comentarios de Metz, como también su oposición a suministrar un programa teológico o político positivo, y la crítica constante de Žižek al capitalismo de las naciones democráticas contemporáneas. Lo que ambos siguen compartiendo es el sentido (cristiano) de que debe darse una atención prioritaria a la fuerza moral mesiánica «débil», que resuena profundamente en las tradiciones judía y cristiana. Por esta razón, Žižek remite tan categóricamente una y otra vez a la fe cristiana, a pesar de declararse un «ateo materialista».

[14] Johann Baptist Metz, «God: Against the Myth of the Eternity of Time», en Tiemo Rainer Peters y Claus Urban (eds.), *The End of Time? The Provocation of Talking about God*, Paulist Press, Nueva York 2004, p. 39.

Todo esto debe tenerse en cuenta junto con la advertencia deconstruccionista relativa al «tono apocalíptico» del pensamiento en general (y especialmente del «pensamiento de la Ilustración») que busca «revelar» el «secreto» de una vez por todas, pero que, en opinión de Derrida, nunca puede ser totalmente conocido. El verdadero tono apocalíptico, solía más bien decir, era aquel que nunca podría ser «conocido» como tal, sino que solo podría servir para deconstruir continuamente nuestras diversas representaciones en una apuesta para que aparezcan representaciones cada vez más justas, y aunque estas no aparezcan nunca directamente como tales. Todo cuanto llegaríamos a poseer son (esperanzadamente, pero garantizadas) formas cada vez más justas. Esta es la realidad de la búsqueda de la justicia o de la democracia justa. Esta idea derridiana de una justicia «que está siempre por llegar» puede haber estado, efectivamente, en el pensamiento de Metz[15].

John Caputo, uno de los colaboradores de Derrida y comentarista de su obra en una perspectiva teológica, afirma que para el filósofo francés «el apocalipsis sin apocalipsis [...] es aquel en el que comienza un cierto tono apocalíptico incluso como arranque de un cierto tono, un tono apocalíptico *sin* ser atrapado en los tonos catastróficos de las revelaciones apocalípticas determinables»[16]. Una vez más, para evitar las trampas de las falsas reivindicaciones a un poder soberano, toda pretensión de revelar la verdad de la realidad debe encontrarse con un reproche categórico: «Los que anuncian el final de esto o de aquello tienen sus fines interesados [...]», fines que deberían ser sospechosos desde el principio y sometidos a un intenso trabajo de deconstrucción con la esperanza de que aún prevalezca la justicia[17].

La médula de esta crítica de un «apocalipsis» histórico, demostrable, parece encontrarse en que nuestras representaciones (teológi-

[15] Véase Derek Simon, «The New Political Theology of Johann Baptist Metz: Confronting Schmitt's Decisionist Political Theology of Exclusion», *Horizons* 30 (2003) 227-254.

[16] John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Indiana University Press, Bloomington 1997, p. 100.

[17] Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, p. 90.

cas) colectivas se reformarán siempre de nuevo para «re-velar» el misterio o la paradoja que había revelado un «momento apocalíptico»[18]. Lo que empezamos a ver en este amplio grupo de pensadores contemporáneos es, sin embargo, el espacio que el pensamiento apocalíptico ha hecho posible para una constante «crítica pura» de las estructuras y de las representaciones que forman nuestros mundos simbólicos. Quizá, lo que de verdad se está ofreciendo mediante estos pensamientos apocalípticos —y el contenido ético de esta perspectiva es más bien exhortativo, aunque bastante amedrentador al mismo tiempo— es la oportunidad para que se produzca una apertura y un diálogo radicales entre personas, aunque esto es solo posible si las dos partes están dispuestas a humillarse y a «deshacerse» despojándose de las representaciones que tienen de sí mismas y una de otra. En este sentido, mediante el pensamiento apocalíptico podría acontecer una transformación, no necesariamente de las condiciones sociales en las que uno vive, sino en su *imaginación*: el necesario «primer paso» ético que debe darse hacia el otro antes que hacia nosotros, y el paso fundamental que uno debe dar para lograr cualquier transformación posterior social o política. Como el biblista J. J. Collins comentó una vez sobre la literatura apocalíptica en general, las nuevas relaciones entre personas y cosas se producen mediante una revisión del campo de las relaciones, lo cual se realiza, a su vez, deshaciendo nuestras representaciones[19].

Al preguntarnos por qué los filósofos continentales contemporáneos han llegado a interesarse tanto por la teología en nuestro tiempo, quiero remitirme a lo que una vez dijo el pensador «apocalíptico» Carl Schmitt, y que es tan cierto hoy como lo era entonces: «Taubes lleva razón: hoy todo es teología, excepto aquello de lo que hablan los teólogos...». En todo caso, se trata de una afirmación apocalíptica que merece ser considerada actualmente, pues todo aquí recae en su responsabilidad: los teólogos no hablan de teología realmente, y los que no son teólogos regresan a ella pues son incapaces de pasarla por alto en ningún sector. Quizá nadie encarne

[18] Véase Franke, *Poetry and Apocalypse*, p. 38.

[19] Véase John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids ²1998.

tanto esta paradoja como Jacques Lacan, que una vez advirtió lo siguiente: «Solo los teólogos pueden ser verdaderamente ateos»[20]; tal afirmación nos permite contemplar cómo la muerte de Jesús, en cuanto «muerte de Dios», puede ser realmente un *avance* para la teología más bien que su final —como también podemos ver cuántos teólogos hacen un flaco favor a Dios fingiendo hablar en su nombre (o en el de la Iglesia)—. De muchos modos, lo que la filosofía continental contemporánea ofrece a la teología de nuestro tiempo es un espejo, que nos muestra nuestra historia como también nuestro presente, y nos pregunta si estamos dispuestos a tomarnos nuestras afirmaciones en serio una vez más, es decir, si estamos dispuestos a deconstruirnos. La teología, al igual que la caridad o la pobreza, ha sido practicada por muchos fuera de la Iglesia, pero a menudo ha faltado dentro de ella.

¿Están dedicados los teólogos a deshacer sus representaciones más apreciadas de lo que podrían ser la teología, los sacramentos, la doctrina, Jesucristo o incluso Dios? ¿Se despreciarán como desafíos heréticos y antinómicos al «modo en que las cosas funcionan» en la Iglesia, los esfuerzos realizados por quienes están dedicados a deshacer estas representaciones? A pesar de nuestro miedo a perder lo que ha sido más normativo para nosotros, tal vez haya un modo de ver la apocalíptica como un espacio para un auténtico pensamiento «antinómico», pero solo en la medida en que se ofrece como una forma de «crítica pura» a las estructuras y los poderes cualesquiera que sean estos —a los que nos han estado remitiendo estos diversos filósofos—. Quizá, al final, lo que podríamos tener será una teología dispuesta a criticarse a sí misma y a admitir su pobreza, que es a lo que John Caputo se ha referido recientemente al decir: «Lo que yo llamo teología es posible solo bajo la condición de que podría no ser —tal vez— teología, de que podría ser imposible que fuera teología, de que podría ser imposible, simple y llanamente»[21]. Una vez más, en lugar de entender esto como el fin de la teología, quizá sea el

[20] Jacques Lacan, *Encore: The Seminar of Jacques Lacan On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, 1972-1973*, ed. Jacques-Alain Miller, trad. Bruce Fink, W. W. Norton, Nueva York 1998, p. 45.

[21] John D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, Indiana University Press, Bloomington 2013, p. 17.

comienzo de algo más humilde, más dispuesto a ser pobre, y menos propenso a deshacerse de ideas que, a primera vista, parecen estar totalmente más allá de sus murallas.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Gregor Taxacher *

DIOS, FUERZA DE OPOSICIÓN
Sobre la utilidad de una crítica de la razón apocalíptica

En el presente antropozoico, en el que el modelo de progreso occidental amenaza la continuidad de la humanidad, se propaga una nueva sumisión al destino: ¿está todo biológicamente predeterminado y no hay ninguna salida? Frente a este espíritu del tiempo cobran nueva relevancia las categorías apocalípticas bíblicas: el tema del juicio nos afecta en nuestra libertad; el sorprendente dualismo nos coloca de nuevo en la situación ética. Una crítica de la razón apocalíptica nos permite interpretar su contenido sin sucumbir a la mitología, pero también nos impide sublimar sus imágenes en una abstracción apolítica y ahistórica. La apocalíptica significa hoy distanciarnos de un final del tiempo producido por los hombres y ganar tiempo para el advenimiento de Dios.

I. Cautivos del destino

Complejidad y monismo

Todo es infinitamente complejo en nuestro presente posmoderno, desde nuestra perspectiva europea noroccidental. Ya se trate de

* Gregor Taxacher, doctor en Teología con una tesis sobre Karl Barth; nació en 1963; estudió Teología, y también, en parte, Filosofía y Filología alemana, en Wurzburgo, Tubinga y Bonn. Trabaja en educación de adultos y como periodista y autor autónomo; desde 2009 es redactor en la Westdeutschen Rundfunk.

Publicaciones: *Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken* (1997); *Christus bis ans Ende der Welt. Die Mission des Paulus* (2009); *Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen* (2010); *Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie angesichts der Endzeit* (2012).

Correo electrónico: gregor.taxacher@netcologne.de

la guerra en Siria o del cambio climático, o de la crisis por endeudamiento en Grecia y en los Estados Unidos, o de la pobreza en África: si bien tienen fácil explicación, no tienen fácil solución. Quien cree tenerla es un ideólogo o un fundamentalista. Todo lo ve blanco o negro.

Pero donde todo es infinitamente complejo, fácilmente se hace indistinguible, insignificante o indiferente. Las explicaciones de la complejidad caen en una especie de monismo: todo se fundamenta en la naturaleza de la cosa, de las circunstancias, o en la naturaleza del ser humano, probablemente en los genes. Nuestro mundo hipercomplejo se convierte así en una noche en la que todos los gatos son pardos.

Somos poderosos como nunca; somos la civilización de la técnica; pertenecemos a las naciones occidentales industrializadas. Estamos informados como nunca, *on-line*, en tiempo real. Sin embargo, nuestro conocimiento sobre todo cae en un conocimiento de nuestra impotencia. «Descubre las posibilidades», nos dice la publicidad, o bien: «Siempre se puede hacer algo». Pero cuando llega la ocasión, decimos: eso no se puede hacer.

Nosotros vivimos en la aldea global. Todo está conectado con todo. Lo que comemos, lo que vestimos, lo que siempre usamos: todo lleva consigo las huellas de las conexiones de alcance mundial. Con todo ello llevamos literalmente a cuestas una responsabilidad universal con respecto a las relaciones sociales y ecológicas de nuestro mundo. Sin embargo, esta responsabilidad nos sobrepasa. Quien está implicado en todo, ya no es capaz de asumir una culpabilidad concreta. Tenemos la culpa de todo y de nada.

En el monismo de la complejidad, frente a nuestra omnipotencia impotente, nuestra responsabilidad susceptible de culpa se ha convertido precisamente en el Occidente posilustrado en un nuevo mito del destino. Vivimos cautivos del *fatum* posmoderno. Todo es trágico. En el sentimiento trágico del mundo nosotros mismos nos convertimos en espectadores. Nos experimentamos como héroes en enredos sin solución. Quizá, sacamos el máximo provecho de la situación, pero en realidad no podemos ejercer ninguna influencia en ella.

El extraño discurso del juicio

La fascinación con el mito del destino hace que el discurso bíblico sobre el juicio llegue a ser algo extraño, que ya no se escucha con gusto y sobre el que ni siquiera se predica. Preferimos, más bien, hablar del «Dios que ama», que nos acepta tal como somos —como si esto fuera la quintaesencia del Evangelio—. Ahora bien, resulta que la Biblia está llena de términos relativos al juicio, y no solo el «Antiguo» Testamento. Juan el Bautista abre el Nuevo Testamento hablando del juicio (Mt 3,7-12), y el Apocalipsis de otro Juan lo cierra con una terrible visión del mundo sometido al juicio final. El tono apocalíptico en el canon cristiano es mucho más que una mera música de acompañamiento. Sin embargo, las sectas y los fundamentalistas lo imitan de forma tan estridente y falsa, que a duras penas logra integrarse en el concierto clásico de la teología. Johanna Rahner hace la siguiente crítica en su escatología: la apocalíptica conduce siempre a un dualismo que no hace justicia a la voluntad salvífica universal de Dios. En el peor de los casos conduce a una condenación de los adversarios e incluso a la justificación de la violencia.

De hecho, no son equiparables el pensamiento histórico de la Biblia y su perspectiva universal de esperanza con la apocalíptica. Pero lo que no puedo entender es la perspectiva de una reconciliación universal, de una salvación para los pobres y para los ricos, para los opresores y los oprimidos, para los verdugos y sus víctimas. Desde el éxodo de Egipto hasta el cántico de María, el Magníficat (Lc 1,46-55), desde la predicación de un Amós hasta el sermón del monte de Jesús, con sus bienaventuranzas y sus malaventuranzas (Lc 6,21-26), desde el análisis histórico y moral de los deuteronomistas en los libros de los Reyes hasta el impopular Apocalipsis de Juan, no existe ninguna salvación en la Biblia que no se produzca mediante el juicio, ninguna reconciliación sin la aceptación de una función concreta en el camino de la cruz, ningún reinado de Dios ni ninguna nueva Jerusalén sin «destruir a los que destruyen la tierra» (Ap 11,18). Armonizar todo esto especulativamente antes de que sea oído, anunciado y soportado de forma concreta, es tarea propia de los falsos

profetas, contra los que Jeremías se cargó el yugo (Jr 27); es vender «barata la gracia», como decía Bonhoeffer.

La apocalíptica canónica

Para poder mantener teológicamente hoy esta perspectiva bíblica sin rebajar los precios, se necesita, no obstante, una crítica de la razón apocalíptica. Esta crítica debe entenderse en el sentido en que utilizó el término Immanuel Kant: descubrir las categorías fundamentales de esta razón y aplicarlas creativamente a los problemas que se nos plantean. Y el término *razón* se explica por la tendencia teológica contradictoria, aún extendida, a considerar la apocalíptica como una compleja visión del mundo muy peculiar y extraña, y no como una de las maneras en que la Biblia, de forma razonable y, por consiguiente, reflexiva, relaciona entre sí las promesas de Dios y la marcha del mundo.

No obstante, el lado apocalíptico de la profecía bíblica está lleno de lenguaje mitológico y metafórico, y está vinculado en cada caso a un contexto específico: es un anuncio para una situación determinada. La aplicación de su contenido al recorrido de los fenómenos en el presente, sería, realmente, jugar arbitrariamente con el fuego. Pero, de igual modo, parece inadecuada la traducción de su lenguaje en enunciados escatológicos que no son nunca válidos, puesto que carecen de un contexto situacional y se dejan acomodar sin problemas al monismo de la complejidad posmoderna como su canonización religiosa. Por crítica de la razón apocalíptica entendemos un análisis de sus modos lógicos de funcionamiento en la confrontación de las promesas del Dios de Israel y de Jesús con las situaciones terribles del mundo y de la posición de los creyentes en ellas, y la transformación en nuestro tiempo de esta confrontación.

La supuestamente necesaria separación entre imágenes y afirmaciones teológicas no es de ninguna ayuda, puesto que lo que solamente se deja expresar en imágenes, porque supera todo cuanto alcanzamos a ver, lo perdemos al eliminarlas de la índole figurativa indicadora del discurso. Desde el punto de vista de la teología sistemática, probablemente no haya un teólogo que haya profundizado tanto y haya pres-

tado tanta atención en su escatología como Friedrich-Wilhelm Marquardt. Él ha reconocido el hilo apocalíptico como un discurso bíblico relacionado con la historia, que también debe ser incluido en la teología sistemática aun teniendo en cuenta que es muy arriesgado.

Al mismo tiempo, separa la apocalíptica de su estrecha concepción en la investigación histórica. Con toda seguridad, la apocalíptica fue un fenómeno de crisis que surgió en la época helenística del Próximo Oriente y que dejó sentir sus efectos hasta los primeros siglos del cristianismo. Pero este fenómeno literario no es idéntico a la razón apocalíptica bíblica. Esta, tal como entró a formar parte del canon —en algunos pasajes de los libros proféticos, en el libro de Daniel, en los Evangelios sinópticos y en el Apocalipsis—, vuelve de nuevo a relacionarse y a incluirse en la tradición bíblica de la promesa. Así es como se recibe también en la tradición cristiana, y se manifiesta especialmente en la forma del Apocalipsis de Juan: a diferencia de los apocalipsis típicos de su época, no es una obra pseudoepigráfica de autores anónimos, que se pone en labios de un héroe de tiempos remotos. Más bien, es un libro de un profeta cristiano primitivo conocido para sus comunidades. Él interpreta los signos del tiempo, a cuya luz relee la Biblia, desde el éxodo, pasando por los profetas Isaías, Joel y Ezequiel, hasta la apocalíptica de Daniel. Por consiguiente, la apocalíptica se recibe aquí en el contexto de una vinculación con las Escrituras y, al mismo tiempo, con la teología profética política de entonces de las comunidades cristianas. Este sería su lugar también hoy.

II. Protesta dualista contra la ausencia de alternativa

En el mito monista del destino que caracteriza a nuestro tiempo, se refleja un verdadero callejón sin salida. Sin quererlo, los gobernantes de Alemania han dado en el blanco al acuñar la frase tabú «ausencia de alternativa». Su pretensión era apoyar el edificio resquebrajado del sistema financiero. Frente a esta crisis, los ciudadanos han empezado a ver con sospecha e inquietud el comportamiento del capitalismo. Pero nuestra sistema económico se encuentra «sin alternativa» y está aterrorizado de todo cambio radical. Esta

ausencia de alternativa se manifiesta de forma cada vez más extendida en la globalización de este sistema económico: no solo ocupa los más distantes ángulos de la tierra, sino también los ámbitos económicos pero aún indeterminados de la realidad de lo privado, del sentimiento y del idioma. Este sistema aparece sin alternativa porque garantiza el progreso —y porque necesitamos el progreso para poder liberarnos mediante él de las consecuencias del progreso—. Sin progreso ya no conseguimos dominar las sombras ecológicas y sociales de nuestra civilización. Estamos, por consiguiente, condenados al progreso, aun cuando ya no lo queramos más, como sentenciaron los profetas de la modernidad.

Mientras tanto, debido a su falta de alternativa, los teólogos como Thomas Ruste vuelven a retomar el discurso de Walter Benjamin del capitalismo como religión. En este sentido, la religión es un sistema fuera del cual no es pensable recibir asistencia alguna. Mantiene a todos encerrados en aquella culpa cuya redención promete.

Los autores apocalípticos describieron siempre a las potencias sin alternativa de su época como monstruos. En las visiones del libro de Daniel aparecen de este modo los imperios babilónico, persa y helenista (Dn 2 y 7). El Apocalipsis neotestamentario aplica estas imágenes al Imperio romano, que en él aparece como una bestia que sale del abismo y como nueva Babilonia. Estas imágenes utilizan los horrores míticos, para conjurarlos y al mismo tiempo destruir así la conjura del destino. Los monstruos son vulnerables, se levantan sobre pies de barro, se destruyen entre sí y finalmente caen en el juicio de Dios. La fe significa, por eso, rehusar a darles la veneración exigida.

Discernimiento de espíritus

La crítica negativa al dualismo es fácil de hacer, puesto que es evidente que en ningún lugar hay criminales que solo sean criminales ni víctimas que solo sean víctimas, como tampoco existen los buenos buenísimos y los malos malísimos. Y, sin embargo, es evidente y calificable como tal, que se contradice la voluntad de Dios con respecto a su creación, es decir, que no puede cumplirse su vo-

luntad. Desde el primer día del Génesis, cuando Dios separa la luz de la tiniebla, hasta el día del juicio final, Dios es un Dios que libera, que elige, al tiempo que también condena, salva y derrota. Es la notable fuerza de oposición frente a la sabiduría y la potencia de este mundo, lo cual hace decir a Pablo que elige lo que no es nada para quebrantar todo estatismo ontológico, que los sabios del mundo han tomado como dado por la divinidad, como destino (1 Cor 1,18-30).

La Biblia —también en este aspecto que, a su vez, está estrechamente conectado con el sentido apocalíptico— está atravesada por un dualismo revolucionario salvífico, por la parcialidad a favor de quienes carecen de voz, pero su sangre clama al cielo como la de Abel. Comprometerse en la relación con el mundo que tiene el Dios de Israel implica esforzarse continuamente por discernir los espíritus, que, no obstante, no puede ser un esfuerzo ciego y simplificador, sino que es un discernimiento constante.

La dificultad que tenemos con la apocalíptica, especialmente en las naciones industrializadas occidentales, se debe al hecho de que Babilonia somos nosotros mismos. Juan, el apocalíptico, nos ha hecho soñar con muchas cosas terribles. Sin embargo, quedaba fuera del alcance de sus visiones un hecho sorprendente: la ciudad de las siete colinas, cuyo hundimiento esperaba (Ap 17), llego a ser la ciudad santa y eterna cuando el Imperio romano se convirtió en el brazo político de la cristiandad. Así pues, el dualismo del vidente neotestamentario nos resulta un tanto sospechoso, porque nosotros, pensando que somos más cristianos que él, hemos superado las fantasías de la venganza y una imagen violenta de Dios. Nuestra posición real se ha desviado completamente. Y esto se manifiesta ya, a más tardar, desde la Edad Media, a partir de la cual los jinetes apocalípticos comenzaron a aterrorizar a los mismos cristianos; unos jinetes que en el texto, sin embargo, son mensajeros de la esperanza, porque con ellos comienza la liberación.

La interpretación soportable de las metáforas brutales que tan mal sientan de los escritos apocalípticos, es la tarea más fácil a la que están dedicados los exegetas modernos, como, por ejemplo, Heinz Giesen. Mucho más difícil sería fijar en una crítica de la razón apo-

calíptica nuestra posición real en el drama del final de los tiempos: ¿dónde están los cristianos hoy y adónde pertenecen? Todavía más fácil sería volver a echar silenciosamente el Apocalipsis del canon, en el que se introdujo con dificultad y tardíamente.

Vida justa en Babilonia

De todas formas, la apocalíptica no ofrece tan fácilmente una conexión directa con una nueva teología política o de la liberación, como a veces se piensa, pues el apocalíptico no espera nada de la acción humana, sino de Dios. Los macabeos se sublevaron y posteriormente crearon un gobierno; la apocalíptica solo fue útil por un breve tiempo, para después volver a convertirse en mera crítica. La apocalíptica de los zelotas, desde Bar Kochba hasta los anabaptistas de Münster o incluso los predicadores norteamericanos del odio, representa, en todo caso, un abuso de la línea apocalíptica bíblica en la que se inspiran. Desde el libro de Daniel hasta el de Juan no hay una llamada a la acción, ni mucho menos al recurso a las armas. Su dimensión práctica dice más bien lo siguiente: hay una vida justa en Babilonia, aunque Babel no pueda cambiarse de forma determinante. Es posible conservar las promesas de Dios, orientarse hacia ellas, aun cuando no se cumplan o no aún, incluso más donde todo parece estar en contra de ellas.

Esta vida justa tiene un imperativo categórico: no adores, y lleva este rechazo también en el horno de fuego (Dn 3). En una Babilonia moderna, que se despidió hace ya tiempo de todo mito y de toda metafísica, la adoración se ha hecho más sublime. La razón apocalíptica tiene hoy que poner nombre a los ídolos a los que sacrificamos. Les sacrificamos el tiempo de nuestra vida, que solo debería estar en manos de Dios; sacrificamos a mamón, cuando Jesús dijo que no se le puede servir a la vez que a Dios (Lc 16,13). Pero también sacrificamos a seres humanos, como en su tiempo se sacrificaban a Moloc (Jr 32,35), cuando permitimos que mueran para mantener a buen precio nuestro estilo de vida (en las fábricas textiles de Bangladés o en las minas de coltán en el Congo). La resistencia apocalíptica se contenta con poco y con algo no ruidoso: rechazo, alejamiento, protesta, echar arena en las empresas y transmitir el susurro del Dios viviente.

III. Ganar el tiempo final

Desde el punto de vista secular, vivimos en el final del tiempo, y tampoco podemos deshacernos de esta cualidad del tiempo. Los científicos la denominan con el término *antropozoica*. La humanidad determina las circunstancias de vida en este planeta. Ella puede quitarse los fundamentos de la vida, puede disolverse completamente en el aire, no necesita ya a Dios para que se produzca un Armagedón, y, por consiguiente, tampoco necesita que los profetas de destrucción del ala derecha del evangelismo anuncien nuestra situación apocalíptica. Sin embargo, este apocalipsis es unilateral: solo muestra la posibilidad de provocarnos nosotros mismos el final. De ella no surge la esperanza en un cambio. La política se convierte en el arte de librarnos de las propias posibilidades apocalípticas.

El juicio como oportunidad

Nuestra sensación del tiempo está caracterizada por una tendencia catastrófica. El desarrollo infinito ya no es una promesa, sino una necesidad. Parece que nuestro bienestar solo puede mantenerse si crecemos. La espiral se va haciendo cada vez más alta; vislumbramos que esto no puede continuar siendo infinito. Sin embargo, el estancamiento tiene el aspecto del derrumbamiento. También nos sentimos como en una montaña rusa, percibiendo el futuro como el precipicio que surgirá tras haber alcanzado el punto más elevado.

La concepción que J. B. Metz tiene de la apocalíptica, de la esperanza que surge de ella, que fija un plazo al tiempo, reacciona contra esta conciencia temporal. La limitación apocalíptica del tiempo revela que la tendencia sin-salvación de nuestra aparentemente monotonía cronológica es, sin embargo, un tiempo acelerado catastróficamente. El hecho de que existen límites en el desarrollo es realmente una esperanza; de lo contrario, la construcción de la torre babilónica sería una empresa totalitaria. La apocalíptica apela a Dios en nombre de las víctimas de esta construcción babilónica, para que ese tiempo encuentre su fin. De este modo, limita la catástrofe.

La fijación del plazo de la apocalíptica se oculta en la teología cristiana tradicional en el tratado de la denominada escatología colectiva. Ahí va llevando en la modernidad una existencia marginal cada vez más abstracta e incomprensible. Sin embargo, aunque es verdad que el evangelio de Jesús no tiene una fecha, sí tiene un plazo. Este plazo regala un tiempo cualificado: tiempo limitado, final, para comenzar algo con él, para fijar en él los correspondientes comienzos de tendencias nuevas y diferentes en el mundo. El tiempo cualificado como limitado significa el tiempo que aún nos queda. Este es el tiempo propio del Evangelio, el tiempo mesiánico, en el que puede irrumpir entre nosotros el reino de Dios, si nosotros nos ocupamos primero por este reino y su justicia (Lc 17,21 y Mt 6,33).

A este tiempo que se nos regala pertenece también el sorprendente tiempo del juicio. En las discusiones actuales sobre escatología se pasa por alto frecuentemente que el «juicio» en la tradición profética y apocalíptica de la Biblia no significa, por lo general, el juicio final o el día del juicio, ni tampoco un juicio final trascendente, sino un acontecimiento de juicio en la historia, temporal, un juicio, por así decirlo, pen-último. Así es como Israel más tarde, desde la época de los deuteronomistas, leyó la propia historia como una crítica contra sí mismo, bajo el aspecto del juicio al que estaba sometido él mismo. En el caso de que nosotros, que hemos nacido en una civilización occidental de un «Occidente cristiano», nos encontremos como destinatarios de la crítica babilónica de los apocalípticos, haremos muy bien en conectarnos con esta tradición antigua. Esto significa nada menos que aceptar el apocalipsis secular que nos amenaza como juicio por las consecuencia de nuestra historia. El tiempo que se nos regala puede ser también tiempo de juicio. Él quiere ser aceptado y aprobado como tal, al igual que Israel tuvo que estructurarse tras su catástrofe, cuando se quedó sin país, sin templo y sin rey. Esto condujo a una formación completamente nueva del pueblo de la alianza. Al cristianismo, tras el final de la época moderna, no se le puede exigir menos, si quiere volver al camino cuyo seguimiento le fue encomendado.

El Dios que viene

Sin embargo, el juicio es solo el lado oscuro de la promesa. El tiempo que se nos ha dado es un tiempo que no exige el esfuerzo del éxito. La razón apocalíptica —hoy totalmente anacrónica— es también una liberación para una esperanza cristiana que puede incluir el pesimismo del mundo. Nosotros no sabemos adónde llegará la humanidad, ni si llegará bien según su perspectiva o la nuestra. En todo caso, la esperanza cristiana no es ninguna coacción en el sentido de «nosotros os ordenamos que tengáis esperanza», no es tampoco ningún optimismo frenético, que, sin embargo, ya no comparte gustosamente ningún vidente. Se trata, en cambio, de una liberación que significa arraigarse en la promesa y trabajar a partir de ella, sin tener que producirla. Las promesas de Dios merecen nuestro grito y nuestro trabajo. Pero esto nada tiene que ver con nuestras inquietudes, inquietudes que en su conjunto no pueden ser la base existencial del cristiano (Mt 6,25-34). La razón apocalíptica es una negativa a una interpretación de la existencia como preocupación, miedo y ser para la muerte. Podemos vivir y morir, amar y fracasar, luchar y ser derrotados, porque en todo ello somos semejantes a Dios, a este notable opositor.

De este Dios se dice en el Apocalipsis que es «el que es, el que era y el que viene» (Ap 1,4). Esta es la versión apocalíptica del nombre de Dios que se revela en la zarza ardiente (Éx 3,14). Pone patas arriba el fatídico orden cronológico: Dios es sobre todo presente, y desde él rescata el pasado, lo reúne y lo redime. Y no es el futuro de una eterna ansiedad por lo desconocido, sino que es el que viene a nosotros como futuro. El adviento de Dios fundamenta el futuro como promesa, frente a nuestra idea de una infinitud vacía de una línea temporal que sigue y sigue.

El Apocalipsis juega irónicamente con el nombre de Dios, oponiéndolo al del Imperio romano simbolizado en la bestia que «era y ya no es ni será» (17,8). Las potencias de este mundo, que quieren obligarnos a sus necesidades dejándonos sin alternativas, son, por consiguiente, ya pasado, si comprendemos su ser. La fascinación de la bestia prepotente se desvanece en el recuerdo: «camina hacia su destrucción» (17,8.11). Este descubrimiento rompe el monismo del fatalismo. No suministra una solución para todos nuestros problemas complejos, pe-

ro ofrece un comienzo desde otra parte, obsequia un punto de partida imposible y utópico: el de la libertad de los hijos de Dios.

Bibliografía

Giorgio Agamben, *El tiempo que resta: comentario a la Carta a los Romanos*, Trotta, Madrid 2006.

Heinz Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Ratisbona 1997.

Johann Baptist Metz (en colaboración con Johann Reikerstorfer), *Memoria Passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007.

Johanna Rahner, *Einführung in die christliche Eschatologie*, Friburgo 2010.

Thomas Ruster, *El Dios falsificado: una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*, Sígueme, Salamanca 2011.

Gregor Taxacher, *Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen*, Darmstadt 2010.

—, *Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie angesichts der Endzeit*, Gütersloh 2012.

—, «Die verbleibende Zeit. Apokalyptik und Geschichte in Friedrich-Wilhelm Marquardts Eschatologie», en A. Pangritz (ed.), *Biblische Radikalitäten*, Wurzburgo 2010, pp. 106-127.

Carlos Mendoza-Álvarez *

ESCATOLOGÍA Y APOCALIPSIS EN TIEMPOS POSMODERNOS
Una mirada desde las víctimas y los justos de la historia

Este artículo propone los elementos constitutivos de una hermenéutica de la idea de escatología y apocalipsis en contexto posmoderno, explorando hoy nuevas claves de interpretación del fin de los tiempos. El análisis se articula en tres momentos: (i) el concepto de violencia sistémica propuesto por el pensamiento anti-sistémico surgido en América Latina y otras regiones del Sur en las últimas décadas; (ii) la inteligencia de la fe teologal que procede de la vulnerabilidad asumida; y (iii) la teología del tiempo mesiánico interpretada en clave de cambio de temporalidad en la lógica de la donación.

Desde esta perspectiva se trata de recuperar la historia «desde abajo y desde el reverso», a partir de la vida teologal que anima a los justos de la historia así como a las víctimas perdonadoras que rompen el círculo vicioso de la rivalidad. Una experiencia posible solamente desde la fe teologal que confiesa la presencia del Dios compasivo en el corazón de la historia, gracias al testimonio de quienes, siguiendo a Jesús de Nazaret, han entregado su vida por los demás, a pesar de ser expuestos a la aniquilación.

* Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. Fraile dominico mexicano. Doctor en Teología, con habilitación en Teología fundamental, por la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo en Suiza. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Académico de tiempo completo de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y profesor invitado en diversas universidades de Brasil y México. El presente artículo sintetiza parte del argumento central de su más reciente libro de próxima publicación, fruto de una estancia académica como profesor visitante en la Universidad de Fordham en Nueva York.

Correo electrónico: carlos.mendoza@ibero.mx

Umbral

El fin de los tiempos es ahora. No solamente por el colapso del gran relato de la modernidad producida por la razón instrumental, con sus secuelas de crisis de devastación ecológica, mediocracia globalizada, neoliberalismo financiero campante y religión sacrificial. Sino que el fin de los tiempos acontece en el tiempo presente porque de manera inédita somos conscientes en la aldea planetaria de la *implosión* de la historia contada por los vencedores y del surgimiento de un orden nuevo de existencia gracias a los justos de la humanidad.

Los movimientos de indignados y de víctimas que levantan su voz en todas las latitudes del planeta son quizás la página más reciente de esa *otra* cara de la historia que comenzó a escribirse «desde abajo y desde el reverso»[1] de los sistemas de totalidad que producen víctimas sistémicas. Una contrahistoria que existe ya desde antiguo, a partir de Abel el justo según la narrativa hebrea de los orígenes de la humanidad: «se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo» (Gn 4,10).

El pensamiento occidental, desde hace ya más de un siglo, venía vislumbrando este colapso a través de diversos acercamientos teóricos. La filosofía de la temporalidad, marcada por la conciencia del devenir incierto y conflictivo de la historia (M. Heidegger, M. De Certeau y E. Dussel), fue ampliada con las reflexiones de la fenomenología del deseo (E. Levinas y P. Ricoeur) y de la antropología de la violencia (R. Girard), hasta llegar a la inevitable deconstrucción de los sistemas de representación totalitaria (W. Benjamin, H. Arendt, M. Foucault, J. Derrida y J.-L. Nancy).

[1] Glosa de una expresión propuesta por el pensamiento anti-sistémico del movimiento zapatista («desde abajo y a la izquierda») en el sureste de México que condensa un proyecto de resistencia indígena vigente para los pueblos mayas de Chiapas como proceso de autonomía económica, política y cultural desde 1994. Cf. Subcomandante Marcos. *Ellos y nosotros. IV. Los dolores de abajo*, México (24 de enero de 2013). URL: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/24/ellos-y-nosotros-iv-los-dolores-de-abajo/ [Consulta: 16 de octubre de 2013].

Así, desde «el reverso de la historia» ha surgido el pensamiento post-colonial y post-hegemónico, y más recientemente aún el anti-sistémico, sobre todo en sociedades del Sur con sus excluidos y migrantes que transitan imparables cruzando las fronteras en todo el orbe. En América Latina y el Caribe se gestan debates enraizados en proyectos históricos de una nueva generación[2], posterior al mesianismo político de la segunda mitad del siglo XX. Se trata, por ejemplo, de la palabra y del rostro de los pueblos originarios que edifican autonomías geográficas y culturales, religiosas y estéticas, económicas y políticas, desde las cuales anhelan recuperar el «cambio de mundo» como una nueva expresión del *fin de la historia* de la dominación, pero vista desde las víctimas que dan un vuelco radical a la lógica de la rivalidad.

En estas páginas deseamos exponer los elementos constitutivos de una hermenéutica de la idea de escatología y apocalipsis[3], desde sus raíces hebreas y cristianas, en particular protopaulinas, para dar cuenta de cómo la teología posmoderna habla de escatología y apocalipsis, explorando hoy nuevas claves de interpretación del *fin de los tiempos*.

Nuestro análisis se articula en tres momentos: el concepto de violencia sistémica propuesto por el pensamiento anti-sistémico; la inteligencia de la fe teologal que procede de la vulnerabilidad asumida; y

[2] Por ejemplo la teología india elaborada luego de cinco siglos de resistencia cultural por los invisibilizados de la primera globalización occidental iniciada en 1492. Pero también se trata de la teología feminista y de la teología latina de los hispanos en los Estados Unidos, como expresiones relevantes de un pensamiento post-colonial. Cf. María Pilar Aquino y Roberto Goizueta (eds.), *Theology: Expanding the Borders. The Annual Publication of the College Theology Society,* vol. 43, Twenty-Third Publications, Mystic, CT 1998, 333 p.

[3] Dos categorías de raigambre hebrea que asumirá el cristianismo para designar las realidades futuras. La idea de «escatología» es más amplia, pues apunta al fin de los tiempos en clave mesiánica como un horizonte de futuro más allá de la historia. La idea de «apocalipsis», por su parte, es una concreción de ese futuro por medio de un cambio drástico de la historia en virtud de la aparición del mesías, precedida de una catástrofe cósmica, y cuyo objeto es la instauración de la redención para un grupo de elegidos. Cf. Lester L. Graabe, *Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion on the Jews in the time of Nemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*, Continuum, Londres 2010, 167 p.

la teología del tiempo mesiánico interpretada en clave posmoderna como cambio de temporalidad en la lógica de la donación.

La violencia sistémica

Retomando la intuición original de la teología de la liberación y de otros pensadores como Iván Illich, el pensamiento anti-sistémico[4] (J. Robert, R. Rahmena, J. Sicilia y R. Sánchez entre otros en debate con J.-P. Dupuy) propone la idea de «víctimas sistémicas» para dar cuenta de los procesos de exclusión cultural, social, económica, política, religiosa, sexual y otras, que generan invisibilización de personas y comunidades en las sociedades democráticas liberales de la modernidad tardía.

Tales víctimas sistémicas son, por ejemplo, aquellas personas que no cuentan como protagonistas de la economía sustentable sino como dígitos de conteos del estado de la pobreza en el mundo; quienes son estadística de los feminicidios y de los crímenes de odio, más que actoras de reconstitución del tejido social; los sobrevivientes de las catástrofes nucleares de Chernóbil y Fukushima, o de los ataques químicos en Irak y Siria que pasaron ya al olvido en la frenética carrera de la información mediática globalizada. Son también los pueblos originarios que fueron expulsados de sus territorios por la implantación de mineras, hidroeléctricas y complejos petroquímicos e industriales en aras de la modernización económica de la aldea global. Son los transmigrantes que padecen el tráfico de personas bajo el control de las mafias, coludidas con gobiernos y militares, en todas las latitudes del planeta. Son, al fin y al cabo, todas las minorías excluidas por los sistemas de totalidad con sus mafias económicas, políticas, sociales, sexuales, étnicas y religiosas. Ellas y ellos son los *invisibilizados* por los sistemas de dominación.

Pero tienen rostro y corazón, voz y palabra. Viven indignación y organización. Crean símbolos y fiesta. Son protagonistas de un *cambio de mundo* que es como un murmullo que recorre el planeta como un clamor creciente. No para tranquilizarnos como droga enervante,

[4] Véase Jean Robert y Rajid Rahmena, *La potencia de los pobre*s, Cideci, San Cristóbal de Las Casas 2012, 266 p.

sino para acicatear la imaginación escatológica que vislumbra la esperanza en medio de los escombros de la modernidad.

Por otra parte, la violencia sistémica analizada desde la perspectiva filosófica posmoderna es una expresión del colapso del metarrelato de la razón instrumental que predominó en Occidente desde los inicios de la expansión colonial en el siglo XV hasta su implosión con los horrores de Auschwitz, Hiroshima, Bagdad y el 11-S. Sobre todo en los diálogos en Europa que realizaron G. Vattimo y R. Girard, o en la original obra de G. Agamben, como también en el debate de E. Dussel con K. O. Apel en el mundo latinoamericano, la cuestión crucial que surge es la de la viabilidad de la construcción teórica y práctica de una *política desde las víctimas*[5] que restaure el deshilachado tejido social que caracteriza a las sociedades democráticas liberales modernas.

La teología desde los escombros de la modernidad

En el seno de estos debates políticos y teóricos seculares, la teología ha recuperado un lugar social y epistémico propio para *dar razón de la esperanza* (1 Pe 3,15) que anima a la humanidad a la luz de la experiencia de la vida teologal que procede de las víctimas y los sobrevivientes[6], de manera principal y eminente en la entrega de Jesús en la cruz y a la luz de su pascua. Un «cambio de temporalidad»[7]

[5] Cf. Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid 1997, 588 p.

[6] Véase al respecto la vigorosa narrativa teológica feminista que surge del drama de los feminicidios en Ciudad Juárez, México, como una soteriología constructivista: Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, Fortress Press, Mineápolis 2011, 186 p.

[7] Es la tesis central del libro que lleva a su término la propuesta de teología fundamental de la revelación elaborada por el autor a lo largo de dos décadas: Carlos Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*, Universidad Iberoamericana, México 2014 (en prensa). Las obras que le anteceden son: *Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne*, Éditions du Cerf, París 2011; y *Deus Liberans. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad. Los elementos fundacionales de la estética teológica*, Éditions Universitaires, Friburgo 1996.

surge gracias a la pascua de Cristo y al testimonio sobre el Crucificado-que-vive del que da cuenta la Iglesia naciente. Gracias a esta inteligencia del proceso victimario y de su posible superación por el cambio de lógica de la rivalidad a la donación, podemos decir a posteriori que los justos de la historia *anticipan* el fin de los tiempos corruptos e inician así el «tiempo» de Dios. Pero dicho final o acabamiento acontece siempre de manera fugaz y paradójica en el seno de la historia violenta.

Al respecto, el análisis sobre la teología de la acción comunicativa que propuso hace unas décadas H. Peukert en debate con J. Habermas representó, en su momento, la exploración significativa de una racionalidad teológica que anhelaba construirse desde el *reverso de la historia* para quienes no podían intervenir en la construcción del espacio público de las democracias modernas. La aporía de la acción comunicativa quedó manifiesta en las grandes dificultades de las sociedades moderno-tardías para lograr superar la exclusión de las minorías que genera precisamente su sistema de vida.

En un sentido convergente, pero desde otras claves de interpretación, la teoría mimética inspirada en los análisis antropológicos de René Girard[8] se encuentra explorando hoy esta paradoja. Por medio de debates interdisciplinarios en torno al tema de las vías antropológicas para la superación de los conflictos y de la espiral de la rivalidad y la violencia, busca cómo comprender el establecimiento de la paz. Dicha recepción teórica se está llevando a cabo en diálogo con grupos de pensadores latinoamericanos[9], pero también con actores

[8] Recomendamos sobre todo la lectura de los diálogos de R. Girard con dos talentosos jóvenes intelectuales, ya que ofrecen una visión retrospectiva de la obra del antropólogo de Aviñón que da cuenta de la evolución de su teoría. Cf. René Girard, João Cezar de Castro Rocha y Pierpaolo Antonello, *Evolution and Conversion. Dialogues on the origins of culture*, Continuum, Nueva York 2007, 282 p.

[9] Sobresale al respecto la idea de "interdividualidad colectiva" propuesta por el teórico literario brasileño en su diálogo con la teoría mimética para dar cuenta de la emulación poética que subyace al origen de las culturas latinoamericanas. Cf. João Cezar de Castro Rocha, *Culturas shakespeareanas. Teoría mimética y América Latina*, Cátedra Kino del Sistema Universitario Jesuita, Guadalajara 2014.

sociales, ciudadanos, y de movimientos de víctimas en diversas latitudes del planeta.

Asimismo, una teología posmoderna en clave de vulnerabilidad y de deseo[10] surge con vigor, desde hace un par de décadas, a partir del terreno fecundo de las microhistorias del cuerpo redimido: la teología india, la teología alimentaria, la teología *queer*. Son las nuevas voces de las víctimas que abren caminos de deconstrucción teórica y fáctica de los procesos de exclusión y de violencia para dar cabida a una *comunidad escatológica* inserta en medio de los conflictos históricos como semilla de esperanza.

Se trata de un pensamiento teológico vital que se construye a partir de las experiencias de exclusión vividas con resiliencia desde un punto de vista psicológico, pero que expresa una condición ética y espiritual de indignación creativa, personal y colectiva. Comunica también una experiencia de empoderamiento vivida por subjetividades individuales y colectivas que buscan no quedar atrapadas en el resentimiento, sino ir más allá de la espiral del odio y la escalada de la violencia. Dicho pensamiento teológico deconstruye así las pulsiones egoicas de autoafirmación narcisista e intenta posibilitar un *cambio de mundo* por medio de la instauración de relaciones intersubjetivas de superación del conflicto y de coexistencia en medio de las diferencias como inicio de un proceso histórico de sociedades de tolerancia e inclusión. Aunque bien sabemos que dicho proyecto histórico siempre quedará inacabado.

En efecto, el horizonte político que se vislumbra en la experiencia de las víctimas apunta a la urgente pregunta por la posibilidad de construir sociedades incluyentes de la diversidad humana, tanto étnica y de género, como cultural, política y religiosa. Pero su fondo teórico es la cuestión de las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad[11], viable como proyecto histórico para sujetos autóno-

[10] Por ejemplo: Ángel Méndez-Montoya, *El festín del deseo. Hacia una teología alimentaria de la creación*, Jus, México 2011, 296 p.

[11] Un complejo problema ya enunciado por G. W. F. Hegel al final de su vida y obra. Fue retomado por P. Ricoeur en tiempos más recientes. Cf. Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Fondo de Cultura Económica, México 2006, pp. 219-308.

mos y emancipados, personales y colectivos, herederos de la razón moderna en su mejor contribución a la defensa de la condición humana, libre y solidaria. El problema por resolver es la cuestión de la creciente espiral de la violencia y su amargo fruto que es la «banalización del mal» (H. Arendt) que permea todas las sociedades de la aldea global.

Pero no se trata de una ingenua teología del tiempo mesiánico. Más bien es como un murmullo que surge desde la experiencia de la *vergüenza* (J. Alison) al reconocerse también parte de procesos victimarios, a veces como verdugos y las más como víctimas resentidas. Así, los sobrevivientes de las historias de dominación comienzan a balbucear un lenguaje *más acá* de la rivalidad fratricida y sororicida. Como alba de una nueva (inter)subjetividad que se dispone a vivir y contar su identidad por medio de microhistorias escritas bajo el signo de Abel que retorna para reconstruir la historia con su hermano Caín.

Así, la *vida teologal* que surge desde las entrañas de la compasión que reveló en sus palabras y praxis histórica Jesús de Nazaret con su comunidad de vida, en la Galilea del siglo I de la Era Común, se convierte en la principal clave de interpretación de esta existencia redimida de su fatal lógica sacrificial. Animadas por esta imaginación escatológica, van más allá del resentimiento y recuperan así la *mirada del inocente* que tanto subrayó la teología patrística. Estas víctimas posibilitan así el horizonte de la reconciliación e instauran procesos de paz, con justicia y dignidad, en medio de situaciones de muerte, buscando alcanzar a todas y todos en ese nuevo orden de existencia. Ciertamente no resuelven el problema de la aniquilación de los justos en la ineluctable trama cronológica de la historia, pero se mantienen erguidas en la denuncia de la perversión de este modelo de rivalidad e inician por medio de mediaciones alternativas —del orden de la contracultura, la contrahistoria y la contraontología, como diría J. Milbank— una *nueva forma de existencia,* a través de prácticas y representaciones de memoria, historia y reconciliación.

Porque es importante subrayar que la crisis *apocalíptica* de la aldea global, amenazada en su sobrevivencia como ecosistema, no se refiere a un asunto que pueda ser resuelto de manera definitiva por ningún acontecimiento particular, sea por medio de una revolución

social o de un nuevo sistema político. Eso lo sabemos bien en los tiempos de la historia rota y fragmentada que vivimos hoy. Surge así la *escatología* posmoderna[12] en tanto comprensión del *fin de los tiempos* como un orden de existencia posibilitado por los justos de la historia que viven su devenir en la lógica del amor de donación.

En efecto, solamente en la existencia mesiánica inspirada por el amor asimétrico y gratuito del Mesías Jesús y de los justos de la historia, el tiempo de la fatalidad del eterno retorno de la rivalidad y el odio, puede dar paso a la *temporalidad mesiánica* como una encrucijada donde la salvación divina sale al encuentro de la finitud humana para redimirla de su contradicción fratricida y sororicida.

El tiempo mesiánico en la teología posmoderna

Luego del fracaso de los mesianismos políticos del siglo XX, tanto seculares como religiosos, que surgieron como pretensión política cristiana o judía, acompañados de su doble mimético en la teocracia islámica, parece muy atrevido el propósito de retomar la idea de *tiempo mesiánico*.

No olvidemos que, ya desde el siglo pasado, W. Benjamin había enfocado la atención en esta idea de filosofía política bajo el concepto de las «astillas del tiempo mesiánico»: aquel que duele como aguijón en la memoria de la humanidad cada vez que es ajusticiado un inocente o aniquilado un justo. Pero el filósofo fugitivo solo evidenciaba así la aporía de la historia violenta de la humanidad.

Más tarde, M. Heidegger puso sobre la mesa, de manera paradójica, la necesidad de recuperar el tiempo mesiánico en su sentido *kairológico*, como la única posibilidad para resolver la existencia inauténtica, traduciendo así el aporte del cristianismo a la civilización humana en la hora de la crisis apocalíptica.

[12] Escatología en proceso de elaboración, luego de la deconstrucción de la teología de lo sobrenatural y su lectura extrincesista de las «realidades últimas» que predominó en la teología apologética e incluso moderna. Un ejemplo de este nuevo acercamiento puede verse en: James Alison, *Raising Abel: The Recovering of the Eschatological Imagination*, Crossroad 1996, Nueva York, 203 p.

En tiempos más recientes, el pensamiento filosófico y el teológico postsecular —J. Milbank, J.-L. Marion y G. Agamben en Europa; D. Tracy, R. Goizueta y la teología latina en los Estados Unidos; o I. Ellacuría y J. Alison en América Latina— han intentado, cada uno a su modo, por diversos caminos y con diferentes mediaciones analíticas, interpretar la existencia en clave de vulnerabilidad y donación.

Hoy se encuentra en construcción un pensamiento teológico posmoderno y postsecular que despliega las potencias de experiencia propias de la *subjetividad vulnerable*. Desde esta perspectiva se trata de recuperar la historia «desde abajo y desde el reverso», a partir de la vida teologal que anima a los justos de la historia así como a las *víctimas perdonadoras*[13] que rompen el círculo vicioso de la rivalidad. Ellas y ellos aprenden a vivir en clave del *difícil amor de gratuidad*, no recíproco y asimétrico, que es indicio del cambio de mundo. Se trata de una vivencia que parece imposible de alcanzar en la historia fragmentada de nuestros días, según muchos analistas de los recovecos de la subjetividad[14], desde el psicoanálisis hasta la antropología social y las neurociencias.

Pero una experiencia, al fin y al cabo, posible solamente como horizonte existencial en la perspectiva de la *fe teologal* que confiesa la presencia del Dios compasivo en el corazón de la historia, gracias al testimonio de quienes han entregado su vida por los demás a pesar de ser expuestos a la aniquilación. Existencia lograda plenamente por Jesús de Nazaret según el testimonio de sus discípulas y discípulos a la luz de su pascua.

[13] Expresión acuñada por James Alison como parte de su recepción teológica de la teoría mimética. Sintetiza por medio de ella un análisis antropológico de la violencia sacrificial con el *insight* bíblico de la solución al enigma de la rivalidad a la luz de la resurrección de Jesús de Nazaret. Véase su programa de catequesis para adultos en línea desarrollado a partir de esta clave hermenéutica: *Jesus, the Forgiving Victim. Listening for the Unheard Voice*. URL: forgivingvictim.com (consulta: 13 de noviembre de 2013).

[14] Cf. Stéphane Vinolo, «Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia», *Philosophica Xaveriana* Núm. 55, Año 27 (Bogotá, diciembre de 2011) pp. 17-39.

La escatología del fin de los tiempos en clave posmoderna[15] aporta así, en la hora de la incertidumbre que resuena en el planeta amenazado de aniquilamiento global, algo que es como un murmullo de esperanza. Pero no la que nos aliena de la historia violenta en un espejismo de salvación, sino aquella que procede de las víctimas que han «contraído el tiempo» (1 Cor 7,29), como dice san Pablo de manera magistral, por medio de actos de gratuidad, posibilitando así un futuro para todos.

El tono *apocalíptico* de los discursos y las prácticas de resistencia de muchos grupos ecologistas, de género, de indignados y pueblos originarios que recorre hoy el planeta, aparece entonces como un llamado urgente a volver la mirada a la posibilidad de la esperanza en la llegada de un mundo *diferente*. Para muchos, ese mundo viene solamente del empoderamiento de las víctimas. Para los creyentes, es un mundo que procede en su fuente primigenia de la Sabiduría divina[16] y no de la rivalidad humana. Ya no de los sueños de omnipotencia infantil de la racionalidad egoica, bajo la idílica figura del progreso, ni tampoco del encanto engañoso de la técnica o de la pretensión de la ciencia sola, o incluso de la revolución social. Sino que es un mundo que procede de la esperanza *escatológica* que viven los justos y las víctimas perdonadoras, como estado de existencia vigilante en la lucha por la sobrevivencia de todos, a partir de la deconstrucción de los procesos de rivalidad, exclusión y muerte.

De esta manera, la teología posmoderna del fin de los tiempos surge como una posibilidad histórica para comprender los procesos de permanente (de)construcción de intersubjetividad en tiempos

[15] Idea sugerida por G. Agamben en su pequeña pero sugerente obra donde comenta la importancia del pensamiento escatológico de san Pablo para nuestro tiempos inciertos y apocalípticos: Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épîtreaux Romains,* Payot, París 2000, p. 110.

[16] La teología feminista de los últimos lustros explora esta veta del pensamiento, incluyendo la diversidad de género y la contribución diversificada de las subjetividades en la construcción del espacio público y eclesial. Véase: Elisabeth Johnson, *Quest for the Living God. Mapping Frontiers in the Theology of God*, Continuum, Nueva York-Londres 2011, 234 p.; María Pilar Aquino y Elsa Tamez, *Teología feminista latinoamericana,* Abya Yala, Quito 1998, 110 p.

del fragmento. Lo que se traduce en procesos históricos por los que las víctimas superan la lógica de la rivalidad —y acaso también los verdugos cuando dan el salto cualitativo de la conversión—, construyendo así comunidades de esperanza a partir de los escombros de los sistemas totalitarios y productores de excluidos.

El *kairós* se revela entonces como escatología realizada en medio de la ambigüedad de la historia, de manera siempre provisional y en cierto modo fugaz, pero no por ello menos verdadera. Gracias a esta existencia auténtica que surge en medio de sus escombros de las sociedades caínicas, la humanidad, a la hora de la modernidad tardía, se atreve aun a invocar, celebrar y colaborar con el paso de Dios por la historia como *amor sin medida ni condición.*

En efecto, por medio de la mimesis, poiesis y praxis[17] mesiánica que viven los justos e inocentes con los actos de gratuidad se realiza el juicio del fin del mundo corrupto y se anuncia el amanecer de un mundo nuevo venido de Dios.

En suma, podemos afirmar que los seres humanos que viven el amor de gratuidad como corazón de la existencia auténtica *siembran* el fin de los tiempos como redención realizada en lo secreto de la historia rota de la humanidad y nos posibilitan así un futuro para todos.

[17] Trilogía clásica desde que Aristóteles caracterizó las funciones del logos creador como *mimesis praxeos* (*Poética* 50b, 3). Tal trilogía fue repensada en nuestros tiempos por P. Ricoeur como estructura de los actos de lenguaje que caracterizan nuestro estar-en-el-mundo. Cf. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración, I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Fondo de Cultura Económica, México 1995, pp. 83-85.

Joaquín García Roca *

APOCALÍPTICA Y CRISIS GLOBAL

El universo apocalíptico irrumpe, actualmente, en contacto con el poder destructivo de la crisis global, se experimenta como fin de época y proyecta el futuro a través de la ruptura con la actualidad. La apocalíptica se cultiva en momentos de incertidumbre cuando se disuelve lo que parecía sólido y muestra la profunda vulnerabilidad de toda construcción social. Es parte de una cultura que ha pasado por un cementerio de promesas incumplidas, de sueños diurnos que se convirtieron en pesadillas. Se presenta en todos los disfraces posibles, como pronóstico científico, ficción colectiva, grito de alarma y producto de la industria del entretenimiento. Un estatuto que le ha permitido a Hans Magnus Enzensberger afirmar que «la catástrofe en la mente es omnipresente»[1].

En la actualidad, el universo apocalíptico juega un papel importante en el comportamiento de la gente y en su forma de pensar el mundo. Históricamente, los principales productores de apocalíptica han sido las víctimas, los empobrecidos y

* JOAQUÍN GARCÍA ROCA es sociólogo y teólogo. Profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Valencia y en el Máster de Cooperación en la Universidad de Comillas. Es Profesor invitado en varias universidades latinoamericanas y doctor honoris causa por la Universidad Bolivariana de Chile. Ha impartido Escatología y Teología de la esperanza en la Universidad Centroamericana de El Salvador (UCA). Es autor de *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*, HOAC, Madrid 1999; *Paisaje después de la catástrofe. Códigos de la esperanza*, Sal Terrae, Santander 2003; *El mito de la seguridad*, PPC, Madrid 2006; *Espiritualidad para voluntarios. Para una mística de la solidaridad*, PPC, Madrid 2011; *Reinvención de la exclusión social en tiempos de crisis*, FOESSA, Madrid 2012; *Recrear la solidaridad en tiempos de mundialización*, Fundación Kino, México 2013.

Correo electrónico: joaquin.garcia-roca@uv.es

[1] H. M. Enzensberger, *Migajas políticas Dos notas marginales sobre el fin del mundo*, Anagrama (Barcelona 1984).

los excluidos, como resistencia de quienes se consideraban acosados y como un grito de rebelión contra el poder y dominio injusto. La apocalíptica libera a la esperanza de toda connivencia con los triunfadores y de ser una ideología de los vencedores. La apocalíptica pretende llegar lo más rápidamente posible a su final y espera en un futuro alternativo, en una liberación de la actual miseria, en una redención de la impotencia.

Hoy, en lugar de proceder solo de los que están peor situados, es producida por los poderes políticos, económicos y culturales, con el fin de anular la protesta y transmitir que no hay alternativa. De ahí que el discurso apocalíptico encierra una intrínseca ambigüedad y cumple una función doble: por una parte, legitima el orden/desorden actual y sanciona las prácticas que originaron la catástrofe. Y, por otra parte, desvela la radical contingencia del crecimiento económico y revela la «innata precariedad de todos los mundos sociales»[2].

I. El universo apocalíptico

El universo apocalíptico es, de este modo, una amalgama de ideología y experiencia. Ninguna de las dos funciones actúan por separado, más bien los relatos apocalípticos tienen una radical ambigüedad.

Ideología y experiencia

Como *ideología* induce discursos y prácticas que enmascaran, mitifican e intentan justificar las contradicciones de la crisis actual. A su servicio actúan individuos y grupos organizados que provocan una sensación de catástrofe; gabinetes al servicio del pánico diario y predicadores del miedo. El resultado es un relato ideologizado que enmascara responsabilidades y legitima la realidad.

Como *experiencia* constata la brecha entre el mundo deseado y el mundo real, testifica un horizonte de expectativas sobre el origen y el destino de las personas y de la sociedad. La experiencia apocalíp-

[2] P. Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1971.

tica explora el espesor de una realidad doliente. De este modo, las sabidurías mundiales han utilizado los códigos apocalípticos para representar el misterio y los enigmas de la historia[3].

A través de estos dos componentes, la apocalíptica arraiga en el imaginario colectivo de una época que ha llegado a entenderse como fin de trayecto. Es ante todo un «modo de ver» sobre aspectos a los que presta atención y otros que ignora.

La metástasis apocalíptica actual nació en las últimas décadas, se desarrolló en torno a la amenaza nuclear, que puso a disposición del poder político el propio destino de la humanidad, hasta hablar de «el Apocalipsis nuclear de la humanidad». Günter Anders veía en el exterminio masivo nuclear «la última época de la humanidad»[4]. Hacia la mitad del siglo XX, se habló de «Apocalipsis silencioso» para aludir a la muerte masiva por hambre y desnutrición en los países del tercer mundo. Eso llevó a Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* a hablar de «la podredumbre irreversible, la gangrena instalada en el corazón del dominio colonial»[5]. La misma realidad era documentada por Joseph Stiglitz en *El precio de la desigualdad,* al constatar que el 1% de la población tiene lo que el 99% necesita[6].

A finales del siglo XX, la destrucción del medio ambiente se identificó como «Apocalipsis ecológico», para evocar el deterioro irreversible de las condiciones de vida por contaminar las aguas, desertizar la tierra o envenenar el ambiente. A principios del siglo XXI la manipulación genética se presentaba como un monstruo que empujaba a la humanidad a su destrucción total.

Actualmente preocupa el poder destructivo de la crisis financiera, que produce la crisis económica, ecológica, energética, alimentaria, ética y cultural, hasta reinventar los rostros de la pobreza, de la desigualdad y de la exclusión. En la representación social, cultural y

[3] J. García Roca, «Actualidad y destino de la esperanza desde las víctimas», en *Revista Latinoamericana de Teología* (No. 57 San Salvador).

[4] G. Anders, *La obsolescencia del hombre I y II. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Pre-Textos, Valencia 2011.

[5] F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, FCE, México 2001.

[6] J. E. Stiglitz, *El precio de la desigualdad*, Taurus, Madrid 2012.

política de la crisis se muestra claramente el universo apocalíptico que ha servido para diagnosticar el malestar de la globalización como catástrofe, la salida de la crisis como ruptura, los efectos colaterales como fugas y como representación del final[7].

La catástrofe como diagnóstico

La globalización está cambiando la forma de vivir juntos y el carácter de los problemas. Cuando se representa la crisis como colapso por los economistas, desajuste sistémico por los sociólogos, desmoralización colectiva por los filósofos y tiempo de zozobra por los humanistas, se crea el universo apocalíptico. Los impactos de la mundialización se interpretan en clave apocalíptica. La movilidad, que produce comunidades des-territorializadas, devora la identidad hasta convertirlas en identidades asesinas, que obligan a fundar de nuevo la filosofía política, partiendo de la figura del desplazado»[8].

La des-nacionalización de las políticas de gobierno, los capitales y los espacios urbanos sirven para radicalizar el antagonismo entre lo global y lo local, que «tiene la capacidad de seducir, y, por lo tanto, de producir una gran penumbra a su alrededor»[9].

El desbordamiento de las fronteras, el idioma y las ideologías, se representa como la ruptura de la cohesión social y la llegada del perverso mestizaje[10].

Estos tres procesos, al alimentarse mutuamente, producen un huracán sumamente destructivo en torno al mercado, al que se le atribuye el malestar de la globalización y el origen de todos sus males. El mer-

[7] J. García Roca, *Reinvención de la exclusión social en tiempos de crisis*, FOESSA, Madrid 2012.

[8] G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia 1999.

[9] S. Sassen, *Territorio, autoridad y derechos*, Katz, Buenos Aires 2010.

[10] G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multiernica*, Rizzoli, Milán 2000; B. Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del hombre, Bogotá 2006.

cado deja de ser considerado como «el más grande progreso funcional de la civilización»[11] para convertirse en el gran mito apocalíptico[12].

En el origen de la situación actual hubo una confabulación de los mercados financieros y las agencias de «ratting», los mercados de la comunicación y las universidades privadas, las instituciones monetarias internacionales y los bancos centrales. Este conglomerado de mercados adquiere un poder inaudito, que sobrepasa las fronteras, domina a los pueblos y actúa como una mega-máquina dirigida por un «piloto automático» (Banco Central Europeo, *dixit!*).

Nació, de este modo, el gran fetiche por encima de ideologías políticas y las voluntades democráticas, solo comparable en poder al Harmagedón bíblico. No solo debilita la capacidad de decisión de los seres humanos, sino que marca el destino de los pueblos, somete a las instituciones sociales y crea sufrimientos e iniquidad.

El fetiche se representa como una catástrofe natural, que viene sin avisar y no es previsible en su llegada ni en su salida. Se alude insistentemente a que se trata de un *tsunami* provocado por el desplome de los fondos monetarios, de una *sequía* crediticia o de un *huracán* financiero. Estaríamos ante una crisis tan inevitable como ciertos fenómenos de la naturaleza, ya que se consideran naturales la avaricia del capital y las inversiones especulativas, la flexibilidad del mercado de trabajo y la expulsión de los inmigrantes.

La crisis-fetiche se convierte en un ser autónomo que siente y actúa, se alegra y se deprime, desea y exige. El resultado es que nos sentimos ante un poder enajenado, que se independiza y se impone desde fuera como una voluntad inapelable e implacable. Los mercados financieros se representan como entes mágicos, que devoran la responsabilidad personal y colectiva.

Como las catástrofes naturales, extiende sus efectos destructivos a toda la población, clases sociales y grupos poblacionales. Del mismo modo, se proclama que la situación actual ha generalizado la sensación de pérdida: perdieron los países, los bancos, las multinaciona-

[11] G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1976.

[12] U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Fertrinelli, Milán 2010.

les, las empresas, los altos ejecutivos, los trabajadores e incluso los mendigos. Y como todos son perdedores, el desinterés es mutuo, porque todos están expuestos a la misma intemperie, comparten una suerte común y se borran los límites entre los de dentro y los de fuera. Otras crisis crearon márgenes, donde arrojaban lo sobrante y apartaban lo indeseado; pero la crisis global no deja nada fuera, es especialmente cruel pues la generalización produce invisibilidad, indefensión y desinterés.

Como afirma el papa Francisco, «con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son explotados sino desechos, sobrantes» (*Evangelii Gaudium* 2013 n. 53).

Sin embargo, las crisis locales o globales no son solo procesos sociales, sino también el resultado de decisiones personales a la hora de elegir la vida que uno considera deseable. Mantenerse fieles a ambas dinámicas —proceso sistémico y decisión voluntaria— impone la necesidad de desenmascarar el mecanismo ideológico de la crisis, mostrando que no es una fatalidad natural, descubriendo así la responsabilidad personal en la catástrofe que margina y desplaza a los pueblos. Cuando se olvida esto, no solo disculpa de toda responsabilidad a sectores y grupos que tratan de obtener beneficios y fortalecer sus intereses económicos, sino que olvida a los sectores más débiles de la sociedad.

La ruptura como desenlace

La antropología cultural ha identificado en la imaginación colectiva tres universos simbólicos: el mesianismo, la posesión y la utopía. A través de ellos, la sabiduría mundial ha construido la esperanza colectiva, con símbolos y metáforas procedentes de distintos contextos culturales, que han ayudado a hacer comprensible la vida misma[13].

[13] J. García Roca y A. S. Rovira Ortiz, *Paisaje después de la catástrofe. Códigos de la esperanza*, Sal Terrae, Santander 2003.

Los exegetas bíblicos han descubierto en la construcción del universo judeo-cristiano materiales de la apocalíptica oriental, del mesianismo judío y de la teleología griega[14]. Los referentes eran distintos en el universo simbólico del Exilio o de la Monarquía, en tiempos de persecución o de dominación. En cada uno de ellos se han ido mostrando los distintos universos simbólicos y los portadores privilegiados de la esperanza: los reyes, los profetas, los sabios, los testigos, las comunidades, los excluidos.

La situación actual ha puesto a prueba los modos de vivir y percibir la temporalidad, cuando el concepto de progreso nos hizo ciegos respecto al Apocalipsis[15]. La crisis actual ha desacreditado el *código teleológico* que postula un final *(telos)* mediante un progreso lineal, ininterrumpido, ascendente e irreversible *(logos)*, que conduce hacia un estadio superior de la conciencia, de la vida y de la sociedad.

La situación actual se distancia igualmente del *código profético* que postula un concepto de historia abierta tanto a su destrucción como a su plenitud, dependiendo finalmente de la decisión ética. El futuro ya no viene por sí mismo, como postulaba la teleología, sino que es traído por la responsabilidad «que se recrea por mediación de alumbramientos de futuros imprevisibles»[16]. La historia es el producto de las decisiones de los seres humanos, que pueden destruirla o realizarla a través de la acción creadora[17].

La crisis actual ha removido el universo teleológico y el profético, desacreditando sus discursos y sus prácticas. Su experiencia del tiempo contrasta con el optimismo histórico del proceso siempre ascendente, que ciertos poderes económicos y políticos presentan como optimismo. Asimismo, frente al profetismo engendra serias dudas sobre la capacidad de transformar el sistema mediante alternativas sociales y la responsabilidad personal y colectiva.

[14] G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Sígueme (Salamanca 1978).

[15] G. Anders, *La obsolescencia del hombre I y II. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Pre-Textos (Valencia 2011).

[16] A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Calmann Lèvy (Paris, 1972).

[17] W. Brueggemann, La imaginación profética, Sal Terrae (Santander 1983).

Se ha pasado de representarse el futuro como progreso (teleología) o como promesa (profetismo) a vivirlo como amenaza. ¿Qué será de mi trabajo?, se preguntan los jóvenes. ¿Qué le sucederá a mi hijo al terminar los estudios?, se preguntan las familias. ¿Podré disponer de mis ahorros?, se preguntan los jubilados. ¿Dónde dormirán los desahuciados esta noche?, se preguntan los profesionales de la acción social. El futuro se ha convertido en incertidumbre, en pesadilla, que engendra nostalgia, inseguridad y precariedad, no solo como sentimientos individuales sino como estados de ánimo colectivo. El futuro como amenaza debilita toda iniciativa y deja sin horizonte de sentido, ya que, como afirma Galimberti, «la categoría del sentido emerge cuando el tiempo se inscribe en un diseño, en el que al final se realiza lo que se había anunciado al comienzo»[18]. Cuando se abandona el pensamiento apocalíptico se pierden las expectativas temporales del cristianismo y se incurre en el dualismo agnóstico. Se abandona la actitud bíblica de estar alerta, quedar a la espera, mantener despierta la inquietud del final de los tiempos en nuestro corazón, como advierte Johann Baptist Metz[19].

Cuando se oculta o se niega el futuro, aparece la crisis pedagógica, que priva a los padres y a los maestros de autoridad para señalar el camino, prever, anticipar o intuir qué podemos hacer, cuál será el siguiente reto o hacia dónde nos dirigimos. La escuela pierde su sentido, la familia pierde su autoridad y se convierte en un lugar de desorientados.

II. El fin de época

A la mentalidad apocalíptica actual pertenece una idea especial del fin como cambio de época: anuncia el fin de una política corroída por la corrupción, una economía basada en el interés individual, una cultura cegada por las mercancías, una sociedad satisfecha, una iglesia autorreferencial.

[18] U. Galimberti, *L'ospite inquietante*, Feltrinelli, Milán 2010.

[19] J. B. Metz, *Mystik der offenen Augen*, Herder, Friburgo 2011 (trad. esp. *Una mística de ojos abiertos*, Herder, Barcelona 2013).

Para quien cree en el progreso no es posible pensar un final ni tomarlo en consideración; está interesado en que la historia continúe en la dirección que él mismo ha determinado. El crecimiento económico y el progreso social son el viático de la nueva sociedad y lo que importa es aumentar y acumular el poder. Cuando se dejó de creer en el progreso, se dejó de creer en el futuro. Los dominados, perdedores y subalternos, por el contrario, no tienen ningún interés por una historia que se desarrolla sin plazos y se somete a un tiempo largo. Una serie de episodios han hecho desear el fin de esta época: desde el derrumbe del capitalismo financiero, que viene anunciándose desde hace un siglo, hasta la amenaza atómica que ya forma parte de la vida cotidiana. No es sostenible un orden mundial que niegue el futuro a mil millones de personas, porque no pueden comer ni alimentarse adecuadamente. No es sostenible una sociedad que convierta el mar en un cementerio. No es sostenible un orden mundial donde cuatro familias destruyan el futuro de todos en el mundo, ya que con solo lo que ellas disponen se podría erradicar el hambre y la pobreza.

¿Qué viene tras el fin? Sucederá el cambio de época que viene anunciándose en las últimas décadas. «Nuestra cultura —reconoce Ernesto Sábato— está mostrando signos inequívocos de la proximidad de su fin […]. Es un tiempo angustioso y decisivo, como fue el pasaje de los días imperiales de Roma al feudalismo, o de la Edad Media al capitalismo»[20]. El siglo XX se cerró anunciando el final de muchas cosas: el ocaso de Occidente (Spengler), el final de las ideologías (Bell), el fin de la historia (Fukuyama), el fin de la confianza (Peyrefitte), el fin del Estado de bienestar (Hayek), el fin del sistema social (Luhmann), el declive de lo público (Sennent).

La utopía negativa

El fin pensado y soñado durante siglos se hizo a través de utopías positivas, que traían un futuro glorioso, que sabían cómo lograrlo, con qué medios hacerlo y a través de qué vías. Hoy los futurólogos más responsables se han callado y nadie se atreve a indicar qué viene detrás del fin, ni siquiera se atreven a anunciar el fin del capitalismo. De modo

[20] E. Sábato, *La resistencia*, Seix Barral, Barcelona 1990.

que el fin es un simple cambio de época, que requiere medidas para ajustarlo y reiniciarlo. Nadie se arriesga a pensar positivamente la salida de la crisis. Incluso los movimientos sociales se reducen a la *utopía negativa*: solo se sabe que sucederá a través de la ruptura con todo lo anterior y la discontinuidad con el pasado[21]. Ya no será la continuación del crecimiento económico que trajo la crisis actual, sino el fin del crecimiento, ya que este «no es deseable, al menos por tres razones: genera un aumento de desigualdades e injusticias, crea un bienestar ampliamente ilusorio, y a los mismos *ricos* no les asegura una sociedad amigable, sino una anti-sociedad enferma de su riqueza»[22].

A la ruptura se le añade el miedo generalizado que se produce al meterlo todo en el mismo saco: el colapso de la banca, la huelga de los mineros, la protesta de los desahuciados, el accidente del tren, la catástrofe del huracán. Los señores de las finanzas y de la riqueza mundial tienen miedo a que acabe su situación, los otros tienen miedo a que no haya un futuro alternativo. Unos y otros habitan en el miedo del fin. Sin embargo, es propio de las expectativas apocalípticas producir un desvelamiento y desenmascaramiento de lo que está escondido. Tagore, desde su sensibilidad oriental, denunció repetidamente la absolutización del progreso, advirtiendo contra sus graves peligros. La globalización actual no solo ignora los peligros, sino también olvida a las víctimas; según Appadurai, «prepara un mundo sin el molesto ruido de los perdedores»[23].

¿Qué viene tras el fin?, ¿qué esperanza anima a la crisis actual? El pensamiento apocalíptico es incapaz de establecer lo que viene tras el fin del desarrollo y del crecimiento económico. Si Europa se rompe, si el mundo vive en zozobra, si los ciclos financieros amenazan la vida cotidiana, si aumenta el hambre y la desigualdad, si se anuncia la bancarrota de los estados, si retroceden los mercados laborales, ¿qué caminos se pueden transitar, ¿qué elecciones quedan por hacer?, ¿qué ruta viable puede llevar del pasado al futuro?

[21] T. Judt, *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses 1944-1956*, Taurus, Madrid 2007.

[22] S. Latouche, *Survivre au développement*, Fayard, París 2004.

[23] A. Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia,* Tusquets, Barcelona 1996.

III. El tiempo penúltimo

El Apocalipsis no indica solo el tiempo del fin —del fin de la historia, del hombre, de la civilización—, sino también otro tiempo, el tiempo penúltimo, «el fin que no acaba de terminar». Con la crisis llega también la criba, la separación, la elección en el cruce de caminos, ante una bifurcación, que inaugura un tiempo propio.

La irrupción de la visión apocalíptica promueve nuevos actores y hace obsoletos antiguos conceptos. Si el género humano en su totalidad está abocado al abismo y a la catástrofe, todas las categorías tradicionales sobre el poder, las organizaciones, la guerra, la paz, la seguridad o el desarrollo han de recrearse así como los actores sociales.

La apocalíptica tradicional representó el poder como un círculo virtuoso que produce orden y seguridad: a más poder, más orden; a más fuerza, más seguridad; a más ejército, más protección. Lo que llevó a una creciente y progresiva militarizacion y oligarquía del poder. La cultura apocalíptica actual cuestiona este paradigma del poder y, en lugar de estimar los medios potentes, apuesta por una des-potenciación que la lleva a una existencia celular. Son tan graves los riesgos, que ya no sirven los actores tradicionales —partidos, organizaciones, aparato de estado— y sus lógicas de enfrentamiento[24].

Algunas prácticas de los nuevos movimientos sociales tienen un sesgo apocalíptico orientado más a disolver el poder que a gestionarlo, muy lejos de la vieja lógica de acumulación de poder. Se conforman con activar relaciones cooperantes y estrategias de red. La conectividad es la célula madre de este universo apocalíptico. En un mundo global, el destino de la humanidad ve la realidad como un conjunto de conexiones, y a las personas envueltas en contextos, tramas e itinerarios, que se sostiene sobre dinámicas de redes, que ven en la vinculación y en la horizontalidad sus conceptos clave. Del mismo modo que la aparición del cañón derribó los muros de la ciudad-Estado de la era feudal, las revoluciones globales de la información y la comunicación han creado nuevos escenarios para la gobernación[25].

[24] U. Beck, *La Sociedad del riesgo, Hacia una nueva modernidad*, Paidos, Barcelona 1998.

[25] J. Rifkin, *La civilización empática*, Paidos, Barcelona 2010.

Las nuevas tecnologías permiten pasar de organizaciones basadas en la gestión, control y dominio jerárquico, a un modelo caracterizado por la inmediatez, la flexibilidad, la subjetividad y la inmediatez.

Se cultivan otros medios basados en la presión, movilización, vigilancia, con la convicción de que «los sectores excluidos también hacen historia, y se constituyen en titulares de derechos y obligaciones»[26]. Decía Ernesto Balducci que «la ciudad planetaria no puede gobernarse del mismo modo que el mundo de la tribu»[27]. Al mismo tiempo, el universo apocalíptico es un proveedor de líderes, que dicen encarnar la voluntad del pueblo, se consideran portadores de salvación y se otorgan a sí mismos la realización de una misión histórica. Se sienten capaces de detener la catástrofe y de salvar a la patria y al Estado de su deterioro. El populismo es en la actualidad el hermano mayor de la apocalíptica. Reduce la complejidad de la vida a la simple contraposición entre el pueblo-víctima, sano y virtuoso, y, por otra parte, existe un cuadro político institucional corrupto y hostil[28]. La razón populista se mantiene en la medida que construye enemigos omnipresentes y les otorga un estatuto fetichista[29].

El potencial de la indignación y la resistencia

El universo apocalíptico actual es asimismo un proveedor de indignación y de resistencia. Indigna la sumisión de las políticas económicas a las exigencias de los mercados financieros. Indigna la hipocresía que supone denunciar el excesivo peso del Estado para proteger a los débiles y la arrogancia para favorecer a los poderosos. Indigna el dogma neoliberal por el cual los mercados, por designio divino, suponen el único mecanismo eficaz de asignación de recursos y prosperidad económica. Indigna que el exceso de gasto público proceda de la socialización de las pérdidas de los poderes financieros. El concierto de indignaciones se sustancia en lo que H. M.

[26] S. Sassen, *Territorio, autoridad y derechos*, Katz, Buenos Aires 2010.

[27] E. Balducci, *L'uomo Planetario*, Giunti, Milán 2005.

[28] P. Rosenvallon, *La contra-démocratie. La politique á l'age de la défiance*, Seuil, París 2006.

[29] E. Laclau, *La razón populista,* FCE, Buenos Aires 2005.

Enzensberger imaginó como «guerra civil molecular» a escala planetaria, que se despliega en forma imperceptible, con agresiones sin contenido y desafíos al monopolio de la violencia estatal[30].

A través de múltiples y capilares batallas se intenta reducir un malestar evitable, eliminar una injusticia manifiesta, proceder a un arreglo, en lugar de aspirar a una sociedad enteramente justa o mantener la integridad del deber ser.

Gracias a la indignación, se generan luchas históricas que vienen del interior del África, se levantan voces contra la Directiva europea de la inmigración, se ocupa Wall Street, se defiende un desahucio o se aborrecen las políticas sin entrañas[31].

La «indignación» se acompaña de resistencia, que en clima apocalíptico encierra asimismo una doble función: la función ideológica de quien se da por vencido ante la densidad del mal, y la función heurística de quien explora otros modos de vivir juntos. De este modo, la resistencia equivale, por una parte, a aceptación y a resignación, que justifica el abandono. Por otra parte, la resistencia es un potencial de pasaje. Con la resistencia se exploraron continentes, se cruzaron desiertos, se iluminaron cansancios, se iniciaron caminos, o es, como dice el filósofo eslavo Slavoj Žižek, «una apertura a lo Nuevo». Hay que resistirse en esta etapa a ese deseo de traducir rápidamente la energía de la protesta en una serie de demandas pragmáticas y concretas... Es muy importante permanecer alejados del terreno pragmático de las negociaciones y las propuestas realistas»[32].

El rechazo de la minoría

El discurso apocalíptico es proclive a atribuir la mala situación a una minoría, que cumple las funciones tradicionales del chivo ex-

[30] H. M. Enzensberger, *Perspectivas de guerra civil*. Anagrama, Barcelona 1996.

[31] A. Sen, *La idea de la justicia*. Taurus, Madrid 2010.

[32] S. Žižek, «El violento silencio de un nuevo comienzo», en *El País,* 17 de noviembre de 2011.

piatorio. Y se alimenta en historias distorsionadas y estereotipos culturales, que pueden llegar incluso al genocidio[33].

El imaginario apocalíptico representa a las mayorías y minorías como entes homogéneos, sin fisuras ni diferenciaciones internas ni matices. Una vez totalizadas en sí mismas, como bloques compactos, proyectan todos los males sobre aquellos que consideran enemigos, con objeto de cohesionar al propio grupo y mantener la identidad, ya que «en un mundo globalizante las minorías recuerdan constantemente el carácter incompleto de la pureza nacional».

El miedo a las minorías se amplifica en tiempo de escasez cuando los estados pierden su soberanía ante los flujos económicos y su poder para gobernar los peligros. La expulsión o eliminación de las minorías sirve para recuperar el poder perdido. En lugar de odiar a la globalización, que es una fuerza sin rostro, que no puede ser objeto de etnocidio, la canalizan hacia las minorías. Nace del justificado temor de que el juego del mundo real se haya escapado a la soberanía estatal y la diplomacia entre estados. Las víctimas de la disolución de la cohesión social se presentan como sus causantes. Los mecanismos del chivo expiatorio producen una guerra sin autor, provocada por la lógica de la exclusión social y por la humillación causada a ciertos grupos. Al tiempo que aparece como una suerte de ejecución pública masiva.

La fobia al Islam o al cristianismo, los conflictos étnicos en torno a los gitanos y la caza al inmigrante son versiones actualizadas del chivo expiatorio. Tanto el fundamentalismo del *McMundo* como el fundamentalismo de la *Jihad* son formas del pensamiento único y compiten entre sí hasta marcar la suerte del siglo XXI[34]. Cuando se confunde el Islam con la Jihad, el mundo occidental con Wall Street, el Cristianismo con los discursos de los predicadores electrónicos, resulta imposible afrontar aquello que en el interior de cada grupo es manifiestamente injusto. Cuando se declara la guerra a una civili-

[33] A. Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Tusquetspag, Barcelona 1996.

[34] B. Barber, *Guerra Santa contro McMondo. La sfida del terrorismo alla democracia,* Marco Trope, Milán 1995.

zación, sea occidental u oriental, no se sabe bien si se rechaza la parte nefasta de las mismas o se declara a toda la civilización indistintamente. Esta confusión, propia del pensamiento apocalíptico, es el caldo de cultivo para el rechazo total o las violencias de baja intensidad. Si se odia al Islam, al cristianismo, a los gitanos o a los inmigrantes, todos ellos son denigrables, se carece de sensibilidad ante realidades definitivamente plurales.

Por la misma dinámica, los gitanos concitan el rechazo de grandes sectores de la sociedad. Son, como dice el actual ministro francés del Interior (2013), «culturalmente distintos y no se quieren integrar» (*sic!*). Quienes se desplazan en carromatos, duermen al raso y cantan a la luna son objeto de prejuicios y xenofobia. Porque crean incertidumbre sobre la coherencia de lo mayoritario y desafían sus límites y sus fronteras. Al hablar de otro modo, al desear otras cosas, al organizarse de modo distinto desafían la cohesión social.

Otro grupo reconocible que actúa como chivo expiatorio son los inmigrantes sin trabajo ni recursos económicos; se les necesita aunque solo sea para limpiar nuestras calles, atender a ancianos y engrosar los ejércitos. Pero no son gratos porque mantienen sus convicciones y costumbres, sus identidades y lealtades. Se les quiere para atender demandas múltiples desatendidas, pero se les rechaza porque mantienen sus diversidades culturales.

El mecanismo del chivo expiatorio impide la reflexión crítica y las prácticas emancipadoras, y se sostiene sobre el maniqueísmo del todo o nada, de la muerte o la vida, de la verdad o del error. Destruye los grises, las zonas intermedias. Se representa el espacio social dividido entre extremos irreconciliables, y el espacio cultural, entre oponentes morales. «Una vez más el mundo se convirtió en una lista irreconciliable de partidarios y detractores, de síes y noes, de seguidores y opositores ante un enemigo ominoso y global.» Divide toda la experiencia en categorías binarias: el bien y el mal, lo positivo y lo negativo, los camaradas y los enemigos. Ese maniqueísmo colérico sigue acompañando la crisis actual[35].

[35] T. Judt, *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses 1944-1956*, Taurus, Madrid 2007.

Ernst M. Conradie *

FORMAS CONTEMPORÁNEAS APROPIADAS DE APOCALÍPTICA

Dónde podemos encontrar hoy formas responsables de apocalíptica? Este artículo reflexiona sobre esta cuestión desde el contexto de Sudáfrica y con referencia al discurso cristiano contemporáneo sobre el cambio climático. Postula un conjunto de criterios que proceden, genéricamente, de las raíces bíblicas del cristianismo, con el objetivo de evaluar las formas contemporáneas de apocalíptica. Ofrece, a continuación, una doble propuesta constructiva, a saber, que el discurso cristiano sobre el cambio climático en África es un contexto apropiado para buscar formas contemporáneas de apocalíptica —a pesar del abuso cristiano y secular del género—, y que, dada la falta de progreso en los esfuerzos por mitigar el impacto durante los últimos cinco años, la apocalíptica puede necesitarse como extensión del actual testimonio profético para afrontar el cambio climático.

El estudio de la apocalíptica es un verdadero campo minado, tanto exegéticamente, como ecuménica, teológica y políticamente. La interpretación de los textos apocalípticos de la Biblia es muy controvertida; quienes no son expertos no se atreven a entrar en ella, mientras que las formas apocalípticas escapistas y militantes parecen prosperar en los círculos fundamentalistas y dispensacionalistas. Entre tanto, los autores de ciencia ficción,

* Ernst M. Conradie es catedrático del Departamento de Religión y Teología en la Universidad de Western Cape, donde enseña Teología sistemática y ética. Es autor y editor de numerosos libros sobre ecoteología cristiana, destacando entre ellos *Saving the Earth? The Legacy of Reformed Views on «Re-creation»*, LIT Verlag, Berlín 2013.

Correo electrónico: econradie@uwc.ac.za

los dibujantes y los directores de películas posapocalípticas parecen estar mucho más capacitados para encontrar expresiones creativas del género. Pero, ¿dónde podemos encontrar actualmente formas responsables de apocalíptica que fomenten la esperanza en lugar del temor, que encarnen la visión ecuménica de una «Sociedad justa, participativa y sostenible» (Nairobi 1975) e inspiren la resistencia contra las injusticias económicas, la dominación y la destrucción ecológica?

En este artículo indagaré en estas cuestiones desde el contexto sudafricano y con referencia al discurso cristiano contemporáneo sobre el cambio climático. Postularé un conjunto de criterios que proceden de las raíces bíblicas del cristianismo con el objetivo de evaluar las formas actuales de apocalíptica. Asumo la validez de este conjunto de criterios sin hacer referencia a la investigación exegética, con la confianza de que ese trabajo será realizado en otros artículos de este número. A continuación, ofrezco una doble propuesta constructiva, a saber, que el discurso cristiano sobre el cambio climático en África es un contexto apropiado para investigar las formas actuales de apocalíptica —a pesar del abuso secular y cristiano del género—, y que, dada la falta de progreso en los esfuerzos por mitigar el impacto durante los últimos cinco años, la apocalíptica puede necesitarse como extensión del actual testimonio profético para afrontar el cambio climático.

Criterios para un discurso apocalíptico responsable

Un *primer* criterio para una apocalíptica responsable es que esté impulsada por una situación donde no parece haber salida para aquellos que son victimizados por la actual constelación de poder. Se ha llegado a un callejón sin salida. Se trata de una situación en la que el proverbial «fin del mundo» se convierte en algo esperado, no temido, puesto que solo él podría posiblemente cambiarla. No está provocada meramente por las injusticias, el conflicto permanente, la opresión o el mal. No serían suficientes las llamadas proféticas. A menudo, la situación es consecuencia del ejercicio de un poder militar imperial en las periferias de su esfera de influencia, especial-

mente allí donde no parece probable que se ponga fin a tal dominación. En los tiempos bíblicos, la sucesión de los imperios asirio, babilónico, persa, griego y romano preparó un terreno fértil para la aparición de la apocalíptica. En cambio, dado su poder militar actual, resulta extraño el predominio de las corrientes apocalípticas en los Estados Unidos[1], que puede explicarse perfectamente como resultado del miedo a perder tal poder.

Un contexto contemporáneo más probable en el que puede emerger bien la apocalíptica es la difícil situación en la que se encuentran los refugiados por el clima. Pensemos en la desesperación de los pueblos amenazados de las islas Kiribati y Tuvalu, en el océano Pacífico. En África, las elevadas temperaturas, la desertización y el control de la inmigración pueden perfectamente llevar a los refugiados a esperar la caída de los beneficiarios de la civilización industrializada. Debería notarse que la apocalíptica no se encuentra necesariamente entre los más pobres de los pobres, sino en contextos de privación relativa (por ejemplo, en el caso de los refugiados vemos cómo hay organizaciones que abordan su situación) en los que unas ambiciones razonables, como el ascenso en la escala social, son frustradas por poderes externos.

Un *segundo* criterio es que la apocalíptica se sitúa mejor cuando los poderes imperiales se enteran de ella casualmente, algo que surge en aquellos contextos en los que quienes ejercen el poder no prestan atención a las advertencias proféticas. Como consecuencia, tienden a emerger los movimientos de resistencia, que, normalmente, conducen a un círculo de violencia estructural, revolucionaria y represiva. La resistencia no violenta para hacer frente a la opresión puede provocar una mayor represión. Esta represión exige la intervención de una inteligencia militar, una estrecha vigilancia y una red de informadores y de colaboradores. Los poderes que no quieren escuchar, en realidad tienden a escuchar de hurtadillas. Si bien en-

[1] Encontramos una buena ilustración de las formas fundamentalistas del apocalipticismo norteamericano en la importante serie *Left behind* (novelas y películas) [«Lo que quedó atrás», en español]. Para una crítica, véase Barbara R. Rossing, *The Rapture Exposed: The Message of Hope in the Book of Revelation*, Basic Books, Nueva York 2005.

contramos numerosos ejemplos en cualquier parte del mundo, nos viene especialmente a la mente el sofisticado sistema de seguridad estatal ejercido por el régimen de Botha en la Sudáfrica de la década de los ochenta. El infame método del «collar» mediante el que los activistas anti-*apartheid* mataban a los informadores muestra la brutalidad del sistema de seguridad dominante. Este sistema estaba sustentado por la omnipresente ideología de la seguridad del Estado. Si bien numerosas iglesias estaban comprometidas en la lucha contra el apartheid, fueron muy pocas las que tuvieron el coraje suficiente para arremeter contra esta ideología.

Hay que decir que las advertencias proféticas sobre el cambio climático no satisfacen a menudo este criterio. Como he comentado en otro lugar[2], numerosas declaraciones eclesiales sobre el cambio climático son simplemente ignoradas. Las llamadas proféticas a los dirigentes políticos o empresariales para que intervengan no son oídas. Los documentos no son recibidos, abiertos o leídos. Estos testimonios apenas tienen incidencias negativas en los profetas. En el mejor de los casos, ayudan a despertar la conciencia en el entorno de quienes redactaron esas declaraciones. Las excepciones se producen donde los proyectos de «desarrollo» a gran escala (p. ej., la minería, las centrales eléctricas nucleares o de carbón, cementerios de residuos radioactivos, la extracción de gas mediante la fracturación hidráulica) se encuentran con la oposición de las comunidades rurales. Pronto, a esta oposición se contrapone el poder de las compañías que puede perfectamente estar chocando con el poder político.

Un *tercer* criterio se sigue de la vigilancia, a saber, la necesidad de un lenguaje codificado en medio de la opresión, la marginación y la victimización. La ausencia de un lenguaje codificado (y las disciplinas arcanas de su producción) indicaría que la represión de los movimientos de resistencia no es (aún) muy severa. Este lenguaje codificado puede hallarse en numerosos movimientos de resistencia; habitualmente, exacerba la angustia y el sufrimiento suministrando las claves para descodificar los códigos. Encontramos ejemplos inte-

[2] Véase Ernst M. Conradie, «Climate change and the common good: Some reflections from the South African context», *International Journal of Public Theology* 4 (2010) 271-293.

resantes en los relatos de la lucha eclesial contra el *apartheid* y, más específicamente, en el trabajo realizado por el «Christian Institute of Southern Africa»[3].

Las llamadas proféticas a los gobiernos para que afronten el cambio climático no se caracterizan por este lenguaje codificado. Puesto que se trata de un tema que ocupa la atención internacional (tal como ponen de manifiesto las Conferencias de las Partes que se celebran anualmente), se tiende más bien a lo contrario. Las llamadas se hacen públicamente y se fundamentan en informes científicos que son accesibles a todos. Esto lleva a que la estrategia de los gobiernos y de las industrias sea abordar el activismo en este campo asumiéndolo e incorporándolo, puesto que se trata de un tema que siempre tienen también en sus agendas. Sin embargo, sí se usa el lenguaje hermético, sobre todo entre las potencias que paralizan todo ambicioso objetivo de mitigación, por no mencionar los escándalos provocados por la falsificación de pruebas científicas. Al menos, este criterio suscita preguntas retóricas relativas al cambio climático: ¿quién dice qué a quién y *qué impacto se quiere provocar*?

Un *cuarto* criterio se encuentra en la habitual riqueza simbólica del lenguaje apocalíptico. El simbolismo surge del ambiente de incertidumbre que predomina cuando una situación parece haber llegada a un callejón sin salida. Una situación así no permite afirmaciones claras sobre la misión y la visión a las que sigan planes de acción y objetivos mediante los que pueda medirse el éxito. Ese simbolismo puede expresarse en forma codificada, como, por ejemplo, el número 666 en Apocalipsis 13,18. Puesto que esa situación sin salida se asocia con la esperanza de la llegada del fin del mundo, el simbolismo adquiere normalmente dimensiones cósmicas, y se encuentra, frecuentemente, en expresiones *religiosas* de una visión moral apropiada. Si el Foro Social Mundial llega a decir que «es posible un mundo diferente», Martin Luther King describía su sueño con un lenguaje lleno de imágenes. Estimula la imaginación pensar en una sociedad

[3] Esto se encuentra gráficamente ilustrado, por ejemplo, en un discurso inédito (10 de mayo de 2013) pronunciado por Horst Kleinschmidt sobre su relación con Beyers Naudé. Véase también http://historymatters.co.za/beyers-naude-horst-kleinschmidt/ (visitada 26 de noviembre de 2013).

que nunca ha existido, una sociedad en la que los hijos de los esclavos y los hijos de sus dueños comerán en la misma mesa. También sugiere el siguiente paso que hay que dar para realizar ese sueño, a saber, tener la valentía de participar en las manifestaciones a favor de los derechos civiles. Podemos comparar este estilo con el legalismo y el prescriptivismo que tan a menudo se encuentran en las directrices sobre un estilo de vida más sostenible.

Un *quinto* criterio: la literatura apocalíptica se caracteriza por la preocupación pastoral de dar apoyo a las víctimas de la opresión. Esto solo es posible a partir de un juicio claro, no de un mero discernimiento, que suscita una sensación de crisis (*krinéō* en griego). Este juicio puede provocar temor entre los responsables, pero alienta la esperanza de la justicia entre las víctimas oprimidas. Puede recurrirse a la realidad de los hechos, expresada mediante referencias a la brutalidad y a la terrible opresión. Sin embargo, el mensaje principal es de consolación y tranquilidad, a saber, que el poder imperial no es infinito. Todo imperio histórico está minado por la violencia que ejerce. Lo que hace girar al mundo no es el aparente poder de las armas, de los gobiernos o del dinero, sino la fuerza del amor, la no violencia y la vulnerabilidad. La lucha contra el *apartheid* nos ofrece abundantes ejemplos de esta verdad, pero también de la necesidad de confirmar este mensaje en cada caso particular de represión —ilustrado por la tensa atmósfera que predominaba en los funerales por los activistas durante las décadas de los setenta y ochenta—. La plausibilidad del mensaje de que los días del poder imperial están contados se demuestra mediante la expresiva cronología que es tan típica de la apocalíptica. Este recurso sirve para alentar a perseverar, puesto que la opresión no puede durar eternamente. Estas cronologías son muy típicas en el discurso sobre el cambio climático, pero sirven para una finalidad opuesta, a saber, infundir miedo entre quienes tienden a aceptar el análisis.

Un *último* criterio es que la literatura apocalíptica inspira esperanza, y, a partir de ella, la solidaridad entre quienes están implicados en la lucha, el ánimo para resistir la opresión y el autocontrol ante la provocación. En este punto es donde resultan claramente problemáticas las formas seculares y dispensacionalistas de la apocalíptica. Esta apocalíptica provoca habitualmente el temor entre aquellos que

tienen mucho que perder si y cuando llega a su fin la dispensación actual. Es consumida por quienes se estremecen de gusto al imaginarse tales horrores. Una excepción puede encontrarse en las películas posapocalípticas, que tratan de presentar los desafíos para la supervivencia después de una catástrofe nuclear o ecológica, y el espíritu de cooperación, las habilidades y las virtudes que tendrían que cultivarse ya ahora para asegurar esa supervivencia. Este criterio es fundamental en el contexto de la desesperación por evitar las catástrofes asociadas al cambio climático. El problema de fondo es que los reportajes periodísticos sobre el cambio climático, especialmente sobre terribles puntos de inflexión, conducen a la parálisis. Con algunas notables excepciones, los graves pronósticos son más pertinentes para la siguiente generación que para la actual. Además, es por ahora tan improbable que pueda evitarse un cambio climático descomunal que parece preferible centrarse en la adaptación (la supervivencia para quienes tienen los medios de asegurársela) en lugar de fijarse objetivos de mitigación. Mientras tanto, los ricos exhiben descaradamente el atractivo de los sueños, las aspiraciones y los deseos consumistas, y son tan seductores, también entre las clases medias bajas de todas partes, que las emisiones mundiales de carbono no muestran signos de remitir. En este contexto, necesitaríamos arquetipos, símbolos, relatos y prototipos que ilustraran la índole atractiva de un estilo de vida sostenible. Actualmente, este discurso aborda los modelos de consumo de los consumidores. En cambio, el discurso apocalíptico suscitaría la esperanza por una dispensación nueva y más sostenible entre las víctimas del cambio climático, sobre todo entre los refugiados por su causa.

En búsqueda de una apocalíptica en nueva clave

A partir de estos criterios exploraré ahora las formas contemporáneas apropiadas de la apocalíptica. Yo sostengo que el cambio climático exige el enfoque apocalíptico y que este puede servir como una de las formas contemporáneas más apropiadas de la apocalíptica.

En 2009, justo antes de la desastrosa 15ª Conferencia de las Partes en Copenhague (COP 15), el Consejo Sudafricano de las Iglesias

(= SACC) publicó un documento titulado *Climate Change: A Challenge to the Churches in South Africa*[4] [«Cambio climático: Un desafío para las iglesias en Sudáfrica»]. El 9 de diciembre de 2009 fue respaldado por 211 dirigentes cristianos de Sudáfrica, incluidos los de las iglesias más importantes, excepto algunos evangélicos que han optado por el Evangelio de la prosperidad. El documento no se dirigía, intencionadamente, a los detentores del poder político o económico, ni expresaba exigencia alguna sobre lo que debería hacerse en la COP 15. En su lugar, desafiaba a las iglesias de Sudáfrica a reconocer que el cambio climático constituye un «momento kairológico», es decir, un momento de crisis, de oportunidad y de tomar decisiones. Admitía la complicidad de las iglesias que se han dejado cautivar por el encanto del consumismo, un punto este que resulta totalmente obvio dado el predominio en Sudáfrica del Evangelio de la prosperidad, pero que también se encuentra en los intentos por mercantilizar el evangelio y ofrecer productos y servicios religiosos a los clientes que acuden a las iglesias para satisfacer sus necesidades espirituales (véase pp. 42-44).

No necesitamos presentar aquí el resumen del contenido de este documento. En su lugar, quiero llamar la atención sobre el uso que hace de la analogía bíblica. Las teologías de la liberación y de la reconstrucción usaron ampliamente estas analogías bíblicas para comparar los sucesivos períodos de la historia de Sudáfrica con símbolos como la casa de la esclavitud, el éxodo, la marcha por el desierto, la conquista, la redistribución de la tierra, la reconstrucción, etc. Ciertamente, siempre tenemos que lidiar con las diferencias, pero estas eran lo suficientemente evocadoras como para animar al análisis social y al discernimiento de los «signos de los tiempos».

En el documento del SACC se establece una analogía con la reforma realizada por el rey Josías. En esta perspectiva, dice en las páginas 57-58:

> Hubo un momento durante el reinado de Josías, rey de Judá, en el que se vio que realizar unas reformas drásticas era el único modo

[4] Véase South African Council of Churches, Climate Change Committee 2009, *Climate Change – A challenge to the churches in South Africa*, SACC, Marshalltown.

> para evitar un desastre inminente. Se estimuló un retorno a la Torá, a una comprensión de cómo tenían que reinterpretarse en el contexto de aquel tiempo las leyes misericordiosas y justas de Dios. Esa comprensión suscitó el ambiente para que apareciera la Segunda Ley: el libro del Deuteronomio.
>
> Sin embargo, unas décadas después, el profeta Jeremías llegó a un punto en el que tuvo que darse cuenta de que ya no podía evitarse el desastre. No se había prestado atención a los mensajes de advertencia anteriores. La crisis era inminente. En retrospectiva sabemos lo que aquello significó, a saber, que desapareció todo cuanto era valioso para él. La dinastía de David llegó a su fin. El templo fue destruido. La ciudad de Jerusalén quedó en ruinas. La lamentación era la única respuesta adecuada.
>
> Sin embargo, cuando la crisis estaba en su apogeo, Jeremías mantuvo una forma diferente de esperanza. No una esperanza en que podría impedirse la crisis o en que él sobreviviría al desastre inminente. En su lugar, puso su esperanza solo en Dios. Compró un terreno en una ciudad que iba a ser destruida, y, de este modo, expresó la esperanza de que, tras el día del juicio, Dios se mantendría fiel a su pueblo y al país que quedaría devastado; la fe en que Dios volvería a crear una vez más algo nuevo a partir de las ruinas...

El documento añade a continuación:

> La analogía bíblica de Josías es más apropiada para nuestro tiempo que la de Jeremías. Aún no es demasiado tarde. Sabemos que tenemos solo más o menos una década para afrontar el desafío. Esto exigiría un cambio decisivo de dirección, en términos bíblicos una conversión *(metánoia)*, un cambio de corazón y de mente, hacia una economía sostenible (p. 58).

La analogía es ciertamente evocadora. Sin embargo, podríamos argüir que el contexto ha cambiado ya en estos últimos cinco años, por lo que el libro de Jeremías, que refleja las consecuencias inmediatas de la reforma, ofrece ahora la analogía más apropiada. Aunque no podemos considerar el libro de Jeremías como un ejemplo

de apocalíptica[5], creo que constituye una vía que merece la pena explorar.

No hay que ser profeta para imaginarse cómo será la vida a finales de este siglo en Sudáfrica. Paradójicamente, los científicos han llegado a ejercer este ministerio profético. Entre los pronósticos encontramos la escasez crónica de agua, la desertización, las inundaciones, las altas temperaturas en todo el interior que producirán pérdidas constantes de las cosechas, la afluencia de los refugiados por el clima a las zonas costeras que ya están densamente pobladas, los conflictos por la escasez de recursos y la protección de los privilegiados en comunidades valladas.

Está realmente muy claro lo que se necesita para impedir estos desastres, a saber, un cambio radical en la base energética de la economía global, que pase de los combustibles fósiles a alternativas sostenibles. Puede decirse que debería hacerse en el espacio de 60 años, desde 1990 hasta 2050 —siendo las más fundamentales las dos primeras décadas—. Puede perfectamente exigir a medio plazo una reducción significativa del uso de la energía (independientemente de cuál sea su fuente). Antes de Copenhague 2009, algunos esperaban que un tratado político ambicioso y vinculante pudiera frenar el cambio climático galopante. Solo cinco años después, y después de la publicación del quinto informe del Inter-Governmental Panel on Climate Change, parece más bien improbable que la concentración de los gases de efecto invernadero pueda estabilizarse a corto plazo. A pesar de todos los esfuerzos mundiales de colaboración para afrontar la crisis, su impacto continúa siendo «pequeño y tardío».

Siguiendo con la analogía de la reforma de Jesús, uno se ve tentado a decir que el desafío se ha convertido una reforma fracasada y demasiado superficial, caracterizada por la disipación del entusiasmo. Hay ejemplos de liderazgo moral, de valentía, de voluntad y de imaginación para encontrar alternativas sostenibles a los modelos actuales de producción y de consumo, pero su impacto continúa siendo estadísticamente mínimo.

[5] Nótese que el libro del Apocalipsis, el ejemplo principal de la apocalíptica neotestamentaria, es llamado «profecía» (Ap 1,3; 22,18-19).

¿En qué lugar dejan los signos del fracaso de esta reforma a las comunidades cristianas? Esta situación exigiría una administración responsable de los recursos, un discernimiento profético y un ministerio sacerdotal solidario con las víctimas del cambio climático[6], lo que puede dar origen a formas nuevas y apropiadas de apocalíptica. Pero ¿qué pasa si las aspiraciones de tales víctimas deben llegar a formar parte también de la denominada clase de los consumidores?[7] Las realidades de Sudáfrica después del *apartheid* sugieren que no siempre puede hacerse una clara distinción entre víctimas y responsables, al igual que deben reconocerse los roles no tan inocentes de los espectadores y los beneficiarios. La pregunta es apremiante: ¿qué deberían hacer los cristianos cuando ya es demasiado tarde para evitar un desastre climático? ¿Qué pasa si ellos están profundamente implicados en las causas fundamentales del cambio climático?

No me atrevería a extender el testimonio profético de Jeremías a unos ejemplos de apocalíptica en el contexto del cambio climático o, en este sentido, a la lamentación por un planeta moribundo. Sin embargo, el contexto está ciertamente maduro para que aparezcan formas peligrosas pero también apropiadas de apocalíptica.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[6] Véase World Council of Churches, *Solidarity with the victims of climate change. Reflections on the World Council of Churches' response to climate change*, WCC, Ginebra 2002.

[7] En una conferencia de homenaje a Nelson Mandela en 2006, Thabo Mbeki, entonces presidente de Sudáfrica, habló con toda claridad de la avidez consumista de los sudafricanos. Para un estudio del tema, véase mi obra *Christianity and a critique of consumerism: A survey of six points of entry*, Bible Media, Wellington 2009; e-books, http://www.bmedia.co.za/content/view/ 486/353/.

Daniel Franklin Pilario *

DESPUÉS DEL FIN: REFLEXIONES (POST)APOCALÍPTICAS DESDE LA «ZONA CERO»

Una reflexión que parte de la base-experiencia de los supervivientes del tifón que asoló Filipinas en 2013. Interpreta los relatos que hacen ellos del acontecimiento como una vía que conduce a una concepción del apocalipsis como (post)apocalipsis desde la perspectiva de algunas teorías contemporáneas. En contra de las concepciones teleológica, evolutiva y moderna de la historia, que se han convertido en predecibles, dominantes y hegemónicas, las voces de los supervivientes apuntan también a una «interrupción» (J. B. Metz) que ofrece una apertura para la llegada del Mesías a su vida. La última sección perfila algunos elementos de una espiritualidad (post) apocalíptica desde la perspectiva de quienes viven en la «zona cero».

I. En la «zona cero»

El 8 de noviembre de 2013, el tifón *Haiyan*, llamado *Yolanda* en Filipinas, golpeó a las islas Bisayas, frente al océano Pacífico, dejando a su paso 6.166 muertos, 28.626 heridos, 1.785 desaparecidos y unos 3,9 millones de desplazados, la

* Daniel Franklin Pilario, C.M., es profesor y decano del St. Vincent School of Theology, en la Adamson University (Manila, Filipinas). Ha publicado *Back to the Rough Grounds of Praxis* (Lovaina 2005), y ha coeditado varias misceláneas, entre ellas *Mediations in Theology* (Lovaina 2003) y *PCP II Twenty Years After* (Quezon City 2014). Escribe artículos para varias revistas de filosofía y de teología. Sus áreas de investigación son: antropología teológica, inculturación, diálogo interreligioso, método teológico y teoría sociopolítica. Es miembro fundador y expresidente de DAKATEO (Catholic Theological Society of the Philippines). Forma parte del Consejo Editorial de *Concilium*.

Correo electrónico: danielfranklinpilario@yahoo.com

mayoría de los cuales están viviendo actualmente en centros de evacuación y en viviendas improvisadas[1]. Sin embargo, el trauma psico-emocional no puede cuantificarse nunca. Las agencias de noticias y los medios de comunicación de todo el mundo han descrito a *Haiyan* como el «supertifón apocalíptico», la «tormenta monstruo», el «cataclismo Yolanda», «el fin del mundo», lo más fuerte que haya presenciado el mundo en la historia reciente. Sin embargo, a partir del día después del «apocalipsis», mientras algunos aún buscaban a sus muertos o hurgaban para encontrar comida, otros habían empezado a recoger los restos. Trozos de madera recuperados se erguían como postes; una lámina de tejado dañado volvía a ponerse en su lugar; se levantaba una bandera hecha jirones como con actitud desafiante. La vida continúa incluso después del «fin del mundo».

No era la primera vez que las «tormentas apocalípticas» visitaban estas islas. Filipinas sufre habitualmente de ocho a nueve tifones cada año. En un periódico australiano con fecha de 12 de enero de 1898 se leía el siguiente titular: «Un tifón y grandes olas en Filipinas: 7.000 muertos»[2]. El desastre que se produjo el 12 de octubre del año anterior asoló totalmente la misma ciudad (Tacloban): 6.000 nativos y 400 europeos perdieron la vida. El agua del mar se extendió más de un kilómetro y medio tierra adentro; la cárcel quedó destruida y los presos se escaparon. «Miles de nativos vagan por la provincia devastada buscando comida y asistencia médica. En muchos casos los cadáveres estaban mutilados como si hubieran caído en una batalla y en la expresión de sus rostros se reflejaba un horror extremo». La historia se repetía. Catorce años después (1912), el *Washington Herald* informó de otro tifón catastrófico que golpeó a las mismas islas: «El tifón barrió las Bisayas y se dice que ha destruido prácticamente Tacloban, la capital de Leyte, y que ha provocado enormes desastres y pérdidas de vidas en Cápiz, la capital de la pro-

[1] *Philippine Star*, 3 de enero de 2014. Cf. http://www.philstar.com/nation/2014/01/03/1274753/yolanda-death-toll-climbs-6166 (visitada 01.03.2013)

[2] Cf. The Barrier Miner, 12 de enero de 1898. Cf http://www.westernpacificweather.com/wp-content/uploads/2013/11/haiyan-barrierminer.jpg (visitada 01.03.2013).

vincia de Cápiz»[3]. El balance: quince mil personas entre muertos y desaparecidos. Y como entonces, así también ahora. La vida tiene que seguir. Como en Sámar y Leyte, así ocurre en el resto de las islas de Filipinas, donde abundan las catástrofes: desde tifones hasta terremotos, desde inundaciones hasta corrimientos de tierras. Siempre se ha mantenido la vida después del «apocalipsis».

II. Localización del apocalipsis

James Berger identifica tres sentidos en el término *apocalipsis*[4]. El primero se refiere a nuestros «imaginativos fines del mundo» tal como se describen en el libro del Apocalipsis, en los movimientos milenaristas de la Edad Media o en las películas hollywoodenses de un Armagedón nuclear. El segundo se remite a las catástrofes actuales «que se parecen a los imaginativos desenlaces últimos». Las personas consideran estos acontecimientos como finales y rupturas reales o ejes definitivos que separan lo ocurrido antes de lo que ocurre después. El holocausto o Hiroshima son ejemplos evidentes; y la historia se comprende como algo que conduce a ellos o que se desarrolla a partir de sus perspectivas. En tercer lugar, el «apocalipsis» también se refiere a la «función de explicación interpretativa» de estos acontecimientos. Surge una nueva comprensión del mundo o se revela, se descubre y se desvela un nuevo sentido de la realidad —lo cual nos remite a las raíces etimológicas del apocalipsis—. «Así pues, el apocalipsis», sintetiza Berger, «es el Fin, o nos parece el fin o explica el fin»[5]. La «zona cero» del Haiyan puede considerarse como el apocalipsis en su segunda acepción. Después

[3] *The Washington Herald*, 30 de noviembre de 1912. Cf. http://www.westernpacificweather.com/wp-content/uploads/2013/11/haiyan-wahingtonherald.jpg (visitada 01.03.2013).

[4] James Berger, *After the End: Representations of Post-Apocalypse*, University of Minnesota Press, Mineápolis 1999, p. 5. Véase también Teresa Heffernan, *Post-Apocalyptic Culture: Modernism, Post-Modernism and the Twentieth Century Novel*, University of Toronto Press, Toronto 2000); Paul Fiddes, *The Promised End: Eschatology in Theology and Literature*, Wiley, Londres 2000.

[5] Ibídem.

de él, la gente está afrontando su tercer sentido: «¿Qué nos revela este cataclismo?».

Se supone que Hayan revela muchas cosas y los diferentes grupos intentan descubrirlas. Días después del tifón, un obispo católico hizo una declaración a la prensa en la que afirmaba que nuestras «leyes impías» son la causa de estos desastres: «No lo olvidemos [a Dios]. Lo hemos olvidado cuando hemos elaborado leyes que no están en conformidad con la voluntad de Dios. Así que cuando nos oponemos a Dios corremos peligro»[6]. Se refería a la recientemente aprobada ley sobre la salud reproductiva que legalizaba el apoyo del gobierno a los anticonceptivos. Los representantes políticos de ideologías contrarias han pasado mucho tiempo en emisiones televisivas culpándose unos a otros de provocar o agravar la situación. Algunos defensores de la teoría de la conspiración subieron también al escenario: en numerosas páginas de internet se afirma que el tifón Haiyan fue provocado por impulsos de microondas artificiales que se manipularon para golpear a Filipinas.

Mientras que estas personas aparentemente bien formadas (es decir, autoridades religiosas, políticas y científicas) indagan en el pasado para entender la «revelación» (como si la acumulación de lo pasado pudiera suministrar alguna vez una explicación teleológica de un suceso apocalíptico), la gente «de a pie» mira en dirección opuesta, es decir, a lo que sigue, al día después, al postapocalipsis. Y lo vemos en la gente de a pie, se ve también en los escritos apocalípticos en general. Berger sugiere que «casi todo texto apocalíptico presenta una paradoja. El fin no es nunca el fin. El texto apocalíptico anuncia y describe el fin del mundo, pero después el texto no termina ni tampoco el mundo representado en el texto y ni siquiera el mundo mismo. En casi toda presentación apocalíptica, algo permanece después del fin... Algo queda, y ese mundo después del fin del mundo, el postapocalipsis, es, habitualmente, el verdadero objeto de la preocupación del escritor apocalíptico»[7]. Como la crítica

[6] «Lipa Archbishop: Ungodly laws cause disasters», 20 de noviembre de 2013. Cf. http://www.abs-cbnnews.com/nation/regions/11/20/13/lipa-archbishop-ungodly-laws-cause-disasters (visitada 01.03.2013).

[7] J. Berger, *After the End*, pp. 5-6.

que Juan hace de Babilonia, todo pensamiento apocalíptico es una crítica de la situación en que se encuentra el mundo y, al mismo tiempo, una proclamación de su final. Sin embargo, también se anhela lo que vendrá después, «unos nuevos cielos y una nueva tierra» o una tierra inhóspita en la que puede emerger de nuevo la vida. El templo de Jerusalén fue destruido, y la vida siguió. El Imperio romano se hundió, y la vida prosiguió. Lo mismo podemos decir sobre el holocausto, las guerras mundiales, el supertifón, etc. La vida se localiza a sí misma en el futuro, en el «pos». Dicho de otro modo, el final nunca ha llegado; algo queda, a saber, los restos postapocalípticos o un mundo transformado.

Sin embargo, la forma de pensar apocalíptica es diferente de la cosmovisión teleológica o evolutiva. Mientras que la visión teleológico-evolutiva se dirige hacia el fin inevitable como el resultado acumulativo de su avance, la apocalíptica es la «interrupción» absoluta de la historia, por tomar prestado el término de Johann Baptist Metz[8]. Cuando la expectativa del Reino se basa en la premisa del tiempo entendido como «continuum homogéneo sin sorpresas», todo puede ocurrir salvo una cosa: «el momento en el que el Mesías entra en la historia»[9]. La apocalíptica es una apertura para que llegue el Mesías. Mientras que el pensamiento teleológico-evolutivo está seguro del final positivo como «culminación y resolución» de la historia (tal es la opinión de Fukuyama, y, con él, todos los metarrelatos de la modernidad), el pensamiento apocalíptico no está nunca seguro de lo que sucederá. La duda y el temor que surgen de la experiencia acechan en lo profundo de ella, y la esperanza se encuentra solo en la promesa de un Dios fiel. Semanas después del tifón, pueblos enteros se subían a las colinas cuando llovía fuerte o cuando alguien gritaba maliciosamente que llegaba un tsunami. Lo que sigue al fin es «incognoscible» e «indecible». Quienes se hallaban en la «zona cero», especialmente los que han perdido a sus seres queridos, podrían no llegar nunca a expresar totalmente lo

[8] Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society*, Seabury Press, Nueva York 1980, p. 171 (trad. esp. *Fe, en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979).

[9] Ibíd., p. 175.

que experimentaron. Ya no se aplican las antiguas descripciones de los tifones, sino, mucho más, la devastación provocada en sus vidas. Cuando se les pregunta a los supervivientes, o bien permanecen callados o se quedan con la mirada perdida. Lo que la gente expresará totalmente es lo que viene después, es decir, que la vida seguirá no obstante todas las incertidumbres. Si bien el apocalipsis produjo una gran ansiedad en los corazones, también proporcionó una esperanza profunda en que los relatos hegemónicos anteriores —religiosos, políticos, científicos—, que han mantenido controlado al mundo con su monstruosa visión de un «fin glorioso» (pero que solo los convirtió en víctimas), no regirán de nuevo su vida. Nadie está seguro de lo que depara el futuro, pero el «pos» abre sus vidas a un mundo más humano con otras posibilidades de liberación. Con esta «frágil esperanza», la vida continúa en el período (post)apocalíptico.

III. El espíritu (post)apocalíptico sobre el terreno

Durante la Navidad me ofrecí a ayudar al párroco de San Antonio, en Basey (Sámar Occidental), uno de los municipios costeros más afectados, para celebrar las misas de la mañana y de la tarde (el novenario *Misa de Gallo* en la tradición filipina) en todas las zonas de su parroquia. Durante el día tenía tiempo para hablar con la gente en sus tiendas y casas improvisadas o para ayudar a un grupo de religiosas en el trabajo con los campesinos y los pescadores. Lo que sigue son relatos que oí, leí, vi o sentí en la zona cero, que son también para mí expresiones concretas de espiritualidad (post)apocalíptica.

Ausencia de Dios y solidaridad en el dolor

«¿Dónde estaba Dios cuando llegó el Haiyan?» Envuelto en la oscuridad uno no puede evitar afrontar estas acuciantes preguntas: «Si Dios es todopoderoso, ¿dónde está él o ella en todos estos acontecimientos? ¿Por qué nos ha pasado a nosotros?» —preguntas que la teodicea clásica ha tratado de responder desde siempre—. Aquellos con quienes hablé no tenían miedo alguno en hacer estas preguntas

una y otra vez. Sin embargo, al escuchar sus tristes conversaciones, expresadas con voces temblorosas, podía percibirse su frágil esperanza. Ciertamente, Dios no es tan poderoso como para detener la tormenta, pero él/ella se ha hecho un Dios de amor que ahora sufre con ellos, alguien que está a su lado aun cuando las cosas no tengan sentido. Cuando todas las cosas fueron arrastradas, la gente se aferró literalmente a sus imágenes religiosas y a sus rosarios. Para muchos esto es lo único que han conseguido salvar. Puesto que lo único que quedó de la parroquia eran sus paredes derribadas, devolvieron a su altar las imágenes decapitadas de sus santos y comenzaron a rezar en medio de los escombros. En una misa celebrada el domingo posterior a la tormenta, una superviviente dijo: «Si Dios no existe, ¿qué hay entonces?». Otra mujer, que aún seguía sin encontrar a su madre anciana, mantiene una fe inquebrantable en un Dios que nunca abandona: «Sé que Dios me llevará hasta mi madre. Él es nuestra única esperanza». Durante aquellas misas de alba o de tarde que celebramos juntos, la gente se encontraba justo allí, dentro de sus frías capillas sin techumbre, esperando en la oscuridad con el parpadeo de sus velas o con sus linternas; y en muchas ocasiones bajo la lluvia. Se podía percibir aún el temor y el sufrimiento en sus miradas sombrías. Pero no abandonaron. Siguieron con sus oraciones y sus cánticos. El Dios solidario con ellos estaba cercano, sobre todo en su momento de dolor y pérdida. El amor y la solidaridad, en palabras de Metz, «no solo recuerdan lo sucedido, sino también lo que se ha destruido, no solo lo que se ha logrado, sino también lo que se ha perdido, y, de este modo, se vuelven en contra de la victoria de lo que ha llegado a ser y ya existe. Es una memoria peligrosa»[10]. Con su misma presencia allí, la vitalidad de su fe se ha convertido en una dura crítica a la indiferencia y la complacencia del mundo, incluidas las que están dentro de mi corazón.

Esperanza frágil y voluntad desafiante de sobrevivir

Antes de que restablecieran las líneas telefónicas, los supervivientes escribieron en pequeñas hojas de papel para que se vieran por

[10] J.-B. Metz, *Faith in History and Society*, p. 171.

televisión. El mensaje general de todos estos papeles era tan conmovedor como alentador: «No os preocupéis por nosotros, ¡estamos vivos!». Aun cuando no había nada todavía y todo era inseguro (aún no se habían puesto en marcha las medidas de socorro; no tenían techumbres que les protegieran de la lluvia; aún seguían desaparecidos muchos seres queridos y otros estaban ya muertos y sin ser enterrados; no había electricidad ni comida ni agua; la oscuridad reinaba en todas partes), las mismas personas golpeadas tenían la fuerza para decir a sus familiares y amigos, que se encontraban en mejores condiciones en otros lugares, que no se preocuparan por ellos. Los periodistas internacionales no podían ayudar, pero estaban pasmados. «¿Pueden imaginarse la fortaleza que se necesita para vivir conmocionados, para vivir y dormir en las calles junto a los cuerpos de sus hijos muertos? ¿Pueden imaginarse esa fortaleza? Yo no puedo. Y, sin embargo, la he visto aquí día a día, en Filipinas», informaba el locutor de la CNN Anderson Cooper con voz quebrada.

Esta esperanza frágil aunque desafiante se percibe en la fortaleza de los supervivientes, en su sentido del humor y en su creatividad. En lugar de una desesperación profunda, lo que vemos es una sonrisa por aquí y una mano que saluda por allá. En un árbol frente a lo que queda de una pequeña cabaña hay un letrero que anuncia a quienes están haciendo operaciones de socorro: «¡Necesitamos casas y muchas más cosas, coches y piscinas!». Un chiste es una señal de que se tiene una plena voluntad de sobrevivir —y de que se tiene creatividad, también—. Unas planchas de aglomerado y unos anillos de metal recogidos de entre los escombros sirven para hacer un campo de baloncesto provisional para que los niños jueguen de nuevo. Un viejo frigorífico sustituye a un bote perdido y así pueden volver a pescar. En una pequeña ciudad, un barbero comenzó a volver a cortar el pelo en su barbería sin techumbre. Decía que aunque aún no había casas y la comida llegaba lentamente, al menos la gente tenía que tener buen aspecto y estar guapos. Un grupo de madres comenzaron a plantar en huertas comunitarias. Unas pocas semanas después, las hojas verdes que habían comenzado a brotar sirvieron del necesitado rayo de esperanza para que todos lo vieran. En una de aquellas reuniones de reflexión, pregunté a un grupo de campesinos y a sus esposas: «¿Qué sucederá después de Yolanda?». «Re-

gresaremos a nuestros campos», replicaron sencillamente. Puesto que llovía el día de Navidad, algunos campesinos comenzaron a plantar. Mientras los veía desde lejos, me decía: «No han bajado los ángeles cantando "Aleluya", pero Jesús nace aquí hoy».

Discipulado y compasión

Un militar de la Marina estaba de servicio en la lejana isla de Mindanao. Unos días antes, sus hijos lo habían llamado y le habían preguntado cuándo regresaría a casa y si podía traerles algunos de sus alimentos favoritos. Se enteró de que Yolanda había provocado un daño terrible en su ciudad. Se apresuró a volver a casa y llevar la comida. Antes de llegar a su casa, los vecinos le dijeron que sus tres hijos habían muerto y que su mujer se encontraba en el cementerio asistiendo a su entierro. Lleno de desesperación, quería tirar toda la comida que les había traído. Pero no lo hizo, pues cayó en la cuenta de que muchos otros vecinos y sus hijos no tenían nada que comer. También nos enteramos de un piloto de helicóptero que no podía soportar pensar en las miles de personas que estaban pasando hambre mientras que había tantos víveres aún sin entregar. Por su cuenta, decidió ponerlo en marcha y arrojar los víveres en los espacios abiertos donde estaban los supervivientes. Este acto podría haberle costado su empleo. Pero se arriesgó de todos modos. J.-B. Metz nos recuerda que «nuestra conciencia apocalíptica no se ve amenazada por el temor paralizante de la catástrofe. Al contrario, se siente llamada a desplegar una solidaridad práctica con el más pequeño de los hermanos; esto es lo que expresan con toda claridad los capítulos apocalípticos del final del evangelio de Mateo». En efecto, la «idea cristina de imitación y la idea apocalíptica de expectación inminente van de la mano»[11].

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[11] J.-B. Metz, *Faith in History and Society*, pp. 177.176.

Lorenzo DiTommaso *

APOCALIPTICISMO «SUPERPLANO» EN LA ERA DE INTERNET

2012 fue el primer apocalipsis realmente público. Su proliferación y tempestuosa evolución a través de un planeta interconectado digitalmente acentuó la función de internet en el «giro apocalíptico» global, y reveló la plena extensión de una forma de especulación apocalíptica nueva, hipersintética y sincretista. Si este «giro» es un signo de los tiempos y el apocalipticismo es su expresión distintiva en la era de internet, entonces, tal vez, el «Fenómeno 2012» fue un test de Rorschach global para la humanidad al comienzo de nuevo milenio.

La aparición de la sociedad de la información global basada en las tecnologías de internet ha revolucionado el modo que se conciben, se componen y se reciben las profecías apocalípticas. Al ver el impacto social de internet nos damos cuenta de que no desplaza sino que complementa los medios de comunicación y los modelos de comportamiento que ya existen[1]. La especulación apocalíptica no es una excepción. Por una parte, las nuevas tecnologías de las comunicaciones sociales no han desplazado las formas tradicionales de la profecía apocalíptica ni han alterado sus funciones básicas. La especulación apocalíptica sirve actualmente a finalidades idénticas y aborda las mismas cuestiones de teodicea, justicia y destino de la humanidad como lo ha hecho en el pasado. Por otra parte,

* Lorenzo DiTommaso es profesor y catedrático de Religión en la Concordia University (Montreal). Su próximo libro, *The Architecture of Apocalypticism*, el primero de una trilogía, saldrá pronto publicado en Oxford University Press.

Correo electrónico: L.DiTommaso@concordia.ca.

[1] P. DiMaggio et ál., «Social Implications of the Internet», *Annual Review of Sociology* 27 (2001) 307-336.

internet ha transformado cada detalle de la creación de las profecías apocalípticas. Si bien ninguno de estos cambios carece históricamente de precedentes, el punto hasta el que las nuevas tecnologías han ampliado sus efectos ha acelerado el desarrollo del *apocalipticismo superplano*, que es el sello distintivo de la apocalíptica del siglo XXI[2].

Es importante entender este desarrollo en su contexto intelectual e histórico[3]. La apocalíptica es una cosmovisión, una orientación cognitiva fundamental que hace afirmaciones axiomáticas sobre el tiempo, el espacio y la existencia humana, en la que expectación escatológica juega un papel concreto. Es la cosmovisión que encontramos en los apocalipsis bíblicos de Daniel y del libro mismo del Apocalipsis. Pero esta es también la cosmovisión de todo tipo de literatura, cine y dibujos animados japoneses de carácter apocalíptico, como de los movimientos sociales apocalípticos de toda magnitud y color. Esta cosmovisión es lo que define el adjetivo «apocalíptico» en todas estas expresiones. El apocalipticismo es el mensaje, no el medio.

El mensaje es siempre una revelación. En el pensamiento apocalíptico el tiempo es lineal. El espacio está dividido en dos: el trascendente y el profano. La realidad trascendente se identifica tradicionalmente con Dios o el cielo. La realidad profana o diaria está modelada por el conflicto histórico entre dos fuerzas irreducibles y antagónicas, el bien y el mal. La resolución escatológica de este conflicto está predeterminada y es inminente, y para los elegidos es salvífica, en el sentido de que es una liberación de esa realidad. La revelación de

[2] El término *superplano* fue introducido por el artista y crítico Murakami Takashi para describir la tradicional naturaleza bidimensional del arte japonés, y, por extensión, la poca profundidad de la actual cultura japonesa. Su aplicación al apocalipticismo en internet fue introducida por L. DiTommaso, «Apocalypticism and Popular Culture», en J. J. Collins (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford University Press, Nueva York 2014, pp. 473-509, y le fue sugerida a este autor por sus investigaciones sobre los dibujos animados y los cómics japoneses de temática apocalíptica. Para un claro estudio de lo superplano en su sentido original crítico-artístico, véase T. LaMarre, *The Anime Machine: A Media Theory of Animation*, University of Minnesota Press, Mineápolis 2009, pp. 110-123.

[3] L. DiTommaso, *The Architecture of Apocalypticism*, en prensa (Oxford University Press).

esta información orienta la existencia y da un sentido y una finalidad a la vida. Conjuntamente, estos axiomas centrales describen un *mínimum apocalíptico*, que distingue al apocalipticismo de otros tipos de fenómenos revelatorios, y por el que se reconocen sus expresiones culturales y movimientos sociales específicos.

Actualmente, posiblemente más que en cualquier otro momento de la historia, la gente tiende a comprender el mundo y su lugar en él a través de la lente de la cosmovisión apocalíptica[4]. Este *giro apocalíptico* es, desde cualquier punto de vista, un fenómeno global. El apocalipticismo —una cosmovisión históricamente exclusiva de la civilización occidental— ha arraigado en casi todas las culturas del planeta. Trasciende las fronteras religiosas, políticas, sociales, lingüísticas y económicas. Se ha convertido en elemento esencial para los medios y la cultura popular. Influye en las políticas exteriores y domésticas de las naciones tanto ricas como pobres. Configura las teologías y los programas sociales de las religiones grandes y pequeñas. Para muchas personas, la apocalíptica explica el sentido velado de los acontecimientos presentes y revela lo que vendrá. Suministra respuestas claras en una era de relativismo, escepticismo y puntos de vista diferentes. Proporciona un fundamento para mantener la identidad grupal y una justificación para potenciar la exclusión del grupo. Más en general, ofrece un discurso de la insatisfacción y una visión del futuro sobre temas que van desde la economía hasta el medioambiente.

El actual «giro apocalíptico» antecede al menos en una generación al uso masivo de las nuevas tecnologías de la comunicación. Es un reflejo de un complejo conjunto de cambios que comenzaron a manifestarse en las décadas de los sesenta y los setenta, y una respuesta a los problemas que se percibían fuera del alcance de la solución humana. Pero si internet no inició el «giro», suministró el medio ideal para la evolución de la forma superplana que se ha convertido en su característica específica. Para explicarlo necesitamos examinar

[4] Véanse los estudios de S. J. Stein (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 3*, Continuum, Nueva York 1998; J. L. Walls (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, Nueva York 2008, y C. Wessinger (ed.), *The Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford University Press, Nueva York 2011, y las fuentes citadas en DiTommaso, «Apocalypticism and Popular Culture».

cómo se han transformado la creación y la comunicación de las predicciones apocalípticas a través del medio digital.

La predicción apocalíptica tradicional es un sistema jerárquico, de arriba abajo, de conocimiento-disposición y de información-creación. Las predicciones son el resultado de un revelador apocalíptico, habitualmente un visionario o un intérprete inspirado de las Escrituras, que afirma haber recibido un conocimiento especial relativo a los misterios celestiales. Normalmente, el revelador es un varón y su revelación se dirige a un grupo del que forma parte y del que, en la mayoría de casos, es también su líder. Sus predicciones se transmiten mediante canales restringidos y son recibidas por su grupo, que considera que la revelación es inspirada. El procedimiento es idéntico, independientemente de que el mensaje apocalíptico se transmita mediante un documento manuscrito o impreso, o a través de la radio o la televisión. En su producción, transmisión y recepción, los anuncios radiofónicos sobre el día del juicio final para 2011 realizados por el pastor norteamericano Harold Camping son esencialmente idénticos a las antiguas profecías de Juan, el autor del libro del Apocalipsis. Incluso las webs de primera generación (Web 1.0) no son diferentes al respecto, puesto que su contenido apocalíptico es estático[5]. No importa el medio, el sistema se resiste al cambio externo, pues sus procesos de creación y comunicación son, en su conjunto, actividades internas.

En cambio, el apocalipticismo en internet transporta un nuevo sistema heterárquico de información-creación[6]. El acceso abierto a

[5] El esfuerzo por asegurar la fidelidad perfecta en la transmisión de una predicción alcanza su clímax en la web del nuevo movimiento religioso apocalíptico Heaven's Gate www.heavensgate.com (visitada 06.01.2014), que los miembros del grupo archivaban permanentemente antes de suicidarse colectivamente en 1997.

[6] A diferencia, por ejemplo, del estudio de los aspectos religiosos de internet o de su impacto en la fe y la práctica religiosa, el apocalipticismo en internet no ha atraído mucho la atención entre los expertos. Un buen punto de partida se encuentra en R. G. Howard (ed.), *Network Apocalypse: Visions of the End in the Age of Internet Media*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011. El interesante estudio de R. M. Geraci (*Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*, Oxford University Press, Nueva York 2010) aborda un tema diferente.

un universo electrónico caracterizado por una capacidad de archivación ilimitada, bibliotecas digitales, recuperación instantánea de datos y abundantes referencias hipertextuales, conecta la apocalíptica contemporánea con el más completo espectro de las profecías escatológicas del pasado y del presente. Al mismo tiempo, el contenido generado por los usuarios, la interactividad multimedia, las comunidades virtuales y otros elementos típicos de la tecnología de la Web 2.0, permiten la discusión pública en tiempo real sobre las nuevas profecías apocalípticas. Un dato importante es que esta discusión se realiza en una red de foros de blogs, medios sociales y webs abiertas a la colaboración, que es dinámica, democrática y, en su mayor parte, libre de los antiguos cortafuegos teológicos. En consecuencia, la producción de las predicciones apocalípticas se ha convertido en algo público y participativo. El género, la nacionalidad, el estatus social y la afiliación religiosa son irrelevantes en una era de alias y avatares. El acceso a internet es el único pasaporte que se exige para crear y contribuir. Asimismo, las comunidades para las que fueron originalmente escritas (o para las que serían significativas posteriormente) ya no son propietarias de las predicciones. Mientras que en otro tiempo las profecías apocalípticas se transmitían mediante canales restringidos, actualmente se difunden extensamente a través de la banda ancha de la sociedad.

El apocalipticismo superplano es la forma de la cosmovisión resultante de estos cambios de sistema en la producción de la predicción, insertos en el marco del giro global actual hacia el pensamiento apocalíptico. Personifica los ilimitados datos planos de internet, cuyos puntos de acceso son todos locales, y la correspondiente falta de profundidad conceptual y crítica que es típica de la especulación apocalíptica contemporánea. Estas cualidades describen el apocalipticismo superplano como compuesto *sintético*, constitutivamente *sincretista* y conceptualmente *superficial*. Bien es verdad que ninguna de estas características carece de precedentes. El libro de Daniel es un apocalipsis sintético que contiene visiones revelatorias compuestas por varios autores. Los antiguos judíos y cristianos no tuvieron reparo alguno en abusar del sincretismo cuando atribuyeron sus predicciones escatológicas a las sibilas de Grecia y de Roma. En cuanto a la falta de profundidad conceptual, excepto unos cuantos apocalipsis como *4 Esdras* (2 Es-

dras 3–14) que abordan temas de teodicea y de ontología, una cosmovisión que comprende la existencia recurriendo a un futuro predeterminado y a las simples categorías del bien y del mal, no puede, lógicamente, prestarse a un discurso sofisticado e intelectualmente elevado.

Aun cuando cada una de las características está presente en los escritos apocalípticos de épocas anteriores, la modalidad apocalíptica suplerplana sí carece de precedentes. Por ejemplo, la superficialidad conceptual es una categoría relativa. Ya hemos comentado que el pensamiento apocalíptico no tiende a la profundidad. Pero hay una diferencia importante entre los textos apocalípticos que proceden de raíces teológicas o filosóficas, y el fárrago de tropos e imágenes escatológicas de los textos que caracterizan la cultura apocalíptica popular contemporánea[7]. Desde la película *Armageddon* hasta la novela gráfica *Watchmen*, desde la serie de televisión *Supernatural* hasta la película de animación japonesa *Akira*, y desde la canción «Antichrist» de los Slayer hasta el videojuego *El Shaddai: Ascension of the Metatron*, los símbolos y el vocabulario apocalípticos se separan de las tradiciones antiguas de las que una vez procedían, como también de los contextos que les daban coherencia, e incluso las trascienden con sus nuevas expresiones sintéticas.

De igual modo, carece de precedentes el nivel de sincretismo que las constituye. Los judíos y los cristianos se apropiaron de las sibilas paganas para dar voz a sus sueños escatológicos, pero la atribución de textos apocalípticos a figuras diferentes de la Biblia es realmente algo raro. Pero aún más importante es que esta apropiación se realizó en los márgenes estrechos exigidos por la cultura, la costumbre y la comunidad. Los *Oráculos Sibilinos* no son una síntesis de escatología helenística (o romana) y judía (o cristiana), sino escritos íntegramente judíos o cristianos que usan la forma oracular de las sibilas clásicas para sus objetivos. Sin embargo, los potenciales apocalipticismos contemporáneos se sientan a comer con un apetito intelectual omnívoro en un restaurante donde el menú ha dejado de ser *fijo* para convertirse en *à la carte*, y se ha ampliado a miles de opciones. El sincretismo es inevitable, como ilustran las teologías apocalípticas de varios «nuevos movimientos religiosos» relevantes. El grupo finalmente conocido

[7] DiTommaso, «Apocalypticism and Popular Culture», pp. 479-483.

como Heaven's Gate (Puerta del Cielo), por ejemplo, mezclaba el anuncio del día del juicio con la biología evolucionista en un relato de ciencia ficción. Aum Shinrikyō (ahora llamada «Alef») fusionaba escatología apocalíptica con filosofía yoga y las profecías de Nostradamus, mientras que la Orden del Templo Solar presentaba un novedoso mejunje de especulación sobre el final del mundo, ocultismo y filosofía de la nueva era. Solo son tres ejemplos entre muchos otros. Cada uno es anterior a la extensión del uso de internet, lo que subraya que las nuevas tecnologías no generan sino que amplifican los cambios sociales que son reflejo del «giro apocalíptico» más extenso.

La consecuencia más significativa de internet en relación con los procesos de especulación apocalíptica, y la expresión más llamativa de la forma superplana de la cosmovisión, es el desarrollo de una cualidad casi evolutiva en la producción de predicción. En este contexto, el ambiente en que el acontece la evolución no es el mundo físico, sino el universo digital. Las unidades en competencia no son diferentes especies, sino diferentes predicciones escatológicas. Y el principal mecanismo de cambio no es la selección natural, sino la participación masiva de los individuos en un proceso esencialmente dinámico y democrático.

El «apocalipsis maya» de 2012 nos ofrece un ejemplo de manual. Hacía ya tiempo que los especialistas conocían la existencia de un antiguo calendario mesoamericano formado por un ciclo de 5.126 años, cuyo final podría relacionarse posiblemente con una fecha del año 2012. En las décadas de los setenta y de los ochenta, atrajo la atención de un grupo de maniáticos y entusiastas del juicio final, que lo interpretaron como una profecía apocalíptica que preanunciaba el final catastrófico del mundo para el 21 de diciembre de 2012. Así, un antiguo calendario maya se convirtió en el moderno «apocalipsis maya», y en esta modalidad se introdujo en el universo digital embrionario de la década de los noventa. Aquí se convirtió en propiedad intelectual pública y en el centro (y a menudo en la obsesión) de una red de debate mundial. Desde facebook hasta la construcción de páginas web específicas, la «predicción» maya fue objeto de matización por miles de millones de nuevas opiniones sobre su evolución y significado. Algunas encontraron arraigo y prosperaron; la mayoría, en cambio, murieron.

Aún falta por escribir una explicación completa de esta notable metamorfosis[8]. Lo que sí es cierto, sin embargo, es que en menos de quince años, esta descabellada teoría del fin del mundo se transformó en el «Fenómeno 2012», con una galaxia de predicciones centradas en torno al día del final, el 21 de diciembre de 2012. Las principales predicciones lo concebían al estilo tradicional, bíblico, de acuerdo con el libro de Daniel o del Apocalipsis. Otras, sin embargo, eran solo ligeramente apocalípticas. Algunos esperaban una inminente convulsión política o social, otros el nacimiento de una nueva era espiritual, la repentina intrusión de un cuerpo celeste en nuestro sistema solar, o el amanecer de la siguiente fase en la conciencia humana. La variedad es pasmosa. Era como si la fecha del fin se hubiera convertido en el polo magnético de todas las inclinaciones escatológicas del planeta, y los datos de un antiguo y poco claro calendario maya en la «prueba» de que existe una estructura y un significado subyacentes a cuanto acontece en un mundo inquietante y profundamente insatisfactorio.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[8] Para una excelente explicación de la transformación de un antiguo calendario en un apocalipsis moderno, véase M. Restall y A. Solari, *2012 and the End of the World: The Western Roots of the Mayan Apocalypse*, Rowan and Littlefield, Lanham 2011.

FORO TEOLÓGICO

Lucia Scherzberg y August H. Leugers-Scherzberg *

EL COMIENZO DE LA I GUERRA MUNDIAL Y LA TEOLOGÍA CATÓLICA EN ALEMANIA

El deseo de ser aceptados en el Estado nacional de Alemania fue uno de los motivos que impulsaron a los teólogos católicos alemanes a entusiasmarse con la guerra, lo que les condujo a no solidarizarse con los católicos del bando de los «enemigos». Como característica principal de esta teología católica de la guerra que desarrolló en Alemania, se destaca su concepción como «lugar de la revelación de Dios», una experiencia que debía encontrar sus correspondencias en la liturgia católica. Esta teología tuvo poco eco en la religiosidad popular durante la guerra, pero, después de 1918, prosiguió en determinados teólogos llevándoles a la aceptación entusiasta de la «subida al poder» del nacionalsocialismo.

* August H. Leugers-Scherzberg, doctor en Teología, es profesor no numerario de Historia moderna en la Universidad de Duisburg-Essen, y catedrático de Historia de la teología y de la Iglesia en la Universidad de Sarre. Campos principales de investigación: historia del catolicismo alemán en la época del Imperio y en la República de Weimar, historia del SPD después de 1945. Últimas publicaciones: (en colaboración con Holger Gast, Antonia Leugers y Uwe Sandfuchs), *Katholische Missionsschulen in Deutschland 1887-1940*, Bad Heilbrunn 2013; «Herbert Wehner, das Monnet-Komitee und die europapolitische Wende der SPD 1956/57», en Michaela Bachem-Rehm, Claudia Hiepel y Henning Türk (eds.), *Internationale Geschichte: Akteure – Handlungsmuster – Perzeptionen*, Festschrift für Wilfried Loth, Múnich 2014, pp. 491-505.

Correo electrónico: leugers-scherzberg@t-online.de

Lucia Scherzberg, doctora en Teología, profesora de Teología sistemática en la Universidad de Sarre. Campos principales de investigación: teología católica y superación del pasado, en particular la afinidad de los teólogos católicos con el nacionalsocialismo, teología feminista. Sus publicaciones más recientes: *«Doppelte Vergangenheitsbewältigung» und die Singularität des Holocaust*, Saarbrücken 2012; en colaboración con Christine Büchner, Christine Jung y Bernhard Nitsche, *Kommunikation ist möglich. Theologische, ökumenische und interreligiöse Lernprozesse*, Ostfildern 2013.

Correo electrónico: lscherzberg@t-online.de

En octubre de 1914 se publicó en todos los periódicos alemanas el tristemente célebre *Manifiesto de los 93*, que defendía el ataque alemán a Bélgica, negaba los crímenes de guerra y defendía el militarismo en Alemania, con la firma también de famosos teólogos universitarios católicos (Albert Ehrhard, Sebastian Merkle, Joseph Mausbach, August Joseph Schmidlin). En la *Ausschuß zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkrieg* [*Comisión para la defensa de los intereses alemanes y católicos en la Guerra Mundial*], que era un instrumento de propaganda alemana para el extranjero bajo la autoridad del político centrista Matthias Erzberger, colaboraron muchos profesores universitarios de teología católica y políticos católicos de gran talla. Georg Pfeilschifter, Heinrich Finke, Joseph Mausbach, Heinrich Schroers y Michael Faulhaber iniciaron la obra *Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg* en reacción contra el libro *La Guerre Allemande et le Catholicisme*, publicado en el mes de abril de 1915 por el Instituto Católico de París con la participación de muchos obispos, en el que se acusaba a los católicos alemanes de llevar a una guerra contra el catolicismo en unión con el protestantismo prusiano[1].

¿Cómo se llegó a esta situación?

En los años previos a la I Guerra Mundial evocaban cada vez más los portavoces del catolicismo el peligro de una nueva *Kulturkampf*[2]. Los temores se nutrían de los numerosos conflictos confesionales que se extendían durante el reinado de Guillermo II. Las acusaciones permanentes, en particular la de una escasa lealtad al Estado, provocaron un incremento del patriotismo de los católicos.

[1] Georg Pfeilschifter et ál. (eds.), *Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg*, Friburgo de Brisgovia 1916; Alfred Baudrillart, *La guerre allemande et le catholicisme*, París 1915.

[2] August Hermann Leugers[-Scherzberg], «Einstellungen zu Krieg und Frieden im deutschen Katholizismus vor 1914», en Jost Dülffer/Karl Holl (eds.), *Bereit zum Krieg*, Gotinga 1986, pp. 56-73.

Matthias Erzberger, representante de la joven generación de los políticos de centro, después de hacer carrera en el partido desde 1906 en la sección dedicada a los asuntos militares, llegó a formar parte de la comisión de presupuestos del Parlamento. Procuró unir su enérgica defensa del rearme militar, desde 1911, con las exigencias populares de una mejora de los soldados y otras diferentes reformas de los militares, de modo que también pudo convencer a los votantes de centro de la necesidad de aumentar los gastos en armamento. Además, el brillante parlamentario católico alemán se presentaba como la víctima inocente de la carrera de armamentos iniciada por otros. El objetivo de tener un exceso de armamento era asegurar la paz. También el *Volksverein für das katholische Deutschland*, el grupo social-cristiano del catolicismo alemán, apoyaba la política armamentística alemana.

En la euforia de la guerra de los primeros días de agosto del año 1914 y en las palabras del emperador en su discurso al Parlamento del 4 de agosto de 1914 en el que decía: «Yo ya no conozco a ningún partido, solo conozco a Alemania», brilló la ambición de los católicos alemanes de una unión, con igualdad de derechos y de méritos, cuya meta era la construcción del Estado nacional alemán. Se ignoró deliberadamente que con esta opción quedaban excluidas las minorías católicas que no eran alemanas en el Imperio alemán —Polonia, la Alta Silesia, Alsacia y Lorena—. Asimismo, durante los primeros días de la guerra, los católicos alemanes hicieron la vista gorda ante el ataque a la Bélgica católica y neutral, a pesar del violento despliegue anticatólico y anticlerical de los militares alemanes. La «manía de los francotiradores» que tenían las tropas alemanas en Bélgica y Francia, que era casi paranoica, puesto que se veían rodeadas de partisanos por todas partes, condujo en la primera fase de la guerra a la ejecución masiva de civiles, a la quema del centro de las ciudades y de grandes poblaciones, y al fusilamiento por ley marcial de clérigos católicos, sospechosos, según el ejército alemán, de instigar a la guerrilla. Sin embargo, al informar la prensa en Alemania de que los clérigos belgas, que atendían a los desamparados heridos de guerra alemanes, habían sido brutalmente asesinados, los obispos y los políticos católicos alemanes se esforzaron, tras conocer las noticias, por no hablar del tema con el Gobierno. Su preocupación principal

era que no corriera peligro la revalorización social del catolicismo que se esperaba mediante la guerra. No se practicó la solidaridad con los hermanos católicos belgas[3].

¿Cómo repercutió la guerra en la teología católica?

Ya desde el cambio de siglo habían comenzado a producirse cambios en la teología católica con respecto al fundamento de la fe y la idea de revelación. La tendencia se dirigía hacia una fundamentación «más interior» de la fe y hacia un enfoque más centrado en el ser humano. La revelación y la gracia actúan según esta concepción en la conciencia y en la experiencia del ser humano y no pueden alcanzarse desde fuera. Durante la I Guerra Mundial y posteriormente, la teología católica moderna estuvo muy influenciada por el filósofo católico Max Scheler, quien parecía ofrecer una «tercera vía» entre la neoescolástica y la filosofía kantiana. Los intelectuales católicos alemanes seguían gustosamente a Scheler en las esperanzas que tenían en un reconocimiento de la nación, puesto que él les había prometido que tras la victoria en la guerra, mediante la expansión alemana en las regiones católicas vecinas, ganaría peso la nación alemana, y, finalmente, acabaría dominando también el catolicismo mundial. Scheler había descrito la guerra como un «acontecimiento comunitario» de alcance espacial e histórico-salvífico («la plenitud del tiempo», *kairós*) y la consideraba la máxima «forjadora de unidad» para la nación[4].

Estas ideas se reflejaron en la teología católica de la guerra. Si en la predicación católica tradicional y en la exhortación parenética se concebía la guerra como un castigo de Dios y se interpretaba como un medio para llevar a cabo su plan de salvación, ahora, la teología

[3] John Horne y Alan Kramer, *Deutsche Kriegsgräuel 1914*, Hamburgo 2004; Hermann-Josef Scheidgen, *Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg*, Colonia 1991, pp. 294-313.

[4] Max Scheler, *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1916, pp. 1-20 (*Der Krieg als Gesamterlebnis*), pp. 196-372 (*Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der Katholiken nach dem Krieg*); íd., *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915), 3ª edición totalmente revisada, Leipzig 1917, p. ej., pp. 98s.152.191s.

de la guerra se remitía a la experiencia bélica y la interpretaba como lugar donde se experimenta la presencia de Dios. La vivencia de la guerra es tan sobrecogedora que solo Dios puede estar detrás de ella. Se acentuaba especialmente la ausencia de mediación con la que se podía entender a Dios. La cristología perdió importancia y se redujo a la muerte sacrificial de Jesús. Al Cristo heroico se asemeja el soldado que sacrifica su vida en el campo de batalla para poner paz en el mundo.

Hermann Platz, especialista en lenguas románicas, miembro del Schell-Kreis y de la Katholiches Akademikerverbandes[5], que estaba en estrecho contacto con el famoso monasterio benedictino de Santa Maria Laach y que habitualmente publicaba en la importante revista católica de cultura *Hochland*, describió su experiencia en la guerra, en el frente oriental, como una vivencia indescriptible y sobrecogedora. En esta vivencia vuelve a descubrir el alma que había sido sacrificada en la cultura sin alma del período anterior a la guerra. Esta es para él constructora de comunidad, pues su esencia, que consiste en despersonalizar y formar la conciencia nacional, reside en una integración orgánica en una comunidad. Con el redescubrimiento del alma surge la nostalgia de Dios, cuya fuerza se experimenta en la guerra. También la persona mediocre, que en tiempos normales sería incapaz de tener esa experiencia, llega a participar de su carácter sobrecogedor. Pero para que resulte útil debe hacerse duradero lo eterno, lo heroico, lo que ha conmovido radicalmente a los seres humanos. El mejor modo para conseguirlo es participar en la liturgia de la Iglesia católica, que satisface la «nostalgia de lo orgánico». Las «almas conmovidas» deberían ser llevadas a los «campos de paz de la liturgia», y «el sentido de lo religioso» al «ámbito organizado de la liturgia». Todo esto se publicó en 1916 con el título *Krieg und Seele* [*Guerra y alma*] y volvió a editarse tras la guerra con el título *Zeitgeist und Liturgie*[6].

[5] Después de la guerra se hizo miembro del movimiento católico por la paz y fundó la revista *Abendland*.

[6] Hermann Platz, *Krieg und Seele*, Mönchengladbach 1916; íd., *Zeitgeist und Liturgie*, 2ª edición (numerosas veces modificada y aumentada), Mönchengladbach 1921, pp. 60.78.79.

La liturgia y la experiencia de guerra son casi coincidentes en la reflexión de Hermann Platz. Las dos unen la idea teológica de la presencia real y la comunión con Dios que crea la primera. Así como Cristo se hace presente en la celebración eucarística, de igual modo se hace presente Dios en la vida del soldado. La víctima en la misa y el sacrificio real o anticipado del soldado son iguales. «El silbante obús se ha convertido para millones de personas en las trompetas del juicio. El campo de batalla y las trincheras se convierten en los lugares sagrados donde sacrifican su vida para dar vida a las almas de los recién nacidos.»[7] Y así es como debe la experiencia litúrgica continuar con la experiencia de la guerra en tiempos de paz.

Experiencia de la guerra y religiosidad popular

La práctica de la religiosidad cotidiana en tiempos de guerra no respondía a estas ideas. Ciertamente, muchos soldados que estaban sometidos a muchas tensiones —al salir a combatir, en las trincheras y en los refugios subterráneos— se aferraban a sus convicciones religiosas, y la presencia de los capellanes militares ayudaba a muchos a asumir, al menos en parte, las tensiones de estar en el frente diariamente y las experiencias traumáticas del campo de batalla. Sin embargo, los ritos y las devociones, como, por ejemplo, la petición de celebrar una misa o de una oración de la familia, tuvieron una función más importante en el frente y en la casa que la interpretación religiosa de sus vivencias. El aumento de la asistencia a misa y de la frecuentación de los sacramentos al comienzo de la guerra se debió más a la necesidad de protección y consuelo que al entusiasmo suscitado por aquella, lo que también explica la rápida disminución que le siguió tras su finalización. Fue entonces cuando la Iglesia fomentó la veneración al Corazón de Jesús como protección y consuelo, y su efecto protector se propagó con ayuda del correo militar

[7] Hermann Platz, *Zeitgeist und Liturgie*, p. 59; cf. Lucia Scherzberg, «Liturgie als Erlebnis und Kirche als Gemeinschaft», en Lucia Scherzberg (ed.), *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Saarbrücken 2010, http://universaar.uni-saarland.de/journals/public/journals/3/Komplettausgabe_tgBeiheft1.pdf

correspondientemente seleccionado y revisado[8]. El historiador de la Iglesia y sacerdote católico Georg Pfeilschifter recibió de la Comisión de Propaganda el encargo de publicar la correspondencia de los soldados católicos. La acentuación de esta experiencia es por consiguiente, también en este caso, secundaria y funcional. Se daba mucha más autoridad a la experiencia en el frente que a la predicación de los clérigos.

Después de la guerra, los seguidores y los representantes del movimiento litúrgico intentaron continuar con esta autoridad de las experiencias de la guerra para dirigirse a los jóvenes que volvían de ella. En la teología no escolástica adquirieron un significado determinante la vivencia, la experiencia y la comunidad. Prominentes teólogos, como Karl Adam y Karl Eschweiler, recurrieron, al fin y al cabo, en su entusiasta aceptación de la subida al poder del nacionalsocialismo, a la interpretación del denominado «Augusterlebnisses» [«espíritu de 1914»], a la exaltación sobrecogedora del comienzo de la guerra, como experiencia de unificación comunitaria del pueblo alemán[9].

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[8] Claudia Schlager, «Feldpostbriefe in der kirchlichen Propaganda des Ersten Weltkrieges», en Veit Didczuneit et ál. (eds.), *Schreiben im Krieg, Schreiben vom Krieg*, Essen 2011, pp. 481-490; cf., también, íd., *Kult und Krieg: Herz Jesu – Sacré Coeur – Christus Rex im deutsch-französischen Vergleich 1914-1925*, Tubinga 2011.

[9] Lucia Scherzberg, *Karl Adam und der Nationalsozialismus*, Saarbrücken 2011, http://universaar.uni-saarland.de/journals/public/journals/3/Komplettausgabe_tgBeiheft3.pdf; Thomas Marschler, *Karl Eschweiler 1886-1936*, Ratisbona 2011.

Ivo Banac *

REFLEXIONES SOBRE LAS IGLESIAS DE LOS BALCANES Y LA GRAN GUERRA

El artículo indaga en la compleja situación de las sociedades y de las iglesias balcánicas en vísperas de la I Guerra Mundial. A lo largo del siglo anterior, las nuevas configuraciones nacionales cambiaron progresivamente las identidades de los pueblos balcánicos que estaban basadas en la religión, y en la ortodoxia de los Balcanes orientales se originaron sublevaciones contra el Imperio otomano, surgieron los estados nacionales y las exigencias correspondientes de Iglesias nacionales (autocéfalas) independientes del Patriarcado ecuménico de Constantinopla. Como consecuencia, la religión cayó bajo el espíritu de la nacionalidad, adquiriendo así la impronta secular de las ideologías nacionalistas modernas. Fue este proceso, más que los sucesos de la I Guerra Mundial, el determinó la configuración de los territorios y de las iglesias balcánicas en el siglo XX.

En 1911, el hieromonje Nikolaj Velimirović (1881-1956), que en 1908 obtuvo su doctorado en Teología por la Universidad de Berna, escribió un estudio fascinante sobre las ideas religiosas del príncipe-obispo montenegrino Petar II Petro-

* IVO BANAC es catedrático emérito de Historia de la Universidad de Yale y catedrático de Historia en la Universidad de Zagreb. De 1995 a 1999 fue docente de Historia en la Universidad Central Europea (CEU, por sus siglas en inglés) de Budapest, donde también fue director del OSI/CEU Institute on Southeastern Europe. Ha sido copresidente del Open Society Institute (Croacia) y director general del Inter-University Centre en Dubrovnik. También fue editor de la revista *East European Politics and Societies*, ministro de Medioambiente y Planificación Urbana del gobierno de Croacia, miembro del Parlamento croata (Sabor), y presidente de la Comisión Helsinki de Croacia para los derechos humanos. Es miembro correspondiente de la Academia de Ciencias y Artes de Croacia (HAZU) y presidente del consejo asesor del Instituto «Vlado Gotovac» en Zagreb.

Correo electrónico: ivo.banac@yale.edu

vić-Njegoš (1813-1851). Presenta en él una valiosa perspectiva sobre el tenor intelectual y político del cristianismo (ortodoxo) balcánico un año antes del comienzo de la guerra de los Balcanes y tres años antes de la Gran Guerra.

El objetivo era reconciliar el cristianismo de Njegoš («Nunca ha dicho un sacerdote cristiano menos de Cristo que este supremo pontífice de Cetinje»)[1] con la idea de la guerra santa contra el islam, que fue su causa y misión durante toda su vida. Velimirović intentó realizarlo haciendo notar que el obispo, que rechazó la sugerencia de un viajero británico de que quitara las cabezas cortadas de turcos colocadas en picas porque eran una deshonra para su fortaleza, no era realmente un monstruo. «En los collares secos de las cabezas, Njegoš no veía las cabezas de unos seres humanos, sino solo las cabezas de unos enemigos de la justicia»[2]. Por la misma razón, en Italia, Njegoš retrocedió al ver la escultura en mármol de *Laocoonte y sus hijos*, porque para él «expresaba una idea totalmente repugnante, brutal e indigna de ser conmemorada: el sacerdote troyano Laocoonte, como un buen patriota, trata con todas sus fuerzas de salvar a su patria del ataque de los astutos griegos, y por eso los dioses lo castigan enviándole una horrible serpiente desde el mar para estrangular al desgraciado padre y a sus dos hijos. ¿Qué tipo de serviles dioses son estos? Y ¿qué clase de hombre monstruoso desperdiciaría su tiempo inmortalizando tan atroz acto de injusticia divina?»[3]. Para Velimirović (y para Njegoš), el heroísmo verdadero implicaba vengarse de los enemigos de la justicia. Solo un noble caballero puede ser un vengador.

En este contexto, el islam es un «nudo en la rama verdadera», no porque su dios sea falso, sino por sus efectos: «el abuso de la libertad de otros pueblos y su sometimiento a la tiranía, es decir, una injusticia»[4]. De ahí que la única solución fuera extirpar a los musulmanes, un proceso que se llevó a cabo en la Primera Guerra de los Balcanes (1912-1913). Pero sus consecuencias, en las que los ejércitos balcánicos «cristianos» combatieron entre ellos por los despojos,

[1] Nikolaj Velimirović, *Religija Njegoševa*, Belgrado 1911, pp. 161-162.

[2] Ibídem.

[3] Ibíd., pp. 218-219.

[4] Ibíd, p. 174.

coaligados con los turcos en contra de Bulgaria (Segunda Guerra de los Balcanes, 1913), puso de manifiesto los límites de la solidaridad cristiana.

En 1914 la zona de los Balcanes se encontraba al final del ciclo más crítico de integración nacional. Cien años antes no había modo de clarificar qué significaban realmente los gentilicios tradicionales de la región. Ser serbio, búlgaro o griego en los Balcanes orientales otomanos era simplemente otro modo de expresar la pertenencia al cristianismo ortodoxo. Los ortodoxos de Hungría y Croacia en la órbita de los Habsburgo no eran exactamente serbios, aunque pertenecían a una jurisdicción serbia de refugiados, centrada en Syrmisch-Karlowitz. Las «naciones» húngara y croata, a su vez, eran las noblezas de los dos reinos en los que el cristianismo (catolicismo en Croacia, calvinismo y catolicismo en Hungría) era aún la identificación principal. En las regiones costeras del Adriático y del mar Jónico existían otras diversas identidades, que, esencialmente, eran de carácter confesional.

Esta situación fue constantemente cambiando a lo largo del siglo XIX. Los levantamientos contra el Imperio otomano en el oriente ortodoxo de la península dieron origen a los estados nacionales, primero autónomos y posteriormente independientes, de Serbia y Montenegro, Grecia, Rumanía y Bulgaria, cuyas identidades modernas lentamente arrollaron no solo la ortodoxia, sino también su unidad jurisdiccional bajo el patriarca ecuménico de Constantinopla. Las aspiraciones nacionales iban acompañadas de la creación de iglesias autocéfalas de base étnica. La creación del Exarcado búlgaro en 1892 marcó la cima de las tendencias «etnófilas» que dividieron literalmente a las comunidades ortodoxas étnicamente mezcladas en Macedonia, Tracia, etc. También en Hungría, bajo Andrei Saguna, la ortodoxia rumana luchó por su autonomía y derechos lingüísticos en el seno de la jurisdicción ortodoxa predominantemente serbia. Asimismo, los movimientos nacionales entre los eslovenos y los croatas en las tierras de los Habsburgo, altamente influidos por la acentuación romántica alemana en la autenticidad de las lenguas populares, trataron de relativizar los aspectos divisorios de las denominaciones cristianas en favor de la identidad nacional. Incluso en las zonas dominadas por los musulmanes, donde era menos fuerte

la influencia de la nacionalidad, las diferencias confesionales se dejaron de lado para favorecer la nueva «idea de nación». Como dijo célebremente el escritor albanés Pashko Vasa: «*E mos shikoni kisha e xhamia: Feja e shqyptarit asht Shqyptaria!*»[5] («No importa iglesia o mezquita: ¡la fe de los albaneses es la causa albanesa!»). Dicho brevemente, en 1914 el nacionalismo era el nuevo culto público, que desafiaba todo, incluida la religión. Precisamente, porque el nacionalismo se convirtió en la ideología moderna y dominante, su efecto más obvio en la esfera espiritual fue la «secularización» de la religión. En lugar de predicar el Evangelio, o incluso la guerra santa contra el islam, como había ocurrido durante las guerras desde el siglo XVII, las iglesias balcánicas —ortodoxa y católica— predicaban cada vez más la sagrada causa nacional.

Sin embargo, el contenido de esta predicación variaba de una causa nacional a otra. En el Imperio austrohúngaro, entre los croatas y los eslovenos católicos, se centró principalmente en la concentración nacional en el marco de la monarquía dual. El gran Círculo de Austria del archiduque Francisco Fernando se ganó la lealtad de sus clientes croatas y eslovenos prometiéndoles, vaga y etéreamente, la creación de una tercera unidad (eslava), y potenciando, así, un nacionalismo autóctono no revolucionario y congruente con el patriotismo habsburgo. En contraposición, los serbios, los búlgaros, los griegos y los rumanos ortodoxos desarrollaron variantes de irredentismo «sagrado». Velimirović sacralizó el irredentismo serbio del siguiente modo: «La tierra en la que habéis nacido, hijos míos, es pequeña en magnitud. Pero en modo alguno constituye la totalidad de nuestra patria, sino solo una parte de vuestra patria futura. Representa solo un piso de un edificio, cuyo plano todos llevamos en nuestra mente. [...] Nuestros enemigos rodean nuestras murallas y se esfuerzan diariamente por romperlas y destruirlas. [...] Esta tierra, hijos míos, es pequeña, pero vosotros debéis ser grandes y sobrepasarla, de modo que desde las cumbres podáis ver sus fronteras a lo lejos para contemplar aquellas de nuestra futura y dichosa patria grande nuestra»[6].

[5] http://sv.wikiquote.org/wiki/Pashko_Vasa

[6] Nikolaj Velimirović, *Besede pod gorom*, Belgrado 1912, p. 316.

El derramamiento de sangre en los Balcanes durante la I Guerra Mundial (primero en los Dolomitas, y después en Salónica y los Cárpatos) solo fue cuantitativamente inferior con respecto a los grandes frentes. Su efectos en la pérdida de población fueron muy elevados, lo que tal vez explica por qué se comparaban frecuentemente sus fases con la pasión de Cristo. La retirada del ejército serbio en el invierno de 1915 por los Alpes albaneses, cubiertos totalmente de nieve, hasta los puertos de Albania en el Adriático, y llevado desde allí por barcos franceses e italianos hasta Corfú y Salónica, ha sido llamada el Gólgota serbio. No menos sufrimientos y pérdidas en los Dolomitas o en Galitzia afrontaron los soldados eslavos del sur del ejército austrohúngaro en el frente oriental. La división entre sus lealtades no ralentizaron el movimiento diplomático hacia la remodelación de la región balcánica. Tras la caída de Austria-Hungría en 1918 y la partición de los antiguos territorios centrales y de Hungría de los Habsburgo, el cambio principal en el mapa se produjo con la creación de Yugoslavia, un condominio de serbios, croatas y eslovenos, bajo la fuerte huella del antiguo Estado serbio. Con un 46% de una pluralidad ortodoxa oriental en el nuevo Estado, que los serbios consideraban una extensión de Serbia, Yugoslavia se convirtió en el principal ámbito balcánico de los nuevos conflictos nacionalistas, en los que la religión fue un elemento auxiliar en la confrontación que de fondo se producía entre las diversas ideologías nacionales.

Resulta curioso que, aunque el legado de la Gran Guerra, con su sugerente relato de muerte y resurrección, se convirtió en el mecanismo de legitimación del nuevo orden estatal, la guerra en cuanto tal no dejó un legado importante de controversia, excepto en cuanto concierne a su fase inicial. A los serbios no les daba lo mismo que se les acusara de ser los responsables de la guerra, por el papel que jugó la Serbia oficial en el asesinato de Francisco Fernando. Asimismo, la Iglesia ortodoxa serbia, que surgió como la nueva casa para las diversas jurisdicciones ortodoxas del período previo a la creación de Yugoslavia, colaboró en defender la inocencia de Serbia en el asesinato, que fue cada vez más considerado como el arranque del camino hacia la liberación y la unificación. Los eslavos sureños no serbios han tendido a ver el asesinato (y el comienzo de la guerra) como un temporal punto final de modernización, y los católicos como el comienzo de

adaptación al nuevo papel de una minoría confesional. A pesar de la disolución de Yugoslavia en los noventa, esta es la situación que se mantiene hasta el presente, y el centenario que se conmemora este año está marcado, como es habitual, por las polémicas sobre la responsabilidad del asesinato en Sarajevo y la posterior declaración de guerra por parte de Viena.

Las iglesias cristianas de la zona balcánica se implicaron en la guerra como comunidades moderadamente tradicionales. Es verdad que en el noroeste, entre los eslovenos y en menor medida entre los croatas, podía percibirse la influencia del Movimiento Social Cristiano austriaco. En otras partes, entre los ortodoxos de los Balcanes orientales se producía un movimiento hacia la modernidad. No obstante, el espíritu de modernidad estaba predominantemente imbuido de nacionalismo. Las Iglesias ortodoxas de Serbia, Bulgaria, Rumanía y Grecia no habían entrado aún en su fase activa antiecuménica cuando comenzaron a acentuar sus diferencias culturales con el Occidente cristiano. Esto ocurriría durante el período de entreguerras. La guerra solo anticipó ese momento en el persistente movimiento hacia la nacionalización y la secularización de la religión.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

John Pollard *

«MASACRE INÚTIL» El papa Benedicto XV y la I Guerra Mundial

Este artículo se centra en la figura del papa Benedicto XV durante la I Guerra Mundial. Desde comienzos de su pontificado, Benedicto clamó para que se pusiera fin a un absurdo derramamiento de sangre y para que se entablaran negociaciones de paz entre todos los implicados. Sus esfuerzos se vieron limitados por las restricciones diplomáticas, pero, no obstante, también perseguían una serie de objetivos especialmente queridos por el Papa y la Iglesia católica, sobre todo el fortalecimiento de la monarquía austrohúngara como baluarte contra Rusia. Los motivos esenciales del Papa que le movieron a las iniciativas por la paz fueron su compasión y su deseo de justicia, un deseo que le llevó a criticar los nuevos métodos bélicos, que personalmente consideraban bárbaros, y a condenar el genocidio armenio. La preocupación por la justicia fue el legado duradero que dejó a sus sucesores.

* Dr. John Pollard es catedrático emérito de Historia moderna de la Anglia Ruskin University y miembro del Departamento de Historia en Trinity Hall, University of Cambridge. También es Balsdon Fellow en el British School de Roma durante 2013-2014. Ha escrito extensamente sobre la historia del papado, con diversas publicaciones, entre otras *The Vatican and Italian Fascism, 1929-1931*, CUP, 1985; *The Unknown Pope: Benedict XV (1914-1922) and the Pursuit of Peace*, Continuum, 1999, y *Money and the Rise of the Modern Papacy: Financing the Vatican, 1850-1950*, CUP, 2005. Su último libro, *The Papacy in the Age of Totalitarianism, 1914-1958*, será publicado durante este año por la editorial OUP.

Correo electrónico: jfp32@cam.ac.uk

A lo largo de la I Guerra Mundial, el papa Benedicto XV condenó varias veces el conflicto catalogándolo de «masacre inútil». Esta descripción sintetizaba su repulsión contra la guerra desde su comienzo e impulsó muchos contactos diplomáticos a favor de la paz, entre los que destaca su «Nota sobre la paz» de agosto de 1917, enviada a los gobiernos beligerantes con el objetivo de reunirlos en una mesa de negociación. También motivó sus actividades humanitarias dirigidas a aliviar la suerte de sus víctimas, tanto prisioneros de guerra como personal civil, durante el transcurso del conflicto. De hecho, la mayor parte del breve pontificado de Benedicto, cuatro de los siete años y medio, se encuentra bajo la sombra de la guerra, puesto que fue elegido el 3 de septiembre de 1914, algo más de un mes después de su comienzo.

La elección de Giacomo Della Chiesa, arzobispo de Bolonia, que había sido cardenal apenas cuatro meses antes del cónclave de 1914, puede atribuirse en gran medida al trabajo realizado previamente en la curia de Roma y su experiencia en la diplomacia papal. En el verano de 1914, la influencia diplomática del Vaticano había alcanzado su nivel más bajo en la era moderna. Aunque tenía unas relaciones cordiales con Baviera, Prusia y el Imperio austrohúngaro, el núcleo de las «potencias centrales» posteriores, por otra parte ya no tenía relaciones con tres de las grandes potencias que formarían la Entente, Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos, y sus relaciones con la cuarta, la Rusia zarista, eran tensas. El predecesor de Benedicto, Pío X, y su secretario de Estado, el cardenal Rafael Merry del Val, no pudieron ejercer ninguna influencia en las gestiones diplomáticas a lo largo de la crisis de julio de 1914. De ahí que a los cardenales del cónclave de septiembre de 1914 les pareciera fundamental tener un Papa con habilidades diplomáticas y capaz de hacer valer de nuevo la influencia de la Iglesia para el bien del mundo.

Las iniciativas de paz de Benedicto XV

Benedicto no les falló. En su primera declaración pública, seis días después de ser elegido, *Ubi primum*, al tiempo que estigmatizaba la guerra como castigo de Dios por los pecados, instaba a las potencias

enfrentadas a deponer las armas y a entablar negociaciones para la paz. Repitió la súplica en su vigorosa primera encíclica *Ad Beatissimi apostolorum*, del 1 de noviembre de 1914. Por entonces, la I Guerra Mundial ya se había convertido en un largo y sangriento conflicto de desgaste, especialmente en las trincheras occidentales, y nadie podía creer seriamente que «todo acabaría en Navidad». En el análisis que Benedicto hace de las causas del conflicto se encuentra el argumento de que era un resultado del alejamiento humano de Dios y del rechazo a Cristo y a su Iglesia. Pero la encíclica hacía también la inteligente observación de que el conflicto no se debía simplemente a un «nacionalismo exasperado», sino a que «el odio racial ha llegado a su clímax». Así pues, Benedicto fue de los primeros que percibieron que los asuntos internacionales en Europa estaban siendo influidos por las ideas de un darwinismo social, de lucha racial, principalmente entre los teutones y los eslavos, es decir, entre alemanes y rusos. Aunque en esta encíclica también apremiaba al cese de la guerra con estas palabras: «Con toda seguridad, hay otros modos y medios para que puedan rectificarse los derechos violados», aún no ofrecía en ella ninguna base concreta y práctica para una paz negociada.

Sin embargo, a partir de 1915 hizo varias gestiones diplomáticas para propiciar la paz o al menos para frenar la propagación de la guerra. En abril y mayo de 1915, por ejemplo, intentó actuar como intermediario entre Austria-Hungría e Italia para impedir que esta declarara la guerra a la primera; a finales de 1916 e inicios de 1917 intentó actuar de canal de comunicación entre algunas potencias de la Entente y el nuevo emperador austriaco, Carlos I, y en la primavera de 1917 apeló al presidente Woodrow Wilson para evitar que entraran en la guerra los Estados Unidos.

Su intento más enérgico y público para hacer cesar la guerra se produjo en agosto de 1917. Tras enviar a monseñor Eugenio Pacelli (posteriormente el papa Pío XII) como nuncio a Alemania para tantear la opinión del país, publicó su «Nota sobre la paz», que contenía propuestas esenciales como una base práctica para negociar la paz: el restablecimiento de la fuerza moral de la ley internacional, el desarme recíproco, el arbitraje internacional de las disputas, la liberación del espacio marítimo, la renuncia recíproca a las reparaciones por la guerra, la evacuación y la devolución de los territorios ocupa-

dos y la negociación conciliadora de las reivindicaciones territoriales rivales. Pero la respuesta de los beligerantes fue negativa; ninguna parte sentía que el momento estuviera maduro para una iniciativa de paz. En particular, Woodrow Wilson acogió fría y críticamente la nota papal. Tal decisión fue determinante para asegurar el fracaso de las propuestas de paz de Benedicto, porque, por entonces, ya habían entrado en la guerra los Estados Unidos, y las otras potencias de la Entente dependían cada vez más de la contribución norteamericana a la causa. Benedicto sufrió una amarga decepción por el fracaso de su misiva y las reacciones públicas que suscitó: en Francia fue denunciado como «le Pape boche» («el papa cabeza de borrico/cabeza cuadrada»), que es como denominaban despectivamente los franceses a los soldados alemanes en la I Guerra Mundial, en Alemania como «Der französische Papst» («el papa francés») y en Italia incluso como «Maledetto XV» (un juego de palabras con su nombre: *Maledetto* significa «maldito» en contraposición a *Benedetto* que significa «bendito» en italiano).

Los obstáculos a la función pacificadora papal durante la guerra

Fueron varios los obstáculos para que la función pacificadora del Vaticano no tuviera éxito durante la I Guerra Mundial, y algunos de ellos tenían su origen en él mismo. Se necesitaba tiempo para salir del aislamiento diplomático en el que Pío X había dejado la Santa Sede, aunque las exigencias de la guerra fueron rompiéndolo gradualmente en la medida en que las potencias beligerantes, como Gran Bretaña, y las neutrales, como Suiza y Holanda, buscaban unos vínculos más cercanos con ella, que se había declarado neutral e imparcial en el conflicto. La ubicación física de la Santa Sede en Italia, con la que no tenía relaciones diplomáticas, fue otro obstáculo. Cuando Italia entró en guerra contra Austria-Hungría y Alemania, las embajadas de estos países en la Santa Sede fueron expulsadas de Roma y se establecieron en Lugano, en Suiza, dificultando aún más la comunicación diplomática. Sydney Sonnino, el ministro de asuntos exteriores italiano, dificultó mucho más las cosas a Benedicto al insistir en la inserción de una cláusula en el Tratado de Londres

de 1915 (que definía los términos de la unión de Italia a Gran Bretaña, Francia y Rusia en la lucha contra las Potencias Centrales) que excluía la participación del Papa en una posible conferencia de paz.

Además, existía el problema de los propios intereses que tenía el Vaticano en tiempos de Benedicto, es decir, que también tenía sus «objetivos bélicos», por así decirlo, por lo que no podía ser en realidad totalmente «imparcial». Esperaba, en efecto, beneficiarse de cualquier tratado de paz posterior recuperando al menos parte de la soberanía territorial de los papas que se había perdido cuando las tropas italianas entraron en Roma en septiembre de 1870. También era mucho lo que se jugaba con la supervivencia del Imperio austrohúngaro, la última gran potencia católica en Europa y el baluarte contra la Rusia ortodoxa. El temor a un resurgimiento de la ortodoxia indujo al secretario de Estado de Benedicto, el cardenal Pietro Gasparri, probablemente con el consentimiento del Papa, a intentar convencer al alto mando alemán para que hiciera lo imposible para impedir el avance ruso sobre Constantinopla en abril de 1916. En fecha ya tardía, noviembre de 1918, Benedicto y Gasparri intentaron conseguir el apoyo norteamericano para impedir la total derrota militar y la caída del Imperio austrohúngaro.

La inspiración de la política de pacificación de Benedicto

¿En qué se inspiraron en última instancia la labor de pacificación y los esfuerzos humanitarios de Benedicto? Sobre todo, pueden atribuirse a un inmenso sentido de la caridad y de la compasión cristianas: Benedicto estaba particularmente indignado por los nuevos métodos bélicos introducidos entre 1914 y 1918, como los horrores de la guerra de trincheras, el torpedeo de barcos de pasajeros y de buques de marina mercante, y el bombardeo aéreo y de artillería de ciudades con su población civil. Puede decirse, por consiguiente, que el esfuerzo pacificador de Benedicto surgía tanto de su experiencia *pastoral* como diplomática; él había sido durante seis años y medio arzobispo de Bolonia, una de las más grandes y más difíciles diócesis de Italia. Además, estaba la cuestión de la *justicia*: un *leitmotiv* en muchas declaraciones de Benedicto sobre

la guerra, y, ciertamente, en el proceso de pacificación que comenzó en 1919, era la necesidad de la justicia como la única base segura para una paz perdurable. Pero sus declaraciones no ofrecen ninguna fundamentación teológica particularmente elaborada que explique la función del Vaticano en tiempos de guerra. Por otra parte, los católicos de ambas partes del conflicto invocaban inevitablemente la teoría de la «guerra justa» en apoyo de su causa desde el comienzo del conflicto, y, en este sentido, tanto los católicos alemanes como los franceses enviaron cartas de justificación a los cardenales reunidos en el cónclave de 1914. En consecuencia, el hecho de que millones de católicos estuvieran combatiendo en *ambos lados* colocó al Papa en una difícil posición a lo largo de la duración de las hostilidades. Finalmente, como estadistas esencialmente conservadores, al Papa y a su secretario de Estado le preocupaban seriamente las consecuencias económicas y sociales de la guerra en el plano doméstico; de ahí otra de las famosas descripciones de Benedicto sobre la I Guerra Mundial como «el suicidio de la Europa civilizada». Una preocupación que se agravó aún más tras las dos revoluciones que se produjeron en Rusia en 1917.

Con el avance de la guerra, la Secretaría de Estado del Vaticano se encontró también en una complicada posición, pues a ella llegaban docenas de denuncias de ambas partes contra «los crímenes de guerra» supuestamente cometidos por los otros. La Santa Sede no poseía tribunales competentes para intervenir como lo harían posteriormente el Tribunal de Núremberg y el Tribunal Internacional por crímenes contra la humanidad. En todo caso, cualquier pronunciamiento sobre un supuesto crimen de guerra habría socavado la afirmación vaticana de neutralidad. Sin embargo, esto no impidió que Benedicto le escribiera al sultán otomano protestando por las masacres cometidas contra sus súbditos armenios, el primer gran genocidio del siglo XX, y a los aliados del sultán, los emperadores de Austria-Hungría y de Alemania. Como resultado de esta intervención, Constantinopla (la actual Estambul) posee la única escultura de Benedicto XV fuera de Europa. Además, Benedicto gastó la enorme suma de ochenta millones de liras en socorro humanitario a soldados y civiles, incluido el envío de los prisioneros de guerra enfermos y heridos de ambas partes a recuperarse en Suiza, lo que provocó

que fuera objeto de infundadas acusaciones de haber provocado la bancarrota de la Santa Sede.

El legado de Benedicto XV

El legado de Benedicto ha durado casi un siglo. Su sucesor, Pío XI, y el secretario de Estado que había heredado de Benedicto, el cardenal Gasparri, apoyaron activamente la búsqueda de la paz y de la seguridad en Europa en la década de los años veinte, y Pío XI siguió la misma política con Eugenio Pacelli como secretario de Estado a partir de 1930. Cuando Pacelli se convirtió en Papa en marzo de 1939, usó la diplomacia vaticana en varios intentos por mantener la paz hasta el momento en que Hitler declaró la guerra a Polonia a comienzos de septiembre. Siguió también el ejemplo de Benedicto al crear la Oficina de Información del Vaticano para ayudar a buscar a los prisioneros de guerra y a los civiles perdidos, y promovió la ampliación de las iniciativas de asistencia humanitaria durante la II Guerra Mundial y posteriormente. Desde 1945, los papas posteriores han usado su influencia para ayudar en los esfuerzos por la paz, como Juan XXIII durante la crisis de los misiles en Cuba de 1962, Pablo VI durante la guerra de Vietnam a finales de los sesenta y Juan Pablo II en las guerras del Golfo e Iraq. Así pues, la permanente función diplomática de la Santa Sede en los asuntos del mundo a favor de la paz es el legado más valioso y duradero del breve pontificado de Benedicto.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)