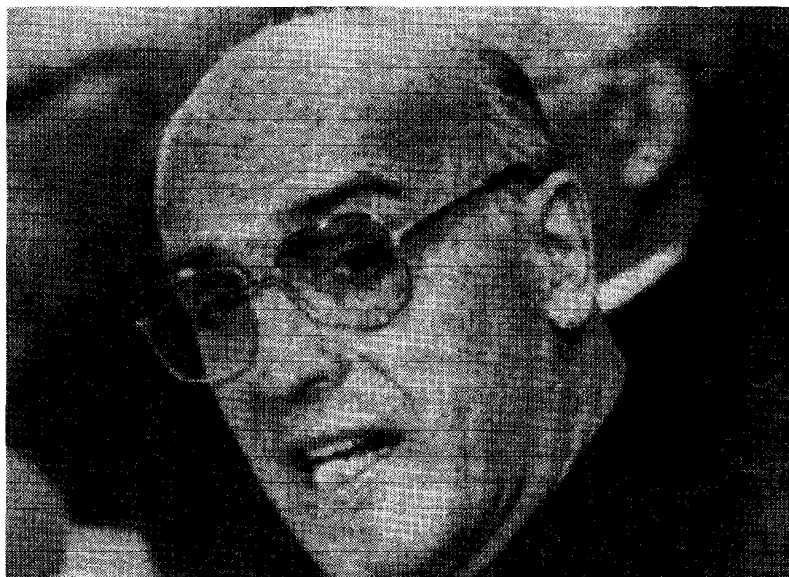


Discurso de monseñor Suquía Goicoechea con motivo de su ingreso en la Real Academia de Doctores

CRISTIANISMO Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS



Don Angel Suquía Goicoechea, cardenal arzobispo de Madrid-Alcalá ingresó en la Real Academia de Doctores el 12 de junio de 1991. Con tal motivo, pronunció un discurso sobre «Cristianismo y signos de los tiempos» que, por su especial interés para el cristiano de nuestros días, publicamos íntegro en las páginas centrales de este Boletín.

CRISTIANISMO Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS

«No se puede excluir a Cristo de la historia del hombre, en ninguna parte del globo... Excluir a Cristo de la historia del hombre es un acto contra el hombre... La historia de todo hombre se cumple en Jesucristo, y se convierte en Él en una historia de salvación» (JUAN PABLO II, Homilía del 2.6.79 en la Plaza de la Victoria, Varşovia).

Excelentísimo Señor Presidente,
Excelentísimos e Ilustrísimos Señores,
Señoras y Señores:

1. Cristianismo e historia

En una primera mirada al Símbolo de los apóstoles no puede menos de extrañar que, en un resumen en breve de la experiencia cristiana, haya encontrado espacio un personaje como Poncio Pilato. ¿Qué interés puede tener esta figura para la confesión de la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo: ¿Por qué está ahí, cuando no se mencionan otras figuras obviamente más importantes para el desarrollo de la Iglesia primitiva? Y, sin embargo, la referencia a Poncio Pilato en el Credo no es superflua. Pues, a diferencia de cualquier sistema de salvación ascético-moral o gnóstico, o de cualquier filosofía, la fe cristiana se caracteriza por su esencial vinculación a la historia. Con la mención de Poncio Pilato en el Credo, los cristianos recuerdan que su fe y su modo de vida están estrechamente ligados con algo que ha sucedido en un lugar y en una fecha precisos: en una provincia del Imperio Romano, de la que fue procurador, del 26 al 36 d.C., Poncio Pilato.

El cristianismo de Jesucristo

Este pequeño detalle es decisivo para comprender la naturaleza del cristianismo. El cristianismo es, en efecto, el anuncio de un hecho. Se trata de un hecho único, absolutamente sin parangón en la historia humana. Es un hecho bueno para el hombre, un Evangelio: y el contenido de ese Evangelio es Jesucristo. Como escribe R. Guardini, «el cristianismo no es, en último término, ni una doctrina de la verdad ni una interpretación de la vida. Es eso también, pero nada de ello constituye su esencia nuclear. Su esencia está constituida por Jesús de Nazaret, por su existencia, su obra y su destino concretos» (1). Por ello el cristianismo no puede prescindir de Poncio Pilato en su Credo. Y por ello, no puede prescindir de su vinculación con la historia ni puede dejar de estar presente en ella, incidiendo en ella como un hecho que vive en ella. Si un día prescindiera de



En la encrucijada presente de la historia, la esperanza de los hombres está en que «suceda» de nuevo, en encontrar de nuevo, con todo su poder salvador, la gracia de la Redención.

esto, ya no sería cristianismo. Aunque se le pareciera mucho y llevara el mismo nombre, aunque utilizase incluso el mismo vocabulario religioso, ya no sería aquello que «comenzó en Galilea» (2), y de lo que dan testimonio los autores del Nuevo Testamento, y la tradición viva de la Iglesia a lo largo de los siglos.

Este rasgo peculiar del cristianismo, decisivo para conocer su verdadera naturaleza, se muestra sobre todo si lo comparamos desde este punto de vista con otros fenómenos religiosos o culturales externamente parecidos. Todas las demás religiones, las grandes filosofías de la humanidad, incluso las sectas, son hechos históricos, que inciden con más o menos profundidad y duración en el curso de la historia. Todos estos hechos, además, parten de una personalidad histórica que, intencionadamente o no, ha dado su impronta al movimiento surgido de ella. Pero cuando decimos que el cristianismo está radicalmente anclado en la historia, no es ninguna de estas dos cosas lo que queremos decir. En los demás casos, el «fundador» o la persona que está en el origen del movimiento no constituye «su objeto central, y, por así decir, único» (3). Mientras que en el

cristianismo esa persona, y el acontecimiento que supone su aparición en la historia, constituye a la vez el fundamento y el objeto central de la fe. «Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, vana también nuestra fe» (4). Así expresaba San Pablo hasta qué punto en la fe y en la vida cristiana, todo depende de que haya tenido lugar el acontecimiento que se proclama en el Credo. Y cuando el procurador Festo quiere explicar a Agripa y a Berenice lo que él, un observador de fuera, ha entendido de las diferencias entre Pablo y los judíos, diferencias por las que Pablo está en la cárcel, no puede señalar sino «unas discusiones (...) sobre un tal Jesús, ya muerto, de quien Pablo afirma que vive» (5).

Los dogmas fundamentales de la fe cristiana, como la fe en la Trinidad de Dios o la esperanza en la vida eterna, pero también la antropología, y la teología cristiana en general, no son sino explicitaciones de la experiencia de Dios, del hombre y del mundo contenida en el acontecimiento de Cristo. Son verdad si el acontecimiento es verdadero. Y lo mismo sucede con la ética cristiana, que no tiene racionalidad propia fuera de Cristo. Hasta las fiestas cristianas

no celebran otra cosa que los momentos centrales de ese acontecimiento: el nacimiento, la pasión y muerte, y la victoria sobre la muerte de Jesús de Nazaret, un hombre que nació en Judea en tiempos del emperador Tiberio, y que «murió bajo Poncio Pilato».

Toda la fe y la vida cristiana tienen, pues, como premisa la aceptación de este acontecimiento absolutamente único: que la plenitud y el sentido de la historia se han «revelado» en la persona de Jesucristo. Cristo ha realizado arquetípicamente en su destino humano la perfección de la vocación humana, y se ha mostrado así como Hijo de Dios encarnado, como Aquél «en quien habita corporalmente la plenitud de la divinidad» (6), y precisamente por ello, como Redentor del hombre. Para aquéllos que le encontraron y le reconocieron, ya «no existe otro nombre bajo el cielo» por el que los hombres podamos salvarnos (7). En El se revela, en efecto, el abismo sin fondo del ser de Dios, que es Amor trinitario, y en El se revela el sentido de la vida humana y de la creación. Cristo constituye así el fin y la plenitud de todo, «el centro del cosmos y de la historia» (8), la referencia objetiva y universal de la plenitud para todo hombre, en cualquier tiempo, de cualquier cultura. Como ya decía Pascal: «No sólo no conocemos a Dios si no es por Jesucristo; tampoco nos conocemos a nosotros mismos sino por Jesucristo. No conocemos la vida ni la muerte sino por Jesucristo. Fuera de Jesucristo no sabemos qué es nuestra vida, ni nuestra muerte, ni qué es Dios, ni qué somos nosotros mismos» (9). Es lo mismo que expresa bellamente el Pregón de la Vigilia Pascual: «¿De qué nos serviría haber nacido, si no hubiéramos sido rescatados?».

La iglesia como acontecimiento

Pero el cristianismo no consiste sólo en recordar que, hace casi dos mil años, un hombre realizó plenamente nuestro destino, porque era el Hijo de Dios hecho hombre. Más bien consiste en afirmar que, a partir de Cristo y en Cristo, la posibilidad por gracia de realizar la vocación humana, «la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (10), es una posibilidad concreta para todos y cada uno de los hombres y mujeres de este mundo, mediante la fe en Jesucristo y la acogida del Don de su redención, esto es, del Espíritu Santo. El espacio humano, histórico, en que esa posibilidad se realiza es la Iglesia. La Iglesia, dice el Concilio, «es en Cristo como un sacramento o señal» de la plena realización del destino humano, revelado en Cristo: «la íntima unión con Dios, y la unidad de todo el género humano» (11). Con palabras de Bossuet, la Iglesia es «Jesucristo extendido y comunicado» (12). Es el mismo acontecimiento de Jesucristo que se prolonga en el tiempo y en el espacio de la historia en la comunidad a la que El ha confiado su Espíritu. En ella, los hombres de todas las épocas pueden encontrar la misma e insuperable novedad que ha introducido Cristo en la historia humana.

El hecho de que el acontecimiento de Cristo pueda ser encontrado en otros distintos de El, pero en comunión con él, no debería constituir dificultad a un observador atento de los orígenes cristianos. Ya durante la vida terrena de Jesús era posible encontrarse con la novedad que él era a través de otros, por ejemplo, de los Doce, a los que hizo partícipes de su misma misión: «Les dio poder sobre todos los demonios y de curar enfermedades, y les envió a predicar el Reino de Dios y a hacer curaciones» (13). Tras su resurrección y el don del Espíritu, ellos son «el cuerpo de Cristo», su visibilidad en la historia. Quienes se encontraban con ellos, no podían menos que reconocer lo que a aquellos hombres, unos hombres como todos los demás, les había sucedido en el encuentro y la convivencia con Cristo. Hasta tal punto que provocaban en quienes les veían el mismo asombro que había provocado Jesús: «Viendo la valentía con que hablaban Pedro y Juan, y sabiendo que eran hombres sin instrucción ni cultura, estaban maravillados» (14). Quienes se maravillaban no eran precisamente personas predisuestas a reconocer un hecho de este tipo, sino «los jefes, ancianos y escribas», con el Sanedrín en pleno, y el asombro surgía no tanto por el milagro que Pedro y Juan habían hecho, «evidente para todos», como por el cambio operado en aquellos hombres «sin instrucción ni cultura». Este cambio sorprendente es designado en el NT con expresiones que llaman la atención por su radicalidad: «nuevo nacimiento», «hombre nuevo». «El que es de Cristo — dice San Pablo — es una criatura nueva» (15).

El acontecimiento de Cristo permanece en la historia humana con toda su potencia en la carne, frágil y miserable, de aquéllos que le reconocen. Por ello, a lo largo de los siglos, ellos no sólo anuncian el acontecimiento de Cristo, sino que, en cierto modo, lo generan una y otra vez de nuevo en la historia de los hombres. Veamos una muestra en el libro de los Hechos:

«Felipe bajó a una ciudad de Samaria y les predicaba a Cristo. La gente escuchaba con atención y con un mismo espíritu lo que decía Felipe, porque le oían y veían las señales que realizaba; pues de muchos posesos salían los espíritus inmundos dando grandes voces, y muchos paralíticos y cojos quedaron curados. Y la ciudad se llenó de alegría» (16).

Así, la Iglesia accede siempre de nuevo a la novedad que Cristo ha introducido en la historia, y hace cercana y accesible esa novedad a cada hombre concreto. Esa es la única razón de ser y la única misión de la Iglesia: vivir la vida que Cristo le da, y ofrecer esa vida, acercarla a todos los hombres. Naturalmente, esto sólo es posible porque Cristo, en su persona, asume y salva la historia entera de todos los hombres y de cada hombre. Y porque Cristo ha dotado a la Iglesia de una estabilidad última, en medio de las vicisitudes del tiempo, es decir, porque El vive en ella por medio de su Espíritu. Gracias a ello, nos es posible a los hombres la esperanza.

En la comunión de vida que es la Iglesia, Cristo se hace,

por así decir, contemporáneo de todos y cada uno de los hombres y mujeres de esta tierra, y la novedad que El ha traído, que El es, se hace experiencia histórica concreta, en la fe la esperanza y el amor que constituyen «la nueva creación». Esto es, un modo nuevo de vivir la vida y la muerte, un sentido nuevo de todas las cosas, ya desde ahora. Es la misma naturaleza del acontecimiento de Cristo la que implica la realidad de la Iglesia. Pues esa «vida nueva» no es nunca una realidad desvinculada de Cristo, a la que el hombre pudiera acceder por sí mismo una vez conocida. Es una relación con Cristo, que se encuentra y se vive en el grupo humano —histórico, contingente, concreto— que ha recibido su Espíritu, en el que vive y actúa Cristo resucitado. Y sólo en Cristo, por gracia de Cristo, accede el hombre a la libertad de la filiación divina y a la vida eterna.

Esto no quiere decir que Dios no actué también fuera de la Iglesia, ni que las personas que no forman parte de la Iglesia estén excluidas de la salvación final. Quiere decir sólo que la fe en Cristo es inseparable de la fe en la Iglesia, y que el acceso a la vida que Cristo nos ha obtenido se halla en la plena comunión de la Iglesia. El escándalo que provoca el que la plenitud pueda darse en un grupo humano, en unas personas frágiles, incluso defectuosas, no es mayor que el que provocaba la Encarnación: también allí «un hombre de Nazaret», «un hijo del carpintero», era «la resurrección y la vida». En conocerle a El, lo mismo entonces que ahora, en su cuerpo de entonces como en su humanidad de ahora, está la salvación y la vida eterna.

Los términos con que los cristianos han expresado lo que ha supuesto en sus vidas el acontecimiento de Cristo y su prolongación en la Iglesia, son «revelación» y «gracia». Los dos indican el asombro y el agradecimiento sin límites ante el encuentro con Dios en Cristo, y ante la posibilidad de una vida no imaginada ni soñada antes por el hombre. Los dos indican que el cristianismo no nace de nosotros, de nuestros pensamientos o de nuestras esperanzas. Es el encuentro con la iniciativa de Otro, con el don de Otro; de Dios, que en Cristo se nos ha mostrado y ofrecido como comunión de Amor desbordante. «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados»?. Y la experiencia cristiana es la conciencia humana alcanzada por ese encuentro, introducida en ese Amor.

Esa conciencia tiene un rasgo característico, que se llama «libertad». La libertad nace del encuentro con la Verdad y el Amor definitivos, del encuentro con Cristo, es suscitada por ese encuentro. Ya nada, ni el pasado ni el futuro, ni el mal ni la muerte, determina la vida del hombre que ha encontrado a Cristo, porque el juicio sobre su vida sólo le corresponde a El, y ese juicio se ha dado ya en la Cruz. Se trata, verdaderamente, de una conciencia nueva de sí mismo y de toda la realidad. Toda la vida es afectada por el encuentro con Aquel que es «La Verdad y la Vida». Desde esa conciencia se juzga todo, desde ella se vive, se

trabaja, se ama y se sufre, se crean espacios y formas de vida, instituciones. Como comunidad de hombres y mujeres que viven en medio de los hombres los avatares de la historia, los cristianos viven lo mismo que los demás hombres, pero con la conciencia de «lo que han visto con sus ojos y tocado con sus manos» (18). Esto es lo que les distingue. Sólo cuando la conciencia que brota del encuentro con Cristo se expresa en la trama de la historia y se plasma en hechos concretos, en ámbitos reales de vida, pueden los cristianos verificar la verdad encontrada, en la confrontación con las múltiples situaciones que la ponen a prueba. Sólo entonces es posible un diálogo real con los hombres y mujeres que tienen una percepción distinta de las cosas, «con pleno respeto por todas las creencias», pero también afirmando «con sencillez nuestra fe en Cristo, único Salvador» (19). Y sólo entonces los hombres pueden encontrarse con Cristo no de una manera abstracta, ideológica, sino como una posibilidad concreta para la vida. Es decir, el acontecimiento cristiano vuelve a suceder entre nosotros.

2. El escándalo de la fe

Las reflexiones que preceden parecerán, sin duda, obvias o elementales a muchos. Al fin y al cabo, millones de cristianos en el mundo proclaman el Credo cada domingo, celebran la eucaristía, y oran y esperan en Jesucristo como en su Salvador. No son impertinentes, sin embargo. Y ello por dos razones: en primer lugar, porque a lo largo de la Edad Moderna ha surgido una interpretación del cristianismo que lo ha desgajado de la historia, y lo ha vaciado de su contenido y de su significado histórico. En segundo lugar, porque esa interpretación ha erosionado la conciencia de los cristianos más de lo que tal vez nosotros mismos quisiéramos creer.

Por supuesto, la pretensión cristiana —en Cristo como en la Iglesia— ha producido siempre escándalo. Que la plenitud, que tendemos siempre a situar más allá de todo, pueda hallarse en este hombre concreto, en esta humanidad concreta, es casi inimaginable, a pesar de todos los testimonios de su verdad, que nunca tendingrán el carácter de una evidencia matemática. Esos testimonios se parecen más bien a una propuesta amorosa, cuya verdad reclama la libertad, y sólo muestra su verdad cuando la libertad se implica en ella, la acoge y la verifica en la vida. Ya San Pablo decía que la predicación de la cruz, es decir, de Jesucristo, resultaba «escándalo para los judíos y locura para los gentiles» (20). Tanto para la racionalidad griega como para la moderna, para la sensibilidad religiosa judía como para el paganismo, la pretensión cristiana es perturbadora, y Jesucristo es «signo de contradicción» (21). Por ello Jesucristo fue condenado a muerte.

La modernidad o el cristianismo deshistorizado

La situación moderna es, sin embargo, peculiar. A lo largo de la Edad Moderna se ha venido dando un largo y

complejo proceso cultural por el que los elementos constitutivos de la experiencia cristiana han sido primero dislocados, y luego progresivamente rechazados por el pensamiento. Llamamos a ese proceso secularización. Sus causas, su origen, sus etapas, su significado, que afecta a todos los aspectos de la conciencia y del obrar humanos, no pueden ser descritos aquí (22). En todo caso, hay que señalar como factores determinantes en el desencadenamiento del proceso la sutil pero profunda deformación de la relación entre la naturaleza humana y el sobrenatural cristiano; la introducción en el pensamiento del esquema ideado por Joaquín de Fiore, en el que el período histórico vinculado a Cristo se trasciende en una «época del Espíritu», ya sin vinculación con Cristo (23); y la ruptura de la comunión en las Iglesias de Occidente llevada a cabo en el tiempo de la Reforma, con las fracturas a que dio lugar en el ámbito del pensamiento teológico, de la vida cristiana, de la cultura y de la sociedad europeas.

Uno de los rasgos más significativos del fenómeno consiste en un modo de comprender el cristianismo que rechaza su realidad de «revelación» y de «gracia» y, en consecuencia, que niega precisamente esa peculiar relación con la historia que he descrito en el apartado anterior. La razón, una razón ya no abierta al milagro ni a la gracia, sino cerrada sobre sí misma, se convierte en medida de todas las cosas. Y esa razón ya no es capaz de aceptar el testimonio cristiano en lo que tiene de específico.

Desde los comienzos de este proceso, la Iglesia había dejado de ser para muchos el punto de referencia concreto para la experiencia de la redención y de la comunión con Jesucristo. Así desarraigados de su indispensable humus, los elementos constitutivos de la fe cristiana se irían convirtiendo progresivamente en un sistema de verdades abstractas, consideradas «misterios sobrenaturales» en el nuevo sentido en que los términos de «misterio» y de «sobrenatural» habían adquirido a comienzos de la Edad Moderna: algo incomprendible, y además, apenas relevante para el pensamiento y para la vida. En consecuencia, esas verdades iban a ser sometidas al juicio de la razón, y rechazadas. Así sucedería con la Trinidad, la Encarnación, y todos los demás dogmas. Y algo muy parecido iba a suceder con la moral cristiana.

Un ejemplo típico de este fenómeno se da ya en el unitarismo protestante del siglo XVI, el primer movimiento «moderno» que rechazó apasionadamente la Trinidad y, consecuentemente, también su fundamento, la cristología tradicional cristiana. Para un unitario como Socino, la fe en un Dios y tres personas era inevitablemente «una contradicción», que seguramente «hasta los ángeles» tenían dificultad en comprender. Y fórmulas como el «homousios», que Lutero y Calvino, a pesar de su apego a la Escritura, habían seguido utilizando, eran «una pura invención humana, en desacuerdo con la Sagrada Escritura (...) y además completamente repugnantes a una sana razón» (24). Estos razonamientos muestran hasta qué punto la razón, conver-

tida ya en criterio único de todo, podía fácilmente disponer de un dogma empobrecido.

Lo que estaba embrionariamente en este tipo de pensamiento, se desarrolla lentamente a lo largo de la modernidad. El testimonio de la fe cristiana no puede ser aceptado. Quizás nadie ha formulado mejor que Lessing la dificultad que una parte del pensamiento moderno tiene con un cristianismo como acontecimiento en la historia: «¿Cómo —se pregunta Lessing— unos hechos contingentes se podrían convertir para nosotros en verdades necesarias, a menos que sean la expresión de verdades morales o religiosas que existían ya en el entendimiento humano?» (25). Lo histórico y lo contingente no es más que un «hilo de arañas», ¿como colgar de él toda la eternidad (26). Similarmente, D.F. Straus, uno de los padres de la exégesis moderna, escribe: «No puedo llegar a imaginarme cómo la naturaleza divina y la humana habrían formado las partes integrantes, distintas y, sin embargo, unidas, de una persona histórica» (27).

En estas dos citas se pone de manifiesto la dificultad que experimenta el pensamiento moderno con el cristianismo como hecho en la historia: es imposible que haya sucedido lo que el cristianismo afirma. Frente a la confesión del más sencillo fiel cristiano, «el Verbo se hizo carne», el pensamiento moderno arguye, en abstracto, la imposibilidad de semejante acontecimiento. Esto indica hasta qué punto el cristianismo ya no es una experiencia para estos autores. También el ciego de nacimiento curado por Jesús sabía que «nunca se ha oído decir que alguien haya abierto los ojos de un ciego de nacimiento». Pero cuando los fariseos tratan de probarle que el milagro era imposible, el ciego responde: «Sólo sé una cosa: que era ciego y ahora veo» (28). Sólo la experiencia del acontecimiento cristiano permite afrontar adecuadamente las dificultades teóricas acerca de su posibilidad.

Si la pretensión cristiana contenida en el Credo le resultaba imposible al pensamiento, la importancia del cristianismo para la cultura europea era demasiado evidente como para rechazarlo de plano. Por tanto, el cristianismo, debía ser otra cosa distinta a lo que la Iglesia ha venido diciendo que es. En estas circunstancias, al pensamiento, en relación con el cristianismo, le quedan dos tareas: la primera, probar que el cristianismo no fue originariamente lo que hoy conocemos como cristianismo, es decir, lo que la Iglesia ha hecho de él. Esta tarea se confía principalmente a la crítica histórica y a la exégesis, cuya principal función pasa a ser probar y argumentar científicamente este axioma de la razón moderna. Y la segunda, reinterpretar el hecho cristiano en términos aceptables a esa misma razón. Esto último se ha hecho de dos maneras: reduciendo el cristianismo a ética, o reinterpretando globalmente el hecho cristiano como una expresión mítica y simbólica de la conciencia que el hombre moderno tiene de sí mismo.

El primero de esos caminos se dio históricamente con

la Ilustración. Sus representantes más eximios son el propio Lessing y, sobre todo, Kant. Para ambos, la religión cristiana consistía fundamentalmente en una ética, y en una ética a la que el hombre ilustrado puede llegar por su propia razón. La Escritura debe ser despojada de todo elemento milagroso, «sobrenatural», expresión de una humanidad infantil, y la religión debe ser situada «dentro de los límites de la mera razón». Del dogma cristiano no queda nada. Jesucristo no fue sino un predicador de moral. La Iglesia debe mantenerse como un instrumento educactivo para los hombres rudos, para aquellos que aún no se han elevado a la moralidad autónoma. Por supuesto, su única función es, incluso para estos, sostener la moral. Pero cuando todos los hombres lleguen a ser adultos, plenamente racionales, entonces ya no necesitarán de una Iglesia visible. Entonces surgirá una Iglesia invisible, concebida como comunidad espiritual de hombres honestos, rectos, justos, en la que no habrá necesidad de ningún vínculo exterior.

Lo más llamativo es que apenas se percibe ya la desfiguración del cristianismo que esta reducción supone. Del relato de un hecho que ha devuelto la esperanza a los hombres precisamente porque es un hecho, una experiencia, y no un sistema teórico de valores abstractos, se ha pasado a concebir el cristianismo como algo ideal a lo que uno tiene que aspirar y poner en práctica con sus propias fuerzas. El hecho se ha convertido en utopía, y el cristianismo se ha vaciado de su contenido.

La segunda posibilidad, la reinterpretación del cristianismo, es la propuesta idealista y, en particular, hegeliana. Esa propuesta se produjo en parte como una reacción a la sequedad de la moralidad ilustrada, y coincide con el momento cultural del romanticismo. Era, aparentemente, un momento de revitalización religiosa, de valoración de los mitos y de las tradiciones populares. Es también el momento de mayor valoración cultural del cristianismo por parte del pensamiento laico moderno. Se sentía que Jesús no podía ser sólo un profesor de moral. Había en el cristianismo algo más. Ya no se trataba de recortar del cristianismo los elementos sobrenaturales y dogmáticos. Más bien se trataba de asumirlos, si bien en una perspectiva totalmente immanente. La muerte y la resurrección de Cristo, la Trinidad, todo es «recuperado» en esta nueva perspectiva. Pero todo es reinterpretado como símbolo mítico de las posiciones filosóficas modernas, como alegoría de la autorrevelación del hombre a sí mismo. Esta filosofía «no niega lo divino, niega sólo la trascendencia de lo divino» (29). El valor del cristianismo está en que en una forma inadecuada y primitiva, es decir, mítica, ha despertado en el hombre la conciencia de sí, como sujeto absoluto. Por eso, la actitud ante el cristianismo es, ante todo, la de una desmitificación, para liberar del ropaje mitológico la autoconciencia del hombre, tal y como se expresa en su realización plena, esto es, en la filosofía moderna. Es verdad que la postura idealista tiene hoy menos vigencia que la reducción ética del cristianismo. Pero es imprescindible subrayar su importancia para comprender la situación contemporánea, ya

que es ella la que prepara inmediatamente el camino al ateísmo militante y al indiferentismo del siglo xx. Si el cristianismo y en general la religión, no es más que un momento histórico de la autoconciencia humana, una vez que ésta ha alcanzado el conocimiento de sí no necesita para nada de lo religioso. La razón está ya sola consigo misma, y toda religión no podrá ser sino «alienación», obstáculo a la realización del hombre. El hecho cristiano se disuelve sin más, y con él, el hecho religioso. El equilibrio inestable de la reinterpretación idealista sólo podía resolverse en un redescubrimiento radical del primado del hecho cristiano, sin reducciones ni relecturas, o en el ateísmo.

Todavía volverán a surgir en el ámbito católico, y al amparo de una comprensión equivocada de la «apertura», proclamada por el Concilio y de las intenciones del Concilio, formas de compromiso que tratan de resucitar una u otra de las dos posturas mencionadas, o a veces una combinación de las dos. Es lo que se produce en algunas formas de la teología de la liberación, y en la llamada teología de la secularización. También puede percibirse en planteamientos aún frecuentes en el terreno de la teología moral. Y una parte no pequeña de la exégesis actual sigue concibiendo su tarea en términos de desmitificación, o de reducción del testimonio cristiano a aquello que sería aceptable a la razón secular. La separación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe es aún moneda corriente en muchas exposiciones que se presentan como «científicas» de los orígenes cristianos, y que luego son asumidas y divulgadas ampliamente en la práctica de la predicación y de la catequesis. En general, en estas posturas de compromiso, prevalece hoy más bien alguna forma renovada de la posición ilustrada, es decir, de la reducción del cristianismo a un imperativo moral, y a un imperativo moral cuyo criterio de verdad no es tanto Cristo como el hombre. También están presentes, sin embargo, a veces, planteamientos teológicos de tipo sincretista, que recogen en formas nuevas la herencia del idealismo.

Flujo y reflejo en la historia de la Iglesia

A lo largo de su historia, el cristianismo no ha entrado en conflicto sólo con la racionalidad moderna. En los comienzos de la vida de la Iglesia, había otro tipo de racionalidad a la que no le resultó más fácil aceptar el hecho cristiano. Era la comprensión griega del mundo, de lo divino y del hombre, para la que la predicación cristiana no podía ser sino «locura». Al igual que en el pensamiento moderno, lo que producía escándalo era la Encarnación. Y al igual que hoy, surgieron entonces movimientos que también disolvían el hecho cristiano en esquemas más racionales, más aceptables para la religiosidad y la cultura de la época. Me refiero al gnosticismo, que no carece de analogías con la posición idealista (30), y al arrianismo, cuya posición básica trata de recortar el dato cristiano para incorporarlo a la visión griega de lo divino y del mundo, y para hacer de él un soporte adecuado y aceptable de la

ideología religiosa del imperio. El arrianismo fue en la Iglesia antigua el equivalente del cristianismo ilustrado. En los dos casos, la Encarnación y la Iglesia —el acontecimiento de Cristo— eran vaciadas de su contenido, y la salvación venía a ser cosa del hombre, asunto del hombre. El pelagianismo vino a ser en la antropología el correlativo de lo que el arrainismo era en la interpretación del hecho cristiano.

Ya la primera carta de San Juan pone en guardia contra una interpretación de este tipo: «todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús no es de Dios, se es del Anticristo» (31). Y frente a la gran reinterpretación del cristianismo que supuso el gnosticismo en su intento de englobar la verdad histórica dentro de una cosmovisión intelectual, reservada a unos cuantos elegidos, San Ireneo de Lyon afirmó como nadie la historicidad de la Encarnación, y su permanencia misteriosa en la historicidad de la Iglesia. El acuña la frase que después repetirá San Agustín: toda herejía puede reducirse al común denominador de que la Palabra no se ha hecho carne (32). Los esfuerzos por superar intelectual y espiritualmente el arrianismo duraron un par de siglos, aunque la problemática se traspuso después a las controversias cristológicas. En ese esfuerzo, caracterizado por una dolorosa y tenaz fidelidad al hecho de la revelación, y a la vez por una creatividad intelectual admirable, la teología hizo algunas de sus adquisiciones más ricas y duraderas. Y cuando, en el siglo V, el monje Pelagio difunde una manera de comprender la redención que reduce la gracia de Cristo a un ejemplo, el obispo de Hipona describe así el fondo del problema: «Este es el horrendo y oculto veneno de vuestro error: que pretendéis hacer consistir la gracia de Cristo en su ejemplo y no en el don de su persona» (33).

Que la naturaleza del cristianismo sea desfigurada por quienes no pertenecen a la Iglesia no causa extrañeza. Desde Celso y Porfirio, sus detractores se cuentan por miles. El problema, entonces como ahora, surge cuando tal interpretación se da entre cristianos y es asumida por ellos como la verdadera fe. Cuando el cristianismo deja de ser el acontecimiento de Dios hecho hombre, se convierte en ideología, espiritualidad no cristiana o ética. Y entonces el cristianismo deja de incidir en la historia, deja de ser fecundo. Ya no es una experiencia en acto, que permite verificar la verdad de la fe en la vida, sino una concepción global del hombre y del mundo, en la que Cristo viene a ser, en último término, superfluo, y en la que el hombre se queda él solo con la historia. La redención no ha acontecido.

La historia del cristianismo en la Edad Moderna nos enseña, además, otra cosa. Las críticas de Socino y Strauss al dogma tienen como objeto un dogma empobrecido, en el que difícilmente un cristiano de la tradición habría reconocido una expresión adecuada de su fe. De hecho, en el curso de la modernidad hay un doble proceso. Por una parte, las distintas esferas de la actividad humana (el dere-

cho, la filosofía, la economía, la política, la estética) tienden a hacerse cada vez más autónomas de una perspectiva cristiana de la realidad y, con el tiempo, también del hombre. Por otra, correlativamente, el cristianismo tiende a hacerse, en muchos de sus adeptos, cada vez más espiritual, más concebido como perteneciente a una dimensión puramente interior, invisible, del hombre, que no tiene ningún reflejo exterior. Queda así reducido a una «espiritualidad», que vive sólo en la intimidad. Un cristianismo así concebido coincide con la esfera del sentimiento, y no afecta a la relación del hombre con la realidad. Es un cristianismo desgajado de la historia. Y la mejor demostración de ello es que, a diferencia del cristianismo tradicional, un cristianismo así no genera cultura. Es un cristianismo en retirada, sin energía para transfigurar la realidad. Como reza preciosamente la Juana de Arco de Charles Péguy, «Dios mío, cómo es posible que tantos buenos cristianos no hagan una buena cristiandad» (34).

En esta situación, a veces, las intervenciones del Magisterio, urgiendo a la libertad cristiana o a la presencia en el mundo, generan en algunos creyentes reacciones parecidas a las de otros que se hallan abiertamente fuera de la comunión de la Iglesia. Cualquier intento de devolver el cristianismo a la historia tropieza a la vez con la oposición de quienes pretenden que esté reducido al ámbito de lo sentimental o de lo íntimo y la de quienes, por inercia, lo viven de hecho así. Se tolera en las sacristías, pero se combate si pretende presentarse como hipótesis válida para la vida, y como tal quiere expresarse al aire libre, en las plazas o en los areópagos modeenos. Basta que el cristianismo se ponga de nuevo como un acontecimiento en la historia de los hombres, para suscitar las reacciones más encontradas. Como al principio. Pero esto mismo indica que la tarea del momento presente, tanto de cara a un cristianismo desnutrido como para evangelizar un mundo que ya no es cristiano, consista tal vez en el esfuerzo, paciente y humilde, por reaprender la identidad cristiana, en su irreductible unidad como acontecimiento redentor en la historia, y como propuesta concreta para la vida de los hombres de hoy. Es decir, hemos de acudir de nuevo a la escuela de la tradición.

3. Signos de los tiempos y nueva evangelización

El horizonte del mundo actual, desde el punto de vista cristiano, está definido, a mi juicio, por dos situaciones: la crisis de lo humano, y la urgencia de recuperar la tradición, es decir, de recuperar la identidad cristiana en su carácter de acontecimiento histórico, en su relevancia para el hombre. Los dos hechos están profundamente vinculados.

La crisis de lo humano

La modernidad había nacido como el proyecto que había de sustituir el Reino de Dios por el regnum hominis. Se trataba de hacer del hombre un adulto, de que el hombre

se atreviera a hacer pleno uso de su razón, liberándose de la tutoría de la fe cristiana, que le impedía salir de su minoría de edad. Era un proyecto deslumbrante. Pero la verdad de una cultura, su capacidad de responder a las cuestiones más hondas del ser humano, se verifica en la historia. La historia es siempre el lugar de verificación de la hipótesis de solución con que uno pretende alejar los desequilibrios que permanecen en la vida humana. Por eso la pregunta inevitable ante el proyecto moderno de hombre y de sociedad es si la historia testifica el cumplimiento de tan magníficas promesas. (Es hoy el hombre más él mismo? ¿Es el mundo más hospitalario, más habitable, más nuevo: El siglo XX podría tal vez definirse como el siglo en que el hombre ha constatado una y otra vez al precio de dos guerras mundiales, de millones de refugiados, de inmensas destrucciones de todo tipo el fracaso del proyecto moderno de hombre y de sociedad. La situación del Este de Europa, el fracaso de lo que tal vez no era sino la versión más consecuente y sistemática del experimento moderno, debiera ser una advertencia de que una seriedad que no tiene en cuenta la verdad del hombre y la verdad del hombre es el misterio de la persona, es decir, su dimensión religiosa se vuelve contra el hombre, lo destruye y se destruye a sí misma. Pero, al mismo tiempo, el siglo XX parece como incapaz de aprender de sus errores, y de cuestionar las premisas que sostienen su sistema de vida y su recortada concepción del hombre. Así, el mundo contemporáneo se caracteriza simultáneamente por el fracaso de todo un proyecto cultural y social que desvincula al hombre de su misterio original y por la aparente impotencia para sustituir ese proyecto por otro más justo y más verdadero.

Esta situación se refleja en el pensamiento, y en otras realizaciones de nuestra cultura. Pocas veces en la historia, en efecto, el pensamiento ha tenido un sonido tan dramático. Así, Max Scheler escribía ya a principios de siglo: «En una historia de unos diez mil años, somos nosotros la primera generación en la que el ser humano se ha hecho total y exclusivamente «problemático», una generación en la que el hombre ya no sabe qué es, pero en la que también sabe que no lo sabe» (35). Y Karl Jaspers hablaba del «nihilismo» como «la forma de pensar dominante», que hace temer «una amenaza de decadencia para el ser humano» (36). El mismo Nietzsche, que inicialmente había cantado la muerte de Dios como «una nueva aurora» (37), en los últimos tiempos de lucidez prometía «la llegada de una época trágica» (38). «Debemos estar preparados —decía— para una larga serie de demoliciones, de ruinas, de subvenciones», «habrá guerras como no se conocieron jamás en el mundo». «Europa se sumirá en las sombras muy pronto», «asistimos a la ascensión de una marea negra» (39). Las voces podrían multiplicarse durante páginas enteras sin dificultad, hasta el punto de que la destrucción del hombre, la disminución de la libertad, la sustitución de la verdad y la razón por la voluntad de poder, son temas casi tópicos del pensamiento del siglo XX. Y no sólo del pensamiento. El arte es la exposición privilegiada y más espontánea de la relación de una sociedad con lo real, y el arte del siglo XX es un arte desesperanzado mientras el hombre real tiende

a renunciar a todo proyecto global de vida, a todo sentido último y unificador de la existencia para entregarse a las pequeñas parcelas de felicidad o de evasión que le ofrece lo inmediato.

En el mundo contemporáneo conviven, pues, en cierto modo, modernidad y postmodernidad. La primera, cada vez más como residuo, como material de retórica y de propaganda, de la que es útil tal vez servirse, pero en la que cada vez resulta más difícil creer. Y la segunda, como testimonio del fracaso de la primera y a la vez de impotencia. Es el pensamiento débil, la fragmentación de la vida en pequeños proyectos parciales, las relaciones humanas transformadas en relaciones de poder. Y, detrás de todo, está la alienación consentida y consciente, la renuncia a la razón y a la libertad, la tristeza y la soledad de la persona humana, en medio de todos sus avances técnicos y de sus comodidades. La postmodernidad no es una salida a la modernidad, es más bien el vacío y el cinismo que se produce en el corazón de los hombres cuando se constata la mentira de las ideologías modernas. La postmodernidad es la forma contemporánea del nihilismo. Es la inexorable herencia de Nietzsche que permanecerá mientras la única alternativa a la crítica de Nietzsche sean variantes del pensamiento ideológico moderno, que ya no es posible tomarse en serio. Pero la cultura postmoderna no constituye un camino hacia nada. La impotencia de la sociedad contemporánea para eliminar de sí la violencia, el terrorismo o la droga, incluso la impotencia que una sociedad así tiene para comunicar la vida y renovarse, muestran que la cultura actual no es una cultura para el hombre. Expresa más bien el resentimiento del hombre contra sí mismo y contra la vida. La aparente avidez del hombre contemporáneo por los bienes de este mundo, por el goce inmediato de todo, es sólo una máscara de su desesperación.

Hay un último fenómeno a tener en cuenta en este contexto. Se ha hablado mucho en la última década del «retorno de lo religioso». En cierto sentido, ese retorno es cierto. El hombre no puede estar demasiado tiempo sin una cierta apertura al misterio, como no puede vivir sin aire.

El llamado «retorno a lo religioso» es, ciertamente, un testimonio más del vacío de humanidad de nuestro entorno social y cultural. El fenómeno no carece de ambigüedad, sin embargo. Hay una trascendencia verdadera y una trascendencia aparente. Hay una religión que es un reconocimiento del misterio que se encuentra en la vida (y no me refiero ahora al cristianismo, sino a toda auténtica religión), y hay una religión que no es más que evasión de la realidad, o incluso manipulación del vacío religioso del hombre. Píense en la proliferación de las sectas que se da en nuestro mundo. Esa religión viene a ser un subproducto de la sociedad secularizada, es una «religión de consumo», que fácilmente degenera en superstición, o en prácticas mágicas de un tipo u otro. En la medida en que el «retorno de lo religioso» no constituye una verdadera apertura a la trascendencia, no representa un camino para la liberación

del hombre, sino una forma más de alienación y de esclavitud.

Recuperar la tradición

En este contexto, la tarea de la Iglesia a lo largo del siglo XX ha consistido, sobre todo, en un imponente esfuerzo por redescubrir y retomar la tradición, en el sentido expuesto más arriba, como el espacio histórico de una esperanza verdadera para el hombre.

El concepto de tradición no es un concepto particularmente grato a la cultura dominante. En el ambiente flota la idea, no examinada críticamente ni sopesada en sus consecuencias, de que la tradición —toda tradición— es una rémora, un lastre. En el fondo, se supone que la libertad consiste en la ausencia de todo vínculo estable, cuando esa carencia de vínculos sólo conduce al aislamiento del ser humano, a la esterilidad y a la sumisión al poder. Se supone, además, que la tradición ata al pasado, y todo vínculo con el pasado representa un obstáculo para la realización del hombre. La historia es imaginada y vivida más, imaginada que vivida, como una línea siempre ascendente, siempre hacia lo más y lo mejor. Y lo más y lo mejor coincide por ahora con el presente, o más exactamente, puesto que la realidad presente le resulta con frecuencia al hombre abrumadora, con el futuro. La idea de la historia como un progreso constante e indefinido es un mito moderno no verificado en la historia. Más aún, tan imposible de verificar como el mito contrario de que cualquier tiempo pasado fue mejor. A finales del siglo XX, el mito del progreso, desmentido una y otra vez por la historia de nuestro siglo, no permanece sino como retórica. Pero como tal, tiene aún una vigencia popular indudable. Es verdad que en algún pensador contemporáneo aflora una decidida defensa del concepto de tradición como condición indispensable de la civilización y de la vida moral (40). Pero, en general, la tradición es aquello de lo que hay que desembarazarse para construir el futuro. A lo sumo se la tolera como folklore, como una pieza de museo etnológico, en la medida en que no pretende tener relevancia para la vida concreta de los hombres.

Naturalmente, esta idea generalizada sobre la tradición corresponde poco a lo que la tradición significa en el vocabulario cristiano. Aun en el sentido corriente del término, la antropología cristiana considera que la libertad de la persona humana encuentra precisamente una de sus realizaciones más plenas en la capacidad de asumir vínculos estables con otras personas, y de ser fiel a esos vínculos. Por tanto, también en la de asumir responsablemente la experiencia y la memoria del pasado. Un pueblo responsable para con su pasado, es decir, un pueblo con tradición, puede ser un pueblo libre. Un pueblo sin memoria ni interés por su pasado es un pueblo manipulable, sin identidad ni libertad.

Además, la «tradición», en sentido específicamente cristiano, es algo muy distinto a la idea vulgar de tradición. *La traditio*, es decir, «la entrega» consiste en primer lugar en que el Padre nos ha «entregado» a su Hijo (41). A esta «entrega» del Padre corresponde la obediencia del Hijo al designio salvador, y así, también el Hijo mismo «se entrega» por nosotros, por la Iglesia y por todos los hombres (42). En el misterio de esta obediencia, que lleva al Hijo a dar libremente su vida —«nadie me quita la vida, yo la doy porque quiero» (43)—, Cristo «entrega su espíritu» (44) y lo da a los apóstoles tras la resurrección. La «tradición» de la Iglesia es la «entrega» que la Iglesia hace a los hombres, generación tras generación, del Espíritu Santo recibido de Cristo, y de la vida nueva en Cristo. La tradición cristiana es ante todo una vida, la vida de los hijos de Dios, que Cristo nos ha ganado y nos «entrega» la Iglesia. Al servicio de esa vida está todo en la Iglesia: la sucesión apostólica, los sacramentos, el magisterio, y también los dones que el Espíritu suscita en ella. Retomar la tradición, en sentido cristiano, es ante todo renovar la conciencia de todas las potencialidades y de toda la riqueza de esa vida nueva para nosotros, hombres y mujeres que vivimos en este momento de la historia, como una posibilidad real de redención.

Un momento decisivo en la recuperación de la tradición cristiana en nuestro siglo lo constituye el Concilio Vaticano II. El tema central del magisterio conciliar ha sido precisamente el misterio de la Iglesia, como pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, esto es, como espacio histórico de la Redención. Pero para afirmar de nuevo la Iglesia como misterio o sacramento de la Redención, el Concilio lo ha situado en su fundamento cristológico y trinitario, y ha recuperado la antropología de la tradición cristiana, tan olvidada también durante todo el período moderno.

Evidentemente, la conversión a la tradición no ha comenzado con el Concilio. El Concilio no ha sido un comienzo absoluto, y no podía serlo. Más bien es el fruto de un largo camino, que comenzó ya a finales del siglo pasado, y que la Iglesia ha ido recorriendo, guiada por el Espíritu, hasta hacer posible la renovación conciliar. Los comienzos de la Doctrina Social y la recuperación de la tradición filosófica tomista, el movimiento litúrgico, el retorno a las fuentes cristianas fundamentales de la Escritura y los Padres, la renovación de la teología en la primera mitad de siglo, son algunos de los hitos que han precedido y preparado el Concilio.

Tal vez resulte chocante que el Concilio sea puesto en relación con la tradición. Muchos católicos tienen la impresión de que más bien el Concilio ha supuesto en la vida ordinaria de la Iglesia una ruptura de la continuidad en el cristianismo «tradicional». Con frecuencia, la tradición se ha invocado para expresar reticencias con respecto al magisterio del Concilio, o incluso para rechazarlo abiertamente. También, desde otra perspectiva, se ha insistido en que el Concilio ha sido un Concilio pastoral y se interpreta esta afirmación como excluyendo un alcance doctrinal a su

magisterio. Se olvida que toda pastoral supone y da cauce a un modo de comprender el cristianismo, y que no es posible una renovación eclesial de tal alcance sin una profunda renovación doctrinal.

En cuanto a las reticencias de un cierto catolicismo «tradicional» con respecto al Concilio, muestran tan sólo el profundo desconocimiento de la tradición que se da en muchos católicos, incluso entre los que creen defenderla. Con frecuencia se llama «tradición» a formas de entender el cristianismo específicamente modernas, que son fruto precisamente del olvido de la tradición. Es también el desconocimiento de la tradición lo que explica los abusos y desviaciones surgidas después del Concilio. Pues si el Concilio es leído sin referencia a la gran tradición eclesial, no queda de él sino un difuso propósito de «modernización» de la Iglesia, de «apertura» al mundo, en el que el mundo se convierte en criterio de la fe, y que desfigura profundamente la naturaleza del magisterio conciliar. Así entendido, el Concilio daría paso a un tipo de cristianismo, heredero directo de la Ilustración, en el que la fe se disuelve en la cultura. Leído y asumido en su integridad, en cambio, el Concilio representa una verdadera bocanada de aire fresco en el panorama cultural del siglo XX: la posibilidad de que el acontecimiento de Cristo despliegue, en la Iglesia y en cada cristiano, todas sus potencialidades de verdad y de amor para el humillado hombre de hoy. Condición de ello es que la fe cristiana adquiera de nuevo esa expresividad cultural, en todos los ámbitos de la vida, que la caracterizaron en los primeros siglos.

4. Epílogo

«Nuestro tiempo», decía hace poco Juan Pablo II, «es dramático, y al mismo tiempo fascinante» (45). En efecto, «el pueblo de Dios, movido por su fe (...) procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia de Dios o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz, y manifiesta el plan divino sobre la vocación del hombre» (46). La tarea de interpretar «a la luz de Cristo la historia de este mundo» corresponde especialmente a los fieles seculares, en razón de su vocación particular, «en cuanto que están llamados a iluminar y ordenar todas las realidades temporales según el designio de Dios Creador y Redentor» (47). Porque la mirada del Espíritu sobre la historia es una mirada de misericordia y de amor, esa mirada no carece nunca de esperanza. Por eso ya la Constitución conciliar *Lumen gentium* decía: «Siguiendo la recomendación de Jesús cuando nos exhorta a distinguir claramente los signos... de los tiempos (cf. Mt 16,3), creemos vislumbrar en medio de tantas tinieblas no pocos indicios que nos hacen concebir esperanzas de tiempos mejores para la Iglesia y la humanidad» (48).

Los hombres de todos los tiempos han tenido la intuición que el misterio que envuelve la vida no podía ser desvelado por ellos mismos. La historia humana, las obras de

los hombres, están atravesadas de principio a fin por el deseo convertido en grito, llamada, súplica, de una intervención en la historia de ese Misterio, a quien normalmente damos el nombre de Dios. Ese deseo, balbuciente en tantos mitos antiguos, fue expresado en la antigüedad de un modo bellissimo por Platón:

«Me parece, oh Sócrates, y quizás también a ti, que la verdad segura en estas cosas no se puede alcanzar de ningún modo en la vida presente o al menos no sin grandísimas dificultades. Pero pienso que es una vileza no estudiar con todo respeto las cosas que se han dicho al respecto, o dejar las indagaciones antes de haberlo examinado todo. Pero en estas cosas, una de dos: o se llega a conocerlas, o, si esto no se consigue, uno se agarra al mejor y más seguro entre los argumentos humanos, y sobre éste, como sobre una balsa, tratar de hacer la travesía del piélago. A menos que se pueda hacer la travesía en una nave más sólida y más segura, es decir, con la ayuda de la revelación del dios» (49).

Pudiera parecer que estas palabras sólo tienen validez para el mundo antiguo. Estoy convencido, sin embargo, de que una mirada suficientemente profunda y realista de la situación del mundo contemporáneo muestra que las palabras de Platón tienen una actualidad insospechada. Una parte importante del pensamiento contemporáneo, en efecto, tiene conciencia de hallarse en una situación sin salir, de ser impotente para devolver al hombre a sí mismo, y ayudarle a salir del círculo diabólico de su alienación y su desesperanza. Así, por ejemplo, Martin Heidegger, en una entrevista concedida a la revista alemana *Der Spiegel* en 1966, pero publicada sólo después de su muerte, decía:

«La filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de las cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios» (50).

Es sólo un ejemplo, pero este ejemplo muestra que, por debajo de las destrucciones de la conciencia, aflora siempre de nuevo el misterio de la persona humana, que busca su verdad, y expresa de nuevo su connaturalidad con el Misterio, su nostalgia del Milagro. Esta es tal vez la más profunda verdad del mundo contemporáneo. Después de tantas experiencias, de tantas vanas esperanzas, vuelve a aflorar el deseo supremo, y quizás también la súplica, de un acontecimiento de gracia. Pues sólo un acontecimiento de gracia puede salvar al hombre.

El acontecimiento de gracia está ahí, tuvo lugar, o más bien, se inició, hace casi dos mil años, «bajo Poncio Pilato». Se llama Jesucristo. Entonces tuvo la historia un nuevo inicio. Desde entonces cada hombre y cada mujer de este mundo puede acceder a la sorpresa de su verdad y de

su dignidad, a una vida nueva, de misericordia y de libertad, en la que todo nuestro mal es rescatado y salvado, y en la que los gestos más pequeños de amor adquieren una dimensión eterna. Desde entonces el acontecimiento se repite, con la misma frescura y novedad que en el origen, cada vez que un ser humano abre su vida a la verdad de Cristo, y acoge de manos del Redentor esa vida nueva, que se halla en la Iglesia, a pesar de todas las infidelidades y pecados de los que nos decimos cristianos.

Se comprende que Juan Pablo II haya dicho que «el profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo» (51). Y es que el sentido de la dignidad humana es el fruto más inmediato de la experiencia cristiana, la aportación decisiva del cristianismo a la historia, en la medida en que el cristianismo «ha sucedido» y no ha sido interpretado o convertido en otra cosa. En la encrucijada presente de la historia, la esperanza de los hombres está en que «suceda» de nuevo, en encontrar de nuevo, con todo su poder salvador, la gracia de la Redención. Por eso tampoco es extraño que Juan Pablo II haya escrito también que la misión cristiana no ha hecho más que comenzar (52).

NOTAS:

- (1) R. Guawini, *La esencia del cristianismo* Madrid 1977, p. 19.
- (2) Hech 10,37.
- (3) A. Lonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, París 1980, p. 16.
- (4) Cor 15,14.
- (5) Hech 25,19.
- (6) Col 2,9.
- (7) Hech 4,12.
- (8) Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptor hominis*, n.1. Cf. también la Carta Encíclica *Redemptoris missio*, n.6: «Es precisamente esta singularidad única de Cristo la que le confiere un significado absoluto y universal, por lo cual, mientras está en la historia, es el centro y el fin de la misma: «Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin» (Ap 22,13)».
- (9) Blaise Pascal, *Pensamientos*, n.729 (edición J. Chevalier, *Oeuvres complètes*. La Pléiade. Gallimard. París 1954, p. 1310; cf. ed. Brunschvicg, n. 548).
- (10) Rom 8,21.
- (11) Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, n.1.
- (12) Bossuet, «Allocution aux nouvelles catholiques», en *Oeuvres oratoires*, ed. Lebarcq, t. 6, p. 508.
- (13) Lc 9,1.
- (14) Hech 4,13.
- (15) 2 Cor 5,17.
- (16) Hech 8,5-8.

- (17) 1 Jn 4,10.
- (18) Cf. 1 Jn 1,1-4.
- (19) Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, n. 11.
- (20) 1 Cor 1,23.
- (21) Lc 2,34.
- (22) Cf. una buena descripción sintética del proceso en F. Botturi, «Le tappe della secolarizzazione», en VV AA. *La Chiesa del Concilio. Studi e contributi*, Milano 1985, pp.153-164.
- (23) Estos dos aspectos de la historia de la secularización han sido magistralmente puestos de relieve por el Cardenal De Lubac en sus trabajos *Augustinisme et théologie moderne*. París 1965; *Le mystère du surnaturel*, París 1965 y *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 vols., París 1979 y 1981 (=Madrid, 1988 y 1989).
- (24) Cf. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. IV, *Reformation of Church and Dogma*, ch.6: «Challenges to Apostolic Continuity», Chicago 1984, p. 266.
- (25) Lessing *Sendschreiben. Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), citado en H. Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquin de Fiore*, t.I: «De Joaquin a Schelling», Madrid 1988, p. 266.
- (26) Cf. Lessing, *Eine Duplik* (1778), citado en H. de Lubac, *loc. cit.*
- (27) D. F. Strauss, *La vita di Gesù o Esame critico della sua storia*, vol. II, Milano 1863-65, p. 628.
- (28) Jn 9,25.32.
- (29) B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, Bari 1941, p. 195.
- (30) Sobre las relaciones entre Hegel y el gnosticismo, cf. Massimo Borghesi, *La figura di Cristo in Hegel*, Roma 1983, pp.106-112.
- (31) 1 Jn. 4, 3.
- (32) Cf. Irenée de Lyon, *Contre les Hérésies*, I.III (ed. F. Sagnard, *Sources chrétiennes* 34, París 1952, pp. 185-187).
- (33) San Agustín, *Contra Julianum. Opus imperfectum*. I.II, c. 146 (BAC 462: Obras completas. t. XXXVI, Madrid 1985, p. 350).
- (34) Charles Péguy, *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc, en Oeuvres poétiques complètes*. La Pléiade, París 1957, p. 372.
- (35) M. Scheller, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, p. 15, citado en L. Scheffczyk, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona 1967, p. 19.
- (36) K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1950); trad. italiana, *Origine e senso della storia*, Milano 1972, p. 171.
- (37) F. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, citado en H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid, p. 61.
- (38) F. Nietzsche, *Ecce homo*, citado en H. de Lubac, *op. cit.*, p. 68.
- (39) F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, citado en H. de Lubac, *loc. cit.*
- (40) Cf. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana 1988; *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Cyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame, Indiana 1990.
- (41) Cf. Rom 8,31-32.
- (42) Cf. Ef 5,25.
- (43) Jn 10,18.
- (44) Cf. Jn 19,30.
- (45) Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, n. 38.
- (46) Concilio Vaticano II, Consistión pastoral *Gaudium et spes*, n. 11.
- (47) Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, n. 5.
- (48) Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 3.
- (49) Platón, *Fedón*, 85 c-d, Edición Loeb, 1982, p. 296.
- (50) M. Heidegger, «Entrevista del Spiegel», en *Escritos sobre la Universidad Alemana*, Madrid 1989, pp. 71-72.
- (51) Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, n. 10.
- (52) Cf. Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, n. 30.