Jesucristo:
¿mito, reliquia o verdad?

Ponencias del Congreso Universitario
(20-21 de Noviembre de 1998)

Delegación de Pastoral Universitaria
Arzobispado de Madrid

Delegación de Pastoral Universitaria
Arzobispado de Madrid
c/ Bailén, 8 - 28071 Madrid
Telfs.: 91 454 64 39 / 86

Dep. Legal: M-3372-1999

Imprime: Orinoco Artes Gráficas, S.L.

Prólogo

Sale a la luz las actas del Congreso de Profesores que tuvo lugar con ocasión de la misión extraordinaria en la Universidad, organizada por la Archidiócesis de Madrid. Este material servirá no sólo para avivar en la memoria la riqueza doctrinal del Congreso, sino como punto de referencia, claro aunque modesto, para una pastoral -llamémosla de *la inteligencia*- en el mundo universitario.

El Congreso ha puesto en evidencia la insustituible aportación que la Iglesia hace a la sociedad cuando proclama el evangelio de Cristo, fuente inagotable de verdadero humanismo. Más aún: reivindicando para la fe su componente de racionabilidad, ha señalado con acierto que el acontecimiento cristiano sitúa a todo hombre ante la opción de abrirse al horizonte último de la Verdad que ha sucedido en la historia sin abdicar por ello de la razón que le distingue como ser libre y responsable creado a imagen y semejanza de Dios. Creer es razonable pues el acontecimiento de Cristo justifica razonablemente la fe.

Abrirse al acontecimiento que proclama la fe cristiana -Dios ha entrado en la historia de los hombres- supone convocar a los

hombres a la esperanza. La misión universitaria tiene mucho que ver con la esperanza de encontrar una salida a la crisis espiritual que atraviesa Europa de la que España es una parte. En el acto europeísta celebrado en Santiago de Compostela durante la primera visita de Juan Pablo II a España, el Papa señalaba certeramente la crisis de la vida civil y religiosa de nuestros pueblos. Una crisis que tiene su fundamento en el alejamiento de nuestras propias raíces cristianas. La fuerte llamada del Pontífice a encontrarse consigo misma, recuperando su identidad, sitúa a Europa frente a Cristo, de forma que su futuro depende de la apertura a la fe y a los valores que un día la constituyeron como esta rica comunidad de pueblos.

En el centro de la crisis aparece, según el diagnóstico de Juan Pablo, la debilidad de la fe de muchos bautizados: *"Europa está dividida en el aspecto religioso, no tanto ni principalmente por razón de las divisiones sucedidas a través de los siglos, cuanto por la defección de bautizados y creyentes de las razones profundas de su fe y del vigor doctrinal y moral de esa visión cristiana de la vida, que garantiza equilibrio a las personas y comunidades".* La actualidad del diagnóstico del Papa en 1982 no ha cesado de comprobarse en formas cada vez más radicales de modo que Europa se ha convertido en un reto gigantesco para la evangelización. El abandono de la fe de muchos contemporáneos nuestros y el vivir como si Dios no existiera cubren Europa con un frío manto de incredulidad y secularismo que debe provocar a la evangelización a quienes han recibido una rica herencia de siglos configuradora de la historia y de la cultura de nuestros pueblos.

Los pueblos que un día se abrieron al evangelio, acogiendo las claves de su futura identidad, hoy se cierran a su verdad y renuncian casi avergonzados al SI que dieron a Cristo. La evangelización -decía Juan Pablo II en el acto europeísta- pasa por que

Europa abra nuevamente las puertas a Cristo: las puertas de los estados, de los sistemas económicos y políticos, de los vastos campos de la cultura, de la civilización y del desarrollo. En estos últimos tiempos, da la impresión de que Europa ha creído afirmarse diciendo NO a lo que constituye su ser y su patrimonio espiritual. Se trata del NO a Jesucristo, mezcla de ignorancia y manipulación de la figura de Cristo, producto de un ingenuo racionalismo que vive aún de las tesis desmitificadoras sobre los orígenes del Nuevo Testamento cuya consistencia ha sido fuertemente contestada por la misma crítica histórica de la que, paradójicamente, se decían deudoras. Las ponencias del Congreso sobre Cristo y la racionabilidad de los fundamentos históricos de nuestra fe ayudan a decir SI al Cristo presente en la Iglesia, el Señor Jesús que domina la historia desde su exaltación junto al Padre.

También el NO a Dios define la actitud de muchos contemporáneos que, no sólo niega o rechazan la idea de Dios, sino incluso la posibilidad de plantear la cuestión de su existencia desde un agnosticismo que ha tomado posiciones precríticas -y, por tanto, irracionales- sobre Dios y el sentido de la pregunta sobre Él. Este NO a Dios repugna a la identidad de Europa y a la gloriosa historia de sus logros, alentados por la confesión de la fe en el Dios verdadero. Repugna, sobre todo, al contatar que la negación de Dios, presupuesto de las corrientes ateas y materialistas para conseguir la afirmación del hombre, acarrea inexorablemente la negación del hombre. Esta negación del hombre, privándole de su matriz transcendente, le reduce a puro "ser biológico" carente de dimensión espiritual (utilizo la palabra espiritual en el sentido cristiano del término) que deja el concepto de persona al vaivén de las opiniones y consensos del momento histórico y de sus peculiares prejuicios de tipo antropológico. Una mirada desapasionada al conjunto de los problemas que afectan dramáticamente al hombre -amor y sexualidad; matrimonio y familia; persona y sociedad-

lleva inevitablemente a la conclusión de que la persona humana -concepto y realidad estechamente unidos- ha perdido el norte de su existencia y el sentido de su vida, convertida en víctima de quienes la han profanado al romper su relación transcendente con el Dios personal de Jesucristo. Devolver al hombre a sí mismo exige devolverlo, en primer lugar, a Dios.

Alguien se preguntará, ante esta panorámica, si Europa no habrá quedado inmunizada frente al Evangelio. Pensar así supondría, por una parte, negar a la palabra evangélica su capacidad de penetrr en lo más íntimo del hombre y convertirle a Dios, lo cual es inadmisible. La Palabra de Dios es siempre viva y eficaz, más allá de los cálculos que el hombre hace sobre sus propias posibilidades. Por otra parte, Europa guarda en sí misma, como fuego imperecedero, las energías que el Evangelio ha generado y que, en el corazón de muchos cristianos y comunidades, auguran, como dice el Papa Juan Pablo II, un renacer de la fe y vida cristianas.

Signo de ese fuego en el SI de Europa, más nostálgico que real, al espíritu de las Bienaventuranzas, síntesis del vivir cristiano que sustenta toda reforma auténtica de la persona y de la sociedad. En realidad, en este SI se oculta y revela el SI de la nostalgia de Dios como horizonte último e inmanipulable del sentido de la vida. Y como consecuencia, el SI de la nostalgia de una sociedad, "amiga del hombre", construida sobre los cimientos que puso la fe cristiana al defender los derechos de la persona, la solidaridad y fraternidad, la paz entre los pueblos y el resto de los valores que configuran los verdaderos Estados democráticos; valores que, en última instancia, como señaló el Sínodo de Europa del 1991, son inseparables del anuncio de la persona de Jesucristo.

A la luz de estas consideraciones podemos decir que pastores y fieles tienen frente a sí unos retos que Europa -y España en ella- plantea a quienes se embarcan en la aventura de la nueva evangelización. ¿Cuáles son esos retos?

Podríamos resumirlos en uno que engloba a todos y que el Papa Juan Pablo II nos propone en su carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente:* se trata del reto del Concilio Vaticano II, gran don de Dios a la Iglesia de nuestro tiempo. Su mensaje crece en actualidad con el paso del tiempo y nos exige actualizarlo atendiendo a las circunstancias del momento histórico. La llamada a renovarse en el espíritu para santificar el mundo es hoy particularmente urgente. El Concilio Vaticano II supuso un esfuerzo por recuperar la identidad cristiana en un mundo en cambio, de modo que la Iglesia se ofrezca a los hombres como lugar donde Dios pueda ser hallado. La pastoral de santidad que impulsó el Concilio, y que fue confirmada en el Sínodo de 1985 ante el peligro de que la Iglesia se cerrara en sí misma y descuidara el anuncio del Dios vivo, es una llamada a vivir en medio del mundo como testigos de la gloria de Dios. Desde esta identidad, la Iglesia se abre a los trabajos ecuménicos buscando la unidad que Cristo propuso como *signo* de su presencia y se ofrece, en el diálogo interreligioso, como camino válido para llegar al reconocimiento del único y verdadero Dios.

Esta renovación de la vida interna de la Iglesia pasa necesariamente por la fidelidad al Concilio Vaticano, que es la voz del Espíritu a nuestro tiempo. A través de sus documentos y del desarrollo posterior de la vida de la Iglesia, el Espíritu nos advierte de la tentación de "secularización" interna de la Iglesia, y de la "acomodación" a la felicidad que ofrece nuestro mundo. La Iglesia no puede cumplir su misión sino en la medida en que se mantenga en su oposición evangélica frente al mundo, en cuanto éste se manifiesta opuesto a Cristo, según sus propias palabras. Olvidar esto lleva consigo el riesgo de la reducción "inmanentista", es decir, hacer de la misión pastoral de la Iglesia un humanismo sin pecado, sin redención, sin Cruz y Resurrección. Sería predicar un evangelio distinto del de Nuestro Señor Jesucristo.

Es el Evangelio el que determina la vida Cristiana, el evangelio con su permanente llamada a la conversión. La fidelidad al Concilio Vaticano, con su llamada a la santidad, nos sitúa en estado de conversión para poder predicar, con la palabra y con la vida, el Evangelio de Cristo. Se trata, pues, de responder a los retos de Europa, y del mundo entero, con la propuesta de la vida cristiana, capaz de suscitar en el corazón del hombre el interrogante sobre Cristo y la verdad que proclama. El reto de Europa es, en último término, el reto a nuestra conversión personal y comunitaria: el reto de la vida transformada, que se hace visible como *comunión* y que se expresa en tantas experiencias en las que brilla la caridad de Cristo hacia todos los hombres. La Iglesia aparece así como sujeto activo del anuncio evangélico y se propone a los hombres con estilo y aliento *marianos*. Es el estilo de la sencillez y humildad de María, tipo y figura de la Iglesia, que se abre a Dios, en la obediencia de la fe, para llegar a ser Madre con una *maternidad espiritual* que alcanza a todos los hombres.

Esta actitud de apertura a Dios, a su Palabra y a su Espíritu, genera en la Iglesia el testimonio de la caridad, gracias al cual los hombres, especialmente los más pobres y necesitados, encuentran en ella la casa de la misericordia y de la compasión. Nadie negará que uno de los retos más importantes que Europa tiene es el de la caridad. Las nuevas categorías de pobres nos obliga a mirar evangélicamente a los hombres para descubrir no sólo la pobreza material, sino tantas otras pobrezas de orden espiritual y moral fruto de pobrezas materiales y causa de las mismas. Estas pobrezas tienen mucho que ver con la difusión de los modelos de comportamiento que se proponen a las nuevas generaciones (¡tan pobres por el desamparo moral!) y que, de ser asumidos, las llevarán inevitablemente al fracaso y a la ruina. De ahí, que uno de los retos más urgentes que se nos propone a los cristianos sea el del matrimonio y la familia, base y ámbito del desarrollo de la persona

y de su proyección en la sociedad. Ofrecer a las nuevas generaciones el testimonio de familias que viven en Cristo la realidad de la *nueva creación* es un deber ineludible en una sociedad que, manipulada por corrientes culturales materialistas y hedonistas, siembra constantemente en el corazón de los jóvenes la duda y sospecha destructora de las convicciones cristianas sobre el amor, el matrimonio y la familia.

La valentía cristiana al proponer con lucidez y entereza la Palabra de la Verdad -el "Logos"- que es jesucristo es el único camino para abordar los problemas de nuestro tiempo en el diálogo entre la fe y la cutura. Este diálogo, que debería tener en la Universidad su ugar de excelencia, puede generar hoy, como en otros momentos de la historia, una verdadera renovación de la cultura de forma que podamos asistir a una primavera en la que las artes, la economía y la política manifiesten su capacidad de servir al hombre respetando e, incluso, favoreciendo su verdad y su destino trascendente. No se hará este diálogo sin hombres convertidos a Cristo y que entiendan la cultura no como propuesta separadas de la vida, sino como la vida misma, recreada en Cristo, que se propone a nuestros contemporáneos como el *signo* de la presencia del Resucitado que hace nuevas todas las cosas. Europa -y España en ella- necesita hombres así, testigos y apóstoles, de la vida del Señor Jesús.

+ Antonio Mª Rouco Varela
Cardenal-Arzobispo de Madrid

I

¿Tiene sentido hablar de Cristo hoy?

por
José Miguel Oriol

Introducción

"No hay cosa más absurda que la respuesta a una pregunta que no se plantea". Con esta contundente frase de Reinhold Niebuhr podemos entrar directamente en la cuestión que sirve de pórtico a la reflexión de estos dos días, planteada muy acertadamente, en mi opinión, por los organizadores. En efecto, puesto que Cristo se presentó a sí mismo y sigue siendo presentado y representado por la Iglesia y los cristianos como la respuesta a los interrogantes de fondo de la existencia humana, sólo tendrá interés hablar de Cristo hoy si tales preguntas se mantienen **vigentes, vivas y urgentes** en el hombre actual.

El Papa cita ya de entrada esas preguntas en su reciente encíclica *Fides et Ratio* como punto de partida de su reflexión, apresurándose a recordar que también están, como no podía ser de otro modo, en los escritos fundamentales de todas las culturas, puesto que "son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia al corazón del hombre": "*¿Quién soy?; ¿de dónde vengo y adónde voy?; ¿por qué existe el mal?; ¿qué hay después de esta vida?*" [*FR* 1]. Y añade en la nota 28 del punto 33: "*Esos interrogantes expresan*

la urgencia de encontrar un porqué a la existencia, a cada uno de sus instantes, a las etapas importantes y decisivas así como a sus momentos más comunes. En estas cuestiones aparece un testimonio de la racionalidad profunda del existir humano, puesto que la inteligencia y la voluntad del hombre se ven solicitadas en ellas a buscar libremente la solución capaz de ofrecer un sentido pleno a la vida. Por tanto, estos interrogantes son la expresión más alta de la naturaleza del hombre: en consecuencia, la respuesta a ellos expresa la profundidad del compromiso con su propia existencia. Especialmente, cuando se indaga el porqué de las cosas, en la búsqueda de la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana toca su culmen y se abre a la religiosidad. En efecto, la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional" [*FR* 33, nota 28, cita de la Audiencia General del 19 de octubre de 1983].

1

Plantearnos, en primer lugar, si dichas preguntas están **vigentes** en el hombre actual nos conduce directamente a la cuestión de la naturaleza que tiene el sentido religioso en el hombre de todos los tiempos, en la propia estructura antropológica.

Dice Luigi Giussani en su libro *El sentido religioso* (que, a partir de este momento, resumimos): "El factor religioso representa la naturaleza de nuestro yo en cuanto se expresa en ciertas preguntas: '¿Cuál es el significado último de la existencia?', '¿Por qué existe el dolor, o la muerte?', '¿Por qué vale la pena vivir realmente?'. O, desde otro punto de vista: '¿De qué y para qué está hecha la realidad?'. El sentido religioso se sitúa, pues, dentro de la realidad de nuestro yo al nivel en que se encuentran esas

preguntas: *coincide con el compromiso radical de nuestro yo con la vida que se manifiesta en estas preguntas.*" El sentido religioso es la cualidad que caracteriza al nivel humano de la naturaleza y se identifica con esa intuición inteligente y emoción dramática con la que todos los grandes escritores -en particular, los poetas-, al contemplar su propia vida y la de sus semejantes, han reconocido su fragilidad, su carácter enigmático y en última instancia dependiente de un misterio: intuiciones y emociones que son, por otra parte, inevitables, aunque el ruido o la obtusidad de la vida social pretendan acallarlas.

Esas preguntas arraigan, pues, en el fondo de nuestro ser: son *inextirpables*, porque constituyen el tejido del que estamos hechos. El Papa lo dice así: "El deseo de conocer la verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre. El interrogarse sobre el por qué de las cosas es inherente a su razón" (*FR* 3). Cualquier otro movimiento del hombre tiene su fuente aquí, en esta raíz; es secundario respecto a ella y depende de esta enigmática dimensión última, original y radical.

Son, además, preguntas que exigen una respuesta *total*, que satisfaga por entero el horizonte de la razón, agotando todas las "categorías de lo posible", pues la razón, por coherencia propia, no se detiene si no llega del todo hasta el final de sus interrogantes.

Pues bien, cuanto más nos adentramos en el intento de responder a estas preguntas radicales, más percibimos su incumbencia, su peso decisivo para nuestra existencia, pero, al mismo tiempo, también descubrimos de forma creciente nuestra *desproporción* con la posibilidad de obtener una respuesta total a ellas. La imposibilidad de satisfacer exhaustivamente esas preguntas atiza en nosotros la *contradicción* entre el ardor de la exigencia que sentimos y la limitación de nuestra capacidad humana para buscar respuesta.

Porque esa imposibilidad de dar una respuesta exhaustiva a las exigencias que constituyen nuestro yo es *estructural*, hasta tal

punto inherente a nuestra naturaleza que constituye su característica esencial. El objeto indefinible de esa demanda inscrita en nosotros mismos -eso que las culturas humanas han convenido en llamar "Dios"- está por su propia naturaleza "más allá", fuera del alcance de cualquier movimiento humano. Si uno está atento a esta dinámica suya de búsqueda con seriedad y empeño, cuanto más avanza en ella más evidente le resulta la desproporción inconmensurable que hay entre las metas que alcanza con su investigación y la profundidad de sus preguntas. Pero, si no admite esa desproporción insuperable entre el horizonte último y la medida de los pasos humanos, entonces el hombre censura la categoría de lo posible -suprema dimensión de la razón-, elimina la posibilidad de que exista ese *quid* inconmensurable, ese objeto único que representa una invitación permanente a la apertura estructural del hombre, y se instala en lo que su razón "controla". Por eso toda filosofía debiera tener la profunda humildad de ser un intento completamente abierto a la realidad y deseoso de adecuarse a ella, de ser completado y corregido por ella. La filosofía debe estar dominada por la categoría de lo posible. Pues cuando no existe ese humilde sentido de la esencial posibilidad de reforma del pensamiento humano se pone en marcha inevitablemente una transformación: la filosofía se convierte entonces en ideología. Y así entra en escena la violencia del poder.

A la presunción del poder, cargada de censuras y negaciones, le corresponde en el individuo, en el hombre real, una gran *tristeza*, carácter fundamental de la vida consciente de sí misma, "deseo de un bien ausente", como decía santo Tomás. La absoluta falta de proporción que hay entre el objeto que busca verdaderamente y su capacidad de "capturarlo" produce en el hombre la experiencia de poseer algo que por naturaleza es huidizo. Sin embargo, el ser consciente del valor que tiene esa particular forma de tristeza se identifica con la conciencia de la grandeza de la vida

y el sentimiento de su destino infinito. Pues, si bien esa tristeza es como una chispa que salta de la "diferencia de potencial" que vivimos entre el destino que presentimos como ideal y nuestra carencia histórico-existencial, la ocultación de esa diferencia –de cualquier forma que se dé– engendra el opuesto lógico de la tristeza: la *desesperación*.

Como dice Dostoyevski: "En esto se resume toda la ley de la existencia humana: en que el hombre pueda inclinarse ante lo infinitamente grande. Si los hombres se vieran privados de lo infinitamente grande ya no podrían vivir y morirían presos de desesperación". O, dicho por un escritor ateo, como Cesare Pavese: "Lo que el hombre busca en el placer es infinito y nadie renunciará jamás a la esperanza de conseguir ese infinito".

En definitiva: la espera del infinito es la estructura misma de nuestra naturaleza, la esencia de eso que tradicionalmente llamábamos nuestra "alma". No es resultado de un cálculo nuestro; es algo dado. Hay una *promesa* en el origen de nosotros mismos, en el origen mismo de nuestra hechura. Quien haya hecho al hombre lo ha hecho "promesa", y por eso el hombre espera *estructuralmente*, es mendigo por estructura propia, su vida tiene la estructura de una promesa.

Resumiendo este primer punto: el sentido religioso es la capacidad que tiene la razón de expresar su naturaleza profunda en un interrogante último. Esa pregunta inevitable está en todo individuo, y dentro de su mirada hacia todas las cosas. Es una dimensión estructural, aunque con mucha frecuencia implícita, de la conciencia que tenemos todos nosotros.

Así, pues, sólo la hipótesis de Dios, sólo la hipótesis del misterio como realidad que existe, más allá de nuestra capacidad o no de reconocerlo, corresponde a la estructura original del hombre. Sólo la existencia de un misterio resulta adecuada para la estructura de indi-

gencia que es el hombre: un mendigo insaciable, porque lo que le corresponde es algo que no coincide con él mismo, que no se puede dar a sí mismo, que no puede medir, que no sabe alcanzar.

Con este largo primer punto he querido subrayar la **vigencia** permanente en el hombre del sentido religioso en cuanto que es una *exigencia de totalidad constitutiva* de nuestra razón, entendida ésta como la capacidad que tiene el hombre de tomar conciencia de lo real, de abrirse a la realidad para introducirse en ella, abarcarla y abrazarla cada vez más.

Don Giussani termina el capítulo de su libro en el que describe la naturaleza del sentido religioso con estas palabras: "El hombre se plantea esta pregunta por el mismo hecho de vivir, porque es la raíz de su conciencia de la realidad. Y no sólo se plantea la pregunta, sino que también se la responde al afirmar siempre algo "último": porque el mismo hecho de vivir cinco minutos está afirmando la existencia de un "quid" por el cual *en el fondo* vale la pena vivir esos cinco minutos. Es el mecanismo estructural de la razón, una implicación inevitable de ella. Así como el ojo al abrirse de par en par descubre formas y colores, del mismo modo la razón, al ponerse en movimiento, afirma la existencia de algo "último", de una realidad última en la que todo consiste, un destino último, un sentido de todo".

2

Pero -segundo paso- aunque los interrogantes de fondo de la existencia humana estén vigentes siempre, porque, como hemos visto, son estructurales, no están, sin embargo, **vivos**, no están despiertos. ¿Por qué? Vamos a esbozar algunos elementos de respuesta. Para ello seguiré parte de una excelente conferencia de Javier Prades[1].

1 Sobre esta descripción del proceso de secularización véase, J. Prades, *L'attrattiva della realtà: un inevitabile stupore*, Università di Catania 1998.

La historia del pensamiento occidental en los últimos siglos muestra dos factores que han marcado profundamente la vida de los hombres y de las sociedades. Por una parte, se ha reinterpretado el hecho cristiano, atribuyéndole, explícita o implícitamente, una naturaleza distinta de la que siempre había tenido en la tradición eclesial: ya no se ve el cristianismo como la permanencia del acontecimiento de Cristo en la historia –grande o pequeña, colectiva o personal–, que por lo tanto se puede experimentar en el presente (visión de la Tradición), sino como una expresión de religiosidad o de moral que se apoya en el recuerdo de un hecho pasado. Y, por otra parte, el pensamiento occidental ha redefinido su comprensión del ser humano (es decir, de su razón y de su libertad) de un modo tal que la pretensión cristiana (que Dios se ha hecho hombre para salvar al hombre) pierde ya de entrada todo interés para el hombre adulto. Se concibe al hombre como incapaz de abrirse a ninguna realidad exterior a él, (o mejor, que le desborde interior o exteriormente) y de adherirse a ella. Razón y libertad pierden la característica apertura frente a lo real que tenían en la tradición cristiana. La consecuencia es que "Dios [que por naturaleza desborda al hombre], aunque exista, no afecta a lo real, no afecta a la vida" (Cornelio Fabro).

Pero ya desde los primerísimos pasos históricos del cristianismo, en su diálogo con el mundo cultural de entonces, quedó claro que la comprensión del Acontecimiento cristiano y la comprensión del hombre se requerían mutuamente entre sí de forma estructural (Teófilo de Antioquía: "Si me dices: 'muéstrame a tu Dios', yo te diré: 'muéstrame a tu hombre y yo te mostraré a mi Dios'"). Y este nexo vale tanto para la recíproca afirmación del hombre y de Dios como para su mutua eliminación en la conciencia del hombre. Cuando desaparece el nexo entre los dos, se pierden ambos.

Ahora detallaré un poco más estos dos factores, pero quería subrayar de entrada cómo ambas cosas –la reinterpretación del

cristianismo y la reinterpretación del hombre- han caminado estrechamente unidas de la mano a lo largo de los tres últimos siglos de la historia del pensamiento occidental, en ese proceso que se ha llamado de "secularización" y al que el P. de Lubac, de forma menos neutral, ha llamado el "trágico equívoco" de la modernidad (*El drama del humanismo ateo,* 17-25).

a) Por lo que se refiere a la reinterpretación del hombre, la actitud que nace en la época moderna tiene un presupuesto inamovible: que el hombre está dotado de una capacidad de saber y de poder que no admite instancia superior alguna. Se rechaza cualquier referencia a algo que esté más allá de él mismo y se afirma la plena correspondencia "natural" entre el hombre y su ideal ético y cognoscitivo.

Para comprender esta actitud es necesario apuntar, aunque sea con brevedad, a los cambios que han sufrido a lo largo de este periodo las nociones de "razón" y de "libertad". No se puede comprender la transformación de la idea (cristiana) del hombre fuera de los presupuestos epistemológicos y ontológicos que han caracterizado a la época moderna.

En efecto, el nacimiento de la modernidad implicó una insólita exaltación del sujeto humano como principio absoluto. El sujeto se yergue como punto de referencia último para cualquier afirmación que pretenda tener validez. Hegel definirá como "problema de autocertificación" la pretensión de que el hombre se constituya en sujeto que busca en sí mismo el fundamento firme de su propia representación. El trabajo especulativo que va de Descartes a Kant y Hegel ofrecerá la legitimación teórica a esa pretensión de erigir a la subjetividad como el lugar y el fundamento del significado de todo. Esta exaltación teórica del sujeto irá acompañada por la idea de que éste puede disponer sin límites de sí mismo y de las cosas: conocer más se traduce en tener más poder (Bacon). A

esta raíz están ligados otros factores característicos de lo moderno, como la racionalidad científico-técnica o la voluntad de autonomía, en los que ahora no nos vamos a detener. Sí, en cambio, en el problema de la razón.

El tipo de saber que nace con la modernidad se apoya en una concepción *absoluta* de la razón. ¿Qué quiere decir esto? Que, por una parte, la razón busca el fundamento del saber solamente en sí misma, separada del acto con el que la conciencia se dirige a lo real, y, por otra parte, que se concibe a sí misma como horizonte totalizante y completo de cualquier saber, excluyendo de ese horizonte todo lo que no cabe en él, debido a la medida que la misma razón predetermina de antemano.

La consecuencia de semejante concepción de la subjetividad es la pérdida del sentido de la presencia de lo real a partir del giro antropológico cartesiano. Al principio no se niega groseramente la existencia de la realidad exterior a la conciencia (aunque al final se llegará a posturas abiertamente nihilistas). Más bien lo que sucede es que "el hombre afronta las cosas no con la intención de dejarse instruir por ellas, por lo que son en sí mismas como "sujeto" o como sustancia, sino como objeto que se deja conformar por el designio que el hombre piensa que lleva en sí mismo ya que es el único sujeto" (M.J. Le Guillou, *El misterio del Padre*, 140).

En este proceso, la realidad del mundo debe reducirse a la representación que el sujeto se hace de ella, y para este fin es necesario que éste se cierre cada vez más frente a la trascendencia misteriosa del ser. El proceso de la modernidad llevará a abstraerse crecientemente de cualquier presencia que ponga al sujeto en condiciones de dependencia: primero, de la presencia de Dios y, a la postre, de la misma presencia de las cosas. Mientras que para santo Tomás "comprender no es otra cosa que tener presente algo" (es la presencia intencional del ser, que

establece el nexo inseparable entre razón y realidad), la razón moderna, en cambio, no reconoce ya el ser y su verdad, sino que los produce.

La consecuencia final de este proceso será la negación del valor de la realidad como presencia y como significado. Dice Sartre en *La náusea*: "No podíamos ni siquiera preguntarnos de dónde venía todo esto y cómo había podido ocurrir que existiera un mundo en lugar de la nada... No había habido un momento en que no hubiera existido... Esto era precisamente lo que me irritaba: no había razón alguna para que existiera... Pero no era posible que no existiera..." Y, sin embargo, "la sonrisa de los árboles, del bosquecillo de laureles, quería decir algo... Lo que se diría también de otros pensamientos que quedaban como ése, absortos, con un extraño sentido que los superaba... Y ese pequeño sentido me fastidiaba...". Era el rechazo del sentido: la locura.

Pero la razón, al renunciar a la presencia intencional de la realidad, no se ha convertido en su dueña, como pretendía, sino que ha terminado por ser prisionera de sí misma, cayendo en el juego de las mil autointerpretaciones que caracterizan a la llamada "postmodernidad". Ya lo había anticipado Chesterton irónicamente: "El loco no es el que ha perdido la razón, sino el que ha perdido todo menos la razón".

Y también la libertad, tan exaltada a ser dueña de sí misma como lo había sido la razón, ha terminado por desesperarse y, en última instancia, agotarse, puesto que la realidad no tiene consistencia y, por lo tanto, el impulso infinito del deseo no encuentra ya el objeto adecuado para él.

Podemos decir, en resumen, que el hombre moderno pretende tener la medida del uso de su razón y de su libertad, que son sus solas fuerzas las que dictan lo que es posible y lo que no lo es, y que, en consecuencia, la realidad queda reducida a pura representación dependiente del sujeto.

b) Toda esta reinterpretación del hombre ha ido acompañada, y a su vez, causada, por una reducción de la naturaleza del Acontecimiento cristiano.

No es éste un lugar para recorrer con detalle los meandros teóricos e históricos de este proceso. Pero sí podemos citar algunas etapas, cuyas raíces arrancan del mundo tardomedieval y del Renacimiento a partir del nominalismo, como es sabido. En una primera fase de la "modernidad" se puede hablar de la "reducción del cristianismo a la privacidad", en cuanto que se limita a la fe en su relación con la razón (Descartes) y se redimensiona su pretensión de tener influencia social y política (Hobbes, Rousseau, Locke). El paso posterior consistirá en una verdadera "reinterpretación" del Hecho cristiano, primero en términos éticos (Lessing, Kant, toda la Ilustración) y luego como una cosmovisión inmanentista (Hegel). La siguiente etapa del proceso de secularización llevará ya al "ateísmo" explícito de aquellos que consideran el cristianismo como pura ilusión, que sólo sirve para enmascarar y prolongar situaciones de opresión o resignación (Feuerbach, Marx, Nietzsche). Y aunque en los primeros estadios de este proceso, el cristianismo, reducido o reinterpretado, todavía era exaltado como un humanismo, al final se verá juzgado rigurosamente como antihumanismo.

Observemos que no se había negado inmediatamente a Dios. Simplemente se había alejado, había desaparecido como factor real de la experiencia humana. Sólo en un segundo momento se sentiría a ese Dios, inútil, como un obstáculo para la plena autonomía humana, y finalmente el obstáculo será removido para dejar espacio al hombre.

Como consecuencia de este proceso, tampoco las realidades de la fe han escapado a la influencia de una subjetividad planteada en los términos que veíamos antes. El creyente, que asume cada vez más la estructura de la razón moderna, termina por situar la fe

en el espacio que deja libre la razón. Ahora bien, puesto que la razón moderna es una razón "absoluta", inevitablemente la fe tendrá que ser exterior a la "realidad" definida por ella, es decir, termina por situarse al margen de lo real: en el sentimiento o en la interioridad. Ya no es una forma (por gracia) de conocimiento de la realidad y de adhesión a ella; la fe aparece ahora inevitablemente como algo añadido, yuxtapuesto a la razón, con una función meramente correctiva o "suplementaria".

Guardini describe así este cristianismo dividido y a la postre frágil que caracterizará cada vez más a nuestro tiempo: "Entonces [después de la concepción unitaria medieval] empieza la separación. La filosofía se separa de la teología, la ciencia empírica de la filosofía, las indicaciones prácticas del conocimiento del ser. Esta preocupación, que podía tener su parte justa... es, sin embargo, peligrosa, porque profundiza y cristaliza la ruptura espiritual del hombre moderno. Pero lo que nos importa más ahora y aquí es que la unidad de la conciencia se está fragmentando también en los cristianos. El creyente ya no está con su fe dentro de la realidad del mundo, igual que, por otra parte, tampoco se encuentra ya el mundo dentro de su fe".

Algo semejante había advertido J.H. Newman con relación a los ingleses del siglo pasado: "La religión debería ser algo real, pero, a excepción de un pequeño número de personas, generalmente no es así en Inglaterra. Es una religión casi carente de objeto, cuya doctrina no se refiere a realidades sino más bien a algunos aspectos esquemáticos de la realidad. Tiene, por así decirlo, miedo de meterse en medio de lo real. No digo que el asentimiento que enseña no sea genuino dentro del limitado horizonte de su doctrina, pero, en el mejor de los casos, es un asentimiento puramente nocional" (*El asentimiento religioso*, 78-79).

En nuestro siglo, el gran biblista H. Schlier registra un "proceso de creciente alejamiento o extrañeza de la comprensión tradicional de la fe cristiana y de su modo de interpretarla...; para la sensibilidad pública general, términos cristianos fundamentales y todo lo que éstos significan se han vuelto ampliamente incomprensibles..." En una situación así, el que usa las palabras cristianas tiene que asumir una tarea que hasta ahora era desconocida: "Debe suscitar previamente el sentido que tiene la realidad de la que quiere hablar" (*Líneas fundamentales de teología paulina*).

Que estas preocupaciones no son solamente un lúcido descubrimiento de algunos autores particularmente clarividentes, sino la identificación del problema nuclear en la vida de la Iglesia hoy, es algo que atestiguan los llamamientos cada vez más graves y numerosos que han hecho todos los papas, especialmente a partir del Concilio Vaticano II. Desde la *Gaudium et Spes* a la *Veritatis Splendor* o la recientísima *Fides et Ratio*, la "división que se constata en muchos entre la fe que profesan y los criterios de la vida cotidiana" es denunciada entre los más graves errores de nuestro tiempo.

Así pues: un contexto dominado por un cristianismo dividido, ajeno a la razón (*GS* 43; *EN*, 20; *VS*, 88) y a la libertad, un cristianismo en última instancia superfluo para la vida del hombre actual; y, por otro lado, un hombre que ha extraviado, que ha perdido el significado de lo real, y ya no sabe qué hacer con su razón y con su libertad. Éste es el contexto que hace que se vacíen de sentido las preguntas últimas, que se niegue teórica o prácticamente su valor, que se sustituyan esas preguntas por un voluntarismo irracional o por una evasión estética o sentimental, o, por último, que se caiga finalmente en la desesperación suicida o en la alienación igualmente suicida, aunque sea en vida.

3

Ahora bien, a pesar de la opresión de la ideología dominante, los interrogantes existenciales apremian, urgen realmente al hombre

de hoy. Pueden no estar vivos, pero sí son **urgentes.** Seguimos de nuevo a Luigi Giussani en su libro *El sentido religioso.*

"Hemos hablado de la naturaleza de la razón como relación con el infinito, lo que se manifiesta en su exigencia de explicación total. Pues bien, el culmen de la razón es la intuición de que existe una explicación que supera su propia medida. Por usar un juego de palabras aparente, la razón, justamente debido a su exigencia de comprender la existencia, está obligada por naturaleza a admitir la existencia de algo incomprensible. Ahora bien, aunque la razón toma conciencia de sí misma hasta el fondo sólo cuando descubre que su naturaleza se realiza en último término intuyendo lo inaccesible (el misterio), no por ello deja de ser exigencia de conocimiento."

Por eso, una vez descubierto esto, el tormento -por así decirlo- de la razón es poder conocer esa incógnita. La vitalidad de la razón consiste en su deseo de penetrar en lo desconocido, como el Ulises de Dante, de ir más allá de las columnas de Hércules, símbolo del límite permanente y estructural que pone la existencia a ese deseo. Lo que motiva a la razón, su fuerza motriz, es descubrir el misterio, entrar en el misterio que subyace en la apariencia, en lo que vemos y tocamos. Así pues, lo que hace posible la aventura de la vida en el más acá es precisamente la relación con el más allá; de otro modo se adueña de nosotros el aburrimiento, origen de la presunción evasiva e ilusoria en que tantos viven o de la desesperación aniquiladora de otros muchos.

El mundo es un signo. La realidad reclama la existencia de otra Realidad. La razón, para ser fiel a su naturaleza y a ese requerimiento, está obligada a admitir la existencia de otra cosa distinta, que subyace en todo y lo explica todo. Pero si bien por naturaleza el hombre intuye el Más Allá, por su condición existencial no permanece en tensión de búsqueda, decae. La realidad es un signo y despierta el sentido religioso. Pero es como

una sugerencia que puede interpretarse mal; existencialmente el hombre está inclinado a interpretarla mal, es decir, prematuramente, impacientemente.

Por eso el genio humano ha expresado de tantas maneras la nostalgia de una liberación de este cautiverio insalvable de la impotencia y el error. Quizá la más potente de estas expresiones sea la del *Fedón* de Platón: "Me parece a mí, oh Sócrates, y quizá también a ti, que la verdad segura en estas cosas no se puede alcanzar de ningún modo en la vida presente, o al menos con grandísimas dificultades. Pero pienso que es una vileza no estudiar con todo respeto las cosas que se han dicho al respecto, o dejar las investigaciones antes de haberlo examinado todo. Porque en estas cosas, una de dos: o llegar a conocerlas, o, si esto no se consigue, agarrarse al mejor y más seguro entre los argumentos humanos y con éste, como en una barca, intentar la travesía del piélago de la vida. A menos que no se pueda con más comodidad y menor peligro hacer el paso con algún transporte más sólido, es decir, con la ayuda de la palabra revelada del dios".

O, dicho ya en términos cristianos por Santo Tomás: "La verdad que la razón puede alcanzar sobre Dios, de hecho, sólo sería alcanzable por un pequeño número de personas, después de mucho tiempo y no sin mezcla de errores. Por otra parte, del conocimiento de esta verdad depende toda la salvación del ser humano, puesto que la salvación está en Dios. Así que para hacer esta salvación más universal y segura ha sido necesario enseñar a los hombres la verdad divina mediante una revelación divina".

4

El anhelo de una "redención", de una seguridad de rumbo para atravesar el piélago de la vida y descubrir finalmente su significado, había sido proféticamente expresado cuatro siglos antes de Cristo en

el *Fedón* de Platón. Lo hemos visto ahora mismo. En el límite de la experiencia de la vida, cuando la conciencia sufrida y apasionada de la existencia llega a su límite, a veces incluso a pesar del hombre mismo, se libera ese grito de la humanidad más verdadera en forma de súplica, como un gesto de mendicidad: se abre la gran hipótesis de "que se pueda hacer la travesía sobre una nave más sólida, con la ayuda de una palabra revelada por Dios".

Hablando con propiedad puede decirse que ésta es la hipótesis de la *revelación cristiana*. Es verdad que la palabra *revelación* tiene un sentido lato, amplio y genérico: el mundo es ya revelación de Dios, del misterio. La realidad es un signo interpretando el cual la conciencia del hombre percibe la existencia del misterio. En este sentido el mundo es estructuralmente revelación de Dios. Pero en su sentido estricto, la revelación no es el término de una *interpretación* que el hombre haga de la realidad o de la naturaleza del hombre en busca de su significado; se trata, por el contrario, de un *hecho* real, de un eventual acontecimiento histórico. Un hecho que el hombre puede, por tanto, reconocer o no, como Judas no lo reconoció y la mayoría de los que lo vieron tampoco reconocieron.

La posibilidad misma de este hecho es lo que ha negado por principio –o mejor, por prejuicio– la modernidad. La imposibilidad de que se produzca cualquier clase de revelación es el dogma fundamental del pensamiento de la Ilustración, el tabú que ha predicado siempre toda la filosofía liberal y sus herederos materialistas. La afirmación de esta imposibilidad es el máximo intento que la razón puede llevar a cabo para dictar ella misma la medida de la realidad y, por tanto, la medida de lo que es posible o imposible en la realidad. Pero la hipótesis de la Revelación no puede ser destruida por ningún prejuicio u opción previa. Pues plantea una cuestión de hecho, a la que la naturaleza del corazón humano está abierta originalmente.

En efecto, que Dios, de algún modo, entrara en la historia del hombre como un factor interno de esa historia, no como un término último más allá de las apariencias que el hombre tiene que atravesar, sino como una presencia dentro de la historia, que hablara como habla un amigo, un padre o una madre: ésta es la clase de revelación que anhelaba el *Fedón* de Platón. Esta es la hipótesis excepcional, la revelación en sentido estricto: el desvelarse del misterio por medio de un factor de la historia con el que se identifica. Una hipótesis que es *posible,* porque al misterio de Dios no se le puede dictar lo que puede o no puede hacer, y *conveniente*, porque encaja con el deseo del hombre, porque es apta para su corazón y su naturaleza.

5

Pues bien, este es precisamente el hecho que anuncia el cristianismo desde hace dos mil años.

Porque la fe en Cristo, tal como se ve en los documentos que relatan el surgimiento del hecho cristiano –todo el NT– ha consistido siempre en conocer una Presencia excepcional, quedar impactados por ella, y, consecuentemente, adherirse a lo que ella dice de sí misma. Se trata, pues, de un hecho; es un hecho lo que ha posibilitado la fe cristiana en el mundo a lo largo de los últimos dos mil años .

La fe consiste en reconocer una presencia excepcional y en quedar sorprendidos por ella, pues no tiene comparación posible con ninguna otra circunstancia vivida anteriormente –y que, por consiguiente, puede ocurrir de nuevo en el futuro– y, en consecuencia, adherirse a lo que esa presencia dice de sí misma. Pues si uno no se adhiriera a lo que dice de sí esa presencia humana, habría una contradicción con el juicio que se ha tenido y que uno se ha visto obligado a dar al encontrarse con ella.

La fe es, por tanto, un gesto que tiene como punto de partida la razón. Evidentemente no la razón entendida como capacidad o pretensión de describir a Dios, de hablar de Dios sustituyendo a lo que hemos llamado Revelación, sino la razón abierta a la existencia del Misterio, sin lo cual el hombre no puede tener una mirada razonable sobre la realidad. El punto de partida de la fe cristiana es, pues, la razón entendida como conciencia de la realidad, es decir, lo que hemos venido llamando el "sentido religioso" del hombre.

La fe es un juicio y no una emoción, un juicio que afirma una realidad –el Misterio– y su propia limitación ante ella; es afirmación del Misterio y toma de conciencia del límite que tiene cualquier identificación que se haga entre capacidad de la razón y Misterio. La fe no es un sentimiento cambiante que identifica la existencia de Dios como le parece y que vive la religiosidad tal como le place.

Ahora bien, la pretensión que tiene la mentalidad dominante es que se pueda hablar de Dios prescindiendo de Cristo. Sin embargo, lo que nos comunicó el Misterio mismo, lo que se nos ha dado en la Revelación es el hombre Jesucristo. Ésta es la síntesis y el centro de toda la comunicación de sí mismo que el Misterio ha tenido a bien manifestar a la criatura humana. "Felipe –decía Jesús una vez al apóstol– quien me ve a mí, ve al Padre" (Jn 12, 45). No podemos conocer a Dios más que a través de Cristo. No existe conocimiento del Misterio –que no sea una interpretación reductiva del hombre– si no es a través de Jesús de Nazaret, cuya naturaleza asumió Dios para expresarse al hombre, para comunicar al hombre su Misterio.

La *fe* de los cristianos no es, por tanto, una fe genérica en Dios; es fe en Cristo, el Signo mayor entre todos los signos, el Hombre por medio del cual se ha revelado el Misterio. Su realidad, una vez conocida y producido el impacto primero de su pretensión, era sentida, mirada y tratada como signo de otra cosa,

remitía a otra cosa. En el evangelio de San Juan se ve claro que Jesús no concebía la fascinación que suscitaba en los demás como algo que se refería a él mismo sino al Padre: ¡se dirigía a él mismo para podernos conducir al Padre, mediante su conocimiento y obediencia a Él!

En este sentido, **la fe en Cristo supera el sentido religioso general del ser humano** y lo aclara. Supera el sentido religioso, porque éste llega a un determinado punto en el que la razón no puede comprender totalmente lo que dice Cristo, ya que él revela cosas nuevas e inimaginables, y lo aclara a medida que la gente se iba vinculando a él. "Fue a aquel lugar y no hizo muchos milagros" (Mt 13, 54). ¿Por qué? "Porque era gente de poca fe". Encontraba poca fe; es inútil hablar donde no se escucha. La fe supera y aclara el sentido religioso del hombre porque desvela su objeto, al que la razón no podía acceder por sí sola.

La fe, por lo tanto, es racional, pues florece en el límite extremo de la dinámica racional como una gracia a la que el hombre se adhiere con su libertad. ¿Cómo puede el hombre adherirse con su libertad a esta gracia cuyo origen y hechura le resultan incomprensibles? Adherirse con su libertad significa reconocer con sencillez aquello que su razón percibe como algo excepcional, con esa certeza inmediata que produce la evidencia indiscutible e indestructible de ciertos factores y momentos de la realidad que, cuando entran en el horizonte de nuestra persona, nos asombran hasta el fondo de nuestro corazón. Es un juicio que nace de la sencillez de corazón. Un acontecimiento se experimenta inmediatamente como algo excepcional sencillamente porque lo es, pero para percibir su diferencia es necesario que la razón acepte inmediatamente lo que ha sucedido, que reconozca lo que sucede con la misma certeza inmediata que experimentamos ante cualquier evidencia.

Para concluir, a propósito de todo esto dice el cardenal Ratzinger que "una de las funciones actuales de la fe, y no entre

las más irrelevantes, es que ayuda a sanar la razón en cuanto tal, a no violentarla, a no permanecer extraños a ella, a conducirla a ser ella misma de nuevo. El instrumento histórico de la fe puede liberar de nuevo a la razón como tal de modo que ésta –puesta en buen camino de la fe- pueda ver por sí misma [...] La razón no se sana sin la fe, pero la fe sin la razón no es humana [...] ¿Cómo es posible que la fe tenga todavía alguna posibilidad de éxito?". "Yo diría –continúa Ratzinger- que esto sucede porque corresponde a la naturaleza del hombre [...] En el hombre hay un inextinguible deseo de infinito. Ninguna de las respuestas que se han buscado a ese deseo es suficiente. Sólo Dios al hacerse finito, para romper nuestra finitud y conducirla a su dimensión infinita, es capaz de satisfacer las exigencias de nuestro ser" (J.R. *La fe y la teología en la actualidad*, en la Enciclopedia del Cristianismo, 1997).

Conclusión

Hablar de Cristo tiene hoy, por lo tanto, todo el sentido del mundo. ¿Por qué? Porque en esta situación que hemos descrito, en que la mentalidad dominante tiene soterrada esta estructura original del hombre que hemos llamado sentido religioso, haciéndole olvidar sus exigencias más elementales –aunque todos sepamos que eso no resuelve el problema de la vida- Cristo nos pone delante de nuevo en la historia, como hace dos mil años, una presencia tan atractiva que es capaz de despertar de nuevo el corazón del hombre, dándole la posibilidad de vivir su humanidad de forma verdadera, de una forma que corresponde a las exigencias más profundas de su corazón (o sea de su co-razón, de su razón compartida, entiéndase bien una vez más: no de su sentimentalismo, que es la destrucción moderna de la palabra corazón).

Esto es lo que hace interesante el Cristianismo. Esto es lo que me lo volvió a hacer a mí interesante en un momento determinado de mi vida. Cristo interesa a condición de que se muestre cómo corresponde al problema humano, a las cuestiones comunes que afectan a todos los hombres, de ahora y de siempre. Sólo arrancando de ahí se descubre con la razón y la libertad el interés y la conveniencia humana de acercarse al Misterio de Cristo.

II

Jesucristo a la luz de la investigación histórica

por
Julián Carrón

oído decir que un ciego de nacimiento viera. Pero cuando el acontecimiento sucede, la razón se ve solicitada a reconocer, como hace el ciego: "Yo antes no veía y ahora veo". Esta apertura de la razón a posibilidades no previstas por ella, provocada por la curación, es lo que condujo al ciego, sostenido por la gracia (DV 5), a creer razonablemente en Jesús.

Si esta participación en el acontecimiento es decisiva para su conocimiento, es indispensable que este acontecimiento siga sucediendo a lo largo de la historia para que pueda seguir siendo conocido. La Iglesia tiene la convicción de que ella es el lugar de este acontecimiento permanente del cristianismo. Así lo ha puesto de relieve el Vaticano II: "La Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree" (DV 8)[1]. De este modo cada nueva generación puede tener parte en este acontecimiento participando en la vida de ese pueblo donde sigue sucediendo el acontecimiento del origen. Tomando parte en la vida de ese pueblo somos introducidos de modo sencillo, asequible a todos, en el conocimiento del cristianismo. La Iglesia continúa así los pasos de Jesús, que invitó a algunos a su compañía para introducirlos en el conocimiento de la novedad que Él hacía presente por primera vez en la historia. "Dichosos los ojos que ven las cosas que vosotros veis, porque os digo que muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron" (Lc 10,23s).

El nuevo acontecer de la experiencia originaria de aquellos que encontraron y siguieron a Jesús en cada momento histórico recibe, en el lenguaje teológico, el nombre de Tradición. Por eso el Vaticano II ha insistido en que "la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de lo revelado" (DV. 9). Esta certeza se

1 También *Veritatis Splendor* 25: "La contemporaneidad de Cristo respecto al hombre de cualquier época se realiza en el cuerpo viviente de la Iglesia".

alcanza en la relación con el acontecimiento presente y ella permite a cada cristiano acercarse a la Escritura en el marco de "la Tradición viva de toda la Iglesia" (DV 12).

1. *De la confianza eclesial a la irrupción de la sospecha.*

En los escritos del NT nos encontramos con una noticia inaudita: se afirma que un hombre "poderoso en obras y palabras", Jesús de Nazaret, que murió crucificado en tiempos del gobernador de Judea Poncio Pilato, es Dios. Durante siglos la Iglesia se ha acercado a los evangelios y los escritos neotestamentarios a partir de la experiencia que vivía en el presente, y ésta le permitía confiar que lo que allí se afirmaba correspondía con lo que el mismo Jesús decía de sí mismo, y que los hechos narrados coincidían substancialmente con lo sucedido (DV 19). Los evangelios no son un libro de historia, sino el vehículo de una tradición objetiva que permite alcanzar a Cristo en sus términos esenciales para que el acontecimiento en el que vivimos hoy esté radicado en el acontecimiento en el que tiene su origen. Por eso la Iglesia ha vivido siempre de la convicción de que la fe que ella confiesa en Cristo Jesús se basa en lo que éste dijo e hizo en un rincón del Imperio Romano hace ya dos mil años. Hasta tal punto esta fe está vinculada a un acontecimiento que tuvo lugar en Palestina en el siglo I de nuestra era que la Iglesia no ha tenido reparos en incluir en la síntesis de esa fe, el Credo, la mención de un personaje tan odiado por su crueldad e intransigencia como Poncio Pilato, como muestra de que la fe que ella confiesa en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo está estrechamente ligada a la historia humana.

Esta confianza en relación a los documentos cristianos se quebró en un momento dado de la historia con la irrupción de la sos-

pecha[2]. A partir de un determinado momento, algunos estudiosos se ponen frente a los documentos del Nuevo Testamento sin que esta experiencia previa de convivencia con el acontecimiento cristiano determine su acercamiento. El caso más ilustrativo es el de G. E. Lessing. En un escrito aparecido como anónimo en 1777, titulado *Sobre la demostración en espíritu y fuerza*[3], G. E. Lessing parte de una cita del *Contra Celso* de Orígenes, que dice así: "A favor de nuestra fe hay una demostración peculiar que compete sólo a ella y que supera con mucho las demostraciones basadas en la dialéctica griega. Esta demostración superior es denominada por el Apóstol [Pablo] demostración 'en espíritu y en fuerza': demostración 'en espíritu' en razón de las profecías que son adecuadas para suscitar en el lector la fe sobre todo allí donde tratan de Cristo, y demostración 'en fuerza' en razón de los milagros y prodigios, cuya historicidad es demostrable con muchos otros argumentos, pero particularmente debido al hecho de que huellas de ellos se conservan aún entre aquellos que viven según el Verbo divino"[4]. En este texto Orígenes sostiene que la mejor demostración de la fe cristiana es la 'del espíritu y la fuerza', basada en el cumplimiento de las profecías y en los milagros que siguen sucediendo entre aquellos que viven según el Verbo divino. G. E. Lessing reconoce el valor de la argumentación usada por Orígenes. "Si hubiera vivido yo en tiempos de Cristo -dice-, no cabe duda de que las profecías que se cumplieron en su persona me hubieran llamado la atención sobre él. Si por añadidura le hubiera visto hacer milagros y no hubiera tenido ningún motivo para dudar de que eran verdaderos milagros, entonces, en un hombre preanunciado desde hacía tanto tiempo y que además hacía milagros, yo ciertamente habría tenido tal confianza como para doblegar con gusto mi inteligencia a la suya y lo creería en todo aquello a lo que no se opusieran experiencias igualmente indudables"....". O bien, si yo viera *ahora* cumplirse de forma indiscutible profecías relativas a Cristo o a la religión cristiana, profecías de cuya anterioridad hubiera tenido conocimiento; o si los fieles cristianos realizaran en la actualidad milagros que tuviera que reconocer como verdaderos, entonces ciertamente nada me impediría aceptar esta 'demostración en espíritu y fuerza', como lo llama el Apóstol".

Pero de estos milagros G. H. Lessing ya no tiene una experiencia personal y como Orígenes, según G. E. Lessing, funda la fe cristiana sobre los milagros realizados por Cristo, pero "principalmente y sobre todo" sobre los milagros que continuaban sucediendo en tiempos de Orígenes, "esta prueba de las pruebas" ha perdido totalmente su valor. "Cualquier otra certeza de tipo histórico es demasiado débil para pretender el puesto de este argumento de los argumentos basado en la evidencia". Por eso concluye:

"Yo no niego en absoluto que en Cristo se cumplieran profecías; no niego en absoluto que Cristo hiciera milagros; lo que niego es que esos milagros, desde que su verdad dejó completamente de ser confirmada por milagros accesibles en la actualidad, y ya no son más que simples noticias sobre milagros (por indiscutibles que dichas noticias sean), puedan obligarme o tengan autoridad para obligarme a prestar la mínima fe a otras enseñanzas de Cristo". En realidad, la posición de Lessing confirma nuestro punto de partida. Sin la experiencia de un cambio en la vida, uno no se interesa por Cristo. Los argumentos históricos son demasiado débiles para tomar una opción que implica la vida entera[5].

2 Cf. J. Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993, 16.

3 G. E. Lessing, *Sobre la demostración en espíritu y fuerza*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona 1990, 480-484.

4 Orígenes, *Contra Celsum* 1, 2.

5 L. Giussani, *La comunione como strada*, Tracce 7 (1994) IV: "Cristo está, y por tanto es tomado en consideración, es creído, es sentido, es amado, es seguido, si cambia". Para un desarrollo más amplio, cf. L. Giussani, *È. se opera*, Roma 1993.

El acercamiento de Lessing a los documentos cristianos ya no está determinado por la experiencia del acontecimiento cristiano. En este nuevo clima en el que ya no se experimenta el acontecimiento cristiano como un acontecimiento que cambia la vida, la razón pierde su condición propia de apertura y se convierte en la medida de la realidad, también de la pretensión contenida en los documentos del Nuevo Testamento. Gran parte de la exégesis moderna, en el nuevo clima de libertad de pensamiento, abierto por la Ilustración, ha considerado y considera que el punto de partida para acercarse a la Escritura no podía ser -como hasta entonces- la Tradición de la Iglesia; el dogma aparecía como el verdadero obstáculo para una comprensión correcta de la Biblia.

Liberados de este presupuesto inadecuado y equipados con una metodología que prometía una rigurosa objetividad, se estaba en condiciones de poder oír de nuevo la voz pura e inalterada del origen. El método exigía no pararse a medio camino: tenía que intentar suprimir todo residuo a-racional. Lo que la razón no puede comprender y aprobar no puede convertirse en convicción. Así la fe, como reconocimiento de la presencia que cambia la vida -como había sucedido al ciego de nacimiento-, no es un elemento constitutivo del método y Dios no es un factor con el que hay que contar en el acontecimiento histórico. Pero dado que en la exposición bíblica de la historia, todo está penetrado de la acción divina, debe comenzar una complicada anatomía de la Biblia: se debe descomponer el conjunto que actualmente encontramos para poder llegar a lo "propiamente histórico", es decir al esqueleto humano del acontecimiento, y explicar cómo ha tenido lugar la posterior entrada de la idea de Dios en la trama. Se debe así, contra la historia expuesta, construir otra, "real"; se deben encontrar tras la fuentes existentes -los libros de la Biblia- las fuentes primitivas, que se convierten así en el punto de referencia de

la interpretación[6]. Es obvio que este programa ha tenido una variedad casi innumerables de declinaciones, según el mayor o menor rigor con que ha sido llevado a cabo.

Así lo formula ya Strauss, uno de los pioneros de este nuevo acercamiento a los textos del NT: "No puedo llegar a imaginarme -escribe D.F. Strauss- cómo la naturaleza divina y la humana habrían formado las partes integrantes, distintas y, sin embargo, unidas, de una persona histórica"[7]. Lo que Strauss "puede imaginarse" se convierte en la medida de lo que puede suceder en la realidad. Todo lo que no cabe en la medida de su imaginación hay que desecharlo como absurdo.

¿Qué es lo que ya Strauss 'no puede imaginarse'? Justamente aquello que dice el cristianismo: que Dios se haya hecho hombre, que el Misterio haya entrado en la historia. "Lo divino no puede haber sucedido así o lo que ha sucedido así no puede ser divino"[8]. Este principio, convertido en dogma de la exégesis racionalista, permite a Strauss distinguir ente historia y mito. "Se puede reconocer que un relato no es histórico, que algo no puede haber sucedido tal como está narrado, si no es conciliable con las leyes conocidas del acontecer que valen en cambio en todos los otros casos"[9]. De este modo, "si un relato nos narra una aparición o un hecho con la afirmación expresa o implícita que ha sido realizado por Dios mismo (voces celestes, teofanías, etc.) o por individuos humanos dotados por Él de poderes sobrenaturales (milagros, profecías) en estos casos y en estos limites nosotros debemos con-

6 J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fundamento de orientamento dell'esegesi contemporanea*, en I. de la Potterie, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato, 1991, 93-94.

7 D. F. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, II, Tübingen 1836, 733.

8 D. F. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, I, Tübingen 1835, 2. Para una presentación más amplia de esta posición, cf. M. Borghesi, *La gnosi: una fede senza realtà* , Torino 1997, 101-107, a quien debemos las citas de Strauss.

9 D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, 103.

siderarlos como un relato no histórico"[10]. Pertenece a la esfera del mito[11]. Al aplicar este principio a la investigación histórica sobre la persona de Jesús, será atribuido a la actividad creativa de la comunidad primitiva todo lo que es considerado mitológico, mientras que histórico será considerado sólo el resto, es decir aquello que quede una vez sometido el NT en general, y los evangelios en particular, a este proceso de desmitologización.

El instrumento del que se ha servido la sospecha moderna para negar la historicidad del acontecimiento cristiano ha sido la moderna ciencia histórica naciente. La ciencia histórica no es nunca neutra; está siempre determinada por la experiencia que el historiador tenga de la realidad. La historia escrita a partir del principio expuesto pensaba que bastaría hacer la historia de los orígenes cristianos para poner en evidencia la falsedad del dogma. Por eso pudo escribir D.F. Strauss, que "la verdadera crítica del dogma es su historia".

2. *Etapas de la investigación histórica sobre Jesús*[12]

- Primera etapa. La "old quest": oposición entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

10 D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, 103.

11 D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, 103. "El mito encierra en sí dos caras: ante todo no es historia, y en segundo lugar es una invención surgida de la orientación espiritual de una comunidad". Semejante es la definición de mito de R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündingung*, en *Kerygma und Mithos*, I, Hamburg-Bergsted ^{5}1967, 15-48: "Mitológica es la concepción en la que lo no mundano, lo divino aparece como mundano, humano, el más allá como el más acá". R. Bultmann, *Zum Problem Entmythologisierung*, en *Kerygma und Mythos*, II Hamburg-Bergstedt ^{2}1965, 179-208: Mito "es el relato de un hecho o de un evento, en el que intervienen fuerzas o personas sobrenaturales".

12 Una presentación sintética de la historia de la investigación histórica sobre Jesús en castellano puede encontrarse en J. Gnilka, *Jesús de Nazaret*, 15-43. Para los estudios más recientes, cf. R. Aguirre, *Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann*: EB 54 (1996) 433-463. Para una presentación más exhaustiva cf. B. Chilton-C.A. Evans (ed.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research* (N.T. Tools and Studies, XIX), Leiden-New York-Köln 1994; W. G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950-1990)*, Bonn 1994.

Se suele reconocer como inicio de esta investigación la publicación por parte de Lessing del séptimo fragmento de Reimarus "Sobre la intención de Jesús y sus discípulos"[13]. En él Reimarus trata de mostrar que los discípulos que escribieron los evangelios han deformado la predicación y la actividad de Jesús. Jesús era un judío que no pretendía proponer "nuevos misterios o artículos de fe"; su única intención era despertar en los judíos la esperanza de la llegada del reino mesiánico terreno, que liberaría a Israel del dominio extranjero. La muerte de Jesús truncó aquella esperanza y los discípulos convirtieron a Jesús en un redentor sufriente espiritual de toda la humanidad. Todo es un fraude.

Con él comienza una serie de "Vidas de Jesús" en las que cada autor podía reconstruir su figura histórica de Jesús, de acuerdo con el resultado al que había llegado tras someter a crítica las fuentes.

Dos estudiosos pusieron de manifiesto el fracaso rotundo de esta etapa:

1. Para M. Kähler los investigadores de la vida de Jesús habían recorrido un "camino equivocado"[14]. En primer lugar, porque las fuentes no permiten reconstruir la biografía de Jesús. Ahora bien, si las fuentes históricas no permiten reconstruir una biografía de Jesús, las llamadas "Vidas de Jesús" no son más que un producto moderno de la invención humana, que se ve forzada a recurrir a la psicología para llenar el vacío dejado por las fuentes. El biógrafo, pretendidamente independiente, de Jesús es, en realidad, siempre de algún modo un dogmático, en el sentido peyorativo del término. Por eso, en segundo lugar, el Cristo verdadero no es el

13 H. S. Reimarus, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, 1778.

14 M. Kähler, *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892.

Cristo reconstruido por la investigación histórica, sino el Cristo de la predicación apostólica. Más allá de ella no se puede llegar.

2. Tras repasar toda la producción literaria de los dos siglos precedentes A. Schweitzer puso de manifiesto su inconsistencia histórica y el subjetivismo de las reconstrucciones. "La investigación histórica sobre la vida de Jesús no ha partido del puro interés histórico, sino que ha buscado el Jesús de la historia como aquel que podía ayudarla en la lucha por liberarse del dogma"[15].

Käsemann sintetizaba así bastantes años después el resultado de esta etapa:

> "Durante 200 años la investigación histórica ha tratado de liberar al Jesús histórico de las cadenas de la dogmática eclesiástica, para reconocer finalmente que tal intento estaba destinado a priori al fracaso, porque a fin de cuentas sólo a través de la predicación cristiana primitiva y la dogmática eclesiástica ligada a ella conseguimos saber algo sobre el Jesús histórico, que nos es ya imposible distinguir, de modo neto y en cierto modo satisfactorio, del Jesús predicado y creído"[16]

- Segunda etapa: La prevalencia del kerygma.

La crítica llevada a cabo por Kähler y Schweitzer condujo al escepticismo sobre la posibilidad de colmar el abismo entre la predicación de la Iglesia y Jesús. La verdadera historia de Jesús no es alcanzable por medio de la investigación histórica. A lo más que podemos llegar es al "Cristo de la fe" tal como es testimoniado en las fuentes del NT. Por eso la nueva etapa estuvo determinada por un desinterés por la investigación histórica sobre Jesús y quedó dominada por la prevalencia del kerygma. Así lo expresaba el máximo representante de esta nueva etapa R. Bultmann: de Jesús solo sabemos que "ha existido (*Dass*)", pero no conocemos nada sobre "el 'qué' (*Was*) [e. d. sobre el contenido de su predicación y su humanidad histórica] ni sobre el 'cómo' (*Wie*) [e.d., sobre cómo ha vivido, hablado y obrado], porque la comunidad ha sustituido el contenido que Jesús había anunciado, por su persona"[17]. Y además desde el punto de vista teológico tal historia carece de valor. La fe no puede tener fundamento histórico porque no sería ya fe, supondría una vuelta a la "justificación por las obras"[18]. "Sólo podemos creer en Dios a pesar de las experiencias, del mismo modo que sólo podemos acoger la justificación a pesar de nuestra conciencia... El hombre que quiere creer en Dios debe saber que no dispone de nada sobre lo que pueda fundamentar su fe; que está, por decirlo de algún modo, suspendido en el vacío"[19]. Lo único alcanzable desde el punto de vista histórico es el kerygma de la comunidad cristiana primitiva.

- Tercera etapa: La "*New Quest* ": la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

Parecía que la suerte sobre la historia de Jesús estaba definitivamente echada. Fue sin embargo Käsemann, en polémica con

15 A. Schweitzer, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, Valencia 1990,53.
16 E. Käsemann, *Saggi esegeti*, Casale Monteferrato 1985, 31. (orig. 1953).

17 R. Bultmann, *Il rapporto fra il messagio di Cristo del cristianesimo primitivo e il Gesù storico*, en *Exegetica. 1: La coscienza messianica di Gesù e la confessione di fede di Pietro*, Torino 1971 (orig. 1967), 166, n.11.
18 R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, en *Kerygma und Mythos*, II, Hamburg-Bergstedt 1965: "En realidad, la desmitologización radical es el paralelo a la enseñanza paulina de la justificación por la fe sin las obras de la ley. O mejor es su aplicación consecuente al ámbito del conocimiento".
19 R. Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris 1968, 243.

R. Bultmann, el que abrió de nuevo la cuestión en su célebre conferencia *Das Problem des historischen Jesus*. En ella denunciaba el peligro de reducir el Cristo de la fe a un mito, desenraizado de la historia, a una creación de la comunidad cristiana sin fundamento en la realidad. Pero esta explicación no era capaz, a su juicio, de explicar todos los datos de que disponemos. En efecto, el kerygma primitivo tenía un gran interés en el Jesús histórico. Muestra inequívoca de ello es la existencia de los evangelios. "¿Por qué se han escrito los evangelios -pregunta Käsemann a Bultmann-, si sólo era importante el kerygma, el Cristo de la fe?". Aunque no contienen una historia crítica en sentido moderno, los evangelios contienen la memoria histórica del Jesús terreno. La cuestión era entonces elaborar una metodología que permitiera rastrear los datos históricos sobre Jesús en la fuente que nos había llegado, el testimonio de la comunidad cristiana primitiva. Es el momento de la elaboración de los famosos criterios de historicidad a través de los cuales se pretendía alcanzar el núcleo histórico que había sido transmitido en el kerygma de la primitiva comunidad cristiana. Criterios de discontinuidad con el ambiente judío y con la comunidad cristiana primitiva, de continuidad con el marco judío, atestación múltiple en las distintas fuentes neotestamentarias y evangélicas, el colorido palestinense, etc.

El criterio fundamental aplicado en esta etapa es el de la discontinuidad entre Jesús y el judaísmo contemporáneo. Pero ¿cuál era el judaísmo del s. I? Durante esta etapa el judaísmo del s. I se reconstruía a partir fundamentalmente de las fuentes rabínicas. Pronto se demostró que estas fuentes no servían para reconstruir el judaísmo del tiempo en que nació el cristianismo. En efecto, tras la guerra judía la dirección del judaísmo pasó a manos del grupo fariseo, único que quedó con la suficiente fuerza para recomponer el judaísmo tras la catástrofe. Fueron ellos, los fariseos, quienes pusieron por escrito la tradición anterior, pero evidentemente des-

de su perspectiva farisea. La literatura rabínica no podía ofrecernos la verdadera imagen del judaísmo del s. I. El estudio de la literatura escrita a caballo entre los dos testamentos, la mal llamada literatura intertestamentaria, ponía de relieve que el judaísmo de la primera mitad del siglo I era más variopinto que lo que permitían descubrir las fuentes rabínicas. El estudio de esta literatura es el punto de partida de nueva etapa en el estudio del Jesús histórico.

- Cuarta etapa: La "*Third Quest*".

El estudio de nuevos materiales a disposición (literatura apocalíptica, Targumes, Qumrán, Flavio Josefo, apócrifos del AT y NT) permitió a los investigadores llegar al convencimiento de que era posible conocer mucho más sobre Jesús[20]. El mejor conocimiento del judaísmo palestinense del s. I permitía situar de modo plausible el ministerio de Jesús y su persona, lo que se ha traducido en una mayor confianza en el valor histórico de los evangelios. Este movimiento científico se ha hecho tan patente que no es caprichoso denominarlo "Third Quest"[21].

---

20 Para una presentación más completa cf. W.R. Telford, *Major Trends and Interpretatives Issues in the Study of Jesus*, en B. Chilton-C.A. Evans (ed.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research* (N.T. Tools and Studies, XIX), Leiden-New York-Köln 1994, 33-74. Sobre el *Jesus Seminar*, cf. R.W. Funk-R.W. Hoover (ed.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993 y la crítica de L.T. Johnson, *The Real Jesus. The misguided Quest for the historical Jesus and the Truth of the traditional Gospels*, New York 1996.

21 S. Neill-T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford-New York ^{2}1988, 379. Así caracteriza G. Segalla, *La verità storica dei vangeli e la "terza ricerca" su Gesù*: LATERANUM 61 (1995) 211-212, la nueva orientación de la investigación: Esta nueva etapa de investigación se caracteriza , según la síntesis realizada por Segalla, por tres críticas a la etapa anterior: 1) Se reprocha a la *Formgeschichte* el ser demasiado analítica, aislando las formas literarias de un contexto más amplio, 2) El criterio de discontinuidad aplicado radicalmente hace de Jesús un esquizofrénico, aislado de su ambiente original judío, 3) El énfasis

Esta nueva orientación de la investigación trataba de responder desde el punto de vista histórico a las cuestiones a las que no habían conseguido responder los estudiosos anteriores. Uno de los más serios exponentes de esta nueva etapa, E.P. Sanders, las formulaba así: "¿por qué (Jesús) atrajo la atención, por qué fue ajusticiado y por qué fue a continuación deificado?"[22].

Pese a que esta nueva etapa nos ha aportado conocimientos puntuales sobre determinados puntos del judaísmo del siglo primero, sus logros de cara a dar respuestas a los objetivos planteados son más bien escasos. Basta hacer un elenco sumario de las imágenes de Jesús a la que llegan estos estudiosos, para poner de manifiesto su insuficiencia: (mago (M. Smith), carismático (Vermes, Borg), exorcista (G.H. Tuelftree), profeta social (Horsley, Kaylor), sabio o maestro (Crossan, Mack), profeta escatológico (Sanders, Meier), rabbí (Flusser, Chilton), fariseo iluminado (Falk). La debilidad de estas reconstrucciones de la figura de Jesús son fundamentalmente dos:

1. Su incapacidad para dar razón de la condena a muerte de Jesús. ¿Por qué condenar a muerte a un carismático, o a un exorcista? Esta pregunta se hace aún más apremiante en el marco histórico de la Palestina del siglo primero, que estos historiadores han contribuido a esclarecer gracias a las nuevas fuentes que tenían a disposición. ¿Cómo se explica que el judaísmo del siglo primero, tan tolerante con todo tipo de grupos y movimientos, se haya mostrado tan severo con Jesús?

2. Su incapacidad de explicar el origen de la fe cristiana en Jesucristo. Cuanto más se reduce la figura histórica de Jesús más difícil resulta explicar por qué unos judíos le han confesado como Señor, Kyrios, es decir con el mismo título con que la LXX traduce el nombre de Yahvé en el AT. Empecemos por esta cuestión.

puesto en la teología kerigmática como criterio-base para la recuperación del Jesús desfigura la investigación histórica.

A estas críticas se añaden cuatro caracteres positivos: 1) La acentuación de la perspectiva histórica sobre la teológica, fundada sobre la recuperación del ambiente histórico-cultural judíos; 2) Los hechos y dichos de Jesús son situados en un marco histórico más amplio tanto de la vida de Jesús como del ambiente histórico; 3) Se tiene una mayor confianza en la fiabilidad histórica de los evangelios canónicos, caracterizada por un cierto optimismo en la posibilidad de reconstruir un informe plausible del ministerio de Jesús y de su persona; 4) Apertura al diálogo con otras ciencias, sobre todo sociales.

22 E. P. Sanders, *Gesù e il giudaismo*, Genova 1992, 15. J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. I. The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday-New York 1991, 177, limita el objetivo de su investigación a la explicación de por qué Jesús fue rechazado y fue condenado a la pena máxima.

3. *El origen de la fe en Jesucristo*

Ante este ataque frontal a la historicidad del hecho cristiano, la investigación eclesial no se puede conformar con la afirmación impertérrita de la historicidad del acontecimiento cristiano y de los evangelios, como pudiera hacerse antes de su puesta en cuestión. Debe responder en el terreno histórico al reto lanzado por la exégesis racionalista y liberal. "*Esta investigación histórica* -ha dicho la Comisión Bíblica Internacional- *es absolutamente necesaria* con el fin de evitar dos peligros: que Jesús sea considerado simplemente un héroe mitológico o que el hecho de reconocerlo como Mesías e Hijo de Dios esté fundado exclusivamente sobre una especie de fideísmo irracional"[23]. Es precisamente la pasión por lo que ha encontrado en el presente lo que estimula al estudioso cristiano a la investigación de sus orígenes. Así lo expresado

23 Comisión Bíblica Internacional, *De sacra Scriptura et Christologia*, en *Bibbia e Cristologia*, Milano 1987, 23. Para una valoración de los diversos métodos de acercamiento a la Escritura, cf. más recientemente Pontificia Comisión Biblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Città del Vaticano 1993.

recientemente Juan Pablo II: "La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación y es, por esta razón, por la que atribuye gran importancia al estudio 'histórico-crítico' de la Biblia"[24].

Punto de partida: la existencia del NT. En unos documentos de la segunda mitad del siglo I encontramos esta afirmación fundamental: Jesús es el Señor, el Hijo de Dios. ¿Cómo explicar el origen de la fe que testimonian los textos del NT? A quien se niega a reconocer que el nacimiento de esta fe está estrechamente ligado a la persona de Jesús de Nazaret, sólo le queda una opción: atribuirla a la influencia de uno de los dos mundos culturales en que esta fe nació, el judío o el pagano. El historiador no debe cerrarse a priori a ninguna posibilidad que pueda explicar determinados hechos de la historia. Por eso, es necesario examinar ambas posibilidades y comprobar si son capaces de dar razón adecuada de la totalidad de estos hechos.

La primera hipótesis, que la idea de proclamar Dios a Jesús fuera debida al influjo del judaísmo, se viene abajo muy pronto. Es difícil imaginar que unos judíos, que por su fe eran radicalmente monoteístas, pudieran crear la idea de que un hombre, y además condenado por el Sanedrín y muerto en una cruz, fuera Dios. Era lo último que hubiera podido pensar un judío. Ninguna religión ha establecido una diferencia tan neta y radical entre Dios y cualquier criatura. Este abismo insalvable entre Dios y todo lo creado ni siquiera fue aminorado en el personaje más estimado de la tradición judía, Moisés, a quien ningún judío se hubiera atrevido a considerarlo de la esfera divina.

24 Juan Pablo II, *Discurso sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia*, en Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Città del Vaticano 1993, 9.

La otra alternativa es explicar la fe cristiana testimoniada en el NT a partir del influjo del helenismo. ¿Cómo ha sucedido esto? El único personaje del cristianismo primitivo con bagaje y personalidad suficiente para realizar este cambio era Pablo. Su origen de Tarso, una ciudad helenística, le hacía el candidato más idóneo para ello. Por otra parte, sus cartas son los documentos cristianos más antiguos que contienen esta fe. Por eso, "la cuestión de la relación de Pablo con Jesús -ha escrito J. D. G. Dunn- ha sido un punto candente en el debate del NT durante los dos últimos siglos"[25].

Al tratar de un acontecimiento histórico como el cristianismo la cronología es fundamental, máxime cuando se ha acusado a algunas de las historias de los orígenes del cristianismo de hacer caso omiso de la cronología[26]. Esto es especialmente relevante para la cuestión que nos ocupa. Afortunadamente sobre la cronología de las grandes cartas de Pablo hay hoy unanimidad entre los estudiosos. Y lo primero que llama la atención es que entre la primera carta de Pablo, 1Tes, escrita a principios del año 50 d.C. al comienzo de su actividad misionera en Corinto, y la última, la carta a los Romanos, escrita presumiblemente en el invierno del 56/57 d. C., de nuevo desde Corinto, no se puede detectar ninguna evolución en lo que Pablo piensa de Cristo[27]. En ellas Pablo utiliza

25 J. D. G. Dunn, *Paul's Knowledge of the Jesus Tradition. The Evidence of Romans*, en K. Kertelge-T Holtz-C.P. März (ed.), *Christus bezogen. Fst. für W. Trilling*, Leipzig 1989, 193.

26 M. Hengel, *Christology and New Testament Chronology. A Problem in History of Earliest Christianity*, en *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, London 1983, 39.

27 Cf. M. Hengel, *The Cristological Titles in Early Christianity*, en J.H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 425-448. Como muestra del punto que había alcanzado ya la reflexión cristológica en el momento de la redacción de 1Tes, cf. J. Sánchez Bosch, *Escritos paulinos*, 131-174. "La cristología tenía que haber dado ya muchos pasos cuando el apóstol llegó a Tesalónica hacia el año 50" (p.143).

títulos, fórmulas y concepciones cristológicas que no explica. Pablo, pues, suponía a las comunidades capaces de entenderlos. Nadie escribe una carta para que resulte incomprensible al destinatario. El único modo que habían tenido de conocerlos era a través de la actividad misionera del apóstol en el momento de la fundación de esas comunidades. Como entre la primera carta (1Tes) y la última (Rm) no se percibe ninguna evolución sustancial en el pensamiento de Pablo, esto implica que todas las características esenciales de la cristología de Pablo estaban ya totalmente desarrolladas hacia mitad de la década de los cuarenta, antes del comienzo de los grandes viajes misioneros. Nos quedan pues unos 15 años, entre mitad de los años cuarenta y el año 30, en que normalmente se sitúa la muerte de Jesús. En este período debió llevar a cabo Pablo la obra de dar a luz la fe cristiana, tal como la tenemos contenida en sus cartas. La cuestión, por tanto, es aclarar lo que sucedió entre la muerte de Jesús y el inicio de la actividad misionera de Pablo a mitad de los años 40, en que ya tenía formulada toda su cristología. Estamos, pues, ante la cuestión que los investigadores suelen denominar como la relación entre Jesús y Pablo[28]. Abordémosla.

a) Pablo, "fundador del cristianismo"

En un primer momento de la investigación de la relación entre Jesús y Pablo, se insistía en la contraposición de las dos figuras.

28 La relación entre Jesús y Pablo ha sido objeto de un amplio debate. Además de los que citaremos más adelante, se puede ver, entre otros, los dos artículos con el mismo título publicados en 1943 y 1963 por W.G. Kümmel, *Jesus und Paulus*, en *Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburg 1965, 81-106; 439-456; J. Klausner, *From Jesus to Paul*, London 1943; P. Richardson-J.C. Hurd (ed.), *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, Waterloo 1984; A.J.M. Wedderburn (ed.), *Paul and Jesus. Collected Essays* (JSNTSup 37), Sheffield 1989; S.J. Patterson, *Paul and the Jesus Tradition: It is Time for another Look*: HTR 84 (1991) 23-41; D. Wenham, *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity*, Grand Rapids 1995. Para una visión sintética del problema de la relación entre Jesús y Pablo cf. J.M.G. Barclay, *Jesus and Paul*, en G.F. Hawthorne-R.P. Martin-D.G. Reid (ed.), *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove-Leicester 1993, 492-503.

Como muestra de ello basta citar a una de las personalidades que tuvo una influencia más decisiva en el debate, W. Wrede, cuya obra *Paulus* se convirtió en el centro de la polémica, a lo que también contribuyó en gran medida su carácter de obra de divulgación:

> "En comparación con Jesús, dice Wrede, Pablo es esencialmente un nuevo fenómeno, tan nuevo como era posible, teniendo en cuenta la amplia base que tienen en común. El está mucho más distante de Jesús de lo que estaba Jesús de las figuras más nobles de la piedad judía"[29].

W. Wrede veía en Pablo "un nuevo fenómeno", como consecuencia de la conversión de Pablo de perseguidor en apóstol. Si, en efecto, Pablo está "más distante de Jesús" de lo que estaba "Jesús de las figuras más nobles de la piedad judía", "se sigue como conclusión -sostiene Wrede-... que Pablo tiene que ser considerado como *el segundo fundador del Cristianismo*"[30].

Pero las cosas no eran tan sencillas como parecían en este primer momento. Por eso, "las contribuciones más significativas a la discusión -ha escrito V.P. Furnish al hacer la historia del debate- han sido aquellas que han visto que el problema es mucho más amplio que la relación de un individuo, Jesús de Nazaret, con otro individuo, Pablo de Tarso"[31]. A. Schweitzer señaló donde residía la insuficiencia de ese tipo de estudios: "Este planteamiento del problema deja fuera el término medio, el cristianismo primitivo"[32].

29 W. Wrede, *Paul*, London 1907, 165.

30 W. Wrede, *Paul*, 179.

31 V. P. Furnish, *The Jesus-Paul Debate: From Baur to Bultmann*: BJRL 47 (1964-65) 374.

32 A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters*, New York 1951, 160.

En efecto, a medida que el estudio de la relación entre Jesús y Pablo avanzaba, se iba haciendo evidente que la sima que se quería ver entre Pablo y Jesús, que llevó a Wrede a considerar a Pablo como "un segundo fundador del cristianismo, estaba en realidad entre Jesús y el cristianismo primitivo con el que Pablo entró en contacto tras su conversión. Haciendo balance de los estudios sobre la relación entre Jesús y Pablo en la segunda mitad del siglo XIX, escribe A. Schweitzer:

> En suma, los investigadores de este período se mueven, con respecto al problema "Pablo y Jesús", en la más notable oscuridad. Pues no han percibido que estas dos figuras no pueden compararse directamente entre sí, debido a que ven a Pablo completamente aislado, y no como un producto del cristianismo primitivo. Las diferencias y oposiciones que se dan entre la doctrina de Jesús y la suya existen ya entre el primero y el cristianismo primitivo. El desarrollo decisivo no se llevó a cabo por primera vez en Pablo, sino en la primera comunidad. Su "religión" no es idéntica a la doctrina de Jesús y no se origina de ella, sino que se funda en su muerte y resurrección. Lo "nuevo" no lo ha introducido Pablo en el cristianismo: se encontraba ya allí, y Pablo se ha limitado a pensarlo consecuentemente hasta el final. Las diferencias de doctrina entre él y Jesús no son personales, sino que se explican en su mayor parte por el hecho de que el Apóstol pertenece al cristianismo primitivo[33].

b) Pablo y el cristianismo helenístico

Pero hablar de "cristianismo primitivo" era aún demasiado impreciso. Un paso adelante decisivo en el debate en curso lo cons-

33 A. Schweitzer, *Paul and his Interpreters*, 43.

tituyó la publicación de un artículo de W. Heitmüller, en el que abordaba la cuestión del tipo de cristianismo al que pertenecía Pablo[34]. El cristianismo primitivo era mucho más plural de lo que se creía. Junto al cristianismo, que podíamos llamar, palestinense, existía también el cristianismo helenístico. Esta nueva versión del cristianismo fue el resultado del encuentro de la fe cristiana original con las corrientes de pensamiento helenístico y el sincretismo religioso que dominaba en las zonas por donde se difundió el cristianismo. Este encuentro tuvo lugar cuando "los que se habían dispersado", como consecuencia de la persecución desencadenada contra la comunidad cristiana primitiva que acabó con la lapidación de Esteban, llegaron a lugares donde la cultura dominante era de matriz helenística (cf. Hch 11,19). La apertura del cristianismo a los gentiles con esta mentalidad helenística fue el origen de comunidades cristianas mixtas, formadas por cristianos procedentes del judaísmo y cristianos procedentes del paganismo. Fue a través de éstos últimos como el sincretismo helenista penetró en la fe cristiana original dando lugar a una nueva religión, que ya poco tenía que ver con el cristianismo histórico anterior. "Tan pronto como el cristianismo penetró en territorio helenístico -escribe Heitmüller-, la predicación de la muerte y resurrección de Jesús... se encontró, en las mentes paganas, con historias aparentemente similares de la muerte violenta y la exaltación de los dioses"[35]. La atribución a Jesús de tales concepciones paganas, que originalmente le eran extrañas, dio origen a este tipo de cristianismo helenístico. Este cristianismo no es más que el resultado de semejante sincretismo. Retomando una idea ya propuesta originalmente por W. Bousset, W. Heitmüller sostiene que es de este cristia-

34 W. Heitmüller, *Zum Problem Paulus und Jesus:* ZNT 13 (1912) 320-337. Reeditado en K.H. Rengstorf (ed.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964, 124-143. Citamos por esta edición.

35 W. Heitmüller, *Zum Problem Paulus und Jesus*, 141.

nismo, en su forma helenística, del que Pablo es deudor y exponente. "Pablo está separado de Jesús no sólo por la primitiva comunidad, sino también por un segundo factor", el cristianismo helenístico[36]. Esto explica el abismo que hoy encontramos entre Jesús, tal como nos ha llegado a través de la tradición evangélica, y la imagen que Pablo nos transmite de él en sus cartas.

Este juicio de W. Heitmüller fue asumido por una de las grandes figuras que más ha marcado la investigación del NT en nuestros tiempos: R. Bultmann. Posiblemente ha sido él quién ha expuesto con más claridad y elocuencia la vinculación de Pablo con el cristianismo helenístico.

> "La posición histórica de Pablo viene definida por el hecho de que él, encontrándose dentro del marco del cristianismo helenístico, ha elevado los motivos teológicos activos dentro del kerygma de la comunidad helenística a la claridad del pensamiento teológico, ha llevado al plano consciente las preguntas que latían dentro del kerygma helenístico y ha conducido a tomar una decisión y de esta manera, en la medida en que nuestras fuentes permiten emitir un juicio, se ha convertido en fundador de una teología cristiana.
>
> *Pablo procedía del judaísmo helenístico*; su patria era Tarso de Cilicia (Hch 9,11; 21,39; 22,3). Sin duda que recibió aquí su primera formación dentro del ambiente de los escribas rabinos, de lo que dan prueba sus cartas. Según Hch 22,3 habría disfrutado también de las lecciones de Gamaliel (el mayor) en Jerusalén; sin embargo, se discute este dato e incluso se pone en duda (teniendo en cuenta Gál 1,22). En cualquier caso, él entró en contacto con la cultura helenística en su misma patria, conoció la filosofía popular y se familiarizó con el sincretismo religioso.
>
> El, que no fue discípulo personal de Jesús, *fue ganado para la fe cristiana por el kerygma de la comunidad helenística.*
>
> [...]
>
> Respecto a la predicación de Jesús la teología de Pablo representa una nueva estructura y esto demuestra justamente que Pablo tiene su lugar dentro del cristianismo helenístico. La tan a menudo y tan apasionadamente discusión *Jesús y Pablo* es en el fondo la cuestión: Jesús y el cristianismo helenístico"[37].

Este cristianismo helenístico era, según él, resultado de la combinación de elementos procedentes de las religiones mistéricas y el mito gnóstico del redentor hizo de Cristo, el Señor, una divinidad mistérica, en cuya muerte y resurrección el fiel participaba en el culto y en los sacramentos[38]. Fue con este cristianismo de tipo helenístico con quien Pablo se encontró. Un discípulo de R. Bultmann, H. Conzelmann ha sintetizado perfectamente esta concepción en su artículo "Cristianismo gentil":

36 La introducción de este nuevo factor tenía también consecuencias para la interpretación de Pablo, como ha señalado V. P. Furnish, *The Jesus-Paul Debate: From Baur to Bultmann*: BJRL 47 (1964) 359:"Al proponer el cristianismo helenístico como background y factor principal en la formulación del pensamiento de Pablo, Heitmüller no está solo criticando a aquellos que han tratado el problema de la relación de Jesús y Pablo como si no hubiera una tercera posibilidad, sino que está criticando a aquellos que, como Wendt, Bruckner, Wrede, y muchos otros, han descrito la mayor influencia sobre la teología de Pablo como apocalíptica judía".

37 R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987, 241-243.

38 R. Bultmann, *Hellenistic Christianity*, London 1956, 176-177.

"Cuando Pablo se convirtió al cristianismo, encuentra ya una comunidad "helenística" mixta que constaba de cristianos judíos y gentiles (Heitmüller, Bousset, Bultmann) cuya vida muestra rasgos nuevos y únicos en comparación con la comunidad primitiva (culto al Kyrios, papel de los sacramentos, pneumatismo)"[39].

Esta explicación de los orígenes del cristianismo, según la cual a la comunidad palestinense siguió una comunidad helenística, que transformó radicalmente la fe cristiana, se ha convertido en opinión dominante. Ya en 1964, en su introducción a la quinta edición de la obra de Bousset, *Kyrios Christos*, R. Bultmann pudo escribir: "Es necesario distinguir entre la primitiva comunidad palestinense y la cristiandad helenística en la que son comprensibles Pablo y Juan. Bousset dejó claro que es importante construir una imagen del cristianismo helenístico pre-paulino. Nosotros podemos decir que esta opinión se ha convertido en un lugar común en la investigación histórica del NT"[40].

Que la tesis de un cristianismo primitivo helenístico pre-paulino, separado por un abismo del cristianismo palestinense, se haya convertido en un lugar común es una muestra más de la facilidad con que se imponen ciertas ideas sin que vayan acompañadas de las pruebas que lo demuestran. Hasta un autor tan cercano a las posiciones de R. Bultmann como H. Conzelmann se ha visto forzado a reconocer que no tenemos "fuentes directas sobre la comunidad gentil antes de Pablo"[41]. Pero hoy estamos en condiciones

39 H. Conzelmann, *Heiden Mission*: RGG^3 III, 129.

40 W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Ireneus*, Göttingen ^{5}1964.

41 De la misma opinión es el gran concedor de este período F. Millar, *The Problem of Hellenistic Syria*, en A. Kuhrt-S. Sherwin White (ed.), *Hellenism in the East. The Interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Siria to Central Asia after Alexander*, London 1987, 129: "El enigma de la Siria helenística permanece". La razón de esta permanencia estriba en la falta de datos: "La llamativa

de poder decir algo más: no sólo las nuevas investigaciones llevadas a cabo no han conseguido confirmar esta interpretación de los orígenes cristianos, sino que han conseguido mostrar la total falta de base histórica de esta explicación. Esto se hace patente verificando la reconstrucción cronológica, geográfica e histórica en la que se sustenta.

Si no fue Pablo el autor de la transformación del cristianismo, ¿dónde y cuándo tuvo lugar? ¿dónde se dio el impulso decisivo para la helenización? R. Bultmann lo sitúa en Siria, uno de los lugares hacia donde huyeron los cristianos perseguidos tras la lapidación de Esteban:

> "El problema de la helenización de la primitiva cristiandad me parece estar estrechamente conectado con el de su 'sirificación'. La participación de Siria en la historia religiosa de la religión helenística y la primitiva religión cristiana necesita una urgente investigación"[42].

ausencia de testimonios tangibles de Siria en el período helenístico puede no ser un accidente que podrían corregir ulteriores descubrimientos, sino el reflejo de una ausencia real de desarrollo y de actividad constructora en una zona dominada por la guerra y la inestabilidad política. Dada esta ausencia de testimonios, no podemos esperar conocer mucho sobre la cultura de Siria en este período, o si hubo una evolución significativa hacia una cultura mixta que sólo alcanzó expresión nítida en período romano".

42 R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, en *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 102s. Pero, según M. Hengel, *The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ*, Philadelphia 1989, aquellos que conceden una importancia tan decisiva a Siria en el desarrollo del cristianismo primitivo entre los años 30 y 100 olvidan tres cosas: 1. "Nuestro conocimiento de la helenización de Siria en el período precristiano es tan limitado como nuestro conocimiento de las condiciones religiosas en esta provincia. Apenas si tenemos noticias de sus cultos durante este período (350 al 50 a. C.)". 2. Con poquísimas excepciones, la primera literatura cristiana de origen sirio que nos ha llegado es de alrededor del 200 d.C. y, además, no procede de Antioquía, sino de

Respondiendo a este reclamo, algunos estudiosos han llevado a cabo esta investigación sobre la situación religiosa y cultural de Siria. Pero sus resultados distan mucho de lo que el estudioso alemán esperaría. Recientemente A. Feldtkeller ha mostrado que no hay prueba alguna de la existencia de la religión de los misterios en Siria en este período; la obra de F. Millar, *The Roman Near East* ha supuesto, en palabras de uno de sus recensores, "la bancarrota del modelo sincretista", que supuestamente estaba vigente en Siria, y la investigación de A.J.M. Weddernburn sobre el bautismo cristiano ha mostrado la imposibilidad de demostrar el influjo de las religiones mistéricas sobre los sacramentos, y lo único que queda por saber, según J. Murphy-O'Connor, es cuánto tiempo tardarán los investigadores de los orígenes del cristianismo en tomar nota de ello[43].

Hablar de Siria resultaba aún demasiado vago. Por eso los estudiosos han identificado Antioquía como el lugar que jugó un papel decisivo en el desarrollo de la teología cristiana. Antioquía

Edesa, al otro lado del Eufrates. 3. Toda la cautela es pocas a la hora de postular una influencia del paganismo sirio (o canaanita-fenicio) sobre el judaísmo, dada la especial aversión que tenían los judíos contra él. Por eso en el estado actual de nuestros conocimientos, "los cultos sirios ciertamente no tuvieron ninguna influencia en el cristianismo primitivo". Retrotraer al siglo I "la orientalización del sentimiento religioso helenístico-romano de finales del siglo II y, sobre todo, del siglo III, es antihistórico" (p.3-4). Sobre la situación religiosa de Siria en este período, cf. F. Millar, *Empire, Community and Culture in the Roman Near East: Greeks, Syrians, Jews and Arabas*: JJS 38 (1987) 143-164.

43 A. Feldtkeller, *Im Reich der syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums* (Studien zum Verstehen frender Religionen 8), Gütersloh 1994, 120-123. F. Millar, *The Roman Near East 31 BC-AD 337*, Cambridge-London 1993, 268-276. La recensión es obra de S. Schwartz: TLS 18 Abril 1994, 13. A.J.M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, Tübingen 1987, ha mostrado que el origen de las concepciones paulinas sobre este sacramento hay que buscarlas en la tradición judía y cristiana, en absoluto en el influjo de las religiones de los misterios.

del Orontes, así llamada por estar situada a orillas del río que lleva su nombre, era una de las ciudades más brillantes del Oriente[44]. Fundada en el 300 a.C. por Seleuco I, en honor de su padre Antioco y más tarde residencia real de la dinastía seléucida, era entonces capital de la provincia romana de Siria. Su estratégica posición había hecho de ella una encrucijada comercial de primer orden entre Oriente y Occidente, apta igualmente para el intercambio de ideas y de credos religiosos. El hecho de que fuera en ella donde los cristianos anunciaran por primera vez la fe cristiana a los griegos (Hch 11,20), era otro elemento que la hacía especialmente idónea para ser el lugar de encuentro del cristianismo con el helenismo y las religiones mistéricas. "Desde los tiempos de la escuela de la historia de las religiones Antioquía ha sido muy querida por muchos estudiosos del NT, porque la consideran el lugar donde se llevó a cabo la radical "helenización" y la alteración sincretista del cristianismo primitivo, dando lugar así a una "nueva religión", en agudo contraste con sus comienzos en Jerusalén"[45]. Allí habría tenido lugar el masivo influjo sincretista en la nueva fe. Todavía recientemente J. Becker ha subrayado en su obra sobre Pablo:

44 Cf. C.S. Fisher-D.B. Waage-R. Stillwell, *Antioch on the Orontes*, Princeton 1934-1952; G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961.

45 M. Hengel-A.M. Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch*, Louisville 1997, 261. Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos*, 75-104; W. Heitmüller, *Zum Problem Paulus und Jesus*, 124-143; R. Bultmann, *Primitive Christianity*, 156-161. La tesis de que el cristianismo era el resultado del sincretismo del judaísmo y las religiones orientales había sido ya formulado por H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen 1903: "El cristianismo es una religión sincretista" (p.85) "El cristianismo, que surgió del judaísmo helenístico, muestra rasgos marcadamente sincretistas. El cristianismo primitivo es como un río que ha fluido de dos fuentes: una es específicamente israelita, la otra fluye a través del judaísmo de religiones orientales. Además, en occidente está también el factor griego" (p.35-36). "No es, pues, el evangelio de Jesús tal como nosotros le conocemos fundamentalmente por los sinópticos, sino el cristianismo primitivo de Pablo y Juan lo que es una religión sincretista" (p.88).

"En los primeros 20 años después de Pascua no hubo ningún lugar, tras Jerusalén, que tuviera tanta importancia como Antioquía"[46]. Allí se habría formado por primera vez una comunidad de cristianos provenientes en su mayoría de la gentilidad, no basada en la ley sino en Cristo, sin vínculos con el cristianismo palestinense y de su principal centro de irradiación, Jerusalén.

Las cosas, sin embargo, no son tan simples. Dos hechos ponen de manifiesto -como ha señalado M. Hengel- que una comunidad con estas características no existió en Antioquía entre los años 37-49:

1) En primer lugar, hay que decir que, aunque la comunidad de Antioquía estuviera formada mayoritariamente por cristianos provenientes de la gentilidad, reclutados muy posiblemente de entre los numerosos prosélitos que vivían alrededor de las sinagogas, la dirección de la comunidad estaba en manos de judeocristianos, que constituirían también una parte importante del conjunto de la comunidad. Según Hch 13,1 la comunidad de Antioquía estaba gobernada por "profetas" y "maestros". Todos los que enumera el autor de Hechos, excepto Tito, cristiano gentil, eran judíos: Bernabé, Simeón llamado Niger, Lucio el cirenense, Manahén, hermano de leche del tetrarca Herodes y Saulo. El incidente de Antioquía confirma que el peso de la parte judeocristiana de la comunidad era considerable. No podemos asumir, por tanto, que en Antioquía hubiera una masiva influencia pagana o que la masiva presencia de cristianos procedentes de la gentilidad abocara en una comunidad gentilcristiana libre de la ley.

2) Esto pone de relieve un segundo hecho: la conexión entre Jerusalén y Antioquía. Lucas, y en ocasiones Pablo, atestigua la

46 J. Becker, *Paul Apostel to the Gentiles,* Louisville 1993, 102. Quizá el ejemplo más significativo de esta sobrevalorazión de Antioquía sea K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen-Basel 11994, que le dedica la mitad de la obra.

relación permanente y la dependencia de Antioquía de Jerusalén. "Entre Antioquía y Jerusalén había probablemente una correspondencia habitual (Hch 15; Gál 2,1ss)[47] Muy posiblemente algunos de los personajes que guiaban la comunidad de Antioquía procedían de Jerusalén, entre los cuales destaca especialmente Bernabé, que tras la ruptura con Pablo, de quien había sido compañero de viaje, fue sustituido por Silas desde Jerusalén. Pedro visitó la comunidad de Antioquía (Gál 2,11ss). Todos estos datos dejan entrever que entre ambas comunidades hubo un contacto regular.

No hay pues, concluye M. Hengel, ningún "pan-antioquenismo, como defiende tanta literatura hoy. No hay pues ninguna razón para considerar la comunidad de Antioquía en los diez primeros años de su existencia más creativa teológicamente que las otras comunidades de Jerusalén, Siria o Cilicia. Esto ya lo había reconocido mucho tiempo antes el mismo W. Bousset, que comienza su tercer capitulo de *Kyrios Christos*, con esta cuidada afirmación: "Entre Pablo y la primitiva comunidad palestinense están las comunidades helenísticas de Antioquía, Damasco y Tarso. Esto no se tiene en cuenta suficientemente"[48]. Los desarrollos cristológicos decisivos habían tenido lugar ya antes de que la nueva fe llegara a Antioquía en el año 36/37[49].

Pero el lapso de tiempo se reduce aun más si tomamos en serio la afirmación de los defensores de la helenización, de que ésta tuvo lugar antes de Pablo. Si, como todos aceptan, Pablo no fue el verdadero fundador del cristianismo, sino que éste había adquirido ya su forma cuando Pablo lo encuentra, debemos remontarnos a la única época que puede llamarse verdaderamen-

47 J. Becker, *Paul Apostel to the Gentiles*, 103.
48 W. Bousset, *Kyrios Christos*, 75.
49 M. Hengel-A.M. Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch*, 286.

te "prepaulina", es decir al período anterior a la conversión que tuvo lugar en torno al año 33[50]. En los pocos años que van desde la muerte y resurrección de Cristo (en torno al año 30) hasta la conversión de Pablo no se estaba formando una comunidad helenística diferente de la palestinense más que por la distinta lengua que hablaban sus miembros, ni había adquirido forma un cristianismo gentil fuera de Palestina. Por eso podemos decir con M. Hengel que la tesis de un cristianismo helenístico independiente de Jerusalén antes de Pablo ha fracasado por razones estrictamente cronológicas. Incluso la comunidad de Antioquía, formada por judíos y gentiles antes de la llegada de Pablo, no es en realidad una verdadera comunidad gentil como muestran los Hch 11,19s; 13,1ss; 15,1ss y Gál 2,11s.

Además ningún judío habría sucumbido a un sincretismo de este tipo. Basta recordar las descripciones dramáticas del horror que todo judío piadoso sentía frente a las prácticas religiosas paganas para que resulte inconcebible imaginar que el grupo de judíos que se presenta en Jerusalén confesando la divinidad de Jesús pudiera sucumbir a semejante aberración. Que algo tan hiriente para su fe monoteísta como la divinización de un hombre pudiera ser aceptado por un judío está más allá de cualquier verosimilitud. Ahí está para confirmarlo la reacción del pueblo judío ante la pretensión de Antioco IV Epífanes de instaurar el culto a Zeus en el templo de Jerusalén, que desató la rebelión macabea y que fue catalogado por el autor del libro de los Macabeos como la "abominación de la desolación" (1Mac 1,54). O la reacción de un judío tan helenizado como Filón ante la propuesta de erigir estatuas de Calígula en las sinagogas de Alejandría: "Era -dice Filón- el negocio más abominable"[51]. A este sincretismo cualquier judío helenísta no podía más que oponerse con todas sus fuerzas, por considerarlo "abominable".

Pero lo que ya raya con el absurdo es que tal sincretismo fuera aceptado por los judeocristianos palestinenses. Es inimaginable que unos judíos como Santiago, Cefas y Juan, las columnas de la iglesia de Jerusalén, hubieran dado la mano a Pablo en señal de comunión -como dice él mismo en la carta a los Gálatas-, si el evangelio que Pablo predica fuera el resultado de un sincretismo, aprendido en la comunidad helenística. Si cuestiones como la de los alimentos o de la circuncisión provocaron reacciones como la que el mismo Pablo nos cuenta en la carta a los Gálatas, ¿qué habría sucedido si Pablo se hubiera hecho portador de un sincretismo abominable?

Pero, si no puede atribuirse a Antioquía una creatividad tal como para explicar el origen de la fe cristiana, si no puede ser demostrada una comunidad helenística fuera de Palestina antes de la conversión de Pablo y tal fe ya existía antes de su conversión, si las columnas de la Iglesia de Jerusalén están de acuerdo con el evangelio de Pablo, ¿dónde pudo surgir tal fe? Todos los indicios apuntan en la misma dirección: Jerusalén. A esta conclusión llega el que mejor ha estudiado esta cuestión, M. Hengel: "Las raíces de la comunidad judeocristiana/helenística, o más exactamente de la comunidad judeocristiana de habla griega en la que el mensaje de Jesús fue formulado en griego por primera vez, remonta claramente a la más primitiva comunidad de Jerusalén, y de acuerdo con ello el primer desarrollo lingüístico de su kerygma y su cristología debe haber tenido lugar ya allí"[52].

---

50 R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71), Tübingen 1994, 61-63, tras un nuevo examen de las fuentes antiguas, llega a situar la conversión de Pablo en los años 31/32.

51 Citado en J. Danielou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid 1962, 33.

52 M. Hengel, *The 'Hellenization'*, 18. "A todas luces es probable que la traducción de parte de la tradición de Jesús al griego y el desarrollo de una terminología teológica peculiar, con términos como ajpovstolo, eujaggevlion, ejkklesiva, cavri, cavrisma, oJ uiJo tou' ajnqrw'pou, etc. deben haber comenzado muy temprano, posiblemente como consecuencia inmediata de la actividad de Jesús, que atrajo a

4. *Jesús de Nazaret: origen de la fe cristiana*

Pero si el cristianismo no se puede explicar como el resultado de la evolución de ninguna realidad cultural de su entorno, ¿cómo explicar entonces que, inmediatamente después de su muerte, unos judíos monoteístas confiesen en Jerusalén a un ajusticiado por el gobernador de Judea Poncio Pilato, tras la condena del Sanedrín, como Hijo de Dios? A esta pregunta no puede contestar satisfactoriamente la exégesis racionalista. La razón es que se niegan a reconocer cualquier continuidad entre la vida y la obra del Jesús terreno y la predicación de la primitiva comunidad cristiana. Pero, como afirma M. Hengel, "este abismo sin puente entre el Jesús terreno y la cristología (afirmada por la comunidad) sólo se impone a los que desean y quieren aceptar el dogma moderno de un Jesús completamente no mesiánico, esto es, sin pretensiones mesiánicas"[53]. La investigación moderna que empezó su andadura para liberarse del dogma de la Iglesia, ha acabado sucumbiendo a un dogmatismo sin ningún tipo de apoyo en la realidad y para creer en ella hace falta más fe que para creer en la explicación de los hechos que nos ofrece el NT.

Por todo lo dicho, el único modo de explicar el hecho histórico de que unos judíos monoteístas confiesen a un hombre, Jesús de Nazaret, como Hijo de Dios es la persona y la actividad de Jesús. Como ha escrito recientemente P. Stuhlmacher, "a Jesús no le fueron atribuidas simplemente por los apóstoles, después de la Pascua, propiedades y comportamientos que él no poseía (ni pretendía poseer) sobre la tierra, sino que en la profesión de fe postpascual de la comunidad cristiana se confirma y se reconoce lo que él quería ser históricamente y que fue y continúa siendo

judíos de la Diáspora, en Jerusalén, y no -como se suele decir- décadas después fuera de Palestina en Antioquía u otros lugares".

53 M. Hengel, *Christology and New Testament Chronology*, 33.

para la fe: el Hijo de Dios y Mesías. La historia operada por Dios en y con Jesús, el Cristo de Dios, es anterior a la fe cristiana. Ella guía y determina la fe y no es, al contrario, creada por ella"[54].

Pero ¿es posible históricamente rastrear en nuestras fuentes las huellas de esta pretensión inaudita de Jesús durante su vida terrena? Durante años se ha pretendido esquivar la cuestión apelando a los títulos cristológicos. Era fácil atribuir los títulos con más densidad cristológica (Kyrios, Hijo de Dios, etc.) al período postpascual y dejar sólo para la vida terrena de Jesús aquellos que no implicaban una diferencia sustancial de Jesús con respecto a sus contemporáneos (rabbí, maestro, profeta, etc.). De esta forma la persona de Jesús durante su ministerio terreno se reducía a ser un rabbí o un profeta, que posteriormente la Iglesia primitiva revistió con rasgos divinos[55]. Esta no es sino una variante más del prejuicio racionalista. Sin embargo, tal pretensión no está necesariamente vinculada con algún título que él se atribuyera a sí mismo, como ha subrayado W. G. Kümmel al final de su repaso a la investigación histórica sobre Jesús de los últimos cuarenta años: "Es hoy ampliamente reconocido que la predicación de Jesús no se puede entender sin tener en cuenta el hecho fundamental de que esta predicación se basa en una pretensión absoluta de autoridad de Jesús...; como es igualmente reconocido que la pregunta sobre el carácter y el significado de esta pretensión en relación con la predicación de Jesús es inevitable y que una respuesta a esta pregunta es decisiva para la comprensión de Jesús. Y me parece -insiste W.G. Kümmel- que es indispensable para progresar en la investigación histórica sobre Jesús encontrar a esta pregunta una respuesta unitaria y convincente desde el punto de vista histórico"[56]. El estudioso alemán reconoce que en la respuesta a

54 P. Stuhlmacher, *Gesù di Nazaret - Cristo della fede*, Brescia 1992, 19.

55 J. Gnilka, *Jesús de Nazaret*, 305-310.

56 W. G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung*, 696.

esta pregunta es inevitable que juegue un papel decisivo la posición del investigador respecto a Jesús y su aceptación o rechazo de la fe cristiana en su resurrección de los muertos. Con esta observación W.G. Kümmel pone de manifiesto que el uso de la razón por parte del investigador no es neutral. En efecto, la razón está determinada por la experiencia del acontecimiento cristiano que cada uno tenga en el presente, como veíamos al principio en el caso del ciego de nacimiento o de Lessing. Esta experiencia forma parte del método y si el investigador carece de tal experiencia tenderá a excluir aquellos elementos -de los que no tenemos ningún motivo para dudar de que sean históricos- que no entran en la medida de su razón. Sólo una razón, y digo razón, que cumpla verdaderamente su naturaleza de razón, es decir, estar abierta a la realidad según todos los factores, podrá ponerse ante los datos históricos que nos suministran los evangelios sin sucumbir a la tentación de excluir aquellos que no entran en nuestra medida.

Un acercamiento a los evangelios con esta apertura de la razón nos proporciona una serie datos, indiscutibles desde el punto de vista histórico, que ponen de manifiesto la pretensión única de Jesús. Aquí sólo podemos enunciarlos sumariamente.

a) El reino de Dios

El centro de la predicación de Jesús es el reino de Dios. Pero Jesús no se limitó a anunciar el reino de Dios como un acontecimiento futuro como podría haber hecho un profeta, sino que ese reino fue "acontecimiento en él, aunando su palabra, su acción y su persona; ... la presencia del reino de Dios en las obras y en las palabras de Jesús significa que Dios está actuando de manera inmediata en él; que el amor mismo de Dios se hizo experimentable

en él"[57]. Esta vinculación del reino con la persona de Jesús contiene una "cristología in nuce", como ha reconocido ampliamente la crítica, incluido Bultmann"[58].

¿De qué modo se da a conocer la presencia del reino de Dios? En primer lugar en el perdón de los pecados. En el relato de la curación del paralítico que nos narra el evangelio de Marcos (2,1-12), Jesús dice al paralítico: "Hijo, perdonados son tus pecados"[59]. Lo que significaban estas palabras en oídos judíos se pone de manifiesto en la reacción de los escribas, que piensan en su interior: "Blasfema. ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?". La reacción de los escribas es lógica. Si sólo Dios puede perdonar pecados, un hombre, que concede al paralítico el perdón de los pecados, blasfema, se hace igual a Dios. Sólo hay una posibilidad de que semejante actitud no entrañe una blasfemia: que el hombre que habla sea verdaderamente Dios. El evangelio más arcaico de todos, el de Marcos, presenta, pues, a Jesús, en un relato cuyo original griego posee un fuerte colorido arameo y cuyo contenido es claramente palestinense, proclamando con una acción el perdón de los pecados. Esta no es una excepción. Difícilmente es posible encontrar un hecho más irrefutable desde el punto de vista histórico que la comunidad de mesa de Jesús con los publicanos. Los adversarios de Jesús murmuran escandalizados: "Ese acoge a los pecadores y come con ellos" (Lc 15,2). Acoger, como compartir la mesa, es en realidad un sinónimo de perdonar. El episodio del paralítico perdonado no es más que un caso concreto de la concesión del perdón, confirmado además por el milagro de la

57 J. Gnilka, *Jesús de Nazaret*, 313.

58 H. Schürmann, *Regno di Dio e destino di Gesù*, Milano 1996, 52-53. El autor insiste en que no basta esta 'cristología implícita' bultmaniana: "En el anuncio hay afirmaciones cristológicas implícitas, pero directas de Jesús sobre sí mismo. Es este el modo en el que la *basileia* es 'el punto de partida' de la cristología".

59 Sobre este pasaje puede verse M. Herranz Marco, *El proceso ante el Sanedrín y el ministerio público de Jesús*: Est Bib 35 (1976) 49-78; 187-221.

curación. El hecho de que fuera considerado por los judíos como blasfemia muestra a las claras que Jesús se atribuye un poder exclusivo de Dios.

b) Los milagros

La presencia del reino de Dios se da también a conocer a través de sus milagros, que son signos de ese reino ya presente. Que Jesús hizo acciones prodigiosas es un dato indiscutible desde el punto de vista histórico. Basta recordar el testimonio que sobre ellos nos han conservado las fuentes judías: el historiador judío Flavio Josefo (*Ant Jud.* 18, 3, 3) y el Talmud de Babilonia (b Sanedrín 43a)[60]. El más interesante es este segundo por provenir del judaísmo que rechazó a Jesús. En él se da por supuesto que Jesús fue condenado justamente por el tribunal judío porque "ha practicado la hechicería y ha descarriado a Israel". La acusación de hechicería supone las curaciones milagrosas de Jesús. En realidad, esta interpretación de los milagros estaba ya recogida en los evangelios. En efecto, en un dicho de Jesús, que constituye el argumento más fuerte a favor de la historicidad de los milagros, leemos: "Si yo expulso los demonios por el poder de Beelzebul, ¿por quién los expulsan vuestros hijos? Por eso, ellos serán vuestros jueces. Pero si yo expulso los demonios por el Espíritu de Dios es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros" (Mt 12, 27-28). Es evidente que la acusación de estar poseido del demonio no puede haber sido creada por la comunidad cristiana. Ningún cristiano habría acusado a Jesús de endemoniado. Jesús en estas palabras recoge la acusación de sus adversarios, que se vieron en la necesidad de explicar de otra forma una realidad que tenían delante: sus milagros. Que sea por el poder de Beelzebul o por el poder de Dios, en cualquier caso echa demonios. Es, por tanto, un hecho indiscutible desde el punto de vista histórico que Jesús hizo milagros. Pero hay que notar que el hecho de hacer milagros, por sí sólo, no sitúa a Jesús en la esfera de la divinidad. Milagros se atribuyen también en el AT a otros personajes, sin que por ello sean considerados Dios. Pero los milagros de Jesús no son acciones hechas en provecho propio, están al servicio de otra cosa: el reino de Dios. Son signos que anuncian, confirman y hacen presente en su persona el Reino de Dios. "Si echo los demonios por el Espíritu de Dios es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros". Al vincular sus exorcismos con la llegada del reino de Dios, Jesús vincula inseparablemente la salvación a su persona[61].

c) Las controversias

No es ya la palabra de la Torah, sino su persona que hace presente el reino de Dios la que es vinculante para la salvación y la que decide acerca del destino de los hombres. De la aceptación o del rechazo de su persona depende la suerte eterna de cada individuo. "Todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante de los hombres, le negaré yo también ante mi Padre que está en el cielo" (Mt 10,32).

La relación con su persona se convierte en el criterio último para valorar cualquier acción humana. En la controversia provocada por una acción prohibida en sábado llevada a cabo por los

60 Una presentación sencilla de la historicidad de los milagros puede encontrarse en F. Mussner, *Los milagros de Jesús*, Santander 1973; M. Herranz Marco, *Los milagros de Jesús: su historicidad*: Cuadernos de Evangelio 15 (1975) 5-25; J. Gnilka, *Jesús de Nazaret*,145-172. En esta obra puede encontrarse más amplia bibliografía.

61 P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. I: Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, 71; J. Gnilka, *Jesús de Nazaret*,165.

discípulos, arrancar espigas, Jesús justifica la acción de los discípulos ante los escandalizados fariseos, diciendo: "Aquí hay alguien más que el templo... El Hijo del hombre es señor del sábado" (Mt 12,1-8). El templo era la morada de Dios y el sábado era el día santo consagrado a Dios. Al decir Jesús que él es más importante que el templo y que el sábado se está atribuyendo una categoría divina, un poder igual a Dios, el único que para un judío estaba por encima del sábado y el templo. "Este modo de hablar es una manera de decir que con Jesús se ha hecho presente Dios en medio de los hombres de un modo singularísimo, incluso escandaloso desde el punto de vista de la ortodoxia judía. Con un lenguaje perfectamente ambientado en el mundo judío, sus instituciones -el templo, el sábado, las leyes que regulaban la observancia del sábado-, Jesús dice en este relato de forma velada, pero suficientemente clara para que lo entiendan sus oyentes judíos, que él posee una autoridad divina"[62]. Esta pretensión resulta tan escandalosa a los oídos judíos que al final de la última controversia comenta san Marcos: "Y saliendo los fariseos, celebrando consejo con los herodianos, tomaron la resolución de acabar con él" (Mc 3,6). Además de por el sustrato semítico que contiene, la historicidad de este relato está confirmada por otros signos que ponen de manifiesto el colorido palestinense de la narración, pues argumentos como el del templo o el del sábado no pueden haber sido inventados por cristianos de origen pagano; suponen un mundo de ideas totalmente judío. Pero, es inconcebible que, si Jesús no hubiese pronunciado estas palabras, los judíos que creyeron en él se hubiesen atrevido a decir que Jesús era más que el templo y más que el sábado. "La Iglesia, por tanto, proclamó desde fecha tempranísima su fe en la divinidad de Jesús porque él mismo se presentó "igual a Dios", como dice San Juan"[63].

62 M. Herranz Marco, *Los evangelios y la crítica histórica*, Madrid 1978, 194.
63 M. Herranz Marco, *Los evangelios y la crítica histórica*, 194

d) El juicio ante el Sanedrín

Desde el punto de vista judío una pretensión así no podía menos que resultar insoportable y que desencadenara su muerte precisamente por fidelidad a la Ley. Por eso sólo esta pretensión única constituye explicación adecuada de su condena a muerte. A la pregunta de qué es lo había en Jesús que provocó tal hostilidad de parte de la autoridad religiosa judía de Jerusalén, B. F. Meyer responde: "La respuesta con toda probabilidad está en la extraordinaria pretensión de autoridad inherente a todo lo que Jesús dijo e hizo a lo largo de todo su ministerio público"[64]. Esta pretensión no era sólo una pretensión mesiánica, sino divina[65]. Que consideraran a Jesús reo de muerte sólo puede tener explicación en la pretensión divina que incluyen sus hechos y sus palabras. Y las autoridades judías, celosas de la Ley, lo entendieron perfectamente al acusarle de blasfemia[66].

Esta pretensión de divinidad que recorre el evangelio y de la que sólo hemos señalado algunos ejemplos, explican un hecho de su vida, al que se ha querido privar de valor histórico: el juicio y la condena de Jesús por el tribunal judío, el Sanedrín. Sin embargo, la historicidad de este hecho es incontestable[67]. No sólo dejarían sin

64 B.F. Meyer, *Jesus Christ*: The Anchor Bible Dictionary 3 (1992) 792. Sobre la autoridad de la misión de Jesús, cf. también J. Gnilka, *Jesús de Nazaret*, 305-325.

65 Para un repaso a la literatura reciente sobre la pretensión de Jesús, cf. W. G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung*, 330-374.

66 Sobre el móvil de la acción judía contra Jesús y su relación con su ministerio terreno, cf. M. Herranz Marco, *El proceso ante el Sanedrín y el ministerio público de Jesús*: Est Bib 34 (1975) 83-111; 35 (1976) 49-78; 187-221; 36 (1977) 35-55.

67 Se ha discutido mucho sobre la participación judía en el arresto y condena de Jesús. Respecto al arresto ha escrito recientemente S. Legasse, *El proceso de Jesús. La historia*, Bilbao 1995, 47: "Hay un dato adquirido: el arresto de Jesús fue un asunto puramente judío". Sobre la comparecencia ante el Sanedrín escribe: "Este dato, que aparece por primera vez en Marcos, no es una invención suya. Está claro que el relato de Marcos recupera y retoca una composición anterior, cuyo nacimiento tiene que ser situado en el estadio semítico de las tradiciones evangélicas. Este

explicación los relatos evangélicos del juicio ante el Sanedrín, sino afirmaciones que S. Pablo hace en sus cartas, que suponen la condena del Sanedrín, y el testimonio de las fuentes judías[68]. ¿Por qué, entonces, este empeño en negar su historicidad? La razón de la negación de su historicidad es obvia: atribuyéndole sólo a Pilato la condena de Jesús, se evita tener que explicar el motivo de su condena por la más alta autoridad religiosa judía. No basta cualquier motivo para justificar una condena a muerte. Motivos como su pretensión mesiánica o su carácter revolucionario son absolutamente insuficientes para justificarla. En la historia del pueblo judío hubo quienes pretendieron ser el mesías (los Hechos de los Apóstoles mencionan a dos: Judas el Galileo y Teudas). Sobre ninguno de ellos recayó una condena semejante a la de Jesús por parte del Sanedrín. Uno de ellos, Bar Kochba, considerado mesías por el rabino más importante de su tiempo, Rabí Akiba, es considerado un héroe en el judaísmo por su intento de sacudirse el yugo de la opresión romana. Sin embargo, la condena de Jesús por parte del Sanedrín es perfectamente lógica, desde el punto de vista del judaísmo ortodoxo, si el motivo de su condena es el que atestiguan los escritos neotestamentarios: la acusación de blasfemia (cf. Mc 15,10; Jn 19,7; Gál 5,11; 1Cor 1,23). Hemos visto que Jesús dijo e hizo cosas durante su vida terrena que fueron consideradas como blasfemia por parte de sus adversarios por la pretensión que implicaban de ser Dios. Ante semejante pretensión, el Sanedrín sólo tenía una alternativa: aceptarla o rechazarla como

relato, aunque de origen y contenido cristianos, tal como se ha mostrado más arriba, trabaja sobre un dato de base, cuya historicidad no se puede contestar *a priori*" (p.77). Cf. también J. Gnilka, *Jesús de Nazaret*, 355-364. Una panorámica sobre la literatura respecto al proceso, cf. W. G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung*, 392-408; 682-690.

68 Véase, por ejemplo, 1Tes 2,15, y las observaciones que sobre este texto hace R.E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York 1994, 378-381.

blasfemia (cf. Mc 14,64; Gál 3,13, etc). Todos sabemos de qué lado se inclinó la balanza. Pero no hay que olvidar que el Sanedrín es el tribunal definitivo de Dios, su rechazo es el rechazo de Dios. Ser condenado por el tribunal judío como blasfemo significaba para cualquier judío piadoso que Jesús era considerado un impío, un hereje. No es extraño el desconcierto que este hecho produjo en sus seguidores, como atestiguan los evangelios y las cartas de S. Pablo, que llega a hablar incluso de escándalo, es decir, de una verdadera dificultad para creer (1Cor 1,23)[69].

e) La respuesta de Dios a la condena del Sanedrín: la resurrección

Pronunciada la sentencia de muerte por el Sanedrín y ejecutada por el único que tenía poder para hacerlo, el gobernador Poncio Pilato, parecía que Dios había dicho su última palabra sobre la pretensión de Jesús de ser Dios. Sin embargo, a Dios le quedaba aún una palabra que decir sobre Jesús. La dijo de la forma más inesperada de todas: su resurrección. "El Jesús resucitado por Dios no pudo ser declarado culpable de 'impiedad' en el tribunal de Dios; es decir, el Mesías 'justamente' condenado por los guardianes de la Ley y de los intereses de Dios era el verdadero Mesías. Resucitándolo de entre los muertos, Dios se había pronunciado de forma rotunda contra una sentencia que se presentaba pronunciada en su nombre"[70]. De esta forma Dios confirma la pretensión de Jesús. Ahí reside su importancia única en la historia cristiana. Únicamente de esta forma pudieron superar los primeros cristianos el escándalo de la cruz.

69 Sobre el escándalo que supuso la confesión de un ajusticiado como Hijo de Dios, puede verse M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia 1977.

70 M. Herranz Marco, *El proceso ante el Sanedrín y el ministerio público de Jesús*: Est Bib 34 (1975) 105.

Se podría objetar, como se ha hecho, que el misterio de la resurrección sólo se revela al creyente, el historiador no puede penetrar en él y, por tanto no puede servir de confirmación a una pretensión de tipo histórico. Es cierto que la resurrección de Jesús es un acontecimiento que cae dentro del misterio de Dios. De hecho, ninguno de los evangelios describe cómo fue el hecho de la resurrección. Pero este acontecimiento dejó huellas en la historia. Unos personajes de la historia, los apóstoles, testimonian poco tiempo después de su muerte haberle visto vivo. Por eso de algún modo el historiador puede decir algo sobre él, si un minucioso exámen de los testimonios lleva a la conclusión que sin el hecho de la resurrección quedarían muchas cosas sin explicar.

Lo primero que quedaría sin explicar es la existencia de la *Iglesia*. "Por eso se ha dicho con razón que el principal testimonio en favor de la resurrección es la Iglesia misma. Los escritos del Nuevo Testamento nos hacen ver que la Iglesia naciente es un edificio sostenido por la resurrección de Jesús como un imprescindible cimiento. Si no hubiese habido hombres que podían decir: "hemos visto al Señor", y cuyas vidas quedaron transformadas por este hecho, no hubiese habido lo que llamamos cristianismo ni Iglesia"[71]. Esto vale igualmente para su expansión. Ciertamente la expansión del cristianismo es inexplicable por factores sociológicos, como ocurrió con la expansión del Islam. El cristianismo no se impuso por la fuerza de las armas y el poder. Su rápida difusión no se debe a ningún factor exterior a él (no coincide con la expansión de una determinada clase social, o de una etnia particular, no se explica por un movimiento migratorio, militar o económico, etc.). Los Hechos de los Apóstoles no sólo recogen a grandes rasgos esta expansión, sino que dan el motivo: el hecho inaudito de la

71 M. Herranz Marco, *Los evangelios y la crítica histórica*, 164.

resurrección de Jesús, la fuerza de su presencia en medio de su Iglesia (Hch 25,19).

El segundo hecho que carecería de explicación es el cambio del día de fiesta semanal del sábado al *domingo*. No se ve qué otra razón pudo llevar a un grupo de judíos, para quienes el día santo era el sábado, a celebrar como santo el primer día de la semana, es decir el domingo, máxime teniendo en cuenta la estima en que un judío tenía el sábado, como atestiguan las fuentes judías. Sin embargo, este hecho es perfectamente comprensible si el cambio es debido a que en ese día tuvo lugar la resurrección.

Los escritos evangélicos atestiguan que unas mujeres encontraron el *sepulcro vacío*. No cabe duda que las autoridades judías que se opusieron a la predicación de la resurrección de Jesús habrían tenido un medio muy simple de desbaratar como una patraña el anuncio realizado por los apóstoles de la resurrección, si hubieran podido mostrar que el cuerpo de Jesús permanecía en el sepulcro. Pero no fue así, el sepulcro estaba vacío[72]. Algunos críticos modernos han considerado este relato una invención, creado -según ellos- por la comunidad primitiva para tener una prueba palpable de la resurrección. Sin embargo, esta interpretación no se sostiene. En primer lugar, porque se ofrecería como prueba de la resurrección un hecho que de suyo no era prueba suficiente: el sepulcro podía estar vacío por otro motivo (robo, traslado, etc). En segundo lugar, porque cualquiera que hubiera inventado el relato no habría puesto como testigos de su hallazgo a las mujeres, pues en aquel tiempo las mujeres no eran admitidas como testigos. No cabe duda que si el relato hubiera sido un invento los testigos habrían sido hombres. Si, desafiando la mentalidad dominante, se

72 Sobre el relato del sepulcro vacío, y la historicidad de la resurrección, cf. G. Lohfink, *Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik*: Bibel und Leben 9 (1968) 37-57; F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969.

afirma que fueron las mujeres las que lo encontraron vacío, es porque realmente fue así.

Pero, como ya hemos dicho, el relato del sepulcro vacío no implica por sí mismo la resurrección. La explicación de por qué estaba vacío sólo lo sabemos por las *apariciones*. Los documentos más antiguos atestiguan la existencia de apariciones de Jesús resucitado a los discípulos. Pero también aquí la crítica racionalista ha ofrecido una interpretación de las apariciones que contradice la interpretación de la Iglesia. En efecto, mientras la Iglesia sostiene que las apariciones son verdaderas visiones de Cristo resucitado, visiones provocadas desde fuera, la crítica racionalista las considera simples proyecciones del subconsciente de los discípulos, que se resistían a creer que todo hubiera acabado en el fracaso de la cruz. Contra esta interpretación militan varios datos que nos conservan los documentos del NT. En primer lugar, la duración de las apariciones. Si estos documentos afirmaran este fenómeno subjetivo, alucinatorio, de una aparición a una persona o a un grupo de personas, podría tener algún viso de verosimilitud. Pero nuestras fuentes hablan de una serie de apariciones a lo largo de un amplio lapso de tiempo; y una alucinación o una serie de alucinaciones en cadena resulta ciertamente increíble. Más inconcebible resulta esta interpretación si tenemos en cuenta la diversidad de las personas que son mencionadas en nuestras fuentes como testigos del Resucitado. La hipótesis de que el origen de las apariciones fue la resistencia a que todo hubiera acabado con el fracaso de la cruz, podría resultar válida para Pedro o alguno de los Doce. Pero ciertamente no valdría para Santiago, el hermano del Señor, que no pertenece al grupo de los discípulos de Jesús, sino al de los familiares que fueron a buscar a Jesús porque estaba fuera de sí (Mc 3,21). Y, desde luego, menos aún para Pablo. Cuando fue sorprendido por Jesús resucitado se dirigía a Damasco para apresar a sus seguidores (Hch 9, 2). En él no existía predisposición alguna para ningún tipo de alucinación. La persecución que estaba llevando a cabo muestra que el fracaso de Jesús no le había producido ninguna decepción, que le hubiera hecho anhelar que Jesús continuara vivo.

Por otra parte, cualquier proyección subjetiva o fenómeno alucinatorio requiere que se den determinadas condiciones en el sujeto que dice tenerlas. El que no cree en el diablo ni nada semejante no creerá haber visto al diablo. Pero tales predisposiciones no se cumplen en aquellos que confiesan haber visto al Resucitado. Todos son judíos, y como tales creían que la resurrección sólo tendría lugar al final de los tiempos. Recordemos el caso de la hermana de Lázaro que, cuando Jesús le anuncia que su hermano resucitará, responde: "Ya sé que resucitará en la resurrección del último día" (Jn 11,24). Ni siquiera se le podía pasar por la cabeza una resurrección en medio del tiempo. Que un grupo de judíos, que creen que la resurrección sólo tendrá lugar cuando llegue el fin del mundo y que afectaría a todos los hombres, confiesen que Jesús ha resucitado mientras el mundo sigue su curso, sólo es explicable por un hecho: las apariciones de Jesús resucitado.

Este conjunto de hechos históricos, que sólo hemos podido enumerar someramente (existencia y expansión de la Iglesia, cambio del sábado al domingo, sepulcro vacío, las mujeres testigos, apariciones a lo largo de un largo período de tiempo a personas distintas, algunas de las cuales no tenían ningun tipo de predisposición a proyecciones subjetivas), necesita una explicación suficiente que dé razón de todas ellas. Sólo la resurrección de Jesús es capaz de proporcionar una explicación válida para todos ellos. Por ello, "en buena crítica histórica, el único modo de explicar el mensaje de la Iglesia primitiva sobre la resurrección es hacerlo brotar de una experiencia real, no meramente subjetiva, de Jesús resucitado por parte de los primeros testigos, experiencia que tenemos descrita en los relatos de las apariciones. Con esto no decimos

que la investigación histórica nos introduce en el misterio de la resurrección de Jesús; eso sólo puede hacerlo la fe. Pero lo que sí puede hacer es mostrar cómo creer en todo el misterio que representa esta obra de Dios es un *rationabile obsequium fidei*"[73].

Conclusión

Nosotros creemos por el encuentro que hemos hecho en el presente con el acontecimiento de Cristo en la Iglesia. Este encuentro sólo tiene una explicación exhaustiva en un acontecimiento histórico que es el origen de la experiencia presente. El amor al encuentro hecho despierta en nosotros el deseo de conocer la historia que nos ha alcanzado. La razón abierta por esta experiencia se vuelve a las huellas que el acontecimiento ha dejado en la historia, para poder comprender en todas sus dimensiones el encuentro que ha tenido lugar. Es la naturaleza misma de la razón, por tanto, la que impone reconocer determinados datos históricos. Si estos datos son auténticos, ningún prejuicio puede eliminarlos. Como el prejuicio de los fariseos no podía suprimir determinados hechos de la vida de Jesús, tanto es así que se veían forzados a dar otras explicaciones (hechicería, posesión diabólica, etc.). Lo mismo sucede hoy. No se puede negar la autenticidad de los hechos simplemente en nombre de un prejuicio. Sus adversarios tendrán que presentar sus argumentos ante el tribunal de la razón. Descalificar los datos que testimonian la historia cristiana sin haberlos tomado siquiera en consideración, es una muestra de la incapacidad de la razón moderna de medirse con la realidad de los hechos.

Este tipo de estudios, sin embargo, no pretende demostrar la fe, pues es este Acontecimiento el que abre nuestra razón para comprender las implicaciones últimas (de otro modo inaccesibles) de los datos y de los hechos, sino remover las objeciones que la historia moderna ha acumulado contra ella. Como dice santo Tomás en la *Summa contra Gentiles* (I,9), cuando se trata de verdades que superan la razón, no se debe intentar convencer al adversario con razones (porque la insuficiencia de las razones los confirmaría en su error, al pensar que nuestro consentimiento a las verdades se apoya en razones tan débiles), sino resolver sus objeciones contra la verdad de la fe con argumentos probables y de autoridad. Gran parte de la investigación moderna ha acumulado todo un edificio de objeciones contra el cristianismo como acontecimiento histórico, hecho de medias verdades. La tarea de una verdadera investigación es verificar el valor de tales objeciones y mostrar su inconsistencia. Estamos en las antípodas de la afirmación de Strauss. Para él, bastaba contar la historia para poner en evidencia la falsedad del dogma. Ahora, nosotros podemos afirmar justamente lo contrario: la mejor defensa del dogma, es decir, de lo que la Iglesia ha confesado siempre de Cristo, es contar su historia.

Podemos, por lo tanto, decir que la investigación creyente sobre la historicidad de los evangelios es un caso de razón aplicada. En efecto, tiene en cuenta todos los factores de la realidad con una globalidad que la razón autosuficiente es incapaz de ofrecer. El brevísimo recorrido que hemos hecho así nos lo muestra. La hipótesis que toma en consideración la divinidad de Jesús es más capaz de dar cuenta de la naturaleza de los textos y de los hechos a los que ellos se refieren, que la hipótesis procedente de la mentalidad racionalista. Así nos lo ha mostrado la investigación reciente sobre la verdadera antigüedad de los documentos y sobre la historicidad de los hechos que en ellos se documentan, especialmente la resurrección (cf. DV 19).

73 M. Herranz Marco, *Los evangelios y la crítica histórica*, 182.

Los datos expuestos no constituyen pruebas apodícticas, tratándose como se trata, de la racionalidad inherente a la exégesis y a la ciencia histórica. Pero, no cabe duda que su cantidad, su diversidad y su peso son tan formidables que podemos decir con palabras de uno de los mayores exponentes de la investigación exegética moderna, P. Benoit:

> "Sólo una personalidad extraordinaria, humanamente genial y propiamente divina puede explicar el hecho del Evangelio, y es la persona de Nuestro Señor Jesucristo"[74].

74 P. Benoit, *Reflexiones sobre la "Formgeschichtliche Methode"*, en *Exégesis y teología,* Madrid 1974, 251.

III

Jesucristo: evento, no pretexto

por

S. E. Mons. Angelo Scola

1.- La esencia del cristianismo

2.- Jesucristo: un hecho en la historia de los hombres
   a) Evento, no pretexto
   b) Dificultades actuales en la comprensión del cristianismo como evento
   c) El cristianismo como evento

3.- La objeción ilustrada

4.- Jesucristo contemporáneo del hombre de todos los tiempos
   a) La singularidad de Jesucristo
   b) La lógica sacramental
   c) Evento, libertad, historia: lógica sacramental y traditio

5.- Jesucristo al encuentro con la libertad

   a) Enigma y drama de la libertad humana
   b) Jesucristo resuelve el enigma del hombre exaltando el drama de la libertad
   c) La lógica sacramental en la vida cotidiana

JESUCRISTO: EVENTO, NO PRETEXTO

1.- La esencia del cristianismo

No perder de vista la esencia del Cristianismo, por utilizar la famosa expresión de Romano Guardini: para nosotros, cristianos de hoy, esta es, a mi juicio, la cuestión central. Central hoy quizá más que en la época sub-apostólica, en muchos aspectos análoga a la nuestra. En efecto, la dificultades con las que nos encontramos en nuestros días no son, sin duda, menores que las que encontraron las primeras generaciones de cristianos, llamados a comunicar la novedad del evangelio a precio de su vida, con el martirio, y, más tarde, a través del monacato, como expresión del deseo de engendrar una humanidad nueva, una cultura nueva.

Vivimos en un mundo para el cual el cristianismo, por primera vez después de siglos, es considerado como una cuestión cerrada, una parábola resuelta, un caso ya archivado. Por ello, no es extraño que una parte de la *inteligentzia* haya acuñado la expresión 'post-cristiano' precisamente para describir nuestro clima cultural. Hoy el cristiano está llamado a anunciar a Alguien (Jesucristo) en un mundo que - incluso en el caso de que no haya completamente asumido la posición apenas mencionada - piensa que ya le conoce, por lo que, como sucede siempre en la experiencia humana, no está dispuesto a escuchar y a aprender lo que ya cree saber. Esta es una de las dificultades antropológicas más graves para el anuncio del cristianismo en nuestro tiempo: difícilmente aprendemos algo que consideramos "conocido".

Pero volvamos a la cuestión fundamental. Si se pierde de vista la esencia del cristianismo, se corre el riesgo de banalizar la encarnación de Jesucristo, reduciéndola a una inspiración genérica, a una especie de estrella lejana que, de vez en cuando, puede orientar el propio camino en la dirección adecuada. Para describir

este peligro, utilizo a menudo la siguiente expresión: es como si, habiendo empezado por Cristo, acabásemos en una especie de religiosidad natural (cfr Gal 3, 3). Como si Dios, que es Dios, el Santo, el totalmente Otro, hecho carne en Jeuscristo conviertiéndose así en el camino, no constituyese el corazón nuevo del yo, sino que fuese simplemente el motivo inspirador de una acción decidida por nosotros y, de hecho, inexorablemente determinada por la mentalidad que nos rodea. En este caso, no soy yo quien se adhiere a esta figura que es Jesucristo; al contrario, lo doblego a mí, quizá con intenciones muy nobles: un compromiso ético, o ascético, o social, o cultural, o político... en cualquier caso un compromiso que ya no tiene la forma (figura) de Jesucristo; un compromiso que ya no es la expresión adecuada de la esencia del cristianismo: la persona Jesucristo.

¡Si se reduce Jesucristo a una mera inspiración se traiciona la esencia del cristianismo!

2.- Jesucristo: un hecho en la historia de los hombres

a) Evento, no pretexto

Un verso de una poesía de Eliot sobre el árbol de Navidad puede expresar adecuadamente cuanto intento decir. El poeta inglés dice: "El niño cree que el ángel dorado de las alas abiertas en la cima del árbol no es sólo un adorno, sino un Ángel de verdad. Actuad de manera que este prodigio continúe en él. Evento y no pretexto". Evento, no pretexto: quisiera que esta sintética expresión fuese la clave de mi conferencia. El hombre adulto, normalmente, ve en el ángel dorado que está en la cima del árbol, sólo un adorno. El niño, en cambio, a través del signo ve el Ángel. Es más: el niño describe su ver al Ángel como un evento que le acontece y le pone en movimiento. No

se trata de un simple pretexto para hacer otra cosa (como, por seguir con el ejemplo de la Navidad, sucede con la fiesta cristiana reducida a símbolo de la edad dorada de una infancia que nunca más volverá).

Jesucristo es un evento, no un pretexto. No es un pretexto para mi moralidad, para mi ascesis, o para mis arrebatos de generosidad. Si Jesucristo no es un evento, la moralidad, la ascesis, la generosidad - cosas en sí nobilísimas - dejan de ser esencialmente cristianas. Como consecuencia, la revelación queda desvirtuada, la lógica de la encarnación se ofusca y se pierde la capacidad de comunicar lo que se ha encontrado. Falta esa dimensión de sorpresa y de estupor a la cual hace referencia Eliot y que es el trampolín de cualquier anuncio. La comunicación (misión), en efecto, consiste en la urgencia de un corazón libre y lleno de agradecimiento por el don recibido.

b) Dificultades actuales en la comprensión del cristianismo como evento

Está fuera de dudas que el pensamiento cristiano, al menos durante el período comprendido entre el comienzo de la época moderna y el llamado "protestantismo dialéctico", ha descuidado el tema del acontecimiento o, como diremos profundizando un poco en esta categoría, el tema del evento de Jesucristo. Se trata de una categoría presente en los Padres de la Iglesia, aunque, quizá, no haya sido expresamente tematizada, debido al peculiar lenguaje de la teología patrística. En santo Tomás, el contenido que se quiere expresar con la palabra acontecimiento está mucho más presente de lo que la segunda o la tercera Escolásticas, comentando al Angélico, hacen suponer.

Sería largo analizar pormenorizadamente las causas del olvido en el que ha caído esta categoría fundamental del anuncio cristiano. Entre las razones más decisivas, a mi juicio, podemos citar el intelectualismo moderno o, por definirlo más rigurosamente, el racionalismo, el cual condiciona aún gravemente la vida cristiana y la teología, que es la inteligencia sistemática y crítica de la experiencia cristiana.

¿Cuál es la variante del racionalismo moderno en la que estamos inmersos hoy en día y que, ciertamente, supone una dificultad a la hora de percibir el contenido de la categoría de acontecimiento en toda su profundidad?

Al final de la parábola de la modernidad y de la secularización nos encontramos ante el predominio del "pensamiento débil". El pensamiento débil considera su deber denunciar que la razón es, en última instancia, incapaz de conocer la realidad, es incapaz, como afirma la reciente encíclica *Fides et ratio*, de pasar del fenómeno al fundamento De este modo, se considera que el yo no es capaz de establecer con la realidad una relación tal que le permita conocerla. No es difícil descubrir los vínculos profundos que unen el pensamiento débil y el nihilismo . Como la realidad contingente está expuesta a lo negativo, es perecedera, es "como si no fuese", se tiende a decir que no es nada. Una descripción particularmente feliz de esta situación, la encontramos en la famosa novela del austríaco Robert Musil *Der Mann ohne Eigenschaften*. En ella el autor describe la banalización de la realidad, criticando ferozmente los medios de comunicación social, con estas palabras: "Es mucho más probable conocer un hecho extraordinario gracias al periódico que vivirlo personalmente; con otras palabras: hoy lo esencial acontece abstractamente y lo irrelevante sucede en la realidad" . La vida se convierte así en la sombra de un "sueño fugaz" (Shakespeare) y el hombre en una "pasión inútil" (Sartre). Si el ser y la nada se identifican, la razón no tiene nada que decir sobre la realidad. Obviamente, en este contexto, hablar de verdad no tiene ningún sentido, ya que la verdad, en su nivel metodológico-elemental, puede

ser definida -como lo ha hecho la tradición del realismo clásico- como "adaequatio intellectus et rei" .

Existe, sin embargo, otro aspecto que queremos subrayar inmediatamente. Se trata del vínculo que une la libertad ("uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos", como recordaba don Quijote a su fiel escudero Sancho) con la verdad. Si la razón del hombre es su capacidad de reconocer la verdad, la libertad consiste en acogerla y adherirse a ella. Por este motivo, si niego la capacidad de verdad que caracteriza a la razón, doy una estocada mortal al dinamismo de la libertad. En efecto, hoy la libertad está como suspendida en el aire, ya que se piensa que la realidad está marcada por una inconsistencia última que la convierte en incognoscible. La consecuencia es grave: si la libertad finita se independiza de la realidad/verdad, se convierte en pura autonomía y, al final del proceso, se autodestruye. En efecto, la libertad existe para poder afirmar y adherirse a la realidad. En caso contrario se transforma en un factor de soledad para el hombre: cuanta menos adhesión, cuantos menos vínculos, más soledad. Y, de este modo, el hombre se encuentra inerme ante la realidad: éste es el resultado final de la presunción ilustrada de hacer de la razón la medida de todas las cosas. Por ello, en otra sede, he hablado de una "Ilustración insatisfecha" : insatisfecha por partida doble ya que, habiendo pretendido demasiado de la razón en la modernidad, haciendo coincidir la evidencia de una razón absoluta, separada y abstracta, con toda la evidencia, ha acabado por pedirle demasiado poco, considerándola impotente y débil de cara a la realidad.

Nihilismo, por tanto, como variante de un racionalismo que, llevado al exceso, provoca dudas sobre la positividad del ser. Como dice este terrible y expresivo texto de Montale: "Quizá una mañana caminando en un aire de vidrio, árido, veré, volviéndome, realizarse el milagro: la nada a mis espaldas, el vacío detrás de mí, con

un terror de borracho. Después como en una pantalla, se mostrarán de golpe árboles, casas, colinas por el engaño usual. Pero será demasiado tarde; y me iré quedo entro los hombres que no se vuelven, con mi secreto". El hombre vive como si todo fuera ilusorio, como si no existiera una consistencia, como si un hijo que nace no fuera algo positivo, como si el dolor y la prueba que requieren no fuera un reflejo misterioso del gran bien que Dios es para nosotros.

Ahora bien: hablar de evento en esta situación es ciertamente difícil.

c) El cristianismo como evento

¿Qué significa decir que Jesucristo es un evento? Y ¿cómo debe ser vivido este evento?

El primer nivel del evento es su naturaleza de hecho. Se trata de un hecho que sucede, como es un hecho que estamos aquí hablando ahora. De este modo, cuando hablamos de Jesucristo, lo primero que se debe absolutamente subrayar es la naturaleza de hecho del nacimiento del Hijo de Dios en la carne, a través de María. Es un evento porque es un hecho. Es una circunstancia fáctica: se podría describir analíticamente el contexto en el cual el Hecho se ha producido. En este sentido - desde el punto de vista desde el que nosostros ahora lo consideramos - Jesucristo es un hombre que entra en la historia de los hombres como cualquier otro hombre. En efecto, los evangelios nos relatan circunstancias especificas, con detalles concretos de espacio y tiempo, que describen este hecho.

Este, entonces, es el primer nivel del evento. Se desnaturaliza, se reduce Jesucristo a pretexto, cuando se prescinde de la naturaleza de hecho de su encarnación.

¿Qué es lo que la categoría de evento - segundo paso - añade al hecho?

Podemos responder a partir de la etimología de la palabra evento: e-venio (vengo a tu encuentro desde). Evento, en efecto, indica un acontecimiento que sucede en un momento preciso y, sin embargo, continúa en el tiempo y llega hasta nosotros. Por ello esta palabra es más adecuada a la hora de mostrar el carácter excepcional de ciertos hechos, como el acontecimiento de Jesucristo. El evento Jesucristo sucede en un instante del tiempo, pero, en cierto sentido, está por encima del tiempo ("un momento en el tiempo pero no como un momento del tiempo, un momento en el tiempo, pero el tiempo se hizo mediante ese momento"). Atraviesa el tiempo y, sin solución de continuidad (ya veremos cómo), llega hasta mí. En este sentido la palabra evento es la más apropiada para nosotros que contemplamos hoy el hecho. Es más apropiada porque establece una conexión entre el hecho excepcional ocurrido entonces y su volver a acontecer aquí y ahora. Un evento, por tanto, no es un puro recuerdo.

Llegados a este punto, confirmada la naturaleza de hecho excepcional y, por lo tanto, de evento, o sea de un hecho que vuelve a acontecer aquí y ahora porque ocurrió entonces, podemos formular dos interrogantes radicales de relevancia fundamental para nosotros. Ambos expresan la llamada objeción ilustrada.

3.- La objeción ilustrada

Esta objeción, formulada por Lessing y por Kant, constituye un verdadero escándalo, una piedra de tropiezo incluso para nosotros que somos cristianos. Podemos expresarla en estos términos: "Sí, es verdad: Jesucristo es el hombre más importante de todos los tiempos. Pero... es un hombre del pasado. Es verdad: ha entrado en la vida de Juan y Andrés, ¡pero eran sus contemporáneos! ¿Cómo puede un hombre del pasado, un hecho del pasado, tener que ver contigo y conmigo hoy, aquí y ahora? ¿Cómo es posible que un acontecimiento ocurrido hace dos mil años pueda ser el criterio válido y universal de mi existencia y de mi acción aquí y ahora?". De hecho, el pensamiento filosófico a partir de la modernidad ha relegado a Jesucristo a mero hecho del pasado, reduciéndolo progresivamente a un simple ejemplo o a una inspiración del comportamiento moral.

Podemos formular esta objeción según dos flexiones. La primera: "¿de qué nos hablan la Escritura y la Tradición de la Iglesia? ¿Cuál es el contenido del anuncio de la Iglesia desde hace dos mil años? ¿Nos hablan de un hecho presente o de un hecho del pasado?".

A esta primera formulación podemos añadir una segunda: "Aceptando que Jesucristo pueda ser hoy una realidad presente, ¿se trata de un hecho o de un mito (mito aún en el caso de que se use la acepción más positiva del término)? ¿Un hecho, por tanto, o un mito que inspira una buena conducta, como una bella fábula?".

Reduciendo Jesucristo a mera inspiración, el riesgo es evidente: se construye un cristianismo sin Cristo, como si Cristo no hubiera venido, no se hubiera encarnado.

Precisamente a este nivel, desafía el cristianismo, hoy más que nunca, la mentalidad nihilista del tardo racionalismo que, en su expresión más común, típica de una sociedad aparentemente hiperliberal como la nuestra, puede describirse con estas palabras: "si quieres ir de pesca el domingo, véte de pesca... Si quieres ir a la iglesia, ve a la iglesia... ¿Qué más da? Si te apetece... La sociedad es verdaderamente liberal, es magnánima desde este punto de vista... Pero, que quede claro que es una fijación tuya. ¿Esta fábula te gusta? Practícala...".

Quisiéramos ahora dar una respuesta al núcleo de la objeción ilustrada: ¿cómo es posible que Jesucristo sea contemporáneo de todos los hombres de todos los tiempos?

4.- Jesucristo contemporáneo del hombre de todos los tiempos

¿Cómo responder a esta dificultad? Se trata, como ya comentamos, de recuperar conscientemente la naturaleza de evento propia y característica del cristianismo.

a) La singularidad de Jesucristo

Aquí no podemos exponer todo el desarrollo teórico de la cuestión. Dicho desarrollo parte de la consideración de la plena correspondencia entre el dato exegético y el dato dogmático en cristología (correspondencia que puede ser comprobada a partir del examen del *pro nobis*), y prosigue con la afirmación de la tesis de la singularidad del acontecimiento de Jesucristo. La Ilustración y sus objeciones, en efecto, encuentran respuesta en el reconocimiento del carácter singular del evento de Jesucristo. La humanidad de Jesucristo es una humanidad singular: la humanidad del Hijo de Dios muerto y resucitado. En virtud de esta singularidad de su humanidad resucitada, Jesús de Nazaret, su persona y su obra, ligados a un tiempo específico, sin embargo concierne a todos los momentos de la historia: se trata de un acontecimiento universal y definitivo. Jesucristo es verdaderamente hombre: murió hace dos mil años y, sin embargo, hoy sigue vivo. Por este motivo se trata de alguien único y original, singular. Ha vencido a la muerte y, por lo tanto, es el Señor de la vida. Jesucristo es el fundamento absoluto y único de la salvación en todo tiempo y para todo hombre .

b) La lógica sacramental

Concretamente la forma de la contemporaneidad de Jesucristo en el presente de todo hombre, la manifestación de su singularidad se llama sacramento. A través de la realidad sacramental de su Cuerpo (Iglesia), signo e instrumento de la salvación del genero humano, el Señor viene al encuentro de cada hombre como hace 2000 años vino al encuentro de la Samaritana, de Juan y de Andrés, del joven rico, de Nicodemo... Realidad sacramental, por tanto, que expresa la lógica de la encarnación. El Catecismo de la Iglesia Católica nos ilustra esta verdad con gran precisión: "A través de sus gestos, sus milagros y sus palabras, se ha revelado que "en él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente" (Col 2, 9). Su humanidad aparece así como "el sacramento", es decir, el signo y el instrumento de su divinidad y de la salvación que trae consigo: lo que había de visible en su vida terrena conduce al misterio invisible de su filiación divina y de su misión redentora".

Somos, por lo tanto, partícipes de la Vida divina, hemos sido hechos conformes a Jesucristo a través de la incorporación a su Iglesia que se realiza en el bautismo y culmina en la Eucaristía. Podemos seguir a Jesucristo, imitar a Jesucristo, porque hemos sido incorporados a Él, porque hemos sido hechos miembros suyos, miembros de su Cuerpo. Sin la incorporación sacramental no existe cristianismo. A la siempre recurrente objeción ilustrada responde el genio del catolicismo en el gran evento del Jueves Santo. En el Jueves Santo Jesús, en efecto, con la institución de la Eucaristía y del Orden sacerdotal, anticipa el ofrecimiento de sí (pasión, muerte y resurrección) a la libertad de todos los hombres de todos los tiempos. Si nuestra libertad no se abandona al dato concreto de los sacramentos y a la lógica en ellos implicada, es imposible reconocer la contemporaneidad del evento de Jesucristo en el presente de la historia.

En la lógica de la encarnación (lógica sacramental) se hace manifiesto que Jesucristo es un evento: un hecho excepcional que comienza en el pasado y llega hasta el hoy del hombre.

c) Evento, libertad, historia: lógica sacramental y *traditio*

Llegados a este punto, es necesario que profundicemos la lógica propria del evento, la lógica sacramental tal como es vivida en el cristianismo desde hace 2000 años. Para hacerlo nos remontamos al origen del cristianismo, es decir, a lo que podemos llamar el hecho cristiano.

Hemos visto que el hecho cristiano consiste en la Iglesia como evento de Jesucristo que se propone a la libertad de los hombres en el hoy de la historia. Se trata de un dinamismo profundamente unitario - evento, libertad, historia - que identifica simultáneamente la génesis de la comunidad en torno a Jesús y su permanencia en el tiempo. Para describir este dinamismo unitario la Iglesia siempre ha hablado de *traditio* (tradición). Hay que afirmar, inmediatamente, con claridad que la *traditio* es un lugar de práctica y de experiencia .

Para entender qué es la *traditio* en su núcleo constitutivo, consideremos nuestro estar reunidos aquí hoy. Este gesto es posible por el hecho de que, sin solución de continuidad, la amistad que Él ha anudado a su alrededor se ha propagado, físicamente, en el tiempo y en el espacio, llegando hasta nosotros. Hombres de razas y pueblos diferentes, de diversas culturas y civilizaciones, en tiempos diferentes, ininterrumpidamente desde hace dos mil años se adhieren por gracia al evento y lo reproponen. En este dato elemental, que no tiene igual en la historia de la humanidad, se apoya el concepto católico de *traditio*. La Tradición se funda en "una experiencia siempre en acto (...) la Tradición conduce a la conciencia clara elementos hasta entonces encerrados en las profundidades de la fe y de la práctica, en vez de expresados, referidos y reflejados. Por ello, esta fuerza conservadora y preservadora es, al mismo tiempo, educadora e iniciadora. Vuelta amorosamente hacia el pasado donde está su tesoro, ella va hacia el futuro

donde se halla su conquista y su luz. Goza del sentimiento humilde de reencontrar fielmente también lo que descubre. No debe para nada innovar, en cuanto posee su Dios y su todo; pero debe continuamente enseñarnos algo nuevo, porque hace continuamente pasar algo de lo implícito vivido a lo explícito conocido. Por ella, en definitiva, trabajan quienes viven y piensan cristianamente, tanto el santo, que perpetúa a Jesús en medio de nosotros, como el erudito que acude a las puras fuentes de la Revelación, o el filósofo que se esfuerza por abrir los caminos del futuro y por preparar la continua creación del Espíritu de novedad. Y este trabajo de todos los miembros contribuye a la salud del cuerpo, bajo la dirección de la cabeza la única que, en la unidad de una conciencia divinamente sostenida, organiza y estimula el progreso" .

¿Cuál es la fisonomía del encuentro de este evento con la humana libertad asegurado por la *traditio*? Esta fisionomía se puede encontrar en el conjunto de los escritos del Nuevo Testamento. Estos documentan un evento que pone en movimiento la libertad de las personas. En un determinado sentido, intuímos el inconfundible dinamismo desde las primeras páginas de los Evangelios sinópticos ("los pastores se decían unos a otros: 'vayamos, pues, hasta Belén y veamos lo que ha sucedido y el Señor nos ha manifestado'. Y fueron a toda prisa" (Lc 2, 15-16) o considerando los encuentros eficazmente descritos por el Evangelio de Juan (Jn 3, 1ss; 4, 7ss; 8, 1-11). Sin embargo, tal fisonomía emerge completamente cuando la libertad de los que lo habían seguido, dejando todo, se ve sometida a la prueba suprema. Emblemática es la triste desilusión de los dos que por la tarde volvían a Emaús. Les parecía que todo había terminado, que una aventura bellísima había acabado en el fracaso. Jesús - más allá de las enormes esperanzas suscitadas - les parecía uno de los muchos que, en los decenios precedentes, se habían levantado con la pretensión de ser el Mesías, suscitando un movimiento; al final, se había rendido

ante la muerte y una muerte violenta, llevándose consigo al sepulcro, la aspiración de un pueblo desilusionado. Pero un hecho absolutamente inesperado se produce: la resurrección. El Resucitado aparece (aquí el aparecer es un ver intenso - *ofthe*) a los ojos a primera vista desolados de las mujeres y de los apóstoles. Esta experiencia ocurre de forma precisa también a los dos de Emaús. Cuando parte el pan, le reconocen e, inmediatamente, este reconocimiento les mueve al anuncio: "Cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron... Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén" (Lc 24, 30-33).

La fisonomía del encuentro entre el evento y la libertad asegurada por la traditio es descrita, en cierto sentido, por este ponerse en movimiento de las mujeres y de los apóstoles después de la aparición del Resucitado. Esta fisionomía encontrará su confirmación en la autoconciencia plena de la nueva comunidad, fruto del don del Espíritu Santo que Él había prometido.

Un último dato. El método de la *traditio* es el testimonio. En la *traditio*, el evento se comunica de testigo a testigo. Es impresionante cómo san Pablo utiliza los mismos verbos (*paradídomai* - trasmitir - y *paralambáno* - recibir-) para hablar de la institución de la Eucaristía (1Cor 11, 23) y para anunciar la resurrección de Cristo como contenido esencial de la predicación (cfr 1Cor 15). En ambos casos él dice: "Lo que he recibido (paralambáno) os trasmito (paradídomai)": ¡aquí está la traditio!.

5.- Jesucristo al encuentro con la libertad

Jesucristo, entonces, viene al encuentro de nuestra libertad, se hace contemporáneo nuestro y nos llama a Él gracias a la lógica sacramental de la encarnación que se transmite (*traditio*) en la historia.

El último paso de nuestra reflexión consistirá, por tanto, en el desarrollo de una consideración sobre el encuentro entre la humana libertad y la libertad de Dios en su Hijo Jesucristo. Lo hacemos ante todo considerando la naturaleza de la libertad creada.

a) Enigma y drama de la libertad humana

Podemos describir brevemente qué es la libertad empezando por una constatación: el primer movimiento que la realidad suscita en el hombre que la encuentra es de atracción. Santo Tomás lo llama amor natural (amor naturalis) . Este amor es, ante todo, una pasión (passio), algo que sucede en el sujeto. Se trata del deseo ontológico que abre la libertad del hombre a la realidad precisamente porque ésta se presenta como amable. Este deseo que constituye al hombre, de ahí que se pueda hablar de deseo ontológico, comporta una tensión a la totalidad. Si así no fuera, no se podría hablar de felicidad o de satisfacción en términos de plenitud. Que el deseo tenga esta característica de ser total nos muestra que el hombre goza de una cierta capacidad con respecto al ser infinito (*capax Dei*, se decía en la Edad Media); y, al mismo tiempo, este deseo nos dice que el Ser Infinito es absolutamente otro por respecto al hombre ("no puedo buscarte si no te muestras, ni encontrarte si no te dejas ver"). La paradoja del hombre se acentúa: por un lado es capaz de adhesión al Misterio Infinito, por el otro, no conoce su rosto si el misterio mismo no se lo revela. De esta manera, la libertad descubre sólo su plenitud en el encuentro obediente entre el Misterio que gratuitamente se dona y nuestra capacidad de recibirlo, expresada en el deseo constitutivo de satisfacción total. En el corazón mismo de la libertad humana existe, por tanto, una sutura: la felicidad entendida como cumplimiento no puede ser el resultado lineal del deseo que me constituye. Y no puede serlo porque, llegada a un punto, la trayectoria del deseo se

interrumpe y, el deseo de cumplimiento transforma la libertad del hombre en un grito lanzado a Aquel que es la plenitud: "Tu rostro buscaré, Señor. No me escondas tu rostro".

A causa de esta sutura, la adhesión de la libertad pasa a través de una continua elección de bienes parciales. Este es el segundo nivel de la libertad, generalmente conocido como libre albedrío. El deseo empuja a la libertad finita a la búsqueda de un bien parcial (lo contrario de lo que pensaba Schopenhauer), bien parcial que remite continuamente, como signo, al rostro misterioso del Infinito. Por esta razón el libre albedrío -aunque continuamente ejercitado- nunca está satisfecho completamente porque sólo en la adhesión al Misterio Infinito se satisface y se cumple la libertad.

A ningún observador atento escapa que, en nuestra sociedad, se exalta este segundo nivel de la libertad como si fuera toda la libertad.

A esta reducción ha colaborado un cierto filón del pensamiento católico que no ha tenido en cuenta la dimensión del amor natural y ha considerado la libertad como indiferencia ante las distintas posibilidades de elección. Además, la consideración de la libertad como ausencia de vínculos, típica de nuestra época, ha favorecido la exaltación del libre albedrío separándolo del camino hacia el fin último. Considerar el segundo nivel de la libertad como si fuera toda la libertad quiere decir, en última instancia, permitir que se ahogue en una serie de satisfacciones finitas que no cumplen el deseo originario (primer nivel) del Misterio Infinito (tercer nivel). El cumplimiento, en efecto, implica que el Ser Infinito llame a la libertad a la adhesión. Solo así se puede cumplir definitivamente el deseo originario que constituye el hombre.

Demos un paso más en nuestra reflexión sobre la libertad. Si consideramos atentamente la naturaleza dramática de la libertad humana, podemos reconocer una verdad que todos hemos experimentado desde pequeños: para decir objetivamente yo, tengo que

decir tú. Esta verdad depende últimamente de lo que el Papa en la *Mulieris dignitatem* llama unidad dual. Se trata de la flexión antropológica del discurso ontológico (desde el punto de vista filosófico, este vínculo intrínseco entre antropología y ontología es muy importante, porque permite recuperar el desafío de la filosofía moderna y contemporánea en el ámbito del realismo cristiano). De hecho, el hombre es pero no es todo el ser: se trata de la llamada *distinctio realis* o diferencia ontológica. Obviamente aquí tampoco podemos comentar el significado de esta diferencia. Pero podemos, desde el punto de vista antropológico, descubrir la incidencia de esta diferencia ontológica si consideramos el yo en acción. En efecto, el hombre verifica en sí mismo la existencia de una triple polaridad constitutiva: espíritu-cuerpo, hombre-mujer, individuo-comunidad. De estas polaridades, la primera nos enseña la forma concreta del yo, por lo cual goza de una cierta supremacía en relación a las otras dos. Analicémoslas de cerca.

La primera polaridad, espíritu-cuerpo, enseña que en el hombre se halla la experiencia de una unidad dual. Gracias al cuerpo el hombre se percibe como parte del cosmos y participa, con toda su sensibilidad y su razón, de las leyes de la naturaleza. Al mismo tiempo, gracias al espíritu, él transciende el cosmos y participa de una naturaleza espiritual que él tiene en común con los demás hombres. Desde el punto de vista fenomenológico esta tensión es insoluble. Sin embargo, la polaridad constitutiva alma-cuerpo no significa una imposibilidad estructural de autocomprensión unitaria del hombre: es posible hablar de unidad pero tenemos que caracterizarla como unidad dual. Esta fórmula nos permite evitar dos peligros opuestos entre sí: el espiritualismo que desprecia la realidad del cuerpo, y el materialismo que considera el espíritu un epifenómeno de la materia. Ninguna de estas dos posiciones da razón de la naturaleza del hombre.

La segunda polaridad puede ser descrita de esta manera: el hombre existe, inevitablemente, siempre y sólo como hombre y como mujer. De hecho, ningún hombre, en sí mismo es capaz de ser todo el hombre: siempre tiene ante sí la otra manera, respecto a la suya, de ser hombre. El yo verifica dentro de sí una carencia que lo abre a un fuera de sí. Esta realidad nos hace percibir que la sexualidad no es una dimensión derivada sino constitutiva de lo humano. Al mismo tiempo, a través de ella, el hombre descubre el vínculo con la generación y, por lo tanto, con la realidad de la muerte. El carácter dramático de la vida alcanza en este punto una de sus cimas.

El binomio hombre-mujer es también signo primigenio de la tercera polaridad, individuo-comunidad. Dos son los datos que esta polaridad añade al cuadro antropológico que estamos trazando. Por una parte, enseña la sociabilidad originaria del hombre y, por otra, permite percibir su carácter histórico.

De esta breve descripción antropológica se puede intuir que el hombre, en la autocomprensión de la cual es capaz, percibe en sí la existencia de dos dimensiones: una enigmática y la otra dramática. El enigma consiste en este dato de la experiencia (que en sí mismo es ontológico y, por tanto, común a cualquier ser contingente y no solo al hombre en cuanto tal): el hombre existe pero no posee en sí mismo el fundamento del propio ser. El drama, por su parte, consiste en la imposibilidad (incluso en la hipótesis de que el hombre pudiera solucionar el enigma que lo constituye) de evitar la sutura que le caracteriza, la distancia entre existencia y esencia tal como la hemos visto en las polaridades constitutivas. Sin duda, entre el enigma y el drama existe una diferencia radical. Es lo que Sartre no percibió cuando hablaba del hombre como de una pasión inútil: confundió el drama con el enigma. Si no existiera la solución del enigma, el hombre sería una pasión inútil y, como diría Shakespeare, la "sombra de un sueño huidizo". Mientras que la

solución del enigma existe. Sin embargo, debe quedar claro que nada ni nadie puede decidir con antelación el drama de cada hombre.

b) Jesucristo soluciona el enigma del hombre exaltando el drama de la libertad

Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, arquetipo e imagen perfecta al mismo tiempo, resuelve el enigma del hombre revelándole la llamada a la filiación divina. El hombre, que no puede encontrar en sí mismo el propio fundamento, dado que no es el ser, todavía participa del Ser mismo de Dios: lejos de estar destinado a la nada, puede llamar a Dios Padre. Su deseo de cumplimiento no está condenado a la frustración, no sólo no es inútil sino que está destinado a durar eternamente y, así, del hombre nada se pierde, ni un pelo de su cabeza. Todo contribuye al bien de los que aman a Dios.

Esta solución del enigma del hombre es descrita por San Pablo como una experiencia de libertad. "Para ser libres nos libertó Cristo". En efecto, si seguimos leyendo el quinto capítulo de la carta a los Gálatas, podremos tener la confirmación de que el punto de partida de la descripción de la nueva vida, en el cual él enumera los "frutos del Espíritu" en contraposición a las "obras de la carne" (cf. vv. 13-25), es precisamente la vocación a la libertad: "Vosotros de hecho, hermanos, habéis sido llamados a la libertad". En este sentido es importante afirmar que la libertad cristiana es "prenda de la vida eterna", o sea, anticipación de esa adhesión definitiva al Infinito que nos ha sido revelada en Jesucristo. La dinámica de la elección o libre albedrío, que hemos descrito antes, permanece durante la vida actual. Sin embargo, el hombre es capaz, con la gracia, de actos de adhesión total al Infinito (la teología desarrolla en este punto la doctrina del mérito).

Por último, es importante reconocer que Jesucristo cumple la libertad del hombre porque en Él encuentran una solución estable esas polaridades de las cuales hemos hablado. Me permito subrayar la expresión "encuentran en Él", que lo indica como un paradigma. ¡"En Él" y no en nosotros! Él nos indica el camino a través del cual nuestra libertad, elección tras elección, encuentra en la gracia la estabilidad personal de las polaridades que la constituyen. La tensión originaria alma-cuerpo encuentra todo su significado en la verdad de la resurrección de la carne, fruto de la muerte de Cristo. A través del misterio pascual la naturaleza del hombre es salvada en su totalidad y el cuerpo llega a ser, en cierto sentido, sacramento del hombre, factor que revela su naturaleza espiritual. La polaridad hombre-mujer se relaciona con el misterio de la relación Cristo-Iglesia, en la que el amor esponsal no sólo encuentra su forma completa sino que, al mismo tiempo, es liberado de su vínculo con la muerte. Y esto no sólo porque en Cristo la muerte ha sido vencida, sino más propiamente porque Cristo inaugura una nueva forma de fecundidad que no se identifica con la procreación humana: la esponsalidad virginal. En tercer lugar, la tensión individuo-comunidad encuentra su punto de estabilidad en la experiencia de la comunión y, sobre todo, en su culmen: la *communio sanctorum*, porque en la comunión eclesial el hombre encuentra su misión personalizante. De esta manera, la comunidad llega a ser no un obstáculo sino el ámbito en el cual la libertad es continuamente sostenida.

c) La lógica sacramental en la vida cotidiana

El cristianismo, por tanto, salva en profundidad la libertad exaltando el carácter dramático de la naturaleza humana. Ésta es la razón por que puede dirigirse siempre a todos los hombres. No hacen falta estrategias para esto. ¡No confundamos la misión con la propaganda! La misión consiste en comunicar la sobreabundancia del corazón de quien ha encontrado en Cristo el sentido pleno de la vida. Por ello, viviendo las circunstancias que todos viven, el cristiano es capaz de comunicar. Si, por el contrario, la fe no tiene nada que ver con el drama de mi vida, sino que se reduce a un esquema externo, Jesucristo se convierte en un simple pretexto. En este caso, en cualquier lugar en que me encuentre (en el trabajo, en la universidad, en la actividad política), seré exactamente como los demás: nada de lo que haga será un signo, ni podrá transmitir la novedad que he encontrado.

Una brevísima conclusión de método. ¿Cómo la naturaleza de acontecimiento, de evento del hecho cristiano se puede percibir en la vida cotidiana? La debilidad de gran parte del mundo católico de hoy, mi debilidad, tu debilidad es que no vemos en qué sentido, las circunstancias y relaciones tienen el mismo origen que ese pan que es su Cuerpo y ese vino que es su Sangre. La Eucaristía es el dilatarse del evento de la persona concreta de Jesús en la historia en beneficio nuestro. Circunstancias y relaciones son, en cierto sentido, "sacramento" de la presencia de Jesucristo. ¡Es la lógica de la encarnación la que falta en nuestra vida cotidiana! Si no asumo la circunstancia y la relación en la lógica de la Eucaristía, ¿cómo puede Jesús ser mi contemporáneo? ¿Cómo puede llegar a mí? El evento de Jesús acontece ahora porque me atañe en esta circunstancia, me sucede en esta relación, porque a través de esta relación me toca. En la circunstancia y en la relación como signo, como "sacramento", se explica toda la realidad, se percibe la realidad tal como en verdad es.

Fuera de esto, fuera de la circunstancia y de la relación como eventos que me tocan y regeneran mi yo, ¿qué es Jesucristo? Una fantasía que está por encima de nuestros pensamientos, por encima de nuestros sentimientos, un producto nuestro, una proyección nuestra; alguien que no está presente, alguien al que nunca podremos decir: "Señor tú lo sabes todo, tú sabes que te amo" (Jn 21, 17).

IV

Jesucristo en el tiempo y en la historia

por
Andrés Jiménez Abad

Introducción

Hay una escultura de Gregorio Fernández que siempre me ha impresionado hondamente. Se trata de San Pedro, vestido de Pontífice, en el Museo Nacional de Escultura de Valladolid. Revestido con la máxima dignidad, lo que más me asombra es su rostro, nada hermoso por cierto. Precisamente por eso. Es un hombre ya casi anciano, de frente amplia y arrugada, calvo, se diría incluso que mal afeitado, de dientes desiguales. Se le ve gastado. Con sus manos fuertes de hombre trabajador. Un rostro vulgar. Pero a través de sus ojos se percibe serenidad y una inequívoca firmeza. Hay otro detalle fascinante: sus mejillas. Se diría que es un hombre que ha llorado mucho. Toda la fuerza de su persona se diria que se concentra en su mirada; diría más aún, en lo que esos ojos han visto, o incluso ven aún.

Una humanidad vulgar, normal, corriente. Que se diría incómoda dentro de los ropajes magníficos. Es como si se le hubiera encomendado un oficio superior a sus condiciones. Desde luego, ningún *'casting'* de Hollywood hubiera pensado en ese perfil fisonómico. Y no digamos nada de su perfil profesional, de su

curriculum vitae... Pero esa figura menuda, es la de un hombre de carne y hueso en el que brilla una experiencia de humanidad insospechada. Revestida de una fuerza y de un magnetismo que sólo *una mirada que sabe ver* puede percibir. Es un hombre con una historia, con una historia concreta, irrepetible. Y sabemos que en esa vasija de barro se contiene el tesoro de una experiencia, de un acontecimiento que ha cambiado, no sólo su vida, sino la misma historia del mundo. Ese hombre es un milagro. Un buscador de vida eterna (cfr. Jn. 6, 68-69).

Los cristianos sostenemos que ese hombre, tan pobre como nosotros o más, ha recibido el mayor de los poderes sobre este mundo. El Poder de Dios. ¿Quién diría, ciertamente, que ese es el hombre más poderoso de la tierra?. Y sin embargo, las llaves del Reino de Dios son las palabras: "yo te perdono, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Santo..." Las palabras del perdón son *las llaves del Reino, y* el Poder de Dios se manifiesta en la Iglesia como Misericordia. La Iglesia, esa barca conducida por el bueno de Pedro, el pescador de Cafarnaúm que vivió en Galilea hace 1900 años, es el lugar del perdón. Él tuvo la experiencia rotunda de haber sido perdonado por Alguien que tenía palabras de Amor eterno y que le habían sido dirigidas a él. Inequivocamente, a él.

La Iglesia de Jesucristo no es una asociación meramente humana, afanosa de poder. El único poder que le ha sido confiado es el de la Misericordia, el de perdonar los pecados, el de reconciliar a los hombres con Dios. Ella está fundada en el perdón y la Gracia, el Don del perdón, confiado a Pedro, es la que constituye la Iglesia.[1] Pero el perdón tiene otro nombre, en el que quiero detenerme: la Resurrección. Los ojos de Pedro han visto al Resucitado. Y sólo de un poder más fuerte que la muerte puede venir una palabra de vida, de perdón. La resurrección es la evidencia de que

1 Cfr. Ratzinger, J.: *La Iglesia* Madrid, San Pablo, págs. 37 y s.

la Misericordia es la palabra definitiva sobre la vida de cada hombre y de cada mujer. La Iglesia es el lugar de la Resurrección.

Y esa Iglesia, ese grupo de hombres de carne y hueso desbordados por un acontecimiento que les sobrepasa pero que ha sido puesto en sus vidas, se mantiene unida, junto a Pedro, por el perdón. No es la comunidad de los poderosos ni de los perfectos, es la comunidad de pecadores que necesitan el perdón y lo buscan al lado de ese hombre cuyos ojos han visto la Misericordia hecha carne, al Verbo de la Vida. Ese hombre de carne y hueso cuyos ojos han visto y experimentado la resurrección.

Y esa Misericordia visible y tocable, esa 'resurrección', se llama Jesús de Nazaret. ¿Y por qué junto a Pedro? Porque él ha recibido, junto a la experiencia del perdón, el poder desbordante de perdonar, de reconciliarlo todo en el Amor.[2] Porque en sus ojos brilla una luz capaz de conocer lo que hay en el interior del hombre. Y porque esa luz, que es Cristo, permanece en ese grupo de convocados hasta el fin de los tiempos y hasta el último horizonte (cfr. Mt. 28,20). Ahora bien, esta presencia, ¿es percibida hoy 'aquí y ahora'?

1. Responsables de nuestro tiempo

"Lo verdaderamente cristiano, un acontecimiento sencillo que acompaña y determina con su esperanza la existencia real de un pueblo... parece haber desaparecido del mapa... Lo que define esta época que se llama postmoderna es una secularización en la que todos parecen haber renunciado al cristianismo como hipótesis para

2 "El significado auténtico de la autoridad doctrinal del Papa consiste en que él es el garante de la memoria cristiana". *Ibidem*, pág. 111. "Recordar" no es registrar muchas veces un asunto. Es mucho más: es "*revivir* en el interior algo que nos ha pasado". Y ese pasado no es algo muerto, sino que hace posible lo que somos en el presente.

la existencia".[3] Los últimas Papas se han referido al obstinado divorcio contemporáneo entre la fe en Cristo y la vida de muchos cristianos.

Augusto del Noce señalaba hace 15 años que el proceso de descristianización de los últimos decenios se ha producido "sin odio anticristiano. El cristianismo parecia **condenado no por la ciencia, sino por la historia**".[4] Los católicos no pueden serlo, en cuanto sujetos activos de la historia. El cristianismo, habiendo cumplido o agotado ya su ciclo histórico, por así decir, se presenta ante la mentalidad dominante hoy como un hecho no repetible en el presente.

Hay un texto de Mounier, desgarrado, escrito en 1945, que coincide con esta misma percepción: "Estos seres encorvados que caminan por la vida de soslayo y cabizbajos, estas almas desquiciadas, estos calculadores de virtudes, estas víctimas del domingo, estos tímidos devotos, estos héroes linfáticos, estos tiernos bebés, estas vírgenes pálidas, estos vasos de tedio, estos sacos de silogismos, estas sombras de sombras, ¿pueden ser ellos quizá la vanguardia de Daniel en marcha contra la Bestia?"..., acentos que se hacen *de ahora mismo* unas lineas más adelante:

"Que se plantee la cuestión en esos términos trágicos o se plantee gradualmente con menor evidencia, que nuestro cristianismo perezca en la batalla o **se adormezca lentamente en el bienestar,** no escapará al juicio de la historia".[5]

---

3 (F. De Haro, en: Borghesi, M.: *Postmodernidad y Cristianismo.* Introducción, pp. 10-11. En esta obra, a mi juicio clarividente, se aportan al respecto los testimonios de Guardini, Balthasar, Mounier, Peguy o del Noce, entre otros, de los cuales nos vamos a servir inicialmente en nuestro análisis).

4 "Se concede que *ha sido verdadero* (en el sentido historicista de la verdad) en periodos pasados de la historia; (pero) hoy ya no lo es. La historia, en cuyo desarrollo ha tenido una función esencial, lo ha sobrepasado. La vida de los católicos, incluso de los que están más sinceramente convencidos de serlo, está dividida en dos, está confinada a la esfera de lo privado, cuyos límites se estrechan cada vez más; los católicos no son tales porque no pueden serlo, en cuanto sujetos activos de la historia" (cit. en *ibid.,* p. 130).

5 *Ibid.* págs. 98-99.

Así, reducido a una moral entre otras, más o menos sugerente, "convenientemente depurado de todo 'imprevisto', de toda gracia de hecho considerada superflua, reducido a cultura ética universal, también el cristianismo puede entrar a formar parte del panteón de valores con los que la ciudad terrena se glorifica a si misma".[6]

Es verdad que, tras la II Guerra, Occidente parece mirar con beneplácito a la Iglesia en su común rechazo de los totalitarismos y en el afán por consolidar un nuevo Occidente sobre el orden democrático. Esta ideología, heredera de la Ilustración, se inspira explícitamente en los valores de la tradición cristiana (derechos del hombre, libertad, igualdad...), **pero sin hacer memoria de su origen real: la Persona y la Presencia de Cristo.** Mounier, Guardini y otros denuncian la obviedad de una lenta e indolora tarea de secularización de los valores cristianos y con ella de su potencial redentor.

De esta forma, mientras el cristianismo signifique tan sólo sostener intelectualmente unos valores, será tolerado como un ingrediente más del universo cultural correcto. Pero si pretende ser otra cosa, como el anuncio de una Presencia singular, la de Cristo viviente en su Iglesia, en la realidad cotidiana, social e histórica; capaz de suscitar experiencias tangibles de conversión, de orientación radical de la vida y de una percepción original de la realidad, entonces será excluido como enemigo del progreso y de la humanidad. La Iglesia ha de atenerse al supuesto honor de custodiar los valores de Occidente, de convertirse en la capellana palaciega de la cultura humanística neoliberal. Nada de tomar la iniciativa. Ni asomos de abandonar la sacristía o el decorado de la ceremonia *teodemocrática.* **Lo más correcto políticamente es un cristianismo sin Cristo.**

---

6 M. Borghesi, *ibid.* p. 115.

Desarmado de este modo su visión propia del mundo, y su capacidad generadora de vida cotidiana, de historia, de cultura, de libertad y de vida pública, el cristianismo se mostrará incapaz de percibir el nihilismo paralizante que se filtra en su interior como un humo invisible.

2. La fe de la Iglesia, una experiencia de humanidad distinta.

Pero, ¿es que el cristianismo es acaso una doctrina que se puede aprender en un escuela de cultura religiosa, o una lista de leyes morales, un conjunto de ritos?. Todo eso es ulterior. El cristianismo es un hecho, un acontecimiento. **Es Cristo,** una persona real capaz de rehacer totalmente la vida de un hombre o de una mujer, y con todas las consecuencias.

La fe cristiana, lejos de ser el mero enunciado teórico de unos principios abstractos, es un "acercamiento a Cristo" (*R. Hominis,* n. 10), un encuentro personal que hace posible al hombre "comprenderse hasta el fondo de si mismo" (ibid.). Es un acontecimiento de gracia, pero también un hecho de experiencia, la conciencia de una humanidad distinta, la humanidad de un hombre nuevo, concebido a imagen y semejanza de un Dios personal, de un hombre que se descubre *hijo en el Hijo.*

La fe de la Iglesia católica es un encuentro en el que Dios y el hombre se vinculan, es una relación personal en la que el hombre halla la confirmación de su verdad más profunda, de su identidad única e irrepetible, de su irreductibilidad al mundo: "Una única criatura en la tierra a la que Dios ha querido por si misma" (*G. Spes,* n. 24). La fe no se agota en la mera aceptación de una doctrina sino que es un nueva forma de vivir, el resultado de reconocerse en el seno de una comunión, un encuentro con Cristo que supone un nacer de nuevo.[7]

La filosofia personalista ha insistido con lucidez en que la conciencia de ser tenido en cuenta y aceptado radicalmente por otra persona, confirma y alumbra la conciencia de la propia identidad y dignidad. ***La irrupción de Dios en el tiempo y en la historia humana,*** en la historia personal del hombre que se abre a la fe, es el acontecimiento de un amor primigenio y único para cada uno, que se constituye en medida de la dignidad de cada ser humano, en la referencia más profunda de su identidad. En última instancia, el hombre a quien le ha acontecido esto en su vida se reconoce inequívocamente como un ser digno en si mismo, *alguien y no algo,* porque *por él* Dios se ha encarnado amándole hasta la muerte.

Esta experiencia que acontece en la vida y en la carne de la Iglesia (cfr. Jn. 1, 1-3) hace al cristiano "incómodo" y "peligroso", porque significa partir de un *hecho vivido* que ninguna teoría puede refutar. Es lo que le ocurrió a aquel ciego de nacimiento, que cuenta San Juan. Había sido curado por Jesús. Los sabios, los moralistas y expertos le dicen que no es concebible que haya sido curado en sábado. Su respuesta tiene la contundencia de lo obvio: "Lo único que sé es que yo antes estaba ciego y ahora veo." (Jn. 9, 25). La comprobación radical de haber encontrado a Cristo confiere sentido y valor a la vida en su integridad, al sufrimiento, al fracaso y hasta a la muerte misma. Este hecho radical es lo que se llama justamente **conversión.**

Esta toma de conciencia personal configura el seno mismo del ser y del obrar. ***Desde la comunión con la persona de Cristo***

---

7 Para este epígrafe he tenido en cuenta algunas reflexiones expuestas en: A, Jimenez Abad: *"Dios en la historia: Fe cristiana y cultura".* En: VV.AA.: *Dios en la Palabra y en la historia,* XIII Simposio Internacional de Teología. Pamplona. 1993, pp. 555-562.

acontecida en la Iglesia, el creyente advierte una nueva y radical orientación en su vida, que le otorga fundamento, forma y finalidad.[8] La experiencia del encuentro personal con Cristo es *una fuerza transformadora, una vigilante pasión por el tiempo, por las cosas y por los hombres, capaz de crear nuevas formas de valoración y de relación con ellos.*

Guardini advierte que "estamos inclinados por una antigua costumbre a poner en la doctrina y en el orden moral el centro de gravedad de la revelación. Doctrina y moralidad son, naturalmente, de importancia fundamental; pero uno se pregunta si ellas solas pueden expresar la plenitud de eso que se llama Revelación".[9] Y la cosa es que ***el entero orden moral cristiano se apoya en un hecho: En un momento histórico concreto, en un lugar preciso, el Verbo se hizo carne. Y ese acontecimiento sigue presente en aquellos que han recibido en el núcleo fontal de su vida su presencia: "¡Alegrémonos y demos gracias, exclama San Agustín, hemos sido hechos no sólamente cristianos, sino Cristo. Pasmaos y alegraos: hemos sido hechos Cristo".***

3. "Lo que el alma al cuerpo...".

La fe en Cristo, y la caridad que es su expresión operante, son fuente privilegiada de cultura -la fuente de su plenitud-, puesto que en ellas se acoge la más profunda y acabada revelación y conciencia de la dignidad de todo ser humano, ofreciendo sentido, criterio, firmeza y fecundidad -luz, fuerza, amor- a la tarea de humanizar el mundo y la vida. Pero esa vida que penetra el cultivo

8 Desde aquí puede comprenderse que un principio religioso o moral que no brote de este núcleo interno pero tangible, tenderá a imponerse desde el exterior, como una norma legal más o menos coactiva, limitando y entorpeciendo un desarrollo humano que no puede guiar adecuadamente.

9 Cfr. *Los sentidos y el corazón,* Madrid, 1965.

de lo humano no se agota en sus resultados, que siempre serán perfectibles y, aún algunos, discutibles incluso. La fe no es mera cultura, aunque puede y debe generar múltiples y variopintas expresiones culturales y humanas. La raíz de la cultura está en la conciencia, en el juicio acerca del valor de las cosas y de uno mismo.

El bautismo -inserción en Cristo por la Iglesia- es fuente de la fe. Y con ella es fuente, también, de la conciencia de la propia dignidad. Él nos hace 'Cristo' y por ello partícipes del triple don de Cristo, que los laicos hemos de vivir de un modo muy específico: desde el corazón de las realidades del mundo.

- *Sacerdotes* en la consagración de la cotidianeidad, encargados de santificar todos los momentos del día.

- *Profetas,* testigos de lo que Cristo ha revelado acerca del hombre en su integridad, obligados a ser conocedores de la naturaleza de las cosas y del orden que les corresponde. El orden que Dios soñó desde el principio.

- *Reyes,* encargados de ordenar todas las cosas según su naturaleza creada, en el ejercicio de la prudencia y la pericia humanas, como signos del Reino de Dios.

Cada laico debe ser en medio del mundo un testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús y una señal tangible del Dios vivo. En una palabra, "lo que el alma es en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo" *(de la Carta a Diogneto,* cfr. L. *Gentium,* n. 38). Precisamente la acusación de Nietzsche a los cristianos era la de no tener cara o aspecto de resucitados. ***La resurrección significa que el pecado no tiene ya el dominio sobre nosotros. Y de eso, precisamente, han de ser testigos los que han conocido a Cristo, del hecho que ha cambiado sus vidas.***

La ***tarea evangelizadora de los bautizados*** es "poner en práctica todas las posibilidades cristianas y evangélicas escondidas, pero a su vez ya presentes y activas en las cosas del mundo." Porque hay en las cosas del mundo una "capacidad cristiana" que espera el amor de hombres y mujeres impregnados del Evangelio - ese "amor especial" que Cristo que es una pasión por el hombre y por las cosas-, hombres y mujeres responsables de estas realidades, claramente comprometidos en ellas, competentes para promoverlas, y conscientes de que es preciso desplegar su plena capacidad cristiana, tantas veces oculta y asfixiada, de forma que no pierdan ni sacrifiquen nada de su coeficiente humano sino que, al contrario, manifestando una dimensión trascendente frecuentemente desconocida, sirvan a la redencion en Cristo Jesús.[10]

El obrar sigue al ser, y el modo de obrar sigue al modo de ser. La unitaria raíz del obrar humano, la única vida de la que disponemos cada uno, exige que de la fuente de la fe -del encuentro personal con Cristo- emanen aportaciones culturales diversas, siempre relativas y mejorables por tratarse de obras humanas, pero a través de las cuales el mundo, con riesgos y con altibajos, es configurado paulatinamente como justo, habitable y acogedor para todo ser humano.

4. Vida en acto: amar aquí y ahora, como Jesús

La realidad requiere *soluciones eficaces* para los problemas *concretos.* Martin Luther King, en un sermón sobre el Buen Samaritano, apuntó con ironía y precisión que tal vez una de las causas que impidieron al sacerdote y al levita detenerse a socorrer al herido fue la prisa que llevaban porque tenían una ponencia en el

10 Cfr. *Ev. Nuntiandi,* n. 70

Congreso convocado por la *Asociación pro mejora del camino de Jericó* para limpiarlo de bandidos. Seguramente el Congreso era necesario para despejar la ruta de salteadores. Mientras tanto, un hombre concreto agonizaba en la cuneta y nadie se paraba a socorrerle, porque lo importante parecia reunirse, disertar sobre la reforma de estructuras... *El amor a todos, si es verdadero,* como lo es el Amor de Dios, es porque *se dirige a cada uno de modo irrepetible.*

Hay ideas que *sólo se comprenden cuando se viven.* A menudo, la reflexión teórica se pierde en consideraciones generales, en conceptos universales que, por su magnitud, disuaden de toda empresa. Es preciso aterrizar -descender de nuevo a la caverna de lo cotidiano, como diría Platón- porque ***los problemas que afectan a las personas reales son problemas concretos que requieren soluciones prácticas y concretas.*** Hay que aterrizar en la realidad viva del actuar sin aplazamientos, haciendo algo que, aun cuando parezca poco, es ya mucho, precisamente porque es *algo.* A veces no hacemos *nada* porque vemos que no podemos hacerlo *todo, y* lo que sí podíamos se queda sin hacer. Aunque lo que se haga sea poco, lo que verdaderamente cuenta es el amor que se ha puesto al hacerlo. Pero el que no actúa no hace efectivo amor alguno. Obras son amores. No hay tampoco "ideas completamente puras": las ideas y las convicciones suelen dejar de ser convincentes y claras cuando dejamos de vivirlas.

Capaz de redimirlo todo, porque puede convertirlo todo en don; ya sea el trabajo, el dolor, la alegría, el ocio y los fracasos, los estudios y las empresas, la enfermedad y la muerte misma: ¡Se puede dar la vida!, tanto en el momento último como en cada instante, en la carne del aquí y del ahora.

La fe, como hace 2000 años, viene a depender del impacto sensible con personas en cuya vida *se toca* a Cristo vivo. Sólo serán eficaces si el Amor de Dios rebosa con naturalidad en sus

gestos cotidianos, en el cumplimiento de sus deberes, o en el gozo auténtico con el que saben vivir la fiesta, celebrando el don de la vida. Mounier escribía que "el portero de la historia no mira sus razones, *mira sus rostros*".

Un santo, el cura de Ars, dijo en cierta ocasión que, "*al fin, el mundo será de quien ame más y lo demuestre mejor*", pero no veamos en este mundo que queremos que sea nuestro, un feudo, una posesión. Sólo podemos llamar *nuestro,* verdaderamente, a aquello a lo que hemos dedicado nuestra vida, que hemos cultivado y cuidado, que hemos hecho crecer con el don de nosotros mismos. Aquello que es único porque es intensa y radicalmente amado. Y amado con el más grande Amor: "Tanto amó Dios al mundo, que le entregó a su Hijo único". Nuestra única posesión, el único bien que el cristiano tiene es el de su adhesión, por puro don, al don que se le ha hecho en el Amor misericordioso de Dios.

Vuelvo mi atención a Pedro, al viejo pescador de Galilea. En esos ojos, en los ojos de María, de Pablo, o de Juan; de esa Iglesia que hoy Juan Pablo II guía mirando a su Señor, me parece estar leyendo:

"Estoy seguro de que ni muerte ni vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura ni la profundidad, ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro." (Rm. 8, 38-39). "SEÑOR, TU LO SABES TODO, TU SABES QUE TE AMO" (Jn. 21, 18)

INDICE

Prólogo 5

I. ¿Tiene sentido hablar de Cristo hoy?
por José Miguel Oriol 13
Introducción 15
1 16
2 20
3 27
4 29
5 31
Conclusión 34

II. Jesucristo a la luz de la investigación histórica
por Julián Carrón 37
1. De la confianza eclesial a la irrupción de la sospecha . 41
2. Etapas de la investigación histórica sobre Jesús 46
3. El origen de la fe en Jesucristo 53
a) Pablo, "fundador del cristianismo" 56
b) Pablo y el cristianismo helenístico 58
4. Jesús de Nazaret: origen de la fe cristiana 70
a) El reino de Dios 72
b) Los milagros 74

c) Las controversias 75
d) El juicio ante el Sanedrín 77
e) La respuesta de Dios a la condena del Sanedrín: la resurrección 79
Conclusión 84

III. Jesucristo: evento, no pretexto
por S. E. Mons. Angelo Scola 87
1. La esencia del cristianismo 90
2. Jesucristo: un hecho en la historia de los hombres .. 91
a) Evento, no pretexto 91
b) Dificultades actuales en la comprensión del cristianismo como evento 92
c) El cristianismo como evento 95
3. La objeción ilustrada 96
4. Jesucristo contemporáneo del hombre de todos los tiempos 98
a) La singularidad de Jesucristo 98
b) La lógica sacramental 98
c) Evento, libertad, história: lógica sacramental y *traditio* 100
5. Jesucristo al encuentro con la libertad 102
a) Enigma y drama de la libertad humana 103
b) Jesucristo soluciona el enigma del hombre exaltando el drama de la libertad 107
c) La lógica sacramental en la vida cotidiana 108

IV. Jesucristo en el tiempo y en la historia
por Andrés Jiménez Abad 111
Introducción 113
1. Responsables de nuestro tiempo 115
2. La fe de la Iglesia, una experiencia de humanidad distinta 118
3. "Lo que el alma al cuerpo..." 120
4. Vida en acto: amar aquí y ahora, como Jesús 122

Indice 125

Se acabó de imprimir este libro
el día 28 de enero de 1999,
festividad de Santo Tomás de Aquino,
en los talleres de Orinoco Artes Gráficas S.L.