

**Universidad Católica Sedes Sapientiae**

Diplomado de Doctrina Social de la Iglesia

Curso: **Fundamentos de Cristología**

Docente: Giovanni Paccosi

Primera Clase

## Dos textos de Benedicto XVI sobre la razón

*Me parece que el gran desafío de nuestro tiempo -así me dicen también los obispos que realizan la visita "ad limina", por ejemplo los de África- es el secularismo, es decir, un modo de vivir y presentar el mundo como "**si Deus non daretur**", es decir, como si Dios no existiera. Se quiere relegar a Dios a la esfera privada, a un sentimiento, como si él no fuera una realidad objetiva; y así cada uno se forja su propio proyecto de vida. Pero esta visión, que se presenta como si fuera científica, sólo acepta como válido lo que se puede verificar con experimentos.*

Benedicto XVI, a los jóvenes de la Diócesis de Roma, 6 de abril de 2006

*La idea central de Harnack era simplemente volver al hombre Jesús y a su mero mensaje, previo a todas las elucubraciones de la teología y, precisamente, también de las helenizaciones: este mensaje sin añadidos constituiría la verdadera culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Jesús habría acabado con el culto sustituyéndolo con la moral. En definitiva, se presentaba a Jesús como padre de un mensaje moral humanitario. En el fondo, el objetivo de Harnack **era hacer que el cristianismo estuviera en armonía con la razón moderna**, librándolo precisamente de elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como por ejemplo la fe en la divinidad de Cristo y en la trinidad de Dios.*

*En este sentido, la exégesis histórico-crítica del Nuevo Testamento, según su punto de vista, vuelve a dar a la teología un puesto en el cosmos de la universidad: para Harnack, la teología es algo esencialmente histórico y, por tanto, estrictamente científico. Lo que investiga sobre Jesús mediante la crítica es, por decirlo así, expresión de la razón práctica y, por consiguiente, puede estar presente también en el conjunto de la universidad.*

*En el trasfondo de todo esto subyace la **autolimitación moderna de la razón**, clásicamente expresada en las «críticas» de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica. Por una parte, se presupone **la estructura matemática de la materia**, su racionalidad intrínseca, por decirlo así, que hace posible comprender cómo funciona y puede ser utilizada: este presupuesto de fondo es en cierto modo el elemento platónico en la comprensión moderna de la naturaleza. Por otra, se trata de la posibilidad **de explotar la naturaleza** para nuestros propósitos, en cuyo caso sólo la posibilidad de verificar la verdad o falsedad mediante la experimentación ofrece la certeza decisiva. El peso entre los dos polos puede ser mayor o menor entre ellos, según las circunstancias. Un pensador tan drásticamente positivista como J. Monod se declaró platónico convencido.*

*Esto implica dos orientaciones fundamentales decisivas para nuestra cuestión. **Sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica.** Todo lo que pretenda ser ciencia ha de atenerse a este criterio. También las ciencias humanas, como la historia, la psicología, la sociología y la filosofía, han tratado de aproximarse a este canon de valor científico. Además, es importante para nuestras reflexiones constatar que este método en cuanto tal **excluye el problema de Dios**, presentándolo como un problema a-científico o pre-científico. Pero de este modo nos encontramos ante una **reducción del ámbito de la ciencia y de la razón** que es preciso poner en discusión.*

*(...) si la ciencia en su conjunto es sólo esto, entonces el hombre mismo sufriría una reducción, pues los interrogantes propiamente humanos, es decir, de dónde viene y a dónde va, los interrogantes de la religión y de la ética, no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la «ciencia» entendida de este modo y tienen que desplazarse al ámbito de lo subjetivo. El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso y la «conciencia» subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética. Pero, de este modo, el ethos y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal. La situación que se crea es peligrosa para la humanidad, como se puede constatar en las patologías que amenazan a la religión y a la razón, patologías que irrumpen por necesidad cuando la razón se reduce hasta el punto de que ya no le interesan las cuestiones de la religión y de la ética. Lo que queda de esos intentos de construir una ética partiendo de las reglas de la evolución, de la psicología o de la sociología, es simplemente insuficiente.*

*(...)*

*La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método. Ahora bien, la pregunta sobre el por qué existe este dato de hecho, la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología. Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta. Aquí me vienen a la mente unas palabras que Sócrates dijo a Fedón. En los diálogos anteriores se habían expuesto muchas opiniones filosóficas erróneas; y entonces Sócrates dice: «Sería fácilmente comprensible que alguien, a quien le molestaran todas estas opiniones erróneas, desdeñara durante el resto de su vida y se burlara de toda conversación sobre el ser; pero de esta forma renunciaría a la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida». **Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida.***

***La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo.***

Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2006

## Carta Encíclica Spe Salvi de Benedicto XVI

### ***La transformación de la fe-esperanza cristiana en el tiempo moderno***

16. ¿Cómo ha podido desarrollarse la idea de que el mensaje de Jesús es estrictamente individualista y dirigido sólo al individuo? ¿Cómo se ha llegado a interpretar la « salvación del alma » como huida de la responsabilidad respecto a las cosas en su conjunto y, por consiguiente, a considerar el programa del cristianismo como búsqueda egoísta de la salvación que se niega a servir a los demás? Para encontrar una respuesta a esta cuestión hemos de fijarnos en los elementos fundamentales de la época moderna. Estos se ven con particular claridad en Francis Bacon. Es indiscutible que –gracias al descubrimiento de América y a las nuevas conquistas de la técnica que han permitido este desarrollo– ha surgido una nueva época. Pero, ¿sobre qué se basa este cambio epocal? Se basa en la nueva correlación entre experimento y método, que hace al hombre capaz de lograr una interpretación de la naturaleza conforme a sus leyes y conseguir así, finalmente, « la victoria del arte sobre la naturaleza » (*victoria cursus artis super naturam*).<sup>14</sup> La novedad – según la visión de Bacon– consiste en una nueva correlación entre ciencia y praxis. De esto se hace después una aplicación en clave teológica: esta nueva correlación entre ciencia y praxis significaría que se restablecería el dominio sobre la creación, que Dios había dado al hombre y que se perdió por el pecado original.<sup>15</sup>

17. Quien lee estas afirmaciones, y reflexiona con atención, reconoce en ellas un paso desconcertante: hasta aquel momento la recuperación de lo que el hombre había perdido al ser expulsado del paraíso terrenal se esperaba de la fe en Jesucristo, y en esto se veía la « redención ». Ahora, esta « redención », el restablecimiento del « paraíso » perdido, ya no se espera de la fe, sino de la correlación apenas descubierta entre ciencia y praxis. Con esto no es que se niegue la fe; pero queda desplazada a otro nivel –el de las realidades exclusivamente privadas y ultramundanas– al mismo tiempo que resulta en cierto modo irrelevante para el mundo. Esta visión programática ha determinado el proceso de los tiempos modernos e influye también en la crisis actual de la fe que, en sus aspectos concretos, es sobre todo una crisis de la esperanza cristiana. Por eso, en Bacon la esperanza recibe también una nueva forma. Ahora se llama: fe en el progreso. En efecto, para Bacon está claro que los descubrimientos y las invenciones apenas iniciadas son sólo un comienzo; que gracias a la sinergia entre ciencia y praxis se seguirán descubrimientos totalmente nuevos, surgirá un mundo totalmente nuevo, el reino del hombre.<sup>16</sup> Según esto, él mismo trazó un esbozo de las invenciones previsibles, incluyendo el aeroplano y el submarino. Durante el desarrollo ulterior de la ideología del progreso, la alegría por los visibles adelantos de las potencialidades humanas es una confirmación constante de la fe en el progreso como tal.

18. Al mismo tiempo, hay dos categorías que ocupan cada vez más el centro de la idea de progreso: razón y libertad. El progreso es sobre todo un progreso del dominio creciente de la razón, y esta razón es considerada obviamente un poder del bien y para el bien. El progreso es la superación de todas las dependencias, es progreso hacia la libertad perfecta. También la libertad es considerada sólo como promesa, en la cual el hombre llega a su plenitud. En ambos conceptos –libertad y razón– hay un aspecto político. En efecto, se espera el reino de la razón como la nueva condición de la humanidad que llega a ser

totalmente libre. Sin embargo, las condiciones políticas de este reino de la razón y de la libertad, en un primer momento, aparecen poco definidas. La razón y la libertad parecen garantizar de por sí, en virtud de su bondad intrínseca, una nueva comunidad humana perfecta. Pero en ambos conceptos clave, « razón » y « libertad », el pensamiento está siempre, tácitamente, en contraste también con los vínculos de la fe y de la Iglesia, así como con los vínculos de los ordenamientos estatales de entonces. Ambos conceptos llevan en sí mismos, pues, un potencial revolucionario de enorme fuerza explosiva.

19. Hemos de fijarnos brevemente en las dos etapas esenciales de la concreción política de esta esperanza, porque son de gran importancia para el camino de la esperanza cristiana, para su comprensión y su persistencia. Está, en primer lugar, la Revolución francesa como el intento de instaurar el dominio de la razón y de la libertad, ahora también de manera políticamente real. La Europa de la Ilustración, en un primer momento, ha contemplado fascinada estos acontecimientos, pero ante su evolución ha tenido que reflexionar después de manera nueva sobre la razón y la libertad. Para las dos fases de la recepción de lo que ocurrió en Francia, son significativos dos escritos de Immanuel Kant, en los que reflexiona sobre estos acontecimientos. En 1792 escribe la obra: « *Der Sieg guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* » (La victoria del principio bueno sobre el malo y la constitución de un reino de Dios sobre la tierra). En ella dice: « El paso gradual de la fe eclesiástica al dominio exclusivo de la pura fe religiosa constituye el acercamiento del reino de Dios ». <sup>17</sup> Nos dice también que las revoluciones pueden acelerar los tiempos de este paso de la fe eclesiástica a la fe racional. El « reino de Dios », del que había hablado Jesús, recibe aquí una nueva definición y asume también una nueva presencia; existe, por así decirlo, una nueva « espera inmediata »: el « reino de Dios » llega allí donde la « fe eclesiástica » es superada y reemplazada por la « fe religiosa », es decir por la simple fe racional. En 1795, en su obra « *Das Ende aller Dinge* » (El final de todas las cosas), aparece una imagen diferente. Ahora Kant toma en consideración la posibilidad de que, junto al final natural de todas las cosas, se produzca también uno contrario a la naturaleza, perverso. A este respecto, escribe: « Si llegara un día en el que el cristianismo no fuera ya digno de amor, el pensamiento dominante de los hombres debería convertirse en el de un rechazo y una oposición contra él; y el anticristo [...] inauguraría su régimen, aunque breve (fundado presumiblemente en el miedo y el egoísmo). A continuación, no obstante, puesto que el cristianismo, aun habiendo sido destinado a ser la religión universal, no habría sido ayudado de hecho por el destino a serlo, podría ocurrir, bajo el aspecto moral, el final (perverso) de todas las cosas ». <sup>18</sup>

20. En el s. XVIII no faltó la fe en el progreso como nueva forma de la esperanza humana y siguió considerando la razón y la libertad como la estrella-guía que se debía seguir en el camino de la esperanza. Sin embargo, el avance cada vez más rápido del desarrollo técnico y la industrialización que comportaba crearon muy pronto una situación social completamente nueva: se formó la clase de los trabajadores de la industria y el así llamado « proletariado industrial », cuyas terribles condiciones de vida ilustró de manera sobrecogedora Friedrich Engels en 1845. Para el

lector debía estar claro: esto no puede continuar, es necesario un cambio. Pero el cambio supondría la convulsión y el abatimiento de toda la estructura de la sociedad burguesa. Después de la revolución burguesa de 1789 había llegado la hora de una nueva revolución, la proletaria: el progreso no podía avanzar simplemente de modo lineal a pequeños pasos. Hacía falta el salto revolucionario. Karl Marx recogió esta llamada del momento y, con vigor de lenguaje y pensamiento, trató de encauzar este nuevo y, como él pensaba, definitivo gran paso de la historia hacia la salvación, hacia lo que Kant había calificado como el « reino de Dios ». Al haber desaparecido la verdad del más allá, se trataría ahora de establecer la verdad del más acá. La crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la teología en la crítica de la política. El progreso hacia lo mejor, hacia el mundo definitivamente bueno, ya no viene simplemente de la ciencia, sino de la política; de una política pensada científicamente, que sabe reconocer la estructura de la historia y de la sociedad, y así indica el camino hacia la revolución, hacia el cambio de todas las cosas. Con precisión puntual, aunque de modo unilateral y parcial, Marx ha descrito la situación de su tiempo y ha ilustrado con gran capacidad analítica los caminos hacia la revolución, y no sólo teóricamente: con el partido comunista, nacido del manifiesto de 1848, dio inicio también concretamente a la revolución. Su promesa, gracias a la agudeza de sus análisis y a la clara indicación de los instrumentos para el cambio radical, fascinó y fascina todavía hoy de nuevo. Después, la revolución se implantó también, de manera más radical en Rusia.

21. Pero con su victoria se puso de manifiesto también el error fundamental de Marx. Él indicó con exactitud cómo lograr el cambio total de la situación. Pero no nos dijo cómo se debería proceder después. Suponía simplemente que, con la expropiación de la clase dominante, con la caída del poder político y con la socialización de los medios de producción, se establecería la Nueva Jerusalén. En efecto, entonces se anularían todas las contradicciones, por fin el hombre y el mundo habrían visto claramente en sí mismos. Entonces todo podría proceder por sí mismo por el recto camino, porque todo pertenecería a todos y todos querrían lo mejor unos para otros. Así, tras el éxito de la revolución, Lenin pudo percatarse de que en los escritos del maestro no había ninguna indicación sobre cómo proceder. Había hablado ciertamente de la fase intermedia de la dictadura del proletariado como de una necesidad que, sin embargo, en un segundo momento se habría demostrado caduca por sí misma. Esta « fase intermedia » la conocemos muy bien y también sabemos cuál ha sido su desarrollo posterior: en lugar de alumbrar un mundo sano, ha dejado tras de sí una destrucción desoladora. El error de Marx no consiste sólo en no haber ideado los ordenamientos necesarios para el nuevo mundo; en éste, en efecto, ya no habría necesidad de ellos. Que no diga nada de eso es una consecuencia lógica de su planteamiento. Su error está más al fondo. Ha olvidado que el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo sólo desde fuera, creando condiciones económicas favorables.

22. Así, pues, nos encontramos de nuevo ante la pregunta: ¿Qué podemos esperar? Es necesaria una autocrítica de la edad moderna en diálogo con el cristianismo y con su

concepción de la esperanza. En este diálogo, los cristianos, en el contexto de sus conocimientos y experiencias, tienen también que aprender de nuevo en qué consiste realmente su esperanza, qué tienen que ofrecer al mundo y qué es, por el contrario, lo que no pueden ofrecerle. Es necesario que en la autocrítica de la edad moderna confluya también una autocrítica del cristianismo moderno, que debe aprender siempre a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces. Sobre esto sólo se puede intentar hacer aquí alguna observación. Ante todo hay que preguntarse: ¿Qué significa realmente « progreso »; qué es lo que promete y qué es lo que no promete? Ya en el siglo XIX había una crítica a la fe en el progreso. En el siglo XX, Theodor W. Adorno expresó de manera drástica la incertidumbre de la fe en el progreso: el progreso, visto de cerca, sería el progreso que va de la honda a la superbomba. Ahora bien, éste es de hecho un aspecto del progreso que no se debe disimular. Dicho de otro modo: la ambigüedad del progreso resulta evidente. Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían. Todos nosotros hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible en el mal. Si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. *Ef* 3,16; *2 Co* 4,16), no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo.

23. Por lo que se refiere a los dos grandes temas « razón » y « libertad », aquí sólo se pueden señalar las cuestiones relacionadas con ellos. Ciertamente, la razón es el gran don de Dios al hombre, y la victoria de la razón sobre la irracionalidad es también un objetivo de la fe cristiana. Pero ¿cuándo domina realmente la razón? ¿Acaso cuando se ha apartado de Dios? ¿Cuando se ha hecho ciega para Dios? La razón del poder y del hacer ¿es ya toda la razón? Si el progreso, para ser progreso, necesita el crecimiento moral de la humanidad, entonces la razón del poder y del hacer debe ser integrada con la misma urgencia mediante la apertura de la razón a las fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal. Sólo de este modo se convierte en una razón realmente humana. Sólo se vuelve humana si es capaz de indicar el camino a la voluntad, y esto sólo lo puede hacer si mira más allá de sí misma. En caso contrario, la situación del hombre, en el desequilibrio entre la capacidad material, por un lado, y la falta de juicio del corazón, por otro, se convierte en una amenaza para sí mismo y para la creación. Por eso, hablando de libertad, se ha de recordar que la libertad humana requiere que concurren varias libertades. Sin embargo, esto no se puede lograr si no está determinado por un común e intrínseco criterio de medida, que es fundamento y meta de nuestra libertad. Digámoslo ahora de manera muy sencilla: el hombre necesita a Dios, de lo contrario queda sin esperanza. Visto el desarrollo de la edad moderna, la afirmación de san Pablo citada al principio (*Ef* 2,12) se demuestra muy realista y simplemente verdadera. Por tanto, no cabe duda de que un « reino de Dios » instaurado sin Dios –un reino, pues, sólo del hombre– desemboca inevitablemente en « el final perverso » de todas las cosas descrito por Kant: lo hemos visto y lo seguimos viendo siempre una y otra vez. Pero tampoco cabe duda de que Dios entra realmente en las cosas humanas a condición de que no sólo lo pensemos nosotros, sino que Él mismo salga a nuestro encuentro y nos hable. Por eso la razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión.

CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*, Valencia 2006, pp. 30-42.

## I. Las tres columnas de la Cristología (Escritura - Tradición - Experiencia)

Tres columnas soportan conjuntamente la Cristología: la Escritura, la Tradición y la Experiencia. La consistencia de estas tres es decisiva para la consistencia de la Cristología. (..)

### 1. Las tres columnas.

La primera columna es la *Escritura*. Lo que sabemos -históricamente- de Jesús de Nazaret proviene casi exclusivamente -si prescindimos de algunas pocas noticias de Plinio, Tácito o de algunos escritos judíos- del Nuevo Testamento, sobre todo de los cuatro Evangelios. Éstos, a su vez, contienen tradiciones de Jesús, de sus palabras y de sus hechos. Todo el canon neotestamentario es una tradición estratificada, comprimida y filtrada. Escritura y Tradición son, desde un principio, inseparables. La Escritura sin Tradición es impensable; ella misma es producto de la Tradición.

Como casi todo lo que sabemos de Cristo proviene de la Sagrada Escritura, la pregunta sobre la credibilidad de los Evangelios se hace enormemente importante. A lo largo de siglos no se había puesto esto en cuestión. Se estaba convencido de que los Evangelios transmitían fielmente las experiencias de los primeros testigos de Jesús, de sus discípulos, de los testigos que le habían oído y visto. La Escritura es, pues, al mismo tiempo, Tradición, una tradición testimoniada por escrito, que nos transmite aquellas experiencias concretas que los hombres habían tenido con Jesús.

Ahora bien, esta tradición continúa como *traditio apostólica*<sup>1</sup>, como un contenido del *depositum fidei*, y encuentra su expresión especial en los grandes concilios de la Iglesia primitiva, los cuales desarrollaron y consolidaron la confesión de Cristo. La tradición doctrinal evidentemente no hay que separarla de la tradición vital. Atanasio de Alejandría (+ 373) no sólo defiende la divinidad de Cristo, sino que nos escribe también una vida de san Antonio, en la que resplandece con toda su fuerza el misterio de Cristo.

<sup>1</sup> Este concepto es utilizado en el concilio Vaticano II en la Constitución sobre la Revelación, *Dei Verbum* 8.

Los santos son «cristología vivida». A la Tradición no sólo pertenecen los eruditos, sino también la celebración cristológica: la liturgia es la fuente viva de la tradición del misterio de Cristo. En ella no sólo se lee de nuevo la historia de Jesús, sino que se celebra y se hace presente. Tradición es, pues, a un tiempo, fidelidad a este testimonio de Jesús desde los primeros testigos (Escritura), revitalizada por las experiencias de sus seguidores y de la vida cristiana. En la Tradición se encuentran, por tanto, la Escritura y la Experiencia.

Al fundamento de la cristología pertenece, finalmente, la *experiencia* vivida del Señor que se hace presente y eficaz. Antonio escucha un domingo el Evangelio del joven rico en la iglesia y lo escucha como una palabra que Dios le dirige: «Tú sígueme» (Jn 21, 22).<sup>2</sup> El sentido, la fuerza salvífica, la importancia salvífica se pueden manifestar en el encuentro con la Escritura, en la escucha y en la aceptación de la palabra de los testigos del Nuevo Testamento. La experiencia particular, pero también la experiencia conjunta de todo un pueblo, pertenecen a la historia de la fe y, por ende, también a la cristología. Tal experiencia no se realiza aisladamente; está en relación con otras experiencias, no sólo pasadas, sino también con aquellas que han hecho otras generaciones anteriores a la nuestra. La teología de la liberación fue un intento de hacer fructificar para la cristología la propia experiencia de un pueblo. La experiencia cristiana no se puede separar ni de la Tradición ni de la Escritura.

Escritura, Tradición, Experiencia, son, pues, las columnas de la cristología, por las que tenemos la certeza de que también hoy hablamos de Cristo, de que podemos realmente anunciarlo, a El, a quien los apóstoles habían conocido, que había sido su maestro y cuyas palabras y hechos experimentaron y nos confiaron.

### 2. Las columnas se quiebran

Esta unidad había sido considerada y vivida, a lo largo de siglos, sin problemas. Tanto más explosiva

<sup>2</sup> 2. Atanasio de Alejandría, *Vita Antonii* (SC 400). La historia de la conversión de Antonio constituye también un hito decisivo en el camino que llevó a Agustín a la fe. Agustín, *Confesiones VIII*, 6, 14-15

es, por tanto, la problemática actual. Cuando una de estas tres columnas se rompe, toda la cristología, más aún la teología en su conjunto, se tambalea. La cristología tiene hoy que preocuparse del hecho de que en los últimos siglos, exactamente desde la Reforma, una columna tras otra se ha ido resquebrajando. Este proceso, característico de la cristología actual, es el que vamos a diseñar aquí brevemente. En él se nos manifestará que en el esfuerzo por determinar el fundamento de la cristología, se va haciendo cada vez más clara la figura viva del Señor.

La primera ruptura es la *Reforma*, al poner en duda la Tradición y al partir del hecho de que la doctrina originaria del «puro Evangelio» ha sido falsificada. Ni «Roma», el Papado, ni la Iglesia católica han sabido conservarlo en toda su pureza. Hay, pues, que volver, según Martín Lutero (+ 1546), a lo originario, a la Biblia, sorteando toda la Tradición. Sólo la Escritura tiene valor; ella es la única medida -*sola scriptura!* Pero, diremos, ¿cómo es posible tener certeza sobre la Escritura, cuando sus interpretaciones se contradicen? Hasta entonces, era la Tradición, comprendida como una continuación de la interpretación escriturística, el medio hermenéutico para ello. Y aquí se equivoca Lutero. ¿Quién le dice a él que sus palabras «lo que nos acerca a Cristo» están de acuerdo con la Escritura? Como bien ha propuesto Gerhard Ebeling, en Lutero la *sola experientia* complementa la *sola scriptura*. La experiencia se torna en el criterio para decir «lo que nos acerca a Cristo». Escritura y Experiencia son las que permiten a Lutero entrar en batalla contra los *magistri* y *doctores*, contra la Tradición y la teología escolástica. La Reforma soluciona el problema hermenéutico diciendo que las tres columnas de la cristología se reducen a dos. Para Lutero «Escritura y Tradición» son «los dos testimonios coincidentes para una incondicional credibilidad».<sup>3</sup> Su propia experiencia parte, como él dice, de que «*sola... experientia facit theologum*». Con la misma seguridad, le consta que esta experiencia suya coincide con la Escritura o que, por lo menos, es apta para comprender correctamente la Escritura. Escritura y Experiencia nos aseguran el acceso a Cristo. El tercer eslabón, la Tradición, se hace sospechoso.

La *Ilustración* hace tambalear la siguiente columna. Aquí se hace sospechosa ya la *sola scriptura*. La radical crítica histórica de la Biblia, según Hermann Samuel Reimarus (+ 1768), desplaza la Escritura al lado de una Tradición que la falsea y desfigura.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> G. Ebeling. *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, en: *Wort und Glaube* III. *Beiträge zur Fundamentalthologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen 1975, 12.

<sup>4</sup> 5. A. Schweitzer, *Die Geschichte der Leben-Jesu Farschung*, Tübingen 1933<sup>5</sup>.

También aquí es la Escritura la que oculta, falsea y oculta lo originario, que es precisamente lo que tenemos que destacar de forma histórico-crítica: la Biblia es sometida a una crítica despiadada. Poco queda ahora de aquella certeza que Lutero creía encontrar en la Escritura. Con Friedrich Schleiermacher (+ 1834) y Rudolf Bultmann (+ 1976), la teología se vuelve hacia la tercera columna, hacia la Experiencia, dejando la Escritura sometida a la crítica. Para Bultmann ya no es importante la certeza histórica sobre Jesús, sino la experiencia existencial.

Es después, con la psicología -especialmente con la de Sigmund Freud, pero también con la de Ludwig Feuerbach (+ 1872)-, cuando la *experientia* religiosa se hace problemática. Se la considera como una proyección de las necesidades humanas, deslarrándola como una ilusión, que, fundamentalmente, encierra otra cosa muy distinta que es la que hay que descubrir ahora: esto es, los subconscientes deseos del hombre, que se manifiestan como el propio contenido detrás de estas proyecciones. Al socaire de la las proyecciones religiosas lo único que hay son otro tipo de necesidades, de sublimaciones y de proyecciones.

¿Sobre qué podríamos, pues, construir la cristología? Si la Tradición ya no es de fiar, porque en ella sólo se pueden vislumbrar los colores dogmáticos que la repintan y que ocultan la simple figura de Jesús; si la Escritura misma se hace sospechosa de ser ya una tradición que falsea al Jesús original; si, finalmente, la Experiencia personal queda expuesta a la sospecha de crearse la imagen de un redentor y salvador, desde meras proyecciones de deseos subliminales... ¿dónde encontraremos su fundamento? ¿Sobre qué fundamento puede seguir construyéndose la cristología?

## II. Las tres crisis de la modernidad

Para que Escritura, Tradición y Experiencia puedan seguir teniendo el valor de fundamento, hay que analizarlas también, en un paso siguiente, desde su propio sentido. Al preguntarnos por las crisis de la cristología, veremos si estas columnas son consistentes y en qué se funda su consistencia. Diferenciaremos tres crisis: la científico-natural, la histórica y la existencial.

## 1. La crisis científico-natural

«El eterno silencio de estos espacios infinitos me asusta»<sup>5</sup> -decía Pascal (t 1662). El inicio de la modernidad está caracterizado por el descubrimiento de los «espacios infinitos». Los descubridores abandonan Europa y descubren «el nuevo mundo» de América, los amplios espacios de África y de Asia. La pluralidad de religiones, las diferencias culturales, la cuestión sobre la unidad o diversidad del género humano se cuestionan de forma nueva y dramática. Sigue el descubrimiento del heliocentrismo, de la amplitud del universo: la tierra no es más que uno entre otros planetas, perdiendo así su posición central. ¿Se podrá, pues, seguir hablando de que el hombre es el centro del universo, de que el hombre es la corona de la creación? ¿Será lógico creer que Dios se ha hecho hombre por nosotros (*propter nos homines*)! ¿Podremos seguir manteniendo que el «antropocentrismo», tal y como lo expresa el concilio Vaticano II, es sostenible: «creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos» (GS 12).

La oposición al antropocentrismo cristológico no es nueva. Ya existía, derivada de la cosmovisión de los antiguos, desde los comienzos del cristianismo. Celso (s. 2/3), el filósofo que alrededor de 178 escribió contra el cristianismo, cree que los judíos sólo dicen cosas absurdas, cuando tanto ellos como los cristianos afirman que Dios lo ha creado todo a favor de los hombres. El hombre es, más bien, una parte del universo, de la naturaleza, en la que se encuentra inmerso; a ella tienen que ofrecerle su contribución.<sup>6</sup> En el caso de Galileo (+ 1642) los representantes de la jerarquía eclesiástica tenían miedo de que una configuración heliocéntrica del universo pudiera poner en peligro la posición central del hombre en el cosmos, y, con ello, su dignidad, como la criatura más conspicua, y también la misma cristología, según la cual Dios se había hecho hombre por los hombres.<sup>7</sup> Esta cuestión se ha radicalizado aún más desde la cosmología moderna. Se trata del mismo dilema que ya en el siglo XIX, llevó a muchos hombres a situaciones existenciales verdaderamente trágicas. Se veían ante el dilema de elegir o la fe contra la razón o la razón contra la fe. ¿Podríamos hoy realmente asegurar -ahora que

estamos incomparablemente seguros y somos conscientes de la poca importancia cósmica del planeta Tierra- que Dios ha hecho toda su obra de creación para y por los hombres?

«¡Cientos de miles de millones de galaxias del tamaño de nuestra Vía Láctea - y, al mismo tiempo, tener la convicción de que el destino del cosmos dependa de cómo ocurren las cosas en este nuestro planeta, la Tierra!»<sup>8</sup> -así dice soliviantado uno de nuestros actuales periodistas dedicado a las ciencias de la naturaleza (Hoimar von Dittfurth + 1899)-. No faltan voces que reprochan a la Iglesia este «desconocimiento antropocéntrico». Algunos quisieran «hacer volver» al hombre a la naturaleza, y contemplarlo como una pequeña parte de toda la naturaleza, que más bien estorba, y a la que no le corresponde ningún lugar especial. Estos lamentos se pueden escuchar especialmente en ambientes propios de una nueva «espiritualidad de la creación». ¿No será el hombre, en la inmensa corriente de la evolución, sólo un corto «flash», un estadio intermedio, que pronto se disipará? ¿No perderá la cristología, desde este punto de vista, su fundamentación?

Dios, ¿se habrá hecho hombre en esta tierra? ¿No habremos privilegiado indebidamente esta tierra, haciéndola lugar de la encarnación y del acontecimiento de la salvación? ¿Qué pequeño es el hombre! ¿Qué insignificante nuestra tierra en comparación con los inmensos espacios del universo! Pero ha sido Pascal quien ha dado una respuesta a su propio asombro ante estos inmensos espacios. En su doctrina sobre los *tres órdenes*, en *Pensées* 289 (793), dice, acerca de los «tres órdenes que se diferencian por su naturaleza», lo siguiente:

«Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos no pesan lo que el más pequeño de los espíritus; éstos lo conocen todo y a sí mismos; aquéllos no.

Todos los cuerpos en conjunto y todos los espíritus en conjunto y todas sus obras no pesan lo que el más pequeño acto de amor. Éste pertenece a un orden de cosas infinitamente mucho más alto. No podríamos producir del conjunto de todos los cuerpos ni el más pequeño de los pensamientos. Esto es imposible, pues pertenece a otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no podríamos producir ningún sentimiento de verdadero amor. Esto es imposible, porque pertenece a otro orden de cosas, al orden sobrenatural».<sup>9</sup>

Quien sólo perciba la inmensidad material del cosmos y no el orden de los espíritus y del amor,

<sup>5</sup> B. Pascal, *Pensées*, 91 (206).

<sup>6</sup> Orígenes, *Contra Celsum* IV, 74-81 (GCS 16, 342-352).

<sup>7</sup> Una introducción a este tema nos la ofrece S. Drake, *Galilei*. Freiburg/Br. 1999; cfr. también F. Beretta. «Le Procès de Galilée et les Archives du Saint-Office. Aspects Judiciaires et Théologiques d'une condamnation célèbre», en: *RSPHTh* 83 (1999) 441-490.

<sup>8</sup> H. von Dittfurth, *Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen*. Mamburg 1981, 140.

<sup>9</sup> . Pascal, *Pensées* 829 (793), p. 361

difícilmente podrá comprender el misterio de la encarnación. Sin el orden del amor es imposible que Dios haya elegido al pequeño e insignificante ser humano en este planeta para ser su hijo, para redimirnos.

## 2. Crisis histórica

Los acontecimientos históricos son «verdades históricas casuales»; acontecen tal y como vienen; podrían haber ocurrido de otra manera. ¿Cómo, pues, puede ser posible que sucesos casuales históricos puedan representar verdades necesarias de razón? ¿Cómo pueden tener importancia incondicional momentos aislados en el flujo de la historia? ¿Acaso podría ser la historia de un pueblo, más aún si se trata de uno bien pequeño, la historia comprometida de Dios con los hombres? Gotthold Ephraim Lessing (+ 1781), el maestro de la Ilustración, expresó esta crisis de manera puntual: «Verdades casuales históricas nunca podrán llegar a ser la demostración de verdades de razón necesarias».<sup>10</sup>

Así reza lo que afirma la Ilustración: Acontecimientos históricos son siempre relativos, sólo tiene una significación limitada, nunca absoluta. Esta exigencia no se para ante la figura de Jesús. También él tiene que aceptar la relativización de todos los acontecimientos históricos. Así dio comienzo en el círculo de Lessing (con Reimarus) la dramática historia de la relativización de Jesús. La crítica bíblica protestante comienza despojando a Jesús de la «vestidura ornamental» del dogma, y bajándolo de las alturas dogmáticas de la doctrina eclesial, para hacer de él de nuevo, como ya lo había sido, un simple galileo. El Jesús «original» debe ser liberado de las «ataduras mortuorias» del dogma eclesial para volver a ser un simple hombre entre los hombres de su tiempo. En su escrito tardío sacó David Strauss (+ 1874) esta clara consecuencia: «Ya no somos cristianos». Sus burlas son mordientes para todos aquellos que creen poder pasar así con soluciones a medias. Él fustiga las «verdades a medias de una teología que ya no puede creer más en la ascensión, pero que no puede admitir que Jesús muriese como uno de tantos». El programa desmitologizador de Bultmann fue una consecuencia tardía de este programa de la Ilustración.

El resultado de este camino es la simpleza: Se quiere despojar a Cristo de sus vestiduras «dogmáticas», arrancar de él el «repinte eclesial» y liberarlo de las

«ataduras» del dogma. Pero de todo esto no surge el «original» Jesús de Nazaret, sino imágenes de Jesús que sólo reproducen los respectivos gustos de los tiempos. Todo esto se puede encontrar en la literatura sobre la «vida de Jesús» de los siglos XIX y XX: un Jesús que vendría a ser una especie de confabulador masónico, un dechado de virtudes, el hombre sencillo y a la vez noble, el profeta que anuncia amenazantes presagios apocalípticos, el revolucionario, etc.

Pero en la «investigación sobre la vida de Jesús» se procede de una manera curiosa. Las distintas «imágenes de Jesús» se suceden unas a otras, no lo pueden «fijar». Jesús se manifiesta como «más poderoso». Su propia imagen, sus propias palabras y su sencilla figura no se dejan reducir a ideas e imaginaciones preconcebidas.<sup>9</sup> La intensiva investigación histórica de la figura, de los hechos y palabras de Jesús ha tenido una espectacular eficacia: cuanto más honradamente y con más exactitud histórica se veía la figura de Jesús, tanto más evidentemente aparecía su irrepetible unicidad y tanto más claro era que el «Jesús histórico» no era «adogmático» ni «predogmático», sino que todos los posteriores dogmas cristológicos no habían sido más que el intento de recoger en palabras y fórmulas todo lo que la misma figura de Jesús nos muestra.

Por ello, la investigación histórica de Jesús se encuentra ante la pregunta de qué podría ser lo que Jesús quería, de cómo es posible que un hombre pudiese hablar de sí mismo y obrar de tal manera, directa o indirectamente, a una época histórica determinada, de que el mismo Dios estuviese en juego en este hombre.

Lógicamente, esto cuestiona un principio fundamental de la Ilustración, que hasta hoy ha influenciado, casi sin darnos cuenta, en la exégesis «histórico-crítica»; el principio de la total «inmanencia» de todos los sucesos históricos. Si en la naturaleza lo único que hay son procesos inmanentes, entonces la fe en el ser humano-divino de Jesucristo es, desde un principio, insostenible. Consecuentemente, la afirmación de Jesús de ser uno con el Padre y de obrar con su poder pierde toda su validez.

Hoy parece que se está extendiendo un «neoarrianismo», que aunque ve a Jesús como un hombre acreditado por Dios, no lo considera como el Hijo de Dios. Sólo raras veces se niega tan expresamente la encarnación tal y como ocurrió en el libro «Las metáforas del Dios encarnado».<sup>11</sup> Con todo, me parece que se está extendiendo mucho la negación implícita de la verdadera encarnación del Hijo de Dios. Bajo este presupuesto de la radical

<sup>10</sup> G.E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, 1777

<sup>11</sup> 10. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993. Cfr. también H. Küng,



inmanencia, la figura de Jesús queda reducida a un fenómeno histórico entre otros muchos.

La crisis histórica tuvo también resultados positivos, al exigir un pro-fundizamiento de la fe y un trabajo histórico más intenso. Tenemos que dejar que hablen las fuentes. Pero esto ocurre bajo un determinado presupuesto positivo. Si aceptamos, desde un principio, que esto o aquello nunca podrá suceder en la historia, entonces no hacemos más que inmunizarnos contra las fuentes y su mensaje.

Pero dirijamos antes una mirada a la tercera crisis, que es la más radical, la existencial. Si se consigue ver que la figura de Cristo queda intacta y con sus propias exigencias, entonces surge una pregunta mucho más seria, más radical que los reproches del relativismo científico e histórico. Es la cuestión de si la misma figura de Jesús «suena bien», de si no es contrariada por el drama de la vida.

### 3. La crisis existencial

Este cuestionamiento nos adentra profundamente en el problema cristológico, pues toca sus raíces nucleares. El problema lo trataremos desde un lugar histórico, y desde allí trataremos de exponerlo.

El año 1263 tuvo lugar en Barcelona una discusión pública entre un judío convertido al cristianismo, Pablo Christiano, y un gran sabio judío, Moisés Nachmanides (f 1270). Se trataba de si Jesús era el Mesías. Nachmanides presenta contra Christiano un argumento espeluznante: Jesús no puede ser el Mesías, pues está anunciada una gran paz universal para el día de su venida (cfr. Is 2,4). «Pero desde la venida de Jesús hasta hoy el mundo está lleno de ultrajes y de devastaciones y los cristianos derraman más sangre que los otros pueblos».<sup>12</sup> El argumento es realmente duro. Nachmanides muestra desde el presente por qué no se puede ver en Jesús al Mesías que ha llegado. André Schwarz-Bart nos ha descrito en su novela «Der letzte der Gerechten»<sup>13</sup> una escena semejante. Según una leyenda judía, tuvo lugar en el año 1240, en París, una disputa, ante el rey san Luís, entre los grandes teólogos de la Sorbona y los más importantes talmudistas del reino. De nuevo se trataba aquí de si Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios. Después de un largo silencio, tomó la palabra uno de los sabios judíos, un tímido Rabí, Salomón Levy -la vida o la muerte dependen de una palabra en falso- y

«carraspeando ligeramente de miedo y con un hilo de voz», dijo: «Si es verdad que el Mesías, del que hablan nuestros antiguos profetas, ya ha llegado, ¿cómo podéis explicar entonces el estado actual del mundo...? ¡Nobles señores!, los profetas ya han dicho que a la venida del Mesías desaparecerá del mundo toda lágrima y toda angustia. ¿No es así? Y también dijeron que todos los pueblos romperán sus espadas. ¿Sabéis para qué? Para forjar arados. ¿No es así?» Y cuando, por fin, le pregunta al rey: «Bien, Sire, ¿qué diríamos si vos olvidaseis cómo se hace la guerra?»...será arrojado por esta pregunta a la hoguera, en nombre de Jesucristo.<sup>14</sup> Los cristianos, sin sentirse aparentemente atacados por el actual estado del mundo, están convencidos de que en Cristo se ha manifestado el Reino de Dios. Éste es el punto de arranque. Si con Cristo ha llegado definitivamente el reino de Dios, entonces «este Cristo definitivo es una amenaza de totalitarismo».<sup>15</sup> La consecuencia es que el nuevo pueblo de Dios manifiesta ante el antiguo una actitud más que orgullosa. La larga historia del antijudaísmo cristiano y eclesiástico nos habla aquí con palabras bien claras.

El argumento es radical y quien, como cristiano, no se conmueva ante esta pregunta, es señal que se toma las cosas a la ligera. ¿Cómo es posible que los cristianos afirmen que lo que importa es este Jesús de Nazaret, cuando vemos claramente que no hay paz ni cambios hacia un mundo mejor y que nadie enjuga nuestras lágrimas? ¿Acaso no está hablando en contra de todo esto el hecho de que con el Mesías llegará el momento en que todo se renovará?

La pregunta agobiaba ya a los cristianos de la segunda y tercera generación. Todo parece hablar a favor de que el mundo seguirá siendo «lo que desde el principio de la creación fue» (2 P 3,4). Pero, ¿dónde está lo nuevo, lo que cambia el mundo? ¿Cómo se puede entender que Jesús es el Cristo, el *Kyrios*? A la pregunta del Rabí sólo siguió un silencio comprometido. Esta tercera crisis es, como vemos, la más profunda, porque nos conduce directamente a la cuestión cristológica: ¿Quién es él propiamente? Ya no se trata de si el dogma desfigura la Escritura o de si la Escritura (como dogmatización) desfigura la persona histórica de Jesús. Es algo más radical: ¿Hay una imagen de Jesús coherente? Jesús mismo se convierte en la gran pregunta. El mismo Jesús les hace esta misma pregunta a los discípulos en Cesárea de Filipo: «Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Me 8,29).

<sup>12</sup> Según el protocolo hebreo de Nachmanides § 49; H.-G. Mutius, *Die christlich-jüdische Zwangdisputation zu Barcelona. Nach dem Protokoll des Moses Nachmanides* (Judentum und Umwelt 5). Frankfurt/M. 1982, 160.

<sup>13</sup> «El último de los justos» (N. del T.).

<sup>14</sup> A. Schwarz-Bart, *Der letzte der Gerechten*, Frankfurt/M. 1960, 12-13. Citado por üorothe Solle, *Selbsvertretung* (nueva edición), Smttgart 1982, 123.

<sup>15</sup> 14. Sölle, *Stellvertretung*, 124.

### III. La oposición a la figura de Jesús.

A pesar del resultado, aparentemente demoledor, de la crítica histórica de Hermann Samuel Reimarus, de Friedrich Strauss y otros; a pesar del radical veredicto de la razón práctica, la figura de Jesús se nos manifiesta siempre como el más grande de todos los retos. Si nos fijamos bien, veremos que en el siglo XIX no estaba en el centro de las discusiones la lucha por la fe de la Iglesia, por el dogma, ni tampoco por la credibilidad de la Escritura -por importantes que fuesen estas cuestiones-, sino que lo más decisivo era la figura de Jesús mismo, las exigencias que de él derivan, la pregunta que él mismo propone y de la que no podemos escapar. Si la crítica histórica había relativizado realmente la figura de Jesús, constriñéndola a las limitaciones de su tiempo y manifestándola, finalmente, como un fenómeno junto a otros, no sería comprensible que autores de la categoría de Fjodor M. Dostojewskij (+ 1881) o Friedrich Nietzsche (+ 1900) se hubieran preocupado de la figura de Jesús. La preocupación agónica de Nietzsche por ella, en su «*¡Ecce homo!*» y en el *Anticristo*, muestra de qué se trata. Es demasiado grande e inevitable la cuestión, que la figura misma de Jesús nos propone, para que la crítica histórica la hubiese declarado sencillamente periclitada. También Nietzsche había leído a Strauss. En el *Anticristo* nos dice:

«Ya hace tiempo que yo -como un joven intelectual-saboreé, con la lentitud inteligente de un filólogo refinado, la obra de inolvidable Strauss. Tenía entonces 20 años. Ahora soy demasiado serio para estas cosas. [...] Lo que me interesa es el tipo psicológico del Redentor. Podría muy bien estar contenido en los Evangelios, a pesar de los Evangelios, recargado de rasgos extraños, mutilado, así como el de Francisco de Asís está contenido en las leyendas, a pesar de las leyendas. Nada me interesa sobre la verdad de lo que ha hecho, de lo que ha dicho, de cómo murió, sino la pregunta de si su tipo es imaginable, si ha sido «trasmitido».<sup>16</sup>

Siguiendo la huella que Nietzsche nos indica, lo que primero trataremos en las páginas que siguen no será la historia de la crítica científico-natural, ni de la histórica y existencial, sino, por el contrario, la cuestión de cuál es el impulso que surge de la misma figura de Jesús. Lo admirable y maravilloso en estos doscientos años de crítica bíblica es que la figura de Jesús no sólo no ha sido destruida, sino que ha ganado en claridad. El hecho de la «resistencia» que

ella opone a todas estas críticas, de continuar siendo la gran figura, a pesar de haber sido descompuesta y despedazada por ellas, puede ser el signo de su «poderío». Su figura se impone siempre, está tan pictórica de fuerza que no puede quedar escondida bajo todas esas interpretaciones que intentan sofocarla. Así podríamos encontrar una respuesta a la pregunta de dónde se puede construir una cristología en un tiempo «postcristiano». La discrepancia, por una parte, entre los resultados de la crítica y la ruptura de las columnas de la cristología, y el hecho, por otra, del «poderío» efectivo de la figura de Jesús, nos parece que son una guía en la búsqueda del fundamento consistente de la cristología.

El punto de partida de nuestras observaciones es la evidente «resistencia» de la figura de Jesús en medio de las crisis. Hasta hoy vienen diciendo los hombres lo mismo que un día dijo Pedro a Jesús: «Señor, ¿a dónde iremos?, tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6,68). En ninguna parte se encuentra este contraste entre el No, proveniente de la crisis existencial, y el Sí creyente, que en la figura de Saulo de Tarso. ¿Cómo pudo llegar este apasionado enemigo de Jesús y de sus seguidores a reconocer en Jesús al Mesías? ¿Cómo llegó Pablo a «cambiar de orientación» de tal manera que ya no viese en Jesús al blasfemo, sino al Hijo de Dios? ¿Cómo pudo ocurrir que lo que a él le pareció, al principio, ser una incongruencia, se le manifestase, de pronto, como la revelación del misterio de Dios, escondido desde el principio (cfr. Rm 16,25-26)? Lo que entonces le pasó a Pablo, en el momento de su conversión, sigue ocurriendo hasta hoy bajo nuevas formas: Jesús «convierte» a los hombres, acercándose a ellos, los «ilumina», se les «manifiesta» y se les da a conocer.

<sup>16</sup> F. Nietzsche. *Der Antichrist*, §§ 28-29 (Obras, editadas por Coll/Montinari VI, 3), 197.