

LECTURAS TEOLÓGICAS ALTERNATIVAS DEL CRISTIANISMO

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Olegario González de Cardedal*

El cristianismo es un hecho, surge en una historia concreta, tiene en su origen un nombre constituyente y suscita un grupo humano que se adhiere a su mensaje, creando una comunidad de fe. Esta hace al mundo una oferta salvífica: iluminar, purificar y perfeccionar la existencia personal del hombre, y con él la historia. No es un mito de los orígenes primordiales, ni una propuesta directamente moral ni una mera utopía para transformar el mundo y para trascender el tiempo. Su mensaje abre al Futuro Absoluto con la correspondiente relativización de las realidades temporales pensadas por el hombre.

Las sucesivas interpretaciones del mensaje cristiano han sido alternativas en un sentido y complementarias en otro. Han sido alternativas en cuanto que cada una de ellas se ha propuesto, en confrontación con otras equivalentes en el mismo marco temporal y local o en momentos sucesivos, ofrecer una visión orgánica del cristianismo como totalidad y desde ella responder a los problemas esenciales del hombre. No son disyuntivas y la opción por una no lleva consigo el rechazo de la otra. Tomamos el último término en un sentido más amplio que el que tiene en el castellano actual, tal como lo describe el *Diccionario del uso del español* de M. Moliner (Madrid 1990): “Alternativo/a: Se aplica a las cosas que ocurren o se hacen con alternación: una vez de una manera y otra de otra, una vez en un sentido y otro en otra”. Alternativos y complementarios a la vez son por ejemplo Platón y Aristóteles en el universo filosófico griego, San Agustín y Santo Tomás en la Edad Media, Erasmo y Lutero en el siglo *xvi*, Barth y Bultmann en la teología protestante del siglo *xx*, Rahner y Balthasar en la teología católica de este mismo siglo.

* Sesión del día 4 de junio de 2019.

En las interpretaciones del cristianismo (teologías) que exponemos a continuación la diferencia no afecta al contenido de fondo sino a las formas de proponer la idea fundamental del cristianismo. Estas pueden ser múltiples. El pluralismo teológico es una posibilidad y una necesidad del cristianismo vivo que integre, por un lado los diferentes aspectos con que aparece en los escritos del Nuevo Testamento, y por otro acoja las diferentes aspiraciones y necesidades fundamentales de cada generación histórica. Estas lecturas serían realmente alternativas en sentido negativo cuando alguna de ellas, al contraponerse a las otras, modificase los fundamentos o contenidos del mensaje (dogma, moral, disciplina...). En este caso surgirían las formas que llevan consigo la enajenación del cristianismo eclesial: la herejía y el cisma. Entre estas interpretaciones y las consideradas católicas no existiría complementariedad sino una diferencia que haría inaceptable una de ellas. Hay un pluralismo de teologías, pero no hay un pluralismo de fe en el sentido riguroso del término, es decir tal como la entienden sus fuentes nomativas: los textos bíblicos, la tradición apostólica y las confesiones de los Concilios ecuménicos.

I. JESÚS EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO (PROFETA-MAESTRO, TAUMATURGO, EXORCISTA, MÉDICO)

1. Un judío marginal

En el origen del cristianismo está un nombre: Jesús de Nazaret al que un exégeta contemporáneo ha caracterizado como judío marginal: marginal por haber nacido en una región que está en los márgenes del imperio romano insignificante para este, quedando desconocido para la mayoría de sus contemporáneos y del que no se hicieron eco directo los historiadores judíos ni romanos; marginal porque vivió una vida “extraña”: ejerciendo un ministerio profético itinerante; marginal porque fue célibe en una cultura en la que esta forma de vida era considerada como vergonzosa; marginal porque hasta aquel momento ningún judío había afirmado expresamente la llegada del Reino de Dios; marginal porque fue expulsado de la historia por los tribunales judío y romano que le condenaron a muerte, tras haber creado un grupo discípulos de los que eligió a Doce para constituir con ellos el nuevo pueblo de Dios, prosiguiendo y sustituyendo a las Doce tribus del anterior Israel.

Junto a la marginalidad de Jesús está su centralidad, ya que se le ha considerado centro de la historia y por eso a partir de la era patristica y de la Edad Media se ha contado el tiempo a partir de él. Su acción histórica tiene dos polos: uno de predicador-maestro (en la línea judaica: profeta-predicador) que anuncia una nueva doctrina con discursos y parábolas, y otro de sanador de enfermos y operador de milagros (taumaturgo-exorcista-medico). Estos dos polos de la acción de Jesús, magisterio (alma) y sanación (cuerpo), determinarán

la acción de la Iglesia en el futuro (Cf. J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-5*, Estella 1998-2010).

El destino de este hombre se cierra con dos hechos de naturaleza distinta. Uno es la condena a muerte en cruz, decidida por los órganos judiciales tanto del derecho romano como de la religión judía. A esa muerte por crucifixión —los romanos la describían como “*teterrima mors*”— siguió un movimiento de adhesión a él afirmando que no había sido anulado por la muerte sino que Dios le había integrado a su propia vida divina, y le había hecho justicia frente a la injusticia de los hombres y que lo devolvía a nuestra historia en una forma nueva de existencia: resucitado. Con los que se adhirieron a él y creyeron en él como don de Dios, iluminador, sanador y santificador del hombre se inicia el movimiento que denominaron “iglesia”. Esta lleva consigo un mensaje de salvación (evangelio), como realización específica de la existencia y una nueva forma de vida personal y comunitaria; con la propuesta de un sentido para el presente y de una promesa para el futuro.

2. El encuentro con las culturas, políticas y religiones

¿En qué relación se halla esta propuesta, que es religiosa a la vez que intelectual y moral, con las correspondientes realidades y realizaciones de las culturas e instituciones con las que se encuentra?. Este cristianismo ¿cómo lo interpretan los mismos cristianos y como lo perciben quienes lo perciben desde fuera? ¿Como una ruptura crítica, relativización y negación de lo anterior o más bien como perfeccionamiento y consumación de lo ya vivido? Los judíos, que se hicieron cristianos comprendieron este mensaje en un sentido como cumplimiento de las profecías y por tanto reconocieron en Jesucristo al Mesías esperado en continuidad con su comprensión religiosa, pero a la vez en otro sentido lo vieron como una novedad escandalosa, negadora de su propia historia, porque en el mensaje de Jesús el pueblo dejaba de ser el centro de la relación con Dios para serlo la persona. Los evangelistas, ¿lo comparan con el encuentro de un tesoro y una perla para cuya adquisición se vende todo —o más bien se trata de algo que ya intuían oscuramente presente en la propia realización religiosa anterior? Los no judíos al oír el nuevo mensaje, ¿lo consideraron como algo parcialmente ya intuitivo o poseído? ¿Se descubrían al oírlo como cristianos anónimos percatándose de que lo que les ofrecía el evangelio no era sino la explicitación intelectual y moral de lo ya conocido en raíz e inicio? ¿Aceptaron el cristianismo como reconocimiento y explicitación de lo ya previvido (cristianismo de interpretación) o por el contrario el evangelio fue acogido como innovación de realidad), afectando a la persona en su raíz constituyente como realidad nueva transformadora y no solo interpretativa de lo ya conocido?

La misión a los llamados gentiles tuvo como objetivo interpretarles lo que en el fondo ya eran o se trataba de una experiencia de radical novedad *Neubeit-*

serlebnis? ¿Cómo se inicia y constituye el ser cristiano en una vida: como simple iniciación nocional, información y adhesión conceptual o se inicia más bien con una conversión como *metanonia* en el orden intelectual de la verdad?. “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un horizonte nuevo a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (J. Ratzinger-Benedicto 16, *Dios es amor* 1).

Esta conversión va más allá de la conversión moral o religiosa: implica un giro de la existencia con la implantación en un universo antes insospechado e irrealizable por el hombre. Desde dentro de la propia iglesia, ¿cómo es percibida por el creyente normal y por el propio teólogo: como confirmación de sus anhelos constituyentes en el orden de la memoria (ser), de la inteligencia (conocer), de la voluntad (amar) o como donación por Dios y acogimiento por el hombre de un orden nuevo de realidades?. El hombre al convertirse y hacerse cristiano, ¿se encuentra confirmado o cuestionado en su anterior autoimplantación en la existencia?

3. Las dos primeras lecturas de Jesús: judeocristianismo y San Pablo

Este problema se plantea en el mismo comienzo del cristianismo. El mensaje de Jesús anunciando la llegada con él del Reino de Dios, ¿era pensable y aceptable como el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento y por tanto consumación de la misión de Israel, al identificarse Jesús como la figura teofánica y salvífica que aparece de formas diversas en los textos del Antiguo Testamento, (Mesías) o era su destructor? El reconocimiento de Jesús en la conversión con el bautismo e integración en una nueva comunidad, la Iglesia, ¿era la forma coherente y fiel de ser judío o por el contrario era una traición a la historia e identidad de este pueblo?

Este es el drama de los tres primeros decenios del cristianismo cuyo principal protagonista e intérprete del problema es San Pablo. Para él existen dos caminos que reclaman ofrecer la justificación al hombre. Uno es el de confiar en la Ley, cumpliendo sus mandatos y esperando de ella la reconciliación con Dios. El otro consiste en desistir del intento de sanarse y de justificarse a sí mismo por las obras de la ley confiándose absolutamente al don y perdón que Dios nos ofrece en Cristo entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación. Y nacen los dos caminos de vida: uno el de quienes vieron en Jesús el cumplimiento y consumación de la alianza prometida por Dios y se hicieron cristianos, y el otro el de quienes por el contrario no lo reconocieron y permanecieron judíos. ¿Cuánto duró la convivencia entre ambos grupos de judíos y cristianos? Hasta hace poco se pensaba que la ruptura había sido temprana, ya en el siglo I, mientras que hoy se piensa que la convivencia duró hasta los siglos III-IV, en que tiene lugar la ruptura definitiva y se inicia el enfrentamiento posterior con este resultado trágico: los judíos comprendiendo a Jesús como

traidor al pueblo y a la fe de Israel; y los cristianos comprendiendo a los judíos como “deicidas”, asesinos de Dios (Jesús) y merecedores de la muerte en cuanto herederos y responsables con lo que sus correligionarios hicieron entonces.

La decisión de la iglesia de Jerusalem inmediatamente después de Pentecostes de enviar en misión a predicadores del evangelio, la presencia de griegos ya en los momentos de la primera iglesia de Jerusalén, la dispersión de los nuevos creyentes tras la persecución iniciada por Herodes en la que muere el apóstol Santiago: todo ello traslada el cristianismo naciente del universo judío al universo del Mediterráneo, conformado en ese momento políticamente por el Imperio romano y culturalmente por el helenismo. La cultura clásica griega —filosofía, narrativa, drama— quedaba ya muy lejos y la coordinada cultural con la que se encuentran los misioneros es la formada por las escuelas filosóficas, el neoplatonismo ambiental, estoicismo, epicureísmo, la religión cósmica, la religión romana esencialmente política y los cultos de los misterios con otros provenientes de Oriente y ya extendidos en el imperio romano.

Los misioneros cristianos eligen como terreno para incardinar su propuesta salvífica no las religiones, ni los cultos existentes previamente a su llegada, sino la filosofía. San Agustín, tomando una división de Varrón distinguirá tres teologías: la física o natural (propia de los filósofos), la mítica (propia de los poetas) y la política (propia de los gobernantes). El cristianismo da su preferencia a la relación con la filosofía porque de las tres solo ella planteaba la cuestión de la verdad, de la religión verdadera, frente a los mitos y al poder político a los que sirven las otras dos formas de teología. Un exponente entre otros muchos será luego el tratado *De vera religione* de San Agustín: “*Est enim religio vera qua se uni Deo anima, unde se peccato velut abruperat, reconciliatione religat*” (36,80) = “Religión verdadera es aquella por la cual el hombre se religa y reconcilia con el único Dios verdadero del cual se había arrancado por el pecado”.

II. EJEMPLOS DE LA DOBLE ACENTUACIÓN DEL CRISTIANISMO EN LA HISTORIA

En cada una de las grandes fases de la historia de la Iglesia nos encontramos con estas dos actitudes: una es la de quienes legitiman su conversión al cristianismo porque encuentran en él la verdadera filosofía, que antes habían buscado en vano. Para ellos el cristianismo estaba en continuidad con los mejores valores que habían cultivado hasta el momento de su conversión (verdad, justicia, santidad...). Por eso dieron el paso para creer y hacerse miembros de la iglesia; ser cristiano siempre fue incorporarse a la Iglesia. La idea de un cristianismo sin iglesia no aparece hasta la Ilustración. Otros en cambio subrayan las diferencias hasta el contraste entre el pensamiento pagano y el evangelio. Hay dos hechos significativos: uno es que los grandes padres de la Iglesia en el siglo IV (San Ba-

silio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio de Nisa, San Juan Crisóstomo...) que se formaron en las mejores escuelas de Atenas y Antioquía, proponen a los cristianos que estudien las letras y autores griegos porque les servirán para comprender mejor el evangelio y ser mejores cristianos. El otro hecho del mismo signo es la actitud del Emperador Juliano, llamado el apóstata, quien les prohíbe que los estudien, privándoles así de la instrucción que los abría los ojos y con esa cultura reconocer el valor del cristianismo. Para él, una cultura griega terminaba abriendo a la fe y profundizándola, por eso la prohibía.

1. San Justino (Helenismo)-Tertuliano (Romanidad)

Citamos ahora ejemplos de la doble acentuación del cristianismo, tal como ella se ha dado en momentos históricos y contextos culturales distintos. El primero es San Justino, autor del siglo II quien en sus *dos Apologías* y en *el Diálogo con el judío Trifón*, nos narra la trayectoria de su vida en busca de la verdad, pasando de una escuela filosófica a otra hasta encontrarse con los cristianos, oírles hablar de Cristo y comprobar con qué entereza mantenían su fe y la acreditaban yendo hasta el martirio. Esas escuelas filosóficas, valoradas positivamente, en las que buscó la verdad fueron las de los pitagóricos y los platónicos, hasta que se encontró con la que consideró la única verdadera filosofía: la que existe y consiste en la persona de Cristo:

“Hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa. De este modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo y quisiera que todos los hombres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador” (*Diálogo* 8).

Para él la verdadera filosofía está en Cristo. Todo lo demás positivo que encontró en las escuelas filosóficas lo consideró preparación para Cristo. Por ello toda su vida después de la conversión siguió llevando el ‘manto-*imation*’ que llevaban quienes se identificaban públicamente como filósofos. Su cristianismo era la consumación no la negación de la filosofía.

Desde esta experiencia cristiana vuelve la mirada a la historia anterior a Cristo para comprobar que los filósofos también habían llegado si no a conocer plenamente la verdad sí a vislumbrarla. Y establece la teoría de la “diáspora” o semillas del Logos sembradas en el mundo. El Verbo, *Lógos spermatikos* de Dios, ha ido sembrando semillas de su propio ser en el cosmos, en la historia y en la conciencia de los hombres hasta que apareció personalmente en Jesucristo. Desde esta actitud San Justino reconoce como cristianos en espera, adventicios, casi precristianos, a Sócrates en el orden de la justicia, y a Platón en el orden de la verdad.

“Yo confieso que mis oraciones y mis esfuerzos todos tienen por blanco mostrarme cristiano, no porque las doctrinas de Platón sean ajenas a Cristo sino porque no son del todo semejantes, como tampoco las de los otros filósofos,

estoicos, por ejemplo, poetas e historiadores. Porque cada uno habló bien, viendo lo que con él tenía afinidad por la parte del Verbo seminal divino que les cupo (...) Y es que los escritores todos solo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita” (*Apología* II,13).

Dentro del mismo horizonte griego encontramos la postura contraria en Taciano, llamado el sirio. Nacido en una familia pagana y discípulo de San Justino, muestra el contraste entre la cultura de los griegos y la fe de los cristianos. En su apología *Discurso contra los griegos* cuenta la impresión que le dejaron los escritos de los griegos con lo que supuso el descubrimiento de los escritos cristianos, los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento:

“Y enseñada mi alma por Dios mismo, comprendí que la doctrina helénica me llevaba a la condenación; la bárbara (es decir la no griega, la cristiana), en cambio me libraba de la esclavitud del mundo y me apartaba de muchos señores y de tiranos infinitos. Ella nos da lo que no habíamos recibido, sino lo que una vez recibido, el error nos impedía poseer” (*Discurso contra los Griegos* 29).

En la comparación entre estos dos autores aparece ya con claridad la doble explicitación de la verdad cristiana: en un caso es referida a la inteligencia, como recolectora de todo lo anterior y personalizada en el Verbo, Cristo, mientras que en el otro, desechando el pensamiento de los paganos, se propone la verdad cristiana como superadora de los errores y vicios de los paganos y ofrecida a la voluntad para superar el vicio y sanar el pecado.

Pasamos ahora del mundo helénico al mundo cultural latino, la “románitas”. Las características específicas de este universo social, cultural y político inclinan a otra acentuación del cristianismo. Aquí prevalece la visión moral y jurídica frente a la intelectual y contemplativa más característica del mundo griego. El evangelio es propuesto no tanto en continuidad con la sabiduría de este mundo cuanto en contraposición. Tertuliano es el creador de la primera integración cultural del mensaje cristiano en la lengua y cultura latinas. A la inversa de los apologistas griegos él recalca la inutilidad de la filosofía y subraya los errores, vicios, y límites de los paganos; sus preferencias van por el derecho y la moral. El es un jurista, un abogado, para quien la positividad, la ley, el derecho, la disciplina ascética son lo decisivo y desde estas categorías mentales comprende tanto la propuesta intelectual del cristianismo como la organización de la vida interior de la Iglesia. En esta línea una acentuación ascética y pneumática radical le llevó a romper con la iglesia y pasar a la herejía montanista.

Mientras que las grandes figuras de Alejandría y Antioquía (Clemente, Orígenes) asumieron la cultura griega, hasta considerarla como la preparación providencial para que los no judíos reconocieran a Cristo en su venida, la llamada *praeparatio evangelica* —función que para los judíos habían cumplido sus Escrituras sagradas— Tertuliano la descalifica y no la reconoce esa función

preparatoria y auxiliar de la cultura de los paganos para abrirles el camino a la fe cristiana. Es verdad que no pocos elementos de la cultura y la religión griega o latina se oponen a la confesión cristiana de fe pero eso no es todo lo que se puede decir de ellas en relación con el cristianismo.

Lo paradójico de algunas de sus expresiones ha dado lugar a otras que no son suyas y que en su literalidad son inaceptables. Así por ejemplo esta suya: “Et mortuus est Dei filius, credibile est quia ineptum est”. [Cf la edición bilingüe de su obra *De carne Christi V*, en *Sources chrétiennes* 217 II con nota histórica en página 339], fue deformada por la filosofía medieval convirtiéndola en esta otra “Credo quia absurdum”, considerada luego como profesión de irracionalismo. Lo que Tertuliano quiere decir no es que la fe consista en creer lo que es absurdo, sino que el cristiano no se avergüenza de creer en la resurrección de Cristo, aunque ella parezca absurdo a los ojos del mundo, porque deriva de la sabiduría de Dios que no niega nuestra razón pero la excede.

A ello se añade lo que significa para un jurista que esa muerte, formalmente legal al ser dictada por las competentes autoridades judías y romanas, fuera comprendida como fuente de salvación. Confesión de fe en un judío crucificado, resucitado y viviente hoy, con quien se puede instaurar relación personal hasta identificar la propia existencia en conformidad con la suya en adhesión a su propuesta religiosa, moral e intelectual. Quien no ha sentido alguna vez con extrañeza la provocación y exigencia de esas afirmaciones no es todavía plenamente cristiano, no sabe lo que es el cristianismo real. La conversión de la inteligencia es una condición de la propia fe y llevarla a cabo supone un cambio de las evidencias inmediatas y naturales que nuestros sentidos exteriores e interiores ofrecen en una primera mirada a la realidad.

“En efecto, qué hay de común entre Atenas y Jerusalem? ¿Qué concordia puede existir entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué entre los herejes y los cristianos? Nuestra instrucción nos viene del pórtico de Salomón y este nos enseñó que debemos buscar al Señor con simplicidad de corazón. ¡ Lejos de vosotros todas las tentaciones de producir un cristianismo mitigado con estoicismo, platonismo y dialéctica!. Después de que poseemos a Cristo, no nos interesa disputar con ninguna curiosidad; no nos interesa ninguna investigación después de que disfrutamos del Evangelio. Nos basta nuestra fe y no queremos conocer nuevas creencias” (*De praescriptione* 7).

2. San Agustín. Convergencia de cultura latina y experiencia cristiana

En el universo de la latinidad la figura cumbre es San Agustín, que llega al bautismo en edad adulta, tras un largo rodeo filosófico, con una peripecia personal compleja y un cambio de ejercitación profesional, siendo primero profesor

oficial de retórica y filósofo, después sacerdote y finalmente obispo. Con él entra en la iglesia toda la cultura latina, personificada en sus dos máximos autores: en prosa Cicerón y en poesía Virgilio, conocidos y retenidos enteros en su memoria. ¡De Homero hace el más bello elogio que jamás hizo un cristiano de él. “Homerus dulcissime vanus=Homero deliciosamente vano” (*Confesiones* 1,14,23).

Los textos agustinianos son un tejido de citas implícitas, y una secuencia de párrafos cuya sonoridad clásica era patente para quienes le oían. El dejó la retórica, la filosofía y la abogacía para convertirse en un ‘humilde seguidor del Cristo humilde’. Las dejó por fuera pero se las llevó dentro y desde ellas pensó, habló y escribió. Pasó por diversas escuelas filosóficas, y grupos religiosos como el maniqueísmo, antes de llegar al neoplatonismo. Los libros de estos autores le hicieron posible la comprensión y aceptación de la existencia de realidades espirituales, más allá del orden de la materia, la cantidad y la exterioridad.

En San Agustín encontramos el entusiasmo agradecido a los libros de los neoplatónicos, a los que considera el puerto de la salvación para la fe previa a su bautismo en Cristo. Hay que leer todo el libro VII de las *Confesiones* y compartir el drama de su amor a los autores platónicos. En *La Ciudad de Dios* habla de un platónico quien decía que el primer versículo del evangelio de San Juan (‘En el principio era el Logos’) debería estar escrito en el dintel de todas las escuelas filosóficas. A la vez confiesa que lo que él realmente necesitaba no lo encontró en ellos. El no necesitaba ciencia para su inteligencia sino sanación transformadora de su voluntad, pervertida por el pecado, la soberbia y el humo de la vanagloria. Es conmovedora la enumeración de lo que dice haber leído en esos libros. Para luego añadir tajante: “Pero en ellos no leí...” que Dios fuera tan amigo de los hombres, tan padre para perdonarlos, tan comprensivo para sanar sus heridas. Y esto es lo que él encontraba en las afirmaciones de la encarnación del Hijo de Dios, de su muerte con nosotros y de la cura de nuestras heridas, como buen samaritano que viniendo de lejos nos encuentra caídos en los caminos, robados y expoliados por los ladrones. El título más entrañable que él da a Cristo es este: “Médico de mis heridas”. “Te compadeciste de la tierra y ceniza y fue de tu agrado reformar nuestras deformidades (*Confesiones* VIII, 12). San Agustín no necesitaba ciencia ni prestigio social, ni cultura: todo eso ya lo tenía; lo que él necesitaba era la libertad real para el bien, la purificación moral, la sanación y poder frente a los poderes que son el pecado, el mal, la sumisión a las pasiones, la perversión personal, en una palabra la muerte espiritual ya en vida.

En él encontramos la doble comprensión de lo cristiano: la que lo refiere a la experiencia humana como su culminación plenificadora y la que lo ve como reformador de una naturaleza caída y deformada, como negación de la soberbia metafísica del hombre. San Agustín valora a Jesucristo como médico de sus heridas más que como maestro de doctrina. ¡Para filosofía ya tenía a los griegos Platón, Plotino, Porfirio, Macrobio y otros muchos...! Pero luego en aparente

contradicción consigo mismo no deja de pensar con ellos y desde ellos las realidades cristianas, de verlas en relación con la filosofía y los acontecimientos de su entorno, de exponerlas como vivibles en la iglesia, descifrándolas en cientos de textos, cartas, sermones, respuestas a cuestiones debatidas entre sus contemporáneos, diálogos con otros cristianos paganos y herejes; ¡ Y sobre todo dejándonos un texto insuperable: sus *Confesiones*, inicio del descubrimiento reflexivo de la interioridad en Occidente e incitación para toda la autobiografía posterior.

El hombre aparece como “regio media” existente entre lo que le supera formándole (Dios) y lo que le es inferior deformándole (el pecado). No puede engañarse situándose en una tierra neutral ejerciendo una soberanía absoluta y dominio sobre sí mismo y por sí solo como si existiera desde sí y por sí en suficiencia ontológica. No hay autorredención. Hay libre albedrío, evidente, pero no hay personal libertad para hacer el bien, siendo superiores al mal que nos domina. “*Video meliora proboque, deteriora sequor*”, había escrito Ovidio (*Metamorfosis* 7,20; *Amores* 13,4,17), resumido por San Pablo en su carta a los Romanos (7,15-20), y repetido por los grandes autores, entre ellos Goethe invirtiendo su sentido en boca de Mefistófeles. “Ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft-Parte soy de esa fuerza que pretende siempre lo malo y siempre hace lo bueno... ¡El espíritu soy que siempre niega” (*Fausto* I, 1335-1340. Cuarto de estudio. Mefistófeles). El cristianismo es confirmación de lo que el hombre es, piensa y hace pero lo es en cuanto negación de su soberbia innata (pecado), como reificación de su condición de origen (imagen de Dios) y conformación con quien es el modelo conforme al que fue creado (Jesucristo).

3. Erasmo y Lutero

¿Cómo aparece nuestro problema en el horizonte cultural y eclesial del inicio de la era moderna en los siglos xv y xvi? Una forma de comprobarlo es analizar comparativamente el pensamiento, la actitud fundamental y las propuestas de Erasmo por un lado y de Lutero por otro. Simplificando podríamos adelantar una respuesta diciendo: En Erasmo estamos ante un humanista, filólogo cuya preocupación es una reforma moral mientras que con Lutero, exégeta de la Biblia, teólogo, estamos ante una revolución teológica. Este repite una y otra vez que lo que propone no es una reforma moral sino el rescate del evangelio secuestrado y deformado por Roma. El hace dos grandes propuestas: una es salir del cautiverio que la teología escolástica había supuesto, perdida en abstracciones y circunloquios, y la otra volver al espíritu y palabra propios tanto del Nuevo Testamento como de los Padres de la Iglesia. Viene luego la batalla contra las prácticas piadosas que encubren la verdadera realidad cristiana tales como ciertas devociones a los santos, el culto de las reliquias, la fatua devoción a la Virgen, las peregrinaciones a los santuarios, las misas privadas y multiplicadas, la superstición y la incredulidad, las obras judaizantes. En este sentido general Erasmo anticipa a Lutero. No aceptó la cátedra que le ofreció

Cisneros en la Universidad de Alcalá porque consideraba el cristianismo español infectado de judaizantes y musulmanes. ¡Non *placet Hispania!*

Erasmus, como buen humanista, invita a conocer las obras de los paganos y las fuentes de la humana sabiduría como medio para acercarse a las divinas Letras de la Escritura. Así exhorta a un principiante: “No descartaría del todo que para iniciarse en esta milicia una persona novel como tú se ensayase en las obras de los poetas y filósofos paganos” (26). Pero tampoco se trata de una reforma que convierta al cristianismo en una especie de judaísmo reformado, impulsado proféticamente y con vocación misionera. El cristianismo tiene en la persona de Cristo su origen, su ejemplar y su meta. La semejanza con él es la tarea del cristiano. Explica así el sentido de su fórmula tan criticada:

“*Monachatus non est pietas*”: “El monacato no es la piedad sino un modo de vida que sienta bien o mal según la disposición física o psicológica de cada uno. Por mi parte ni te lo aconsejo ni te lo desaconsejo. Solo te advierto una cosa: que no pongas la santidad en la comida, ni en el hábito ni en ninguna cosa visible sino en lo que hemos dicho. Únete sin embargo a aquellas cosas en que encuentres la verdadera semejanza con Cristo... Hazte amigo sobre todo de San Pablo. Llévale siempre contigo, ‘meditándole día y noche, y apréndele de memoria, palabra por palabra’” (*Enchiridion* 32).

Para colaborar en esta su preocupación humanista y reformadora escribe su *Enchiridion militis christiani* traducido como *Manual del caballero cristiano*, gestado entre 1499 y 1501 y publicado por primera vez en Amberes en 1504 y luego en Lovaina 1515. La traducción al castellano realizada en 1526 por el arcediano del Alcor tuvo gran difusión y profunda influencia en España. En sus 13 capítulos y 22 “Reglas generales del verdadero cristianismo” ofrece una síntesis de las verdades cristianas.

Es la suma de lo que considera el contenido del cristianismo verdadero y la forma ejemplar de ser cristiano. Y crea una fórmula con larga repercusión: “*Philosophia Christi*” (Cf X. Tilliette, *El Cristo de la filosofía*. Bilbao 2003; *Id.*, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*. Namur 1993); E. Bonete, *Filósofos ante Cristo*. Madrid 2016). Simplificando se puede decir que para Erasmus el cristianismo es un humanismo que hereda y completa la sabiduría de los sabios de este mundo, al referirla y comprenderla a la luz de Cristo. El cristianismo aparece en el fondo como una moral religiosa, con ideas y fórmulas bellas en muchos casos, pero con un fondo que se asemeja más al universo de la ética que al de la mística. El librito de Tomás de Kempfen (el Kempis) “*Imitación de Cristo*”, es exponente de la ‘*devotio moderna*’, propia de los movimientos espirituales surgidos en el siglo anterior, bajo cuya influencia nace el pensamiento de Erasmus. El hombre necesita información, cultura; no parece acosado por el pecado, la muerte, el mal; no se siente exigido, provocado, acu-

sado por la revelación de Dios en Cristo sino más bien ilustrado y ayudado en su camino de perfección.

Dos palabras son claves para comprender la semejanza y diferencia fundamentales entre Erasmo y Lutero: la libertad, que está en el centro del primero y el pecado, que está en el centro del segundo. La primera la hacen objeto de un intenso debate, cada uno con su libro respectivo: el de Erasmo *De libero arbitrio* (Basilea 1524) al que responde Lutero con el *De servo arbitrio* (Lutero: Wittenberg 1525)). Para Erasmo la libertad es evidente, pero, ¿de qué libertad se trata? ¿La simple de elegir una u otra cosa? Eso es el libre albedrío que nadie niega. Pero, ¿somos realmente libres para hacer el bien, salir de nuestro pecado, consentir a la llamada de Dios, cumplir la misión recibida, aceptar y amar al prójimo, en una palabra para ser justos y buenos? El hombre bajo el pecado no es libre. De esta libertad verdadera carecemos: y esa es la que ofrece el cristianismo según Lutero. El evangelio no viene a ofrecer leves retoques a lo que la sabiduría de este mundo puede conquistar por sí sola sino a desenmascarar el pecado del hombre, el encubrimiento de su egoísmo, el cierre ante la santidad de Dios. El evangelio es la condenación del hombre que se afirma a sí mismo como absoluto, es decir como origen del ser, criterio del bien, dueño del mundo y del prójimo, fin de la historia. El pensamiento de Lutero gira en torno a estas dos afirmaciones: La teología tiene como objeto comprender al hombre como pecador y a Dios como su justificador. Todos los demás problemas son alotría, minucias de segundo orden.

Lutero parte de un texto bíblico que es su clave y al que siempre vuelve: el capítulo primero de la Carta a los Romanos. Para San Pablo el hombre conoce a Dios pero en lugar de consentir a su divinidad y darle gloria, quedando con ello él mismo glorificado, aprisiona la verdad con la injusticia, intenta sometérsele poniéndole a su servicio, ser él mismo Dios: el resultado es la inversión de su humanidad, rebajada al nivel de los animales. Eso es el pecado: “No querer que Dios sea Dios”. No dejar a Dios que sea Dios sobre mí. El resultado de este acto trascendental de la vida humana, el primordial y decisivo, es la desesperación del hombre: no puede llegar a ser justo por sí mismo y cuanto más se empeña en ello más se hunde. La moral vivida como pretensión de ser justos ante Dios, de tener las manos limpias, de mirar el futuro con paz, es una ingenuidad y una degradación, que lleva a la desesperación. Hay en Lutero dos palabras claves en el proceso psicológico de su fe: angustia y desesperación. El hombre antes que un ignorante es un esclavo del pecado comprendido como poder de realidad dominadora. El hombre es un enfermo que necesita un médico, un condenado y entregado a un juez a cuya benevolencia acude para que al juzgarle le absuelva. De ahí su grito en súplica: *¿Wie kriege ich einen gnädigen Gott-Cómo logro un Dios benévolo, que cubra mi pecado y me permita estar ante su santidad con libertad?*”.

“Theologia etiam non disputat de homine, an magnus, parvus, habeat corpus sed erudit eum, ut sciat quis sit ipse, cognoscere se peccatorem et cognoscere peccatum ut non kunen entlauffen. Hoc facit desperationem, quando sentio

rationem, voluntatem, verba, opera nihil valere coram Deo et redigor in nihilum, non est unterhalten, quoad justitiam, sic desperat peccator. Ibi ultra ham cognitionem peccati opponit Deus cogitationem gratiae et iustitiae. Ibi erigitur cor iterum et incipit etiam sentire: si enim peccator in Deum fido qui non mentitur. Ipse iustus, Rom 3. Deus vult meros peccatores. Si est iustificans so muss iustitia bei ihm sein, ut iustificet impios. Argumentum varie potest narrari: Cognitione peccati, peccatoris Theologice, iusti, iustitiae theologice. Non disputamus de Deo sed de homine peccatore vel reo, morti est peccato subjecto —non sedente in maiestate sed iustitia Dei vel iustificante Deo” (Enarratio psalmi LI. V.2).

La actitud de Erasmo es la propia de un razonador que va desde sí mismo a su perfección, a una plenitud orientada y fundada en la persona de Cristo. El hombre es un ser racional, mortal, que sabe de sí mismo y de sus límites. El pensamiento de Erasmo es causal, analógico, parte de las capacidades del hombre, de las realidades físicas y del magisterio bíblico, para llegar por sí mismo a Dios y ser justo. En él encontramos atención a las necesidades del hombre y ve en Cristo (junto con Sócrates a quien invoca *Sancte Sócrates ora pro nobis*), la figura suprema de la sabiduría y de la piedad. El pecado es situado en el orden de la imperfección, de la falta moral.

El pensamiento de Lutero, en cambio, es dialéctico. Su punto de partida es otro: el hombre está bajo el pecado, es incapaz de escapar a él como poder, quedando sumergido en el pozo de la angustia y de la desesperación. El binomio que sintetiza su pensamiento es este: pecado del hombre-justificación por Dios en Cristo. El evangelio es una novedad absoluta porque solo él abre el abismo del pecado, en cuanto este es la negación de Dios que aherroja al hombre, tras haber quebrado su condición de imagen en la cual fue creado. El pecado de origen (el de los hombres como grupo, el de cada individuo) consiste en haber pretendido ser Dios en lugar de aceptar ser el que es, en pretender ocultarse a sí mismo su finitud y pretender desde ella satisfacerse a sí mismo. El resultado de esa gesta es la caída en un pozo de nihilidad vaciadora y de negatividad destructora del que por si solo no puede salir; es decir necesita redención y no puede redimirse a si mismo.

4. Descartes y Pascal

Esta dualidad de interpretación del cristianismo que encontramos en Erasmo y Lutero la volvemos a encontrar con nuevos acentos en la Francia del siglo XVII. En España el siglo anterior se ha cerrado con la muerte de las grandes figuras desde la política con Felipe II (1598) a la espiritualidad con San Juan de la Cruz (1591) y Fray Luís de León (1591). Sus grandes frutos han sido la reforma del catolicismo, con la aplicación del Concilio de Trento y el descubrimiento y la evangelización del nuevo mundo. La conclusión del Escorial, varios años antes, es el símbolo de la consumación en un sentido y del final en otro de la

gloria creadora de España en el siglo xvi. El liderazgo pasa en el siglo xvii a Francia, en la que están presentes como fermentos de renovación moral y de espiritualidad los frutos máximos de España: la Compañía de Jesús, las Carmelitas Descalzas, San Juan de Ávila. En torno a estas tres magnitudes espirituales surgen en Francia las grandes figuras que van a dominar el siglo creando la designada “espiritualidad francesa” con figuras como San Francisco de Sales, el cardenal Berulle, los fundadores de los Sulpicianos Olier y Condren, San Vicente de Paul y una pléyade de figuras espirituales menores. Tras haber dado la vuelta al mundo con Elcano (1519), la potencia mundial que llamamos imperio va pasando lentamente de España a Francia.

Las dos figuras en las que se encarna la nueva postura ante la realidad y junto con ella otra actitud ante el mundo de la interioridad, del pensamiento y de la acción, de la fe y del evangelio, son Descartes (1596-1650) y Pascal (1523-1662). Ambos son el símbolo del giro del pensamiento europeo hacia el positivismo, las ciencias, la comprensión y construcción de la realidad física, del hombre nuevo y de su relación con Dios. Ciencia, racionalismo, matemáticas, experimento, son las palabras determinantes de la nueva experiencia histórica a la cual va arrimada y con la cual es explicitada también la referencia del hombre a Dios.

Descartes establece un nuevo punto de partida para el pensar y filosofar: el conocimiento de sí mismo, la existencia de Dios como condición del logro de la verdad y de la eliminación de los poderes ciegos o violentos que nos puedan engañar y cerrarnos el camino a la verdad. Las palabras claves para él son verdad, veracidad, certeza. Su lema: “*Vitam impendere vero*”. En sus *Meditaciones metafísicas* expone sus convicciones fundamentales con la prevención de la idea de Dios en el punto de partida: “Tengo en mi mismo la noción de Infinito antes que la de lo finito, es decir antes la de Dios que la de mí mismo” (III, 141); “Consideraré si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría existir en caso de que no hubiese Dios” (III, 143).

Libertad, gracia, Dios, inteligencia del hombre van unidos y cada término de estos es incomprensible sin los otros. Descartes se quiere solo filósofo; no intenta competir con los teólogos, a los que reconoce un campo propio de realidad y un orden propio de conocimiento derivados de la revelación de Dios en la historia. Descartes se sitúa en la línea intelectualista que arranca en Occidente de Sócrates y Platón: el saber funda y hace posible el deber. Quien es malo lo es porque no sabe. Lo más necesario es el saber porque el saber redime: el conocimiento es la salvación. “Basta juzgar bien para obrar bien” (*Discurso del método*, III, 57).

Pascal es 27 años más joven y crece generacionalmente en un ambiente diferente del de Descartes. Es, como él, un gran científico, matemático e inventor de máquinas calculadoras. Su existencia se divide en dos partes bien diferenciadas. La primera es la propia del nuevo hombre del *honnête homme*, del tipo racionalista, que tiene en Montaigne primero y luego en Rabelais sus ejemplares,

con una suma de estoicismo y real piedad, de ironía y de distancia crítica frente a los poderes que dominan este mundo. La segunda parte nace de la experiencia de conversión que transformó todo su ser e invirtió su mirada a la realidad. Es la mirada optimista, racional, despreocupada del destino total y final del hombre y que en distancia a la fe (o su negación) se explicita en los llamados 'libertinos'.

Pascal narra una experiencia transformadora en su '*Memorial*' que transformó su vida desde la raíz. El texto redactado después del instante que arrastró consigo el vuelco de su ser lo llevaba siempre cosido a su chaleco, lo descosía y lo volvía a coser cada vez que estrenaba traje. Fecha los hechos: "Lunes 23 de noviembre del año de gracia 1654... Desde alrededor de las 10 horas y media de la tarde hasta alrededor de la media noche". Fue una transmutación de su persona percibida físicamente como fuego, psicológicamente como certeza, antropológicamente como grandeza del alma humana, religiosamente como reconocimiento de su pecado. Noticia personal de Dios, tal como le presentan los profetas y Jesucristo, con la neta diferenciación respecto del dios de los filósofos, finalizando con la súplica al verdadero Dios de que no le abandone y de que no se separe de él eternamente. Aquí aparece la afirmación determinante de su futuro: la mostración del Dios de la revelación cristiana, de la existencia personal del hombre, de la salvación. "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios". A partir de ahora en su existencia está en primer plano el Dios personal que se inserta en el destino de la persona humana, el que no entra en la historia por la mera razón humana sino por la propia automonstración en Jesucristo, ofreciendo la vida eterna que el hombre necesita y a la que, sin saberlo del todo, necesita. "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti solo Dios verdadero y al que tú has enviado Jesucristo". "Jesús-Cristo. Jesús-Cristo. Yo me he separado de él; yo le he negado, crucificado; que yo jamás me sea separado de él". (*Pensamientos*. Ed. Brunschvicg, pp. 71-72).

Junto al Memorial hay otro texto igualmente esencial para comprender sus *Pensamientos*: "*El Misterio de Jesús*", de una intensidad religiosa única. "Yo he pensado en ti en mi agonía; yo he derramado determinadas gotas de sangre por ti" "Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo: es preciso no dormir durante este tiempo" (*Pensamientos* 553. Ed. Brunschvicg). El título de Cristo que más veces aparece de aquí en adelante es siempre el de "Redentor". Pero él lo es porque está en el origen de la creación; es el pedernal del que surgen el ser, la vida y la luz.". "Jesucristo es el objeto de todo y el centro al que todo tiende, quien le conoce conoce la razón de todas las cosas" (*Pensamientos*, 556. Y el 1001, en la edición de Lafuma).

El cristianismo de Pascal se centra en las realidades que determinan el destino humano como ser personal. El hombre es amado, redimido, acompañado por la gracia de Dios y la existencia de Cristo hasta la cruz. En el centro no está la verdad que nosotros buscamos sino la verdad que nos ha buscado a nosotros y por la que tenemos que dejarnos confrontar con el "Dios humilde y

humillado hasta la cruz” (p. 279). Es él quien nos arranca al peso de la duda, de la razón incierta y del pecado. En adelante prevalecen la paz, la confianza, la alegría. “Consuélate, tú no me buscarías si no me hubieras encontrado” (p. 53). A partir de aquí se hace manifiesta su distancia crítica a Descartes. Este, ¿no quiere fundar a Dios a partir del propio conocimiento como su condición? Ese Dios, dice Pascal, es como el propio Descartes, no es el Dios divino. “Escribir contra aquellos que profundizan demasiado las ciencias. Descartes” (76). “Yo no puedo perdonar a Descartes, ya que él hubiera querido en toda su filosofía pasar de Dios” (77). “Descartes: inútil e incierto” (78).

Pascal ha sido desfigurado como consecuencia de las polémicas en torno al Jansenismo y su debate con los Jesuitas; debate referido sobre todo a cuestiones morales y políticas. Pascal quiere llevar a cabo la recuperación del nervio del cristianismo como religión no de razón sino de revelación, no de construcción de la propia personalidad por el hombre sino de su redención por Dios en Cristo. Esta acentuación ha quedado desfigurada y llevada al extremo por quienes no tuvieron el genio religioso y la profundidad espiritual que Pascal tuvo. Si Descartes quiso mostrar un cristianismo como religión de la razón referida al ser y a Dios, Pascal lo testimonió como religión de un Dios personal referido no a la naturaleza sino a la persona y centrada en la pregunta inevitable y en la respuesta necesaria: la salvación, el logro o malogro de la vida vivida, la ganancia o la perdición últimas del hombre. Una religión en la que el “espíritu de fineza” no desprecia o anula pero sobrepasa el “espíritu de geometría”, en la que Dios es sensible al corazón del hombre y el hombre sensible al corazón de Dios; en las que el corazón tiene razones que la razón no comprende y a la inversa, siendo ambas expresión del único hombre.

5. Kant, Hegel, Kierkegaard

Dos siglos después encontramos de nuevo el contraste de dos expresiones diferenciadas del cristianismo. Uno es el pensado como la religión absoluta justamente por haber pensado al Absoluto como integración de poder y kénosis, de positividad y negatividad. El, por ser infinitud positiva, no se afirma sin los otros o contra los otros sino por la integración del mundo en sí mismo haciéndole ser a él y siendo Dios desde él y con él (Encarnación). Desde esta perspectiva Hegel rechaza la crítica de la religión hecha por la Ilustración, y el desconocimiento del verdadero sentido de la religión cristiana. Para Kant Jesucristo es el fundador del cristianismo (hecho) y el realizador del Reino de Dios en el mundo (idea), dejando fuera de su atención y consideración los dogmas de la Trinidad, la Encarnación, y la resurrección. Hegel, por el contrario poniendo la encarnación, la kénosis y la cruz de Cristo (*Verbum crucis*) en el centro de su pensamiento comprende al cristianismo como la religión absoluta. Y en el centro de su pensamiento pone la categoría de “reconciliación”. Que esa comprensión de Dios, del hombre y de Cristo sea teológica y filosóficamente

valida fue la gran cuestión debatida en la segunda mitad del siglo XIX —izquierda y derecha hegeliana— y sigue abierta hasta hoy.

Otro signo de ese mismo siglo pero de sentido opuesto es Kierkegaard. Él es la radical alternativa a Hegel y a su pensamiento de la totalidad, contraponiendo el individuo al sistema, la interioridad a la objetividad, el escándalo del Absoluto a las evidencias que reclama el hombre, el 'Dios en el tiempo' como la esencia del cristianismo y por ello considerando a Hegel como su perversión. Esta visión alternativa la encontramos en el seno mismo del protestantismo. Un signo de la identificación interna entre Hegel y el protestantismo es el hecho de que la universidad de Berlín le confió en 1830 la lección conmemorativa en el centenario de la Confesión de Augsburgo (1530-1830), texto confesional, expresivo y normativo de la Reforma.

Kierkegaard ofrece un cristianismo de contraste tanto respecto de Kant como de Hegel. El evangelio contiene la gran paradoja y el llamado escándalo de la particularidad: que el Eterno haya existido con nosotros y se haya encarnado para nosotros, no en la plenitud de su fuerza, razón o riqueza sino en la debilidad de un recién nacido, en el desconocimiento del personaje público, en la degradación de un excluido, desnudado de su majestad. Él se nos dio no como una plenificación homogénea con la esperanza del hombre sino como inversión de lo que para este son la riqueza, el poder y el futuro. El evangelio es la inversión de nuestra comprensión ingenua y violenta de Dios propia de los pecadores. Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo, que en Cristo es la 'escandalosa' plenitud que el cristianismo aporta a la humanidad. Esta es la cuestión esencial: ¿el Absoluto se revela como tal en el poder que domina, en el brillo que ciega, en la exigencia que acongoja o por el contrario el absoluto verdadero es el que se anonada en su divinidad siendo hombre y llega hasta el abismo de la degradación para estar donde está el hombre no para hundirle sino para levantarlo? ¿Es él evidente para nuestras evidencias, exigencias y apetencias o se nos da en el Incognito de un individuo judío externamente igual a todos los demás, que invierte nuestras medidas y al que, por tanto, como Absoluto solo se le descubre en la hondura divina de sus contrarios (el Poder absoluto en la negación de la cruz, la universalidad en la particularidad judía, el amor en la solidaridad con la situación de pecado)? Con la encarnación se nos ha dado el Máximo en lo mínimo y el Todo en el fragmento?

6. A. Harnack (Teología liberal)-K. Barth (Teología dialéctica)

En el siglo XX encontramos también estas dos líneas de pensamiento, acentuando el cristianismo como luz y verdad consumidoras de lo que es el hombre, es decir, cultura, o como justicia de Dios, que desenmascara su pecado y le libera de sí mismo, incapaz por sí solo de la paz, del perdón y de la redención que anhela?. A comienzos del siglo la dominante era la llamada teología

liberal o neoprottestantismo. Se caracterizaba por su distancia respecto del propio Lutero y de un cristianismo con dogmas, sacramentos e instituciones normativas, por el rechazo de una comprensión de Jesús como Hijo de Dios, Mesías, Cristo, tal como le confiesa el *Credo apostólico*. Su comprensión de Cristo le veía esencialmente como maestro de doctrina y ejemplo de moralidad. Al Cristo del dogma se contraponía el Jesús judío, hombre de su tiempo, predicador de la llegada del Reino de Dios, sanador de enfermos y suscitador de una comunidad constituida casi exclusivamente por la aceptación de su evangelio.

Jesucristo no “está en el evangelio”, dice Harnack, no es objeto de fe en él (creído como Cristo, Hijo, Señor) tal como luego la iglesia después le ha confesado. Él es también sujeto de fe en Dios, el creyente máximo pero en el fondo igual que lo somos nosotros. El era el anunciador y realizador del contenido esencial de su mensaje: la paternidad de Dios y el valor infinito del alma humana. Con esta comprensión les aparecía inconciliable el dogma de los concilios de Nicea y Calcedonia, tal como lo ha mantenido la iglesia católica (helenización del cristianismo). Frente al Cristo de la sangre y del pecado, tal como le habían propuesto la ortodoxia tanto la católica como la protestante ellos proponían un Cristo de la palabra, de la ejemplaridad ‘religiosa’, de su acreditación moral y cultural por los cristianos. Un cristianismo humanista, exponente y responsable de la moral y de la cultura públicas, frente a un cristianismo dogmático.

La síntesis más brillante de esta teología liberal es Adolfo Harnack (1851-1930) con su obra: *“La esencia del cristianismo”* que nació como ciclo de lecciones para alumnos de todas las facultades de la Universidad de Berlín e1 curso 1899-1900. El cristianismo que propone es el que corresponde a la burguesía que tiene como ideales la cultura, la política y la ética; productos del hombre a los que el cristianismo tiene que colaborar, sin apelar a una revelación especial teológica de Dios en la historia, ni a la fe correspondiente. El cristianismo era visto como el capítulo final y consumidor de la historia religiosa de la humanidad; por esta razón Harnack se opuso a la creación en Berlín de una cátedra de historia de las religiones, ya que ello hubiera supuesto de hecho retroceder en el tiempo, una vez que el cristianismo ha sido reconocido como la religión absoluta y por ello insuperable por ninguna otra.

El final de la primera guerra mundial supuso la descalificación de una cultura que había perdido su norte, alejándose de los ideales del evangelio y de los correspondientes imperativos morales y desertando de la revelación específica de Cristo. Harnack fue autor del manifiesto firmado por 93 intelectuales en 1914 apoyando al Kaiser y legitimando la guerra por parte de los alemanes. Frente a esta situación surge la teología dialéctica, que intenta superar desde la raíz este liberalismo teológico, esta religión de la mera razón, redescubriendo los fundamentos y contenidos específicos de la fe. El evangelio no está para apoyar o completar los proyectos humanos, como un saber añadido; no es una

oferta a la inteligencia sino una provocación a la libertad con la exigencia de su intelección pero no menos de una decisión por él o contra él.

El Nuevo Testamento anuncia el juicio condenatorio que Dios realiza del mundo pecador, del hombre centrado en sí mismo, de la sociedad concentrada en la mundanidad y olvidadiza del juicio escatológico, que ha comenzado en la cruz de Cristo. El autor que está en el origen y ofrece el cuerpo de doctrina correspondiente es Karl Barth (1886-1968). El manifiesto de esta teología es su *Comentario a la carta a los romanos* (1918). La referencia filosófica no es Kant ni los autores de la ilustración o el idealismo sino Kierkegaard; no el Dios de la burguesía que parecía identificar el reino de Dios con sus ideales expresados por el socialismo y la democracia. Dios no es hombre como el hombre; él es “der ganz Andere” —Totaliter aliud, “Fascinatum et tremendum”, según la terminología de San Agustín y luego de R. Otto en su libro *Das Heilige Lo Sagrado* (1917). La fórmula representativa de esta nueva teología con la consiguiente antropología es esta: “El Dios divino en su infinita diferencia cualitativa respecto del hombre”. Dios es Dios y encarnado es hombre— El hombre es hombre y no Dios, y cuando pretende serlo se destruye a sí mismo. El escándalo de la encarnación, percibido por el hombre como paradoja, es esencial a esta propuesta teológica.

7. Karl Rahner-Hans Urs von Balthasar

La doble acentuación del cristianismo la encontramos también en el catolicismo moderno, personificada por Karl Rahner (1904-1984) y Hans Urs von Balthasar (1905-1988). El catolicismo alemán había sufrido la marginación que el protestantismo prusiano había proyectado desde Bismarck con la *Kulturkampf* sobre todo lo relacionado con Roma. Esto engendró en los católicos durante decenios un complejo de inferioridad cultural, en comparación con el protestantismo, sobre todo por la superioridad real de sus Facultades de Teología. A partir del segundo y tercer decenio del siglo xx, poniendo distancia tanto a la vieja escolástica como al modernismo, comienza un movimiento de apertura con renovación de la conciencia católica y del compromiso cultural en la iglesia, que ha culminado logrando el mismo rango y reconocimiento que el protestante, con el Concilio Vaticano II como su punto de llegada en un sentido y de partida en otro. Este avance de los católicos ha sido especialmente significativo en la exégesis bíblica, en la que siempre habían llevado la delantera los protestantes, mientras que hoy los exégetas católicos son tan respetados como los protestantes.

Situado en este contexto una de las figuras máximas del catolicismo en el siglo xx ha sido K. Rahner (1904-1984). Viniendo de una formación escolástica vigente en la iglesia desde la renovación propuesta por León XIII (recuperación de la escolástica otorgando primacía al pensamiento de Santo Tomás con la encíclica *Aeterni Patris* de 1879) fue capaz de pensar la revelación y la fe desde la abertura radical del hombre al Absoluto, que alienta como fundamento, horizon-

te y límite de todos los actos del hombre y que no es identificable con nada particular. Rahner define al hombre como “*Oyente de la palabra. Aportaciones a una filosofía de la religión (Munich 1931)*”, como el que desde siempre estuvo pensado por Dios para oír, acoger y responder a la palabra que él, encarnado, le iba a proferir en la historia. La fe no es una rémora solo freno o límite para el hombre, sino un dinamismo que le abre al Dios que le trasciende pero que le funda como luz de su inteligencia y tracción de su voluntad (*desiderium Dei*) hacia lo que le supera. Podríamos hablar del intelectualismo como actitud central en el pensamiento de Rahner. El hombre es capacidad de Dios (*Homo capax Dei*) y Dios es capacidad del hombre (*Deus capax hominis*): el lugar personal donde ambos se encuentran, reconocen y entregan es la persona de Cristo. El cristianismo aparece así como la realización de la máxima posibilidad del hombre prevista y decidida por la voluntad de Dios al crearle. Las categorías fundamentales de la teología de Rahner son: la autotranscendencia de todo hombre hacia Dios, que se le comunica en el hecho mismo de existir, y la autorrevelación-autodonación de Dios al hombre encarnándose en su historia.

El otro nombre máximo de la teología católica en lengua alemana es el suizo Hans Urs von Balthasar (1905-1998). Su trilogía es la expresión más original de la dogmática católica en el siglo xx. Tanto su punto de partida como su determinación interna son originales y apenas hay algo que con anterioridad le prepare. Su punto de partida no es el ser ni el logos, ni la razón, ni la verdad como idea. Su trilogía se orienta a la luz de uno de los tres trascendentales: la belleza. La primera parte de ella es la “*Teoestética*”, aparición de Dios y del ser como belleza: 6 volúmenes 1996-1998: *Via pulchritudinis* dada por Dios y no *Via demonstrationis* creada por el hombre. La segunda parte es la “*Teodramática*”: la revelación de Dios por su acción en la historia confrontando su libertad con la nuestra. 5 volúmenes 1973-1983. La tercera es “*Teológica*”, la percepción intelectual de Dios que le es posible al hombre como resultado del contemplar el drama resultante de la inmersión de Dios en la historia humana: 3 volúmenes, más *Epílogo* 1985-1987. La fe no tiene relación primordial o exclusivamente con la inteligencia ni se deriva de las razones que nos vencerían racionalmente sino primordialmente con las realidades divinas que en su debilidad, generosidad y vulnerabilidad se ofrecen gratuitamente a nuestra libertad. El hombre no necesita tanto razones para ser como razones para sentirse afirmado, saberse amado, enviado y esperado. Eso es lo que ofrece el mensaje bíblico. El título del manifiesto teológico de Balthasar publicado en 1964 es revelador de todo su programa: “*Glaubhaft ist nur Liebe=Creíble solo es el amor=Sólo el amor es digno de fe*”. La revelación de Dios al hombre tiene la misma estructura interna e intencionalidad que la obra de arte, el amor materno, la generosidad que se entrega, el sufrimiento por el otro, la pobreza compartida. Esto es lo que más necesita el hombre para ser y para creer. Balthasar radicaliza la formulación en favor del amor como fuente de la fe exigiendo explicitar la parte que tienen en ella, además de la razón, otros dinamisismos del hombre. Rahner en cambio habría propuesto la fórmula: “*Glaubhaft ist nur Logos=Solo el logos es digno de fe*”.

El amor de Dios es una paradoja para el hombre finito, mortal y pecador. No le pide aceptación de su poder u obediencia a su voluntad sino confianza a quien se le ofrece entero y desvalido en el sufrimiento y el rechazo. El signo y exponente concreto de ese amor revelador de Dios y necesitado por el hombre es el Crucificado. Balthasar lo ha expresado con una metáfora, que es a la vez el título cristológico de un libro suyo: *“El corazón del mundo”* (1945). Esta propuesta es en cierto sentido escandalosa para el hombre. Para responder al amor, correspondiéndole en incondicionalidad y gratitud, se requieren más decisión y coraje que para aceptar las razones. El cristianismo no es un intelectualismo sublimado con una historia de Dios en el mundo es la oferta de la Belleza Suprema, de la gloria y la Cruz de Cristo, ofrecida a la libertad, en expresión de amor e invitación a amar.

En este sentido Balthasar no pone en primer plano la “Apologética” sino la “Dogmática”. Las realidades cristianas en su gratuidad, belleza y amor no demuestran nada, apelan al corazón, la libertad y la decisión; se muestran dándonos sin exigirnos nada a cambio. Mirar, admirar, contemplar esas realidades es nuestro gozo, un gozo desvelador de nuestro egoísmo y pecado. En la inocencia lúcida del Inocente absoluto, que fue Cristo, declarado culpable sin defenderse para así quebrar la lógica de la violencia en venganza (R. Girard), se revelan el Amor con su reverso el Perdón supremos. Este no es sino el reverso del Don. Ante el Inocente que no responde a la violencia con violencia, que no se defiende mostrando sus razones, sino invirtiendo el gesto de exclusión, ante él —por contraste— nos descubrimos pecadores al vernos perdonados, no acusados ni rechazados sino afirmados y reconstituídos. Cf. F. Dostoyevski, *El Idiota*; G. Rouault, *La Santa Faz...*). Sólo el amor es creador y redentor. Ese amor es nuestra justificación al hacernos partícipes de la santidad que Dios revelándola en su Hijo nos ha comunicado por su Santo Espíritu.

Si tuviéramos que elegir dos fórmulas para caracterizar el pensamiento de estos dos grandes teólogos católicos serían estas. El cristianismo es y se entiende como resultado de la autotranscendencia del hombre en movimiento ascendente hacia Dios (Rahner) —El cristianismo es y se entiende como resultado del movimiento descendente de Dios en autotranscendencia hasta el hombre (Balthasar).

III. CRISTIANISMO DE ILUSTRACIÓN (GNÓSTICO)-CRISTIANISMO DE REDENCIÓN (SOTERIOLÓGICO)

1. Características fundamentales de cada uno

He intentado mostrar dos lecturas diferenciadas del cristianismo que han ido siendo propuestas a lo largo de la historia de la iglesia, respondiendo

a la cuestión: ¿cómo son percibidos el hecho y mensaje cristiano en relación con el sentido fundamental de la vida y su despliegue?. Una respuesta lo sitúa primordialmente en el orden intelectual: el cristianismo ofrece luz para la inteligencia, verdad para comprendernos a nosotros mismos, para vivir con sentido, no andar en tinieblas, orientarnos en la acción, dar razón de nuestra existencia. En una palabra: ver, saber, inteligir. La ignorancia es considerada como la suprema carencia a la que acompaña la ceguera y a la larga la esclavitud. Este es un cristianismo que podríamos designar como *cristianismo gnóstico*. En él tiene primacía la gnosis (el conocimiento) considerada fuente de salvación. El cristianismo es percibido así como prolongación y consumación de lo que el hombre intuye, espera o sabe con anterioridad a recibir el evangelio.

La segunda respuesta orienta en otra dirección: el cristianismo se ofrece a un hombre que está bajo los límites de la finitud, del pecado y de la muerte, como existenciales que le constituyen. El hombre no solo se percibe como buscador de la luz para entender y no andar en tinieblas sino también como sujeto necesitado de redimirse de sus esclavitudes, carente de respuesta a sus necesidades últimas en el orden de la salud y de la curación. El hombre es pecador y necesita superar la culpa, recibir el perdón del otro existir en reconciliación; es esclavo y necesita ser rescatado de esa situación de esclavitud, enajenación y pérdida de sí mismo. La propuesta cristiana aparece con mayor fuerza de novedad al hombre al encontrarse con una comprensión del Dios crucificado, que nos excede absolutamente y absolutamente se entrega al hombre, del cual éste no había tenido antes noticia en conocimiento explícito sino solo en un cierto presentimiento y una esperanza anónima de recibir la visitación de Dios manifestado en su poder pero no muriendo en una cruz con nosotros y por nosotros. El hecho del Dios encarnado con nosotros y crucificado por nosotros, santo e inocente, rechazado por los pecadores, que no reacciona en venganza sino en paz y perdón, es la razón del escándalo y fascinación que el cristianismo ha ejercido y seguirá ejerciendo en el hombre.

2. Influencia de las sucesivas comprensiones antropológicas

Estas modulaciones sucesivas de la presentación del cristianismo han estado condicionadas por la diversa autocomprensión antropológica de cada época, es decir de las necesidades, posibilidades y esperanzas de los hombres desde las que se han abierto al evangelio, le han hecho preguntas y han recibido respuestas. No se trata de la simple correlación entre las preguntas humanas y las respuestas de la revelación en la Biblia, tal como ha formulado P. Tillich. El evangelio tiene tantas o más preguntas para los hombres que las que estos le hacen a él; le pregunta por cosas que el hombre ni conocía ni esperaba, a la vez que responde y corresponde a las necesidades humanas. Es evidente la repercusión de las diversas culturas, ideologías y filosofías en la comprensión teórica y en la realización práctica del cristianismo.

3. Los textos y acentos del Nuevo Testamento en el punto de partida

En las encrucijadas de la autocomprensión antropológica han sido decisivas las distintas interpretaciones de la Biblia. Este libro no es un libro sistemático y sus autores no han tenido conciencia los unos de los otros. Cada uno de los 72 libritos que forman la Biblia es un mundo (Biblia es diminutivo plural de Biblos: libro). Cada uno de ellos en alguna forma propone una respuesta a las preguntas que se les hacen. Están todos dentro de una unidad básica que es la existencia de Dios, su naturaleza espiritual y su revelación al hombre en la historia. Por ello fueron reunidos por la iglesia naciente como expresión auténtica de su fe (canon de las Escrituras Sagradas) y encuadrados en un solo volumen.

Respondiendo a nuestro tema concreto se puede decir que cada una de las dos lecturas que hemos expuesto se apoya en un libro o bloque de autores del Nuevo Testamento. La que comprende el cristianismo ante todo como revelación, verdad, lucha entre la luz y las tinieblas que se proponen sofocarla, tiene su fuente primordial en el evangelio de San Juan. En él ocupan un lugar estructurador los relatos de curación de ciegos, sobre todo los que lo son de nacimiento. Su Prólogo es una síntesis perfecta del cristianismo con las categorías de verdad y luz en el centro. El comprende la historia de Jesús como una lucha de las tinieblas contra la luz; luz que los hijos de este mundo intentaron apagar llevando a Jesús a la cruz y expulsándole así de este mundo. Pero no pudieron sofocarla y Dios en la resurrección mostró su victoria sobre los poderes del mal, dándonosle como iluminación para todos. Iluminación, gnosis, son dos términos esenciales en el Nuevo Testamento. En la primera iglesia el bautismo fue designado “photismos” iluminación.

La segunda lectura expuesta pone en el centro la figura de Jesucristo expulsando demonios y curando enfermos, ayuda de pobres, marginados, pecadores, excluidos. En el primer plano están la dimensión histórica concreta de los hombres, su situación bajo el pecado, la injusticia de este mundo, la incapacidad para realizar la justicia por las propias obras, la necesidad de ser acogidos, perdonados, integrados. El hombre es inferior a sí mismo en este orden: no puede lo que quiere. Fue libre para pecar pero no es libre para superar las consecuencias de su pecado, porque las acciones tienen un dinamismo con unos efectos objetivos que se nos escapan y nos supera corregirlos. La ley es vista así como esclavizadora (porque no da fuerza para cumplir lo que prescribe) y ninguna moral tiene capacidad para superarla. San Pablo, sobre todo en su carta a los Romanos, se centra en esta perspectiva, mostrando a sus hermanos judíos que la observancia de la ley no justifica, no nos hace buenos, no redime; que justicia y redención solo pueden ser dadas por Dios. Esta doble aportación del evangelio a los hombres la ha concretado la iglesia a lo largo de los siglos: la primera al servicio de la verdad creando escuelas y la segunda al servicio de la salud abriendo hospitales.

Este es el significado profundo de la cruz de Cristo: en ella quien muere es inocente ofreciendo su destino al Padre en súplica por todos y perdón para sus asesinos. El es nuestra justificación. La existencia cristiana es un vivir en Cristo, “que ha llegado a ser de parte de Dios para nosotros sabiduría, justicia, redención y santificación” (1 *Corintios* 1,30). San Pablo se presenta e identifica a sí mismo desde ese evangelio de la justificación dada por Dios al hombre pecador: “No me avergüenzo del evangelio que es poder de Dios para la salvación de todo el que cree, del judío primero pero también del griego porque en él se revela la justicia de Dios haciéndonos pasar de una forma de existencia a otra” (Romanos 1, 16-17).

Simplificando diríamos que la primera de estas dos lecturas comprende el cristianismo como “religión de Ilustración”, mientras que la segunda lo comprende como “religión de Redención”. Ambas recogen elementos presentes en el Nuevo Testamento, y cada una solo es aceptable cuando deja espacio para lo esencial de lo que la otra subraya. La primera lectura tiene el peligro de convertir el cristianismo en mística o metafísica, la segunda en cambio de convertirlo en moral o social. Cuando una se absolutiza, desplaza a la otra o no deja espacio para su integración, entonces surge la herejía. Ambas lecturas han existido y ambas seguirán existiendo en la Iglesia porque corresponden: primero a percepciones antropológicas distintas y segundo a distintos contenidos presentes en los textos del Nuevo Testamento. El catolicismo romano y la iglesia oriental han acentuado el aspecto de luz, iluminación y deificación del hombre mientras que en el protestantismo ha prevalecido la segunda lectura poniendo en el centro las categorías de pecado del hombre y de justificación por Dios en Cristo. Para aquellas —Catolicismo y Ortodoxia— el día central del año litúrgico es el domingo de Pascua con la resurrección de Cristo en el centro; mientras que para el protestantismo el día central es el Viernes Santo con su muerte en el centro.

4. La comprensión de la misión de la iglesia resultante de ambas lecturas

A esta doble comprensión del contenido del cristianismo corresponde una doble lectura de la realidad y de la misión de la iglesia. Una propone a esta como portadora de un mensaje en el que el don de Dios está en el centro (Palabra, verdad, sentido), mientras que la otra la propone como sacramento de redención para el perdón de los pecados, sanadora de las heridas que estos le causan y tiene en el centro de visión y de asimilación al Jesús Maestro de los evangelios Sinópticos. Lo mismo que el retrato de Jesús en los evangelios se centra por un lado en la predicación del Reino y por otro en los milagros, así la iglesia se comprende a sí misma como prolongación suya, portadora de un mensaje referido al Dios encarnado y dado a los hombres en su Hijo y Espíritu; a la vez que de un mensaje para el hombre pobre, pecador, necesitado de paz, perdón y esperanza. La patrística comprendió a Jesús como Logos de Dios, palabra

de verdad y de salvación para el hombre; como *Exemplum* (modelo de vida) y *Sacramentum* (signo eficaz de la gracia de Dios, sanadora y santificadora).

REFLEXIÓN FINAL: ¿SINCRETISMO O PLENITUD CRECIENTE DEL ORGANISMO CRISTIANO?

Hemos expuesto cómo en la historia del cristianismo van apareciendo lecturas, que no son mera prolongación lógica de lo conocido añadiendo nuevos saberes positivos (como sucede en las ciencias), sino que cada una constituye un nuevo método o perspectiva desde los que repensar la totalidad. Son polaridades que mantienen vivo el dinamismo del cristianismo ofreciendo una propuesta fecunda a cada generación. Cada lectura lleva una implícita o explícita voluntad de totalidad: es decir de mostrar cómo desde ella aparece la verdad y se da nueva razón de la esperanza cristiana. Cuando se trata de un proyecto o afirmaciones aisladas negadoras o excluyentes de alguna de sus realidades constituyentes esta pretensión deriva en la herejía. Esta existe cuando se niega explícitamente uno de los artículos del Credo o se lo absolutiza de tal forma que no queda espacio para la afirmación de otras realidades cristianas que son igualmente constituyentes, no alternativas sino complementarias.

Ante esa complejidad del cristianismo pueden surgir varias formas patológicas de comprenderlo. Una consiste, por ejemplo, en equiparar todas las realidades cristianas sin diferenciar entre elementos esenciales y elementos secundarios, las realidades cercanas al corazón del misterio y las advenidas a lo largo de la historia. La unidad de lo cristiano se convierte entonces en uniformidad, con peligro de un predominio absolutizador de las afirmaciones de la fe (dogmatismo, autoritarismo). Otra comprensión falsificadora es presentar por separado las realidades sacramentales, dogmáticas y morales, sin mostrar su radicación en el mismo Misterio, el Dios creador, redentor y consumidor de la vida humana.

Esta tentación, o peligro de sentido contrario, surge cuando las realidades, exigencias, y normas del cristianismo son presentadas de forma inorgánica, es decir como un acervo indiferenciado de realidades, confiriendo el mismo valor a todas ellas. Tenemos entonces un pluralismo salvaje, que no respeta lo que el Concilio Vaticano II ha llamado jerarquía de valores, de criterios y de normas (*Decreto sobre el ecumenismo* 11) El cristianismo aparece entonces no como un edificio complejo, coherente y consistente sino como un montón de piedras o ladrillos. No todo es igual en el cristianismo; no son equivalentes el agua bendita, bello signo de la purificación que el creyente pide a Dios al entrar en un templo, que el misterio de Dios en su expresión trinitaria. No es lo mismo el *Credo de los apóstoles* que el *Derecho canónico*; la autoridad de un Padre de la Iglesia como San Agustín que la del último profesor de teología llegado anteayer. Hay autoridades en la iglesia pero no es la misma la del colegio episcopal con el obispo de

Roma a la cabeza (magisterio como testimonio normativo en favor de la verdad de la fe) que la de una facultad de teología (exposición científica de los hechos, textos, signos y exigencias cristianas) por mucho que sea el, saber y capacidad de sus profesores para interpretar las realidades cristianas.

Una tercera tentación es la que niega homogeneidad y coherencia entre lo que el cristianismo es y propone. Lo explica como la coincidencia fáctica de elementos heterogéneos por una mera coincidencia histórica, decisión autoritaria o eficacia resultante de la unión de cada una de esas realidades. Esta interpretación explica el nacimiento y perduración del cristianismo como sincretismo. En el momento de su aparición y de su constitución en iglesia en el siglo, ¿influyeron en él al mismo tiempo factores procedentes del judaísmo, del mundo de la filosofía en el helenismo, de las religiones de los misterios de Oriente que en aquel momento inundaban el Mediterráneo?. La suma o tejido de todos esos factores habría dado origen al cristianismo, que no habría nacido de una personalidad original e innovadora: Jesús de Nazaret, de sus apóstoles y de quienes siguiéndolos se afirmaron como su iglesia, y lo han seguido haciendo hasta hoy. El cristianismo es visto así como una mezcla fortuita, convergencia de factores heterogéneos sin un contenido ordenador específico.

H. Gunkel habló del cristianismo como una religión sincretista en su obra *Hacia una comprensión histórico-religiosa del Nuevo Testamento* (2.^a edición 1910). El término 'sincretismo' puede tener un sentido positivo (coordinar, injertar, integrar en torno a una idea o eje superior realidades diversas como las ramas de un árbol respecto del tronco) o negativo (unir formando un solo cuerpo o sistema realidades que son contrarias o inconciliables entre sí). A. Harnack recogió el término en su libro clásico *La Misión y extensión del cristianismo en los tres primeros siglos* (Berlín 1902-1924). "Por primera vez en torno a mediados del siglo III la nueva religión (el cristianismo) estaba ya completa como la religión sincretista por excelencia y a la vez, sin embargo, exclusiva" (327). La reflexión final del libro, 324-331, lleva por título "La plena configuración del cristianismo como religión sincretista" (111-331). La iglesia naciente respondía a las necesidades y posibilidades humanas fundamentales de la vida humana con un mensaje sencillo de amor, de comunidad, de propuesta de verdad, de experiencia de la dignidad personal de cada sujeto derivada de la dignificación metafísica que Dios ha otorgado a los hombres al unirse, en cierto modo, con cada uno de ellos en la encarnación, del sentido de pertenencia y solidaridad entre los creyentes, al margen de su origen, condición social, riqueza o pobreza. Y cierra su estudio con una consideración final. Este juicio de Harnack es un elogio y defensa de ese cristianismo que en suelo pagano respondió a tantas necesidades y ofreció tantas posibilidades. Otra cuestión es su juicio sobre el dogma de la Iglesia al que considera resultante de la helenización del cristianismo, con la consiguiente desnaturalización del evangelio al ser interpretado desde la metafísica griega (*C. P. Lehrbuch der Dogmengeschichte* I-III-Tübingen, 1886, 1887, 1890).

Por su parte R. Bultmann, en su obra *El cristianismo primitivo en el marco de las antiguas religiones* (Zürich 1962) 162-167) enumera estos cinco universos de sentido como contexto del nacimiento del cristianismo que prevaleció al final: la herencia del Antiguo Testamento, el judaísmo, la herencia griega, el helenismo. Y preguntándose si el contenido aportado por Jesús y la Iglesia es una religión sincretista concluye con estas palabras de resonancia heideggeriana: “Ahora bien, ¿es realmente el cristianismo una religión sincretista?. ¿O en todas sus formas diversas existe como fundamento una realidad integradora de las diversidades? La comparación del cristianismo primitivo con las diversas tradiciones y formaciones religiosas, bajo cuya influencia y en medio de las cuales creció, debe conducirnos a responder a la siguiente pregunta *de si en el cristianismo primitivo se deja percibir una nueva y específica comprensión fundamental de la existencia humana* (Subrayado de R. Bultmann) 162-167).

Con esta misma terminología, aunque viniendo de horizontes distintos, habla del cristianismo A. Toynbee en su *Historia de la civilizaciones. 4. El crisol del cristianismo. Advenimiento de una nueva era* (Barcelona-Madrid 1988). Es tarea de la teología mostrar la pluralidad de acentos y contenidos presentes tanto en la misma Biblia como en la posterior doctrina de la Iglesia, y en qué medida y sentido esa pluralidad está generada y sostenida por una unidad primigenia, que va produciendo desde sí nuevas expresiones a la vez que integra elementos exteriores en su dinamismo creador o los rechaza cuando son contrarios a su identidad. De esta forma, mostrará si tiene una fuerza orgánica dinamizadora de todos sus elementos esenciales, o si esa variedad es resultado del encuentro simple con el entorno en el que se formula y articula la fe. El cristianismo ha ido descubriendo en sí mismo nuevas dimensiones, posibilidades y exigencias al encontrarse y confrontarse con “lo otro”. Su historia no es la de una integración de elementos heterogéneos en su credo, disciplina y vida, sino la historia de un dinamismo propio, capaz de asimilar, integrar y fecundar lo asumido. La gran aportación de Newman, consistió en comprender ese desarrollo como despliegue del crecimiento necesario de todo lo vivo y de todo lo personal, a la vez que establecer los criterios para saber cuándo ese desarrollo es una perversión del tipo originario (sincretismo) o es una expresión del crecimiento homogéneo de la realidad viva que es el cristianismo (*J. H. Newman, Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, 1845).

A esta reflexión se han sumado hasta hoy otros muchos autores, en respuesta y pregunta a Harnack, mostrando cómo el cristianismo ha expuesto y mantenido la unidad coherente de ese evangelio de salvación para la humanidad en contextos sociales y culturales, en geografías y siglos espiritual, social y políticamente distintos; cómo la iglesia ha mantenido su mensaje con las mismas estructuras fundacionales a la vez que ha entrado en diálogo, colaboración y reto con otras propuestas de verdad, de sentido y de salvación.

