

BOLETIN DE CRISTOLOGIA (2)

1. HANS URS VON BALTHASAR, *Theologik. II Wahrheit Gottes (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985) 336 pp.*
2. XAVIER TILLIETTE, *Le Christ de la Philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique (París, Les Éditions du Cerf, 1990) 290 pp.*
3. VARIOS AUTORES, *Jesucristo hoy. Cursos de Verano del Escorial (Madrid, Universidad Complutense, 1990) 316 pp.*
4. MAURICE CASEY, *From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology (Cambridge, J. Clarke, 1991) 197 pp.*
5. ARMANDO SAVIGNANO, *Il Cristo di Unamuno con una antologia di testi (Brescia, Editrice Queriniana, 1990) 138 pp.*

1. El día 26 de junio de 1988 moría en Basilea Hans Urs von Balthasar tras largos años de vida, que le habían permitido heredar toda la cultura de siglos anteriores, identificarse con la del nuestro y sumar unos y otros en una síntesis que, sin duda, quedará junto con la obra de Karl Barth y de Karl Rahner como una de las más características y fecundas de nuestro siglo. Nació el 12 de agosto de 1905, en ese primer quinquenio en que vinieron la luz y la fe tantos genios teológicos, de los cuales una vez que ha fallecido Henri de Lubac, sólo nos queda, clavado en una cama en «L'Hôtel des Invalides», el P. Yves Congar.

El destino de Balthasar abarca tres grandes ordenes creadores, que le fue dado llevar hasta el final consumando cada uno de ellos en su propia lógica: una acción personal, religiosa como sacerdote, hombre de iglesia, capellán de estudiantes, animador de innumerables iniciativas, consejero de personalidades, iniciador de empresas apostólicas; una acción recogedora de tradición cristiana, de alma eclesial, de creación teológica, de herencia espiritual tal como a lo largo de los siglos el cristianismo ha ido suscitándola, para lo cual se convirtió en humilde traductor, en analista de las figuras máximas de la historia de la iglesia, en recopilador de antologías, en editor y creador de un grupo que suscitó una potente empresa propagadora de alimento para las almas anhelantes de nutrición cristiana; acción finalmente creadora de una obra teológica propia, en una

doble vertiente: por un lado la publicación de innumerables libros, en que tocó casi todos los temas de la vida cristiana vivida, desde la oración a las virtudes teologales, desde comentarios bíblicos a los estados de perfección, desde la fe al ateísmo; y por otro lado la elaboración de una obra sistemática en quince volúmenes que sólo tiene comparación posible con la «Kirchliche Dogmatik» de Barth, superándola por la genialidad de perspectiva y la integración de todas las anteriores creaciones culturales.

A este hombre Dios le concedió acabar la trilogía que con absoluta coherencia había concebido entre los años 1940-1950 y que había comenzado a publicar en 1961 para concluir la en 1987. Y como si quisiera otorgarnos una clave para situarla frente al conjunto de la cultura humana y sobre todo de la propia teología, redactó un año antes de morir un «Epilog» (1987). No se trata de una breve síntesis, ni siquiera de un mapa para andar por todo el inmenso territorio de los quince volúmenes, «sino de una justificación de que en su obra los tratados teológicos o los *Loci theologici* son presentados todos en ellos en una nueva perspectiva, es decir a partir de la teoría de los trascendentales, en los cuales se puede realizar de la manera más normal el tránsito de una verdadera filosofía (y por ello religiosa) a la teología bíblica revelada» (7).

Con tres categorías nos quiere ofrecer la figura total de su obra, abierta a toda la historia, metafísica, teología y experiencia humanas. Hay un «pórtico» (Vorhalle) en el cual se encuentra el cristiano con todos los hombres y el teólogo con todos los pensadores en torno a la propia cuestión humana y a la posible palabra de Dios. Viene luego el «umbral» (Schwelle) o mejor el tránsito de la exterioridad a la interioridad de un misterio, que se manifiesta en la belleza del mundo, en la acción de la libertad creadora, en el pensamiento que selecciona, integra, recrea y expresa (Sich-zeigen; Sich-geben; Sich-sagen). Y hay finalmente el interior o santuario de la catedral (Dom) en donde se nos da el misterio mismo de Dios en la revelación esplendente de su gloria; y ésta no es otra cosa que la encarnación del Hijo, que suscitando la fecundidad suprema de la creatura, le permite descubrir su origen y su destinación (cristología y Trinidad). De esta forma aparece la integración del dinamismo de interrogación, de búsqueda, de creación, de contemplación y de acogimiento humanos con el de donación, esplendor, revelación, gloria y gracia divinas. Ese es el intento que animó su obra, monumento cumbre del siglo xx, en la medida en que en él la fe y la cultura se han encontrado amorosamente. Con este *Epilogo* concluye su trilogía.

Antes de presentar este tomo de cristología, correspondiente a la tercera parte de la trilogía, recordamos la ordenación de cada una de las partes y la conexión entre ellas. Su punto de partida es la teoría de los trascendentales del ser: éste se nos manifiesta, se nos da y se nos dice como belleza, como bondad, y como verdad (pulchrum, bonum, verum) y en medio de sus tres manifestaciones se desvelará aquella compleja unidad, que no es monolítica sino pletórica y desde cuyas hendiduras, al final de todo el edificio teológico, se podrá columbrar: el misterio de una unidad de Dios, que es complejiva y no exclusiva, es decir que es trinitaria. Esta pregunta (Wie kann die absolute Einheit trinitarisch sein?: *Theologik I*, VII-VIII) sólo puede plantearse al final del análisis de los otros trascendentales.

Evidentemente el ser para Balthasar es la trasparencia, la trasposición y la trasmisión de Dios que así se implanta en el corazón del mundo ante los ojos, la libertad, la razón del hombre, propuesto y otorgado como amor gratuito, que ni

reclama ni exige sino que se ofrece y entrega. Y este amor entregado en la exterioridad de una cruz, que es la forma de inserción suprema en la condición humana, es el punto de partida de toda la teología. Ese es el *punctum theologicum* a partir del cual hay que elaborar toda la teología, no el mundo, y ni siquiera el hombre como buscador, poseedor o dominador, sino como afectado, apelado, alumbrado e iluminado por el don antecedente de Dios, que previamente a nuestra búsqueda nos ha encontrado siempre y con anterioridad a nuestro anhelo ha suscitado nuestro deseo.

Toda lectura de Balthasar tiene que comenzar por su libro programático, protestativo y provocativo: *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963) = «Sólo el amor es digno de fe (1988). Aquí rechaza la perspectiva cosmológica y antropológica como formas de acceso a la revelación de Dios, para proponer la estricta perspectiva teológica, ya que respecto de Dios él no es sólo el objeto visto sino la luz con que se ve, por lo cual hay que situarse en aquel lugar, en aquel punto de mira en aquella intención con que Dios se nos quiere manifestar. «Lo que Dios quiere decir al hombre no puede recibir su norma ni del mundo en general ni del hombre en particular; es absolutamente teo-lógico, mejor teo-pragmático: acción de Dios dirigida al hombre, y que se interpreta a sí misma ante el hombre y para el hombre, y de esta forma en su interior y para su bien» (Prólogo).

Y en la conclusión del libro reafirma su postura con estas palabras: «El logos como punto de intelección, recopilación e integración de las realidades teológicas es un punto único. Y este debe ser el mismo, trátese de teología fundamental o de teología dogmática. Tal punto no puede encontrarse ni en la cosmología ni en la antropología, ya que el hombre ni es medida para Dios, ni la respuesta del hombre puede ser medida para la palabra que Dios le dirige» (Conclusión).

Con esta concentración en el objeto teológico, con esta radicación en la actitud específicamente teológica, con este desprendimiento de lo que podrían ser actitudes dominadoras o subyugadoras de la razón humana o de la experiencia histórica, en orden a dejar que Dios se muestre, se dé y se diga, sin establecerle condiciones, ni reclamar posiciones propias, se hace a la construcción de su trilogía. Esta comienza con el trascendental de la belleza, porque el hombre, como ser de sentido y de mundo, con lo primero que se encuentra es con el esplendor de la realidad, que le alumbra, apela, fascina y hace transparente a sí mismo. Con ello Balthasar va a establecer una cronología de la implantación del hombre en la realidad que es coherente y a la que corresponde la forma de acción divina para con él.

Con este comienzo Balthasar se salta siglos de racionalismo, de acosmismo y de olvido de la dimensión sensitiva, perceptiva, fascinativa propia del hombre, que tras la división cartesiana de la realidad en *res extensa* y *res cogitans* había hecho imposible por un lado la percepción estética y por otro el espectáculo del mundo como realidad bella además de extensa. El hombre es por tanto un ser de percepción de realidad; un ser de ejercitación de libertad en la historia; un ser de pensamiento y reflexión a partir de la percepción realizada y de la libertad ejercitada en la historia. A esta estructura de la realidad humana corresponde el proceso de otorgamiento divino, en sus tres fases y en el orden correspondiente.

El Dios, que es con el hombre, obra para el hombre y se inserta en la naturaleza y destino del hombre, le sale al encuentro en la realidad cósmica, en la

historia general y en la propia conciencia. Con ello tenemos la triple manifestación de Dios a la que corresponde la triple reacción o réplica perceptiva, responsiva e intelectual del hombre:

Theo-phanía = Estética → la belleza de su gloria

Theo-praxis = Dramática → la bondad de su amor

Theo-logía = Lógica → la verdad de su palabra.

La acción de Dios no crea sólo el espectáculo de la realidad para que el hombre se divierta sino para que él se convierta, es decir para que descubra en ella un intención, una llamada y una misión. La palabra de Dios, el *dabar*, es siempre un obrar, es la suscitación de un proyecto en común para Dios y para el hombre en la historia. La creación está ordenada a la alianza, la belleza está ordenada a la acción; la contemplación está remitida a la libertad; el gozo se vuelve al amor. Con ello la estética se convierte en dramática. La belleza es luz que alumbra y deslumbra al mismo tiempo, que identifica las tinieblas, las convoca a su disolución y a la integración en la luz. Así surge en la historia la lucha entre luz y tinieblas, entre unas libertades que consienten a ser desbordadas por Alguien mayor y otras que se recluyen en su límite y oscuridad. La historia es así el teatro en el que se presenta la lucha de luz y tinieblas, de libertades conscientes y renuentes, dilectivas y resentivas. La estética se trasciende y concreta en ética; la contemplación en decisión; el gozo en amor ofrecido o renegado.

La teofanía divina va encontrando en la historia figuras sucesivas de revelación, en las que no sólo un sentido: el oído, sino también la vista tiene posibilidad de acceder al misterio de Dios, de forma que todo su entero ser, audiente y vidente, sospeche su realidad humanamente dada. El centro de esas figuras es Cristo, que desde esta perspectiva es considerado como la figura de la revelación por antonomasia. En él dolor y gloria, belleza de existencia y desgarradura de la muerte constituyen un espectáculo donde de la inocencia suprema arranca la adhesión y donde el dolor ofrendado y solidario se convierte en destello de la gloria divina, asociada así al dolor del mundo y al abandono del hombre. *Tenemos la cristología epifánica.*

A la teopraxis corresponde toda la historia de la salvación, en la que la llamada de Dios y su inserción en el destino del pueblo va suscitando protagonistas de una historia nueva que a su vez se encuentran con los protagonistas de la vieja historia del mundo bajo el pecado, con todos sus colaboradores, potestades y dominaciones. En esa historia se inserta el Hijo encarnado para asumir un papel y una misión, en tal forma que «persona» —recordemos que este término proviene del teatro y significa la máscara que se pone el actor para representar a un personaje —y «misión» para él van a ser lo mismo. La identidad del encarnado viene dada por su misión: teológica, universal, soteriológica, por lo cual extiende su comunión-comunicación al que es la fuente de salvación (el Padre) y a los que tienen que ser salvados (los hombres).

La historia de Jesús es el drama de la Luz que se inserta en el mundo de las tinieblas. No es la suya una mera palabra propuesta como un objeto en el supermercado de las ofertas del mundo, sino la provocación de quien desvela el fondo de indigencia, de necesidad, de pecado y de destinación de la humanidad, que así descubierta se ve impulsada bien a negar ese destino abierto por la Luz, apagándola al mismo tiempo, o bien a abrirse a ella convirtiéndose. El cristianismo es así algo absolutamente distinto de una doctrina propuesta a la inteligencia

humana o de un ejemplo ofrecido a la acción: es la intimación de la luz, de la exigencia y del juicio divino. No porque niegue la libertad del hombre sino por que le ilumina su última necesidad y capacidad. Y éstas, una vez reconocidas, abren el abismo del cielo y del infierno: del cielo si se integran en la luz iluminadas y en el infierno, si se recluyen en su poquedad sin iluminar, extender y perfeccionar por la divina Plenitud. *Tenemos con ello una cristología dramática.*

El evangelio de san Juan, las Cartas y el Apocalipsis son el máximo exponente de esta condición de reto, juicio, peligrosidad y grandiosidad que la revelación lleva consigo, es decir del drama que se instaura cuando divina y humana libertad se encuentran. A esa divina libertad se responde con la decisión; a esa praxis divina corresponde una praxis humana; a esa gesta de Dios al servicio de la luz y de la justicia corresponde una nueva comunidad de la luz y la justicia, que es la Iglesia.

Con ello hemos llegado a la tercera parte de la trilogía, que a su vez se articula en tres volúmenes. Si la estética trataba de la belleza, y la drámatica de la bondad, esta tercera parte, la lógica, trata de la verdad, y por ser la verdad de Dios será la auténtica *Teo-lógica*. Y lo primero que hace el autor es legitimar porqué viene en tercer lugar a diferencia de lo que solía ser el orden tradicional en el estudio de los trascendentales. Y da una doble razón: antropológica la primera, ya que el hombre, como ser de sentidos en el mundo, comienza por la percepción y la interior iluminación para ver el mundo que Dios le ha ofrecido como espectáculo y desde el cual le ha hablado. Y la segunda es histórico-teológica: Dios no ha comenzado adoctrinando al hombre con ideas y razones sino que le ha introducido en el mundo como en su casa, ha hecho con él una historia en la que ha podido reconocer su bondad y hacer la experiencia de su amor. Desde la belleza del ser y desde el amor en la historia, se accede a la verdad de Dios, que aparece entonces con todo su peso de esplendor (gloria) y toda su memoria de amor (alianza). Alterar este orden es poner en peligro la naturaleza de la verdad divina y asimilarla a la humana.

Así comienza el prólogo del primer volumen de la tercera parte de esta trilogía: «El tercer ala de nuestra trilogía está dedicada a la lógica teológica, es decir sencillamente a la cuestión de qué significa 'verdad' en el acontecimiento de la revelación de Dios por la encarnación del Logos y el derramamiento del Espíritu Santo» (I, VII). Con ello se sugiere que se van a estudiar las estructuras del ser y las estructuras de Dios de forma que se perciba cómo es inscribible la realidad divina en el orden de la percepción, intelección y respuesta humana inteligible. No se trata por tanto de un orden nuevo de realidades sino de sondear en la posibilidad de la estética teológica y de la drámatica teológica. Se está presuponiendo la ley de la analogía, que no significa la existencia de un tercer orden de ser medio entre creatura y creador, en el que los dos se encontrarían, sino la validez de Dios para la estructura constituyente del hombre y la validez del hombre para la relación, diálogo, colaboración y destino de Dios, tal como lo hemos aprendido de su propia revelación en naturaleza, historia y persona de Jesús. *Analogia entis* y *analogia fidei* que se fundan y completan una a otra.

Balthasar es aquí radicalmente optimista respecto de la validez de la estructura creada, como 'capax Dei' 'capax auditionis vocis Infiniti', 'capax expresionis Dei in Filio'. Esto supone una valoración de la realidad en un sentido y de la filosofía en otro. A lo largo de anteriores volúmenes ha repetido que sin metafísica verdadera no hay verdadera teología, sin amor del ser no hay amor

de Dios y sin contemplación de la gloria de la realidad no hay fascinación posible por el Crucificado, en el que la realidad da su máxima palabra y pronuncia su extremado grito. «Conocimientos teológicos sobre la hermosura, bondad y verdad de Dios suponen por su propia naturaleza una estructura ontológica del ser mundano y no sólo formalista o gnoseológica: sin filosofía no hay teología posible» (I, VIII).

Con ello hemos llegado al corazón de nuestra cuestión: ¿Es la razón humana capaz de integrar, soportar y expresar en sí misma la verdad, la revelación, el logos divino? ¿Es la vida humana tan sana, trasparente y ensanchable que en ella pueda insertarse Dios mismo, decirse, ser en humana contextura y en destino humano vivir y morir como hombre? La analogía no es por consiguiente un invento de la malicia aristotélica o tomista sino la pregunta elemental de quien toma en serio la encarnación y se pregunta por su fundamento de posibilidad. Lo que Rahner ha hecho en el orden de la ontología, prolongando la reflexión kantiana, Balthasar lo hace aquí desde otra perspectiva. En última instancia se trata de partir admirados y agradecidos del espectáculo asombroso de Cristo, Hijo encarnado viviendo y muriendo con nosotros, y de preguntarse: ¿Cómo fue posible? Y esta posibilidad desencadena preguntas de amor y preguntas de razón, preguntas de asombro y preguntarse: ¿Cómo fue posible? Y esta posibilidad desencadena preguntas de amor y preguntas de razón, preguntas de asombro y preguntas de perplejidad, que nadie como los místicos y los metafísicos ha formulado.

Esta tercera parte tiene tres volúmenes: el primero dedicado sin más al tema «Verdad», publicado por primera vez en 1947 con el título: «Verdad del mundo» y reasumido entero aquí. El segundo es el que nos interesa porque en él nos ofrece la *crisología lógica*, bajo el título: Verdad de Dios, que es como el Hijo es llamado en el evangelio de san Juan, y nadie más que él ya que el Padre nunca es designado así y el Espíritu remite al Hijo como aquel de quien recibe todo. El tercer volumen lleva por título: «El Espíritu de la verdad» y es una *crisología pneumatológica* o sin más un esbozo de pneumatología en diálogo con los grandes intentos llevados a cabo por Congar, Bouyer, Mühlen y otros en los últimos años.

Este volumen II, al que nos remitimos ahora exclusivamente, comienza con la siguiente definición: «La Teológica comienza con la autorrevelación de Dios trino en la encarnación del Logos divino, y el Logos es Palabra, Hijo e Intérprete del Padre. Así se entiende él y así quiere ser entendido» (II, 11). Las dos cuestiones centrales son por consiguiente cómo logra expresarse el Logos eterno de Dios en la finitud de la creatura y cómo esa divina razón encarnada en mediaciones humanas logra un eco, que resuene íntegro e intacto a lo largo de realizaciones y de generaciones.

Si la verdad de Dios se inserta en el mundo por el Hijo y como Hijo y éste no existe sino constituyendo el propio misterio trinitario, quiere decir que tiene que existir una estructura trinitaria de la realidad que pueda recibirlo y percibirlo como tal. El por su parte en esa manifestación desplegará la hondura trinitaria de Dios y de la propia realidad. «La Teológica, en la cual la lógica de Dios se convierte en forma determinante de la lógica humana, no puede ser más que trinitaria. Ahora bien como la verdad es el Logos encarnado, no se puede hablar de una *crisología* desde arriba como tampoco de una *crisología* desde abajo. El hombre Jesús es la verdad como expresión del Padre y como tal verdad es inter-

pretada por el Espíritu» (II, 33). Estas dos categorías van a ser centrales: el Hijo es el intérprete del Padre, procediendo de él, revelándole a él, rotornando a él. El Espíritu es el intérprete del Hijo, tomando de lo suyo, remitiendo a él, llevando a todos hacia él. Con ello unimos la trascendencia del misterio de Dios como fuente de la divinidad (Padre), la exterioridad de la historia particular viniendo del Misterio y a él abriendo (Hijo), la interioridad de la conciencia y la universalidad de la historia iluminada desde dentro, desde atrás y desde arriba (Espíritu Santo).

Desde aquí se entienden las dos partes del libro: lo que él llama «aspectos anabáticos» y «aspectos katabáticos», es decir la percepción de la dimensión trinitaria de la realidad en la cual se inserta la revelación del Logos, eco de ese mistero divino en la creación primero y luego finalmente en la historia de Jesús. Y una vez que Jesús nos ha revelado a Dios desde su abertura al Padre y al Espíritu comprender a Dios, al hombre y al mundo. El centro de la obra está en la quinta parte con sus tres afirmaciones decisivas para comprender el misterio de la encarnación: *Verbum-Caro; Factum est; Caro peccati*.

La primera sobre todo es una exposición de la existencia terrena de Jesús para mostrar cómo en todo el entramado de su existencia Jesús va insertando la razón, la palabra, el amor de Dios; cómo Jesús integra todos los elementos de los sentidos humanos, de la experiencia y de la naturaleza para convertirlos en palabra reveladora. Bellísimo capítulo el que lleva por título: «El lenguaje de la carne», en el que muestra cómo Jesús ha jugado con la inmensa variedad de instrumentos, que componen la comunicación o sinfonía de la percepción humana, a diferencia de nuestra teología, que nos ha llevado a creer que sólo la racionalidad científica transmite verdad. «Cómo pueda pasar la riqueza de este lenguaje de la carne en las abstracciones de una teología, que se propone a sí misma como científica, me resulta incomprendible. Jesús no ha limitado la riqueza de lo que tenía que anunciarles de parte de Dios a tal lenguaje científico sino que la ha expuesto con la ayuda de todos los recursos que están a disposición de cada hombre» (225).

Luego pasa a un análisis del hecho de la encarnación, *Factum est*, comprendida como la inserción real-personal de Dios en una naturaleza humana, siendo con ella hombre y desde ella fraterno de todos y muriendo por todos a fin de que todos vivan para aquel que por ellos murió. Aquí es de un radicalismo despiadado. Toda dubitación sobre la encarnación, como hecho que tiene su origen en el designio eterno de Dios y acontece en su imprevisible realidad, amenaza en su entraña a la fe cristiana. «Toda la teología está y cae con la aceptación creyente de ese hecho» (II, 256). Y aquí trae Balthasar bellas citas de san Ignacio y de Rahner que subrayan esta iniciativa divina del Dios que se vacía para llenarnos, que se nos da *de arriba* (en español en el texto) para transformar nuestro abajo. Aquí reaparecen los tonos fundamentales de la obra balthasariana: la originalidad del amor, la fundamentalidad de la iniciativa divina, el esplendor gozoso de su gloria, que asume y redime al hombre.

Queda la tercera parte: *Caro peccati*, donde se adentra en terrenos especialmente pantanosos, por tales casi siempre evitados por la teología católica, y sin embargo especialmente cultivados por la teología protestante, por Hegel en un sentido y en Barth en otro. Términos como negatividad, contradicción, pecado, solidaridad, infierno son los que llenan todas estas páginas, de cuya necesidad estamos convencidos y de cuya validez sin embargo nos quedan dudas, que

dada la información y potencia reflexiva del autor ni siquiera nos atrevemos a manifestar. El diálogo con Lutero, Hegel y Barth a propósito de cómo la muerte, el pecado, el dolor y la contradicción afectan a Dios, vulnerándolo sin destruirlo a diferencia de lo que ocurre con el hombre, es valioso. Algo distinto diríamos de las páginas finales donde hablando del problema 'Trinidad e infierno', que apelando a las intuiciones de Adrienne von Speyr nos parecen pasar la raya de lo permitido al lenguaje teológico. Remito al lector para verificar esta perplejidad mía a lo que dice sobre infierno y revelación del misterio trinitario, sobre Viernes Santo y purgatorio, y sobre la institución del sacramento de la penitencia en su bajada a los infiernos (II, 324). Esta reticencia de principio es compartida por W. Kasper en su última obra: *Teología e Iglesia* (Barcelona 1991). Capítulo: 'Einer aus der Trinität'. Para una nueva fundamentación de una cristología espiritual en perspectiva teológico-trinitaria. Nota 18.

Si algo se ofrece en este libro es una correlación interpretativa entre historia de Jesús y misterio trinitario, en una especie de simultánea lectura en la cual asomándose a las procesiones y relaciones divinas quiere discernir la historia vivida de Jesús, a la vez que ha confesado que ni una palabra puede proferir ya el hombre sobre Dios si no es a partir de la diligente y amorosa memoria, del seguimiento fiel del Jesús de la historia. «Sólo a partir del comportamiento de Jesús para con su Padre y para con el Espíritu Santo percibimos nosotros algo sobre las relaciones intratrinitarias de vida y de amor en el uno y único Dios» (II, 118).

No es posible ahora, una vez sugerida la lógica de fondo del volumen, exponer cada uno de los grandes temas, las innumerables ideas que ofrece, los recorridos históricos, las formulaciones admirables en una cristología que se quiere radicalmente teológica, que busca descubrir cómo aparece la «verdad de Dios» en la razón del hombre, cómo está constituida ésta para ser portadora de aquella, sin quedar desfondada ella ni desnaturalizar a aquella. Aquí sin embargo sentimos que hubiera sido necesario prolongar esas afirmaciones de principio en un análisis más detenido de la historia, humanidad, psicología, vida humilde y concreta de Jesús. Porque fueron su razón judía, su experiencia cultural de aquel tiempo y su particular capacidad las que fueron portadoras de esa divina verdad. ¿No podremos nunca saber en concreto cómo fue esa enigmática conjunción de divina razón y razón humana en una conciencia como la de Jesús? Porque podría haber añadido una parte nueva en la que rehiciera el movimiento ascendente: pensar lo que le acontece a la *caro peccati* cuando es asumida a ser *Caro-Verbi*: convertida en la carne del Hijo.

No se puede insistir en un movimiento sin a la vez integrar el otro. Si Dios es capaz de ser hombre es porque el hombre es capaz de devenir Dios. El que la iniciativa y la posibilidad hayan sido instituidas por uno no quiere decir que no sean reales en el otro. Por ello junto a esta cristología trinitaria tendría que haber aparecido un leve destello de lo que es una antropología cristológica, como presupuesto y como resultado de la encarnación.

Es sorprendente comprobar cómo Balthasar, un teólogo a quien nadie se acordó de invitar al Concilio Vaticano II, estaba ya preparando antes de la clausura de éste lo que sería una de las primeras fuentes de sustentación espiritual e intelectual de las nuevas generaciones posconciliares, que quieren saber de la ancha tradición teológica del cristianismo, de la honda raigambre evangélica, de la fiel misión evangelizadora hoy; que no tienen miedo a la Ilustración y que

están más allá de una modernidad, que para ellos ha perdido la fascinaciones que ejerció en la iglesia católica en todas las generaciones anteriores a 1970.

Queremos concluir haciendo nuestro elogio y el agradecimiento a Balthasar, que ofrece en el prólogo otro de los autores que recensionamos en este boletín, el P. X. Tilliette: «Hemos aprendido tanto de su cultura fabulosa, de su sentido teológico y espiritual, de la luz justa y serena que proyectaba sobre todos los problemas. Era un gigante. Pero más notable aun que su ciencia y su genio era su modestia. El, que era de tanta estatura, estaba al nivel de los pequeños, a los que les está prometido el reino de los cielos. Su tiempo precioso, porque lo sabía llenar, lo ha entregado e incluso dilapidado en una multitud de servicios. Jamás pensó que su extraordinaria superioridad le dispensase de traducir, y de traducir en cantidad a autores menores que él. Su obra inmensa es en suma lo que queda de su caridad, el fruto del poco tiempo que su entrega le pudo reservar. Hijo de san Ignacio hasta los tuétanos, Balthasar es de aquellos que han aprendido a Cristo y nos han hecho conocer, 'la potencia de su resurrección, la comunión de sus sufrimientos, la conformidad a su muerte' (Fil 3,10)» (*Le Christ de la Philosophie* 11-12).

2. Este libro se propone hacer la historia de la presencia y significación de Cristo en los filósofos modernos, rescatando un terreno sobre el que se había guardado silencio, como si la figura del profeta judío hubiera estado ausente de la reflexión metafísica cuando en realidad ha aparecido siempre que el hombre se ha preguntado por el Absoluto, por su presencia en la historia, por el conocimiento intelectual supremo, por la salvación de los pobres e ignorantes, por el sentido último del dolor, por la posibilidad de que el hombre llegue a Dios, sea como Dios, más aun sea Dios. En una palabra, el autor lleva a cabo una doble tarea: una de naturaleza histórica rastreando los esfuerzos que los diversos filósofos han hecho por integrar a Cristo en la filosofía o por iluminar la filosofía desde Cristo; una segunda de naturaleza teórica, articulando todos esos esbozos en un proyecto teórico y preguntándose cómo la filosofía desemboca necesariamente en la cristología y a su vez la cristología tiene que elevarse inevitablemente a categorías metafísicas, si quiere dar razón de la significación universal de Cristo, siendo algo más que una noticia vulgar de la historia judía en el siglo primero de esta era.

El tema estaba casi intacto, si exceptuamos algunas páginas luminosos que H. Gouhier, le había dedicado en su obra: *Bergson et le Christ des Evangiles* (Paris 1961) 173-198 (Une christologie philosophique). El autor se encuentra con tres de las figuras máximas de la filosofía moderna para las cuales la figura de Cristo ha jugado un papel central, porque han llegado a la convicción de que Jesús representa al hombre, de que la filosofía desemboca en teología, de que el tiempo entronca con el Absoluto y de que en Jesús se ha hecho presente una figura del Absoluto. «El bergsonismo presenta lo que se podría llamar una cristología filosófica. La cosa no es nueva y las metamorfosis filosóficas de Jesús serían una curiosa historia. Nosotros retendríamos solamente dos episodios, tomados de las obras que Bergson conocía bien, las de Spinoza y las de Juan Jacobo Rousseau» (173-174).

Es sabido la admiración filosófica que Spinoza tenía para Jesús, a quien consideraba más que profeta, ya que con él Dios había comunicado la verdad *de mente ad mentem*, él era la boca de Dios o *Dei*; él tenía un conocimiento intelectual de la ley divina y de la verdad eterna. La figura de Jesús es así algo más

que un personaje histórico: es el signo de la convergencia de un amor y de una inteligencia, de la palabra y del tiempo, razón por la cual Spinoza podía reconocer como fórmula identificadora de Jesús la designación joánica «El Verbo hecho carne». Y le reconocerá como el *summus philosophus*.

Semejante es la actitud de Rousseau respecto de Cristo, aun cuando sea motivada sobre todo desde el orden moral, de acuerdo con su máxima programática: «La verdad que yo amo no es tanto metafísica como moral». Y en su *Profession de foi du Vicaire savoyard* escribe aquellas líneas emocionadas: «Yo os confieso que la majestad de las Escrituras me conmueve, la santidad del evangelio habla a mi corazón. Ved los libros de los filósofos con toda su pompa: qué pequeños son al lado de éste! ¿Es posible que un libro a la vez tan sublime y tan simple sea obra de hombres? ¿Es posible que aquel cuya historia narra no sea él mismo más que un hombre? ...En verdad, si la vida y la muerte de Sócrates son las de un sabio la vida y la muerte de Jesús son las de un Dios».

Aquí se ha pronunciado el otro nombre junto al cual aparecerá la figura de Cristo comparada en el pensamiento moderno: Sócrates. Las dos figuras han imantado las conciencias hasta el extremo de escindir a la humanidad en la atracción, bien hacia la figura moral de Sócrates aun cuando tenga un final halo sagrado; o bien hacia la figura esencialmente religiosa de Jesús, aun cuando su programa de las Bienaventuranzas le conviertan en un maestro inolvidable de moralidad. En cualquier caso ambos permanecen como los hontanares secretos de los que nace el filosofar verdadero, cuando éste es el aliento del espíritu alerta y no la sistematización de la ciencia agotada. No en vano Jaspers los pone a ambos, junto con Buda y Confucio, como manantiales del filosofar en el volumen introductorio a su historia de la filosofía.

Gouhier al final de su estudio muestra la convergencia entre lo que la propia filosofía de esos tres pensadores reclama y lo que es la figura histórica de Cristo, como si hubiera una armonía preestablecida entre exigencia racional del hombre y oferta histórica de Dios en Cristo. En los tres casos el filósofo diseña un modelo del hombre perfectamente hombre, que va hasta el fin de su humanidad; por la perfección misma del modelo que esboza la antropología se acaba en teología: en los tres casos el filósofo encuentra al Cristo de los evangelios y reconoce en él al hombre perfectamente hombre según la filosofía. Y concluye: «En los tres casos, Cristo es reconocido como el hombre perfecto superando las comparaciones: con los profetas del Antiguo Testamento en el *Tratado teológico-político*; con los sabios y aquél al que una vieja tradición considera como el más grande de los sabios, Sócrates, en *La Profesión de fe*; con los místicos de la Grecia y de la India lo mismo que con los profetas en *Las Dos Fuentes*. El método comparativo es esencial a la cristología filosófica» (184).

X. Tilliette quiere realizar ese programa que trazaba Gouhier: seguir todas las metamorfosis filosóficas de Cristo. Para ello tiene que esclarecer la cuestión misma, que es todo menos evidente. ¿No son desde el mismo origen la sabiduría de este mundo y la cruz de Cristo una alternativa irreconciliable? ¿No dejó san Pablo certificada para siempre la irreconciliabilidad de los esfuerzos de autorreducción por la inteligencia, por el corazón y por las manos, y con ello identificada en su desnudez la cruz de Cristo como instrumento particular de salvación divina no reductible a nada, no deducible de nada, no integrable en nada? ¿No añadió el mismo san Pablo que había que reducir toda inteligencia a la obediencia de Cristo? (2 Cor 10,5).

En el fondo se está planteando el problema de una filosofía cristiana del que es derivado el de una cristología filosófica. En el primer capítulo hace la historia de esta debatida cuestión a lo largo de la primera mitad de este siglo: «Une philosophie chrétienne est certainement le lieu où pourrait et devrait s'épanouir une christologie philosophique» (17). Tras todos los debates de este siglo sigue siendo evidente que la experiencia cristiana ha introducido en el corazón de la experiencia humana una serie de contenidos, una percepción de la realidad, un horizonte de futuro, que permiten pensar el mundo y el ser de manera nueva. Por ello se puede hablar de una filosofía, que ha surgido tras la experiencia cristiana, como inspiración y provocación. Y se puede hablar de una cristología filosófica como suscitación de experiencia y posibilidad cognoscitivas, que son algo más que una secularización de la cristología. Hablar de cristología filosófica nunca significará por tanto deponer la fe para dejar el objeto Cristo a merced de la nuda razón filosófica.

En Cristo han sido vividas determinaciones de lo humano de una manera nueva, que ya no pueden olvidarse y que permanecen abiertas para todo hombre como suprema posibilidad: «La tarea más importante y difícil que tiene que cumplir la cristología filosófica es la siguiente: mostrar cómo Cristo esclarece y literalmente revela nociones cardinales de la filosofía, de las cuales es símbolo y clave: la subjetividad y la intersubjetividad, lo trascendental, la temporalidad, la corporeidad; la conciencia, la muerte, etc., hechos todos que él ha hecho suyos al encarnarse» (29).

La obra se divide en dos partes fundamentalmente distintas. La primera bajo el título general: «Heurística» abarca los seis capítulos siguientes: *Philosophia christiana*; *Philosophia Christus*; *Philosophia Christi*; *Christus Summus Philosophus*; *Idea Christi*; *Scientia Christi*. En ellos analiza la fórmula «Cristo de los filósofos» en el doble sentido. Del genitivo subjetivo: Cristo como filósofo, con una ciencia, sabiduría y forma de vida comparable, igual o superior a los demás filósofos. Y en sentido objetivo: Cristo como realidad filosófica, como idea, como Absoluto presente en la historia humana, como unión de la humanidad y divinidad, como conjunción concreta de esa esencial connaturalidad que existe entre lo divino y lo humano. Por eso los filósofos distinguirán netamente la peripecia histórica de Jesús de Nazaret al que apenas prestarán atención para fijarse en el Cristo eterno, en el principio de sentido, en el órgano integrador de la realidad y que funge en cada filosofía como clave del arco o quicio de inteligibilidad. Si la metafísica se las tiene que ver con el Absoluto y la historia, el espíritu y la corporeidad, el tiempo y lo eterno, la figura de Cristo se convierte en una fuerza que atrae, en un imán inevitable.

La segunda parte de la obra lleva por título general: «Topica» y abarca los cuatro capítulos siguientes: el Prólogo de san Juan; el Himno de los Filipenses; el Sermón de la Montaña; el Viernes Santo especulativo. Se trata de los textos del Nuevo Testamento que han sido utilizados por la filosofía, sobre todo por el idealismo alemán, para hacer a Cristo principio de una filosofía o para hacer de la estructura histórica de la salvación personal, que tuvo lugar en su existencia, clave de una comprensión metafísica de la realidad, con lo cual se pasa del viernes de muerte y sangre del crucificado al viernes especulativo de la negatividad y de la muerte del ser, que se desdobra y se recupera luego.

Kant, Fichte, Hegel, Schelling han hecho del himno de la kénosis, de la crucifixión y muerte de Jesús como muerte de Dios y del sermón de la montaña

como propuesta moral, los puntos de referencia para una metafísica en la que Jesús queda integrado y trascendido en ulteriores claves, dejando en la penumbra su mortal y subjetiva historicidad, su concreta judaicidad y filiación de María, su atenuamiento religioso a su misión mesiánica y su condición filial respecto del Padre. Ha prevalecido una doble línea de asimilación filosófica de Cristo en este grupo: la asimilación idealista y la asimilación moralista. En ambos casos es la razón la que se apodera del objeto Cristo que ya no funge como Kyrios de la inteligencia sino como elemento integrador y a la vez integrado en un sistema de pensamiento.

Dejando esta asimilación extrema y desnaturalizadora hay que reconocer que en todas las grandes filosofías modernas ha aparecido un principio último de cohesión y de razón, que inevitablemente ha orientado hacia Cristo o se ha asimilado a Cristo: «Así el máximo absoluto contracto de Nicolás de Cusa; el Verbo lugar y luz de las inteligencias de Malebranche; la manifestación del Hijo eterno de Spinoza; el Revelador del reino de la gracia de Leibniz; el Hombre perfectamente agradable a Dios de Kant; el Arquetipo de humanidad de Schleiermacher, la Lógica de la Cruz de Hegel; la Potencia cósmica de Schelling; el lazo substancial del Primogénito de la creación de Blondel, etc. Otros tantos Cristos de la especulación o Cristos especulativos que se integran, articulando los pensamientos que previamente han imantado» (259).

Este libro nos remite a varias cuestiones esenciales presentes ya en el NT y que apenas han sido desveladas por la teología. Para san Juan, san Pablo y la Carta a los Colosenses Cristo está en el inicio de la creación, es su consistencia y en él adquiere su consumación. La realidad está por consiguiente cristológicamente fundada, caracterizada y finalizada. Por otro lado si ese Verbo, en quien todo consiste y para quien todo es, aparece en la historia, con su aparición tendrían que reconocerse las cosas al contemplarle a él, ya que verían en él la imagen más perfecta de sí mismas. La historia se roza por tanto necesariamente con lo ontología y los hechos de la vida de Jesús serían no sólo la metáfora real del misterio de Dios sino también del misterio de hombre y del ser.

Desde san Agustín, Pascal y Barth la teología ha reconocido en Cristo la meta de la creación de Dios, para quien estaba pensado el hombre como recipiente apto para acoger y visibilizar su eterna divinidad. Por ello al aparecer Jesucristo se tiene que manifestar la razón y el sentido de todas las cosas. De la cristología tenía que surgir necesariamente una metafísica, y ésta permanecerá desconocida para sí misma, hasta que no se encuentre con el rostro de aquel a cuya imagen han sido hechas todas las cosas, por medio de quien consisten y en quien encontrarán su plenitud. Pascal escribió con su lapidaria concisión: «Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses» (P. 556).

Una cristología filosófica puede ser por tanto una bella expresión de la significación metafísica de Cristo como principio y meta de la creación o puede significar una secularización de los contenidos religiosos para destilarlos en pura conceptualidad abstracta. Lo que no es legítimo es construir una cristología sin sujeto histórico, Jesús; ni hablar de ese sujeto histórico Jesús sin llevar la reflexión hasta las últimas consecuencias filosóficas, que implican los textos del NT, que le identifican con el Verbo creador, con el Encarnado, con el Humillado, con el Primogénito de toda la creación. La filosofía habrá cometido el primer pecado,

pero la teología ha cometido el segundo, al no desvelar toda la fecundidad teórica y metafísica de la historia particular que ella rememora y explica.

De todo esto habla este libro, síntesis y prolongación de muchas monografías del autor sobre el mismo tema; denso de lecturas y rico en análisis finos, que a veces se quiebran de sutiles; rompiendo un callejón sin salida al mostrar que una cristología puede llegar hasta la filosofía y una filosofía desembocar en cristología, sin que ninguna pierda su autonomía e identidad sino dando cada una última razón de sus propios contenidos y cometidos. En cualquier caso abunda en fórmulas admirables por su finura y penetración de espíritu, desde las cuales se superan fáciles alternativas que un pensamiento rudo establece muchas veces al analizar las relaciones entre fe y razón. «Il y a un Christ latent qui aime et intensifie les questions des hommes» (262).

A través del libro pasan casi todas las figuras de la filosofía moderna, unas con mayor detenimiento y otras menos. Entre ellas aparece Unamuno, con más brevedad de la que hubiéramos esperado (250-151), ya que él ha escrito el poema más rico y complejo de la poesía moderna sobre Cristo, con voluntad filosófica y pasión religiosa al mismo tiempo. De él afirma: «Unamuno, le Kierkegaard mais aussi le Nietzsche espagnol, oscille entre le procès intenté à Dieu et la proximité fiévreuse et fervente de la Croix» (250). Mejor hubiera sido que hubiera puesto en el centro de su consideración el Cristo de Velázquez, que no el palentino Cristo de Santa Clara, que es anterior y frente al cual, como reparación y reafirmación cristiana, escribe su gran poema, el comentario poético a la obra de Velázquez.

3. Desde sus comienzos en 1988 los cursos de verano de la Universidad Complutense en El Escorial han incluido siempre un curso de teología, celebrado en el mismo contexto, condiciones y exigencias que los demás cursos. Este volumen corresponde a las ponencias que se tuvieron en uno de ellos, en el que participaron profesores españoles y extranjeros de acuerdo al criterio de los organizadores de invitar a los mejores especialistas e incluir siempre una parte de profesores de otras áreas culturales. En este caso estuvieron representadas Francia, Alemania, Holanda y España.

El objetivo de dichos cursos es complejo ya que en un sentido son de iniciación a los grandes temas teológicos y en otro son más bien de síntesis. Por ello son invitados especialistas con el ruego de que sean capaces de transmitir en un lenguaje inteligible y con capacidad de sintonía contemporánea los problemas fundamentales de su especialidad. Detrás de esta actitud subyace uno de los grandes problemas de la teología contemporánea: que por un lado se haga tan técnica que pierda su capacidad para ilustrar la fe histórica de los cristianos y éstos prescindan de ella o incluso la aborrezcan; y por otro lado que florezca un tipo de teología ingénuo, elemental, pietista que quiere suplir la racionalidad con un lenguaje o unas categorías inmediatamente significativas pero a la larga ineficaces o perniciosas.

He aludido a la naturaleza y objetivo de los cursos porque desde ellos se comprende mejor el libro que presentamos y porque se recogen también en él las ponencias y las aportaciones a una mesa redonda que tuvo lugar bajo el lema: «Significación de los manuscritos de Qumrán (Mar Muerto) para el conocimiento de Cristo y del cristianismo», en la que participaron tres reconocidos especialistas: H. Stegemenn de Göttingen, F. García Martínez de Groningen y E. Cothenet de París.

No vamos a presentar a cada uno de los autores sino sólo algunos, que nos parecen de especial interés en la perspectiva de esta recensión. Se inicia el volumen con el trabajo de Cristóbal Sarrias, *Actualidad de Jesucristo en la cultura contemporánea* (13-30). Se trata aquí de exponer y valorar el hecho de que Jesús no sea ya sólo objeto de interés religioso sino también de interés cultural, estético, social político, artístico. Son innumerables los libros, las películas, las interpretaciones artísticas que se refieren a la figura de Jesús, buscando en ella sentido, proyectando sobre ella sentido, o atrayéndola como garantía del propio proyecto personal o de grupo. En este orden se encuentran creaciones realmente valiosas que nos desvelan a los creyentes una universalidad significativa de Jesús, que no siempre descubrimos desde la confesión religiosa. A la vez hay creaciones que más bien son «ficciones», que cuelgan a Jesús realidades o esperanzas con las que él poco tiene que ver.

J. Martín Velasco analiza una categoría que pone a Jesús en la cercanía de los grandes nombres de las religiones: «*Jesús de Nazaret, fundador del cristianismo y los fundadores de otras religiones*» (31-66). Que Jesús sea fundamento y fondo del cristianismo en presente no anula su realidad como origen suscitador. Determinar la analogía y diferencia con otros fundadores a partir de la fenomenología comparada es el objetivo que se propone Martín Velasco en este capítulo. «La cuestión del fundador aparece como uno de los puntos centrales para el esclarecimiento de la originalidad cristiana, de la especificidad religiosa del cristianismo y de la posible determinación de su esencia» (64).

Uno de los capítulos centrales es sin duda el redactado por R. Trevijano, *Fuentes para el conocimiento científico de Jesucristo* (67-80). El autor comienza con una afirmación tajante: las fuentes que poseemos son únicamente documentales. No existen fuentes monumentales ya que no se erigió una lápida, no se acuñó una moneda en su honor y la primera iglesia que ha llegado hasta nosotros, la iglesia doméstica de Dura-Europos es de la primera mitad del siglo III. Analiza primero las fuentes paganas y judías, luego la tradición documental cristiana tanto la canónica como la apócrifa. Finalmente se pregunta si no habrá existido una línea de transmisión al margen de la línea oficial de la iglesia y que sería la tradición herética. Una larga batalla en los dos siglos siguientes puso de manifiesto la inexistencia real de una tradición secreta, ya que la realidad pública de Jesús suscitó unos apóstoles públicos y éstos predicaron un evangelio público y fundaron unas iglesias públicas. Pero queda una pregunta: ¿No habría fragmentos realmente originarios de Jesús que habrían pervivido en la tradición apócrifa o en la herética, por ser anteriores a la redacción de los evangelios? El autor responde: «El caso más interesante es el del Evangelio de Tomás y su relación con la tradición viva de los dichos del Señor. No obstante aunque pudiera probarse la autenticidad básica de algunos dichos de los evangelios apócrifos, o de otros citados por autores eclesiásticos, como trasmitidos al margen de la tradición canónica (los llamados *agrapha*) la nueva aportación parece irrelevante en lo que atañe a la imagen de Jesús transmitida por el NT» (79).

Fijar las fuentes que nos permiten un conocimiento científico de Jesús es tarea sagrada, ya que de lo contrario quedamos a merced del deseo, de la ficción, de la construcción absolutamente arbitraria, que es lo que realiza una inmensa literatura que hoy existe sobre Jesús. Y sin embargo ella nos debe llevar a preguntar por los vacíos dejados por la exégesis y la literatura cristiana, que ha venido a suplir toda esa otra literatura de ficción. La exégesis crítica y la

teología científica han olvidado que tan sagrado como fijar datos, demostrar hechos e identificar autores es narrar la trayectoria vital del personaje, recrearle ante los ojos del lector, suscitar una adhesión tras haber motivado la excelencia de sus gestas y de sus comportamientos. Narrar, contar, cantar una historia es algo infinitamente más valioso que demostrar la realidad fáctica de algo. La Iglesia ha mantenido como su lectura esencial los evangelios, narración confiada y exigente de la vida de Jesús, apelativa e ilusionadora, provocativa y humilde a la vez. Si una obsesión crítica de la teología contemporánea nos cortase el respiro y nos frenase el coraje necesario para narrar la vida de Jesús, habríamos cerrado el acceso real a su persona y a su mensaje. Porque sólo la narración ilusionada deja conocer al personaje y hace surgir la ilusión de revivir su destino. No es posible ya escribir «Vidas de Jesús» como en otros tiempos, y sin embargo es absolutamente necesario hacerlo al nivel de nuestro tiempo, como el medio normal de acceder al conocimiento real de Jesús. Hay que volver a escribir «Vidas de Jesús» con todo el rigor del saber y con todo el poder del amor.

Vienen luego unos capítulos que quieren recuperar lo esencial del mensaje de Jesús en torno a la categoría del Reino (R. Aguirre, *El mensaje de Jesús y los ideales del Reino de Dios*); releer esa historia como historia no sólo de un hombre delante de Dios sino como la historia del Hijo en el mundo y con ello de Dios mismo compartiendo nuestro destino de pobreza y de muerte en una solidaridad de naturaleza y de historia de la posterior teología categorizará como doble naturaleza (J. I. González Faus, *La historia y misterio de Jesucristo, reconocido como Hijo de Dios en la confesión cristiana*). Una vez estudiado el mensaje y la persona se estudia la obra, es decir la significación o misión de Jesús. Bernard Sesboué estudia: *Redención y salvación en Jesucristo*, elaborando la teoría de la mediación como confluencia de un movimiento descendente que hace surgir un movimiento ascendente. Insiste en la deformación del mensaje del NT si se pierde de vista que la iniciativa salvífica es de Dios, que él otorga su gracia gratuitamente cuando nosotros éramos pecadores y que Jesús antes que ser exponente de la súplica e intercesión humana ante Dios es don, ofrenda, entrega de Dios a la humanidad para ser nuestra reconciliación y salvación. Una acentuación de la perspectiva ascendente, ascética, sacrificial, puede degenerar en un legalismo y exasperar las conciencias delante de Dios, ya que nadie puede dar un rescate por su vida y Dios no pide ese rescate sino el generoso y consciente, agradecido y consecuente acogimiento del amor que nos precede.

Juan Luis Riuz de la Peña trata de *Jesucristo y la comprensión del hombre* mostrando como la clave antropológica en el cristianismo no es Génesis 1 sino Juan 1. O. González de Cardedal analiza la relación entre *Jesucristo y su Iglesia*. El acento está puesto en el posesivo «su». Por ello se pregunta por la relación de Jesús con la Iglesia en el origen, a lo largo de la historia y en el presente y cómo la naturaleza y destino de Jesús se reflejan en la naturaleza de la Iglesia. Por otro lado la novedad de la iglesia respecto de la sinagoga deriva de la definitiva revelación de Dios. A la revelación trinitaria corresponde el nacimiento eclesial. A la definitividad de la encarnación la definitividad del Cuerpo eclesial de Cristo.

Las intervenciones en torno a los manuscritos del Mar Muerto en el fondo tendían a mostrar la relación tanto del Maestro de Justicia con Jesús como de las instituciones y organización de la secta con la iglesia naciente. «Al término de este balance sumario las diferencias nos parecen mucho más numerosas que

las semejanzas. Una diferencia fundamental reside en la ruptura decisiva del cristianismo con el sacerdocio según el orden de Aarón. La relación con el Mesías davídico, por la mediación del Espíritu, es de un orden totalmente distinto al de la relación de los miembros de Qumrán con el Maestro de Justicia... No podríamos sin embargo ignorar que el celo de los esenios, venidos al desierto para preparar el camino de Yahvé, ha mantenido la esperanza en las horas más sombrías y ha desarrollado en los corazones la espera de una salvación, si bien es cierto que ésta se iba a revelar bajo una forma totalmente nueva respecto al rigorismo de Qumrán» (261).

Tras las lecciones de P. Rodríguez, *Actitudes humanas ante Cristo*, y de Xavier Tilliette, *El Cristo de la filosofía*, cierra el volumen la ponencia del Cardinal Ratzinger. Su reflexión se centra en la necesaria convergencia que tiene que darse entre las tres dimensiones de Cristo, tal como lo sugiere el texto de Hebreos 13,8: «Jesucristo es el mismo, ayer, hoy, y siempre». Esas tres presencias de Jesús son igualmente necesarias. Situarle sólo en el ayer del origen sería momificarle y darle por agotado; centrarle sólo en nuestro hoy sería dejarle a merced de nuestros deseos y terminar reduciéndole a nuestra imagen; remitirle a su venida futura o a su perduración eterna dejaría el tiempo presente vacío de salvación. Por ello ni la mera crítica histórica obsesionada con el ayer, ni el pietismo que cierra la mirada a todo lo que desborda el presente, ni la mera utopía que lo fía todo al futuro, dan razón suficiente de Cristo.

«Esto significa que nosotros hoy a Jesucristo lo podremos conocer adecuadamente sólo si lo entendemos en continuidad con el Cristo de 'ayer', y si a través del Cristo de 'ayer' y de 'hoy' somos capaces de percibir al Cristo eterno. Todo encuentro con Cristo supone siempre las tres dimensiones del tiempo, así como la superación del tiempo hacia aquello que constituye a la vez su origen y su destino. Si nos queremos poner en búsqueda del Jesús verdadero debemos estar dispuestos a cubrir este amplio espacio» (297).

4. Estamos ante una monografía, proveniente del área inglesa, que nos trae los ecos de lo que ha sido una larga polémica en torno a los orígenes del cristianismo y al valor de sus dogmas fundamentales: Trinidad y Encarnación, en los últimos decenios. En ese área surgió una tendencia recuperadora de un monoteísmo de simplificación unitaria frente al monoteísmo de complejidad trinitaria, que es lo que ha confesado siempre la fe cristiana, que si bien rompió con su matriz judía de origen sin embargo siguió conservando lo que era su entraña: la unicidad, santidad y trascendencia de Dios. Frente a Trinidad monoteísmo y frente a cristología profetismo, parecía ser la novedad teológica.

En el decenio 1970-1980 hubo un largo debate en torno a las categorías de encarnación y divinidad de Jesús por un lado, y por otro en torno a la personalidad del Espíritu Santo. Con ello estaba a debate nada más y nada menos que la propia comprensión cristiana de Dios, la originalidad histórica del cristianismo, la legitimidad de la ruptura histórica con el judaísmo, y en últimas cuentas la verdad y capacidad de pervivencia de la iglesia. He aquí algunos de los títulos que recogen aquella controversia: J. Hick (Ed.), *The Myth of God Incarnate* (1977); M. Green (Ed.), *The Truth of God Incarnate* (1977); M. D. Goulder (Ed.), *Incarnation and Myth: The Debat continued* (1979); A. E. Harvey (Ed.), *God Incarnate. Story and Belief* (1981); R. G. Crawford, *The Saga of God Incarnate* (1985); T. V. Morris, *The Logic of God Incarnate* (1986); G. W. G. Lampe, *God as Spirit*

(1977); J. D. G. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (1980).

Sobre ese trasfondo intelectual el autor se apresta a interpretar el nacimiento de la cristología tal como de hecho ha prevalecido en la historia y tal como es confesada hoy por las iglesias cristianas, que reconocen en la encarnación y en la trinidad los dos dogmas sustentadores de su realidad. Y avanza una tesis que intenta demostrar a lo largo de los diez capítulos, si bien el lector se encuentra con ella expuesta en el capítulo 2, más que verificada con últimas razones, y luego todo el libro siguiente remite a esas afirmaciones más lanzadas que probadas.

El título sintetiza con nítida claridad su tesis: lo que ha ocurrido en los orígenes ha sido la contraposición de dos grupos humanos con sus categorías de identificación y afirmación, que no se han soportado el uno al otro, ya que veían amenazadas su propia identidad, y han terminado rompiendo. Por un lado estaba una comunidad judía con sus señales de identidad, y para la cual el monoteísmo era tan esencial que cualquier pretensión que excediera los límites del profetismo, mesianismo o reforma tenía que ser considerada como blasfema y amenazadora de la cohesión social del grupo. Por otro lado gentes venidas de la gentilidad a la nueva comunidad mesianica no se atenían a lo que eran reglas de pensamiento y sobre todo formas de vida del grupo judío, y terminaron por ser expulsadas. Una vez lejos de la matriz judía de vida, confesión y culto surge una nueva comprensión de Cristo, elaborada desde la experiencia pagana, en la que la figura de Jesús es comprendida con las categorías de divinidad y de encarnación.

El judaísmo moderno, tras los avatares trágicos de su destino en los últimos siglos, ha elaborado los criterios de identidad de ese pueblo y de esa comunidad. A la luz de esas reflexiones nuestro autor intenta comprender la identidad colectiva de los grupos nacientes en torno a Jesús y de su correspondiente fundamentación y legitimación ideológica. La identidad permite establecer relaciones sin poner en peligro la propia existencia, cumplir determinadas funciones y excluir otras, colaborar con otros pueblos y grupos o establecer medidas para no mezclarse con ellos mediante matrimonios, realizaciones conjuntas o ideas compartidas. «Para los objetivos de este estudio yo específico ocho factores de la identidad del judaísmo del segundo templo: condición étnica, Escritura, monoteísmo, circuncisión, observancia del sábado, preceptos alimenticios, leyes de pureza y ritual de fiestas» (12).

Esos rasgos de la identidad judía tienen un cierto carácter flexible y en principio, si bien los ocho dan la forma completa, puede ser vivida una identidad parcial y relativa, con tal de que no se cuestione por la negación de uno de ellos la totalidad. Evidentemente hay alguno que por sí mismo afecta a la raíz y no es discutible, como es el monoteísmo. El autor presupone que durante varios decenios los grupos surgidos del movimiento de Jesús convivieron entre sí, aun manteniendo prácticas y convicciones distintas, hasta que la destrucción de Jerusalén y la amenaza de muerte del judaísmo como totalidad, provocó la reacción farisea que lleva a establecer la demarcación de lo que era posible al judaísmo y lo que se convertía en fermento de destrucción. En ese momento se considera a la Iglesia cristiana tan amenazadora como al poder romano, ya que si éste le destruía sus edificios aquella le trasmataba su alma. Y este es el instante en que

se arroja de la sinagoga a un grupo de cristianos que contenía no sólo a judíos sino a gentiles y a los que ya no se consideraba como compatibles.

Este grupo expulsado del seno judío, por irrecognoscible con lo que eran señas de identidad de éste, era lo que el autor llama la comunidad joánica. «Las implicaciones evidentes de nuestras fuentes primarias deben ser por consiguiente aceptadas. La comunidad joánica contenía gentes que habían sido arrojadas de la sinagoga después del año setenta cuando la identidad judía había sido recreada por fariseos tales como Gamaliel II» (32). Se trata por tanto de una ruptura por parte de judíos que se han asimilado al mundo gentil, que han aflorado en las observancias, recientemente endurecidas por los fariseos en un proceso de reafirmación y mantenimiento del judaísmo.

A partir de este instante comienza un proceso de «cristologización» de Jesús, que hasta entonces había estado frenado por el monoteísmo. Sin embargo nuestro autor no acaba de dejar claro cuáles fueron las razones de la ruptura de esta comunidad joánica con la sinagoga, o de la expulsión que aquella sufre por parte de los dirigentes de la sinagoga. ¿El proceso de divinización de Jesús, por el cual es concebido como encarnado e Hijo de Dios igual a Dios, es la causa de la expulsión o por el contrario es el resultado de un desarrollo posterior de esa nueva comunidad una vez que ya no tiene el freno y el límite de la confesión judía?

El autor parece inclinarse a esta segunda respuesta: «El continuo surgimiento de afirmaciones del status y funciones de Jesús estuvo limitado sólo por el monoteísmo. Esta limitación era debida al hecho de que el monoteísmo era un factor de identidad de la comunidad judía. Este es el freno que fue removido cuando los judíos de la comunidad joánica tuvieron que hacer la decisión de la identidad propia. Jesús estaba ya considerado como ascendiendo a la divinidad, como otras figuras mesiánicas e intermedias también eran comprendidas, puesto que Dios era la suprema forma de ser que podía ser contemplada tanto en el judaísmo como en el mundo greco romano. La remoción del control judío después del año 70, dejando a la comunidad joánica abandonada a su autoidentificación gentil, fue el paso decisivo, que aseguró que Jesús fuera invocado como Dios tratado auténticamente como diferente en naturaleza del resto de los humanos, y no sólo en cuanto exaltado por las funciones cumplidas» (37).

¿Pero cómo era el Jesús de la comunidad judía con anterioridad? El autor expone la comprensión previamente existente de Jesús sobre el trasfondo de la anterior historia judía, en relación con otras figuras de mediadores, de instancias intermedias, de personajes salvíficos que habían sido reconocidos como mesianicos, salvadores, reformadores, profetas, y a los que incluso en una visión retrospectiva se les había asignado una «existencia preexistente» a su historia temporal. Jesús no sólo no puso en cuestión el judaísmo sino que lo quiso revivir y recrear desde su entraña más auténtica: la dimensión profética. Esta fue la razón de la adhesión de sus seguidores. Más aún esta era la razón de su adhesión y fidelidad tras la muerte, ya que, aunque hubiera muerto el guía y suscitador, lo que estaba en juego era la verdad del judaísmo, su propia verdad como judíos, y esta no podía ser abandonada, aunque Jesús hubiera sido anulado. Con ello la resurrección deja de ser considerada como un factor necesario y por otro lado es descrita como la manera de reconocer justicia a Jesús, sin más.

Jesús y su movimiento se sitúan en la extrema punta opuesta a la ortodoxia de la *Halakha*, centrado en la reafirmación de la tradición y actitud proféticas

frente a la centralidad de la ley. «Todos los aspectos básicos de la vida y enseñanza de Jesús pueden ser percibidos como la corporeización del judaísmo en cuanto religión... En contra de los fariseos Jesús ofrecía al pueblo el corazón del judaísmo. Al igual que toda la tradición profética, sus seguidores guardarían el sábado y circuncidarían a sus hijos, pero el centro de su vida sería el amor de Dios y del prójimo, no los detalles perfectamente regulados por la ortodoxia. En la práctica esto significa que el retorno a Dios la conversión, era viable para los pobres de la tierra» (73).

Jesús con esa nueva actitud personal se convertía en el elemento identificador del nuevo movimiento: ninguna doctrina, ni teoría legal, sino su propia persona y el personal comportamiento. «El por sí mismo era la corporeización visible de la identidad judía, y la fuente de la recreación de la identidad judía de sus discípulos. Consiguientemente, los discípulos no podían abandonar la comprensión que Jesús tenía del judaísmo, cuando él fue llevado a la muerte. No era una cuestión de abandonar el movimiento de Jesús en cuanto tal, aun cuando su conexión social era suficientemente fuerte para hacer ese abandono improbable. La naturaleza del mensaje de Jesús como corporeización del judaísmo significa que los discípulos no podían abandonar su mensaje, sin abandonar el judaísmo, lo cual significaba abandonar a Dios y abandonarse a sí mismos» (74).

El estudio de las demás fuentes del NT le confirma al autor en su tesis, ya que no reconoce en ninguna de ellas afirmación alguna que trascienda el horizonte mesiánico, profético, mediador, compatible con el judaísmo veterotestamentario. No reconoce ninguna afirmación inequívoca de la divinidad de Jesucristo fuera de los textos joánicos: «El evangelio atribuido a san Juan es el único documento del Nuevo Testamento en el cual son unívocamente proclamadas la divinidad y encarnación de Jesús» (23). El autor hace afirmaciones absolutamente sorprendentes, como cuando dice que la controversia de Pablo con sus oponentes no estaba centrada en torno a cuestiones cristológicas sino a cuestiones jurídicas, con lo cual está suponiendo que Pablo sólo presentaba una variante moral y no teológica y soteriológica del judaísmo: «Todo esto explica porqué las objeciones a la misión paulina estaban concentradas sobre la halakhah más que sobre la cristología» (138).

En este libro se está presuponiendo de una forma sorprendente que la comunidad joánica al ser expulsada de la sinagoga sufre una metamorfosis en su originaria fe judía y en Jesús, para abandonarse a una fe pagana con recepción de elementos politeístas. La comunidad joánica ¿no era en el fondo otra forma de querer ser judíos? ¿La alternativa estaba entre ser judío o ser pagano, o estaba por el contrario en la real exigencia del judaísmo, una vez que ha aparecido Jesús y ha sido reconocido como mesías, y se ha tenido la experiencia del derramamiento del Espíritu? Por ello ciertas afirmaciones que se repiten desde el comienzo del libro hasta el final, y que son en el fondo la única novedad, son profundamente gratuitas y cuestionables: «La divinidad y la encarnación de Jesús aparecen por primera vez en el cuarto evangelio, y esto está en dependencia de la autoidentificación gentil de la comunidad joánica que es observable en este evangelio» (159). ¿Es demostrable esta autoidentificación gentil? ¿Es ignorable todo lo que la exégesis de los últimos decenios ha llevado a cabo sobre el material histórico del evangelio de Juan y sobre el enraizamiento en la tradición sapiencial y profética de no pocas de sus ideas?

Considerada como una degradación pagana tal cristología del cuarto evangelio, los posteriores concilios de Nicea y de Calcedonia que tienen en este evangelio su punto de apoyo, merecen el mismo juicio: serían una degradación del mensaje original de Jesús y una interpretación falsificadora de su persona. Son la prolongación del paganismo dentro de la Iglesia. Todo ello está en contradicción con la mayoría de los textos del Nuevo Testamento: «La mayoría de los escritores del NT no creían en la encarnación ni en la divinidad de Jesús. Tampoco lo creía el propio Jesús de Nazaret ni lo creyeron los apóstoles» (166).

La conclusión final del libro es que el cristianismo histórico es fruto de una degradación sucesiva que tuvo su comienzo en el abandono de su dimensión profética y mesiánica, es decir en tránsito del reconocimiento admirado del profeta judío a la adoración del dios gentil. En realidad para el autor hay elementos en la propia trayectoria de Jesús, que dejan flanco abierto a la distancia y a la imposibilidad de adherir a él en la fe: su error respecto de la parusía. Para él Jesús es el iniciador de un movimiento de libertad y de esperanza, de una utopía que aún encuentra eco en el corazón de los hombres y por eso puede ser seguido aun por los que no creen en él, ni toman a pecho la Escritura, ni se identifican con su Iglesia. Escritura, Iglesia, dogma, en realidad pertenecerían a un pasado agotado, según el autor. No todo es despreciable, sin embargo, en el cristianismo: perdura en él la pasión por los pobres, la misericordia incesante, la solidaridad con los necesitados. Todo eso es sagrado y valdría la pena ser cristiano, aun cuando sólo fuera para llevar a cabo tales realizaciones. Piensa el autor sin embargo que no se puede mantener por honestidad intelectual ni la fe en la divinidad ni en la encarnación. Mantenerlo sería hacer imposible la fe. Estas son las últimas líneas del libro: «No deberíamos mirar la estructura institucional de las iglesias como sacrosanta. Si las iglesias como organizaciones deben o siguen insistiendo sobre doctrinas falsas siempre podemos abandonarlas y proseguir desde fuera de su órbita aquellos aspectos de la doctrina de Jesús, que nosotros consideramos relevantes para nuestras vidas 2.000 años después» (178).

Tras la lectura uno se queda perplejo ante la simplificación con que se encuentra. En el fondo es una tesis que aparece desde el primer capítulo y que difícilmente se demuestra. Ella supone la heterogeneidad absoluta entre los escritos joánicos, que serían los responsables de la tesis de la divinidad y encarnación de Jesús, respecto de todo el Nuevo Testamento. ¿Cómo no se ha preguntado el autor por el hecho de que las comunidades primitivas han recogido esos diversos escritos, los han encuadrado juntos como totalidad coherente los han asumido como retrato auténtico, espejo vivo, expresión de la verdadera identidad de Jesús, es decir como canon? Si es tan evidente la contraposición entre el profeta judío y el dios gentil, ¿iba a haber pasado inadvertida para sus primeros lectores? No encontramos en todo el NT signo alguno de una «autoidentificación» gentil como repite siempre el autor. El proceso de inserción de la fe en el mundo pagano es un proceso complejo, de interacción oferente y receptiva, no de trasposición o de entrega en rendición pasiva. Tan fácil no son las cosas.

Hay muchas cuestiones que quedan pendientes en el libro: apenas se da razón real de la muerte de Jesús. ¿Se trató de un conflicto entre las dos alas del judaísmo: la ortodoxa adherente de la halakha representada por el fariseísmo y autoridades establecida por un lado y la profético o liberal que habría sido la sostenida por Jesús? ¿Esa diferencia de lectura del judaísmo era causa suficiente para condenar a muerte? ¿O piensa el autor que la afirmación joánica de la

condición divina de Jesús —«porque tú siendo hombre te haces igual a Dios»— apareció ya en la propia vida de Jesús? ¿Realmente en las cartas paulinas no hay textos —kénosis, misión, empobrecimiento del que antes era rico, hijo de Dios— que orienten en la dirección que con nuevas categorías va a explicitar el evangelio de Juan? ¿No es en el fondo una actitud fundamentalista el analizar los libros sólo a la luz de textos en su literalidad, sin buscar el dinamismo profundo que anima la comprensión paulina y la carta a los Hebreos, que ponen a Jesús en un status y le atribuyen unas funciones, un origen y una relación con Dios tales, que bastará poner una palabra nueva para incluir todo eso y descubrir su peculiar condición divina? ¿Y este proceso no requirió largo tiempo justamente para que los autores y testigos judíos integrasen coherentemente su monoteísmo de origen con su adhesión a Jesús?

Hay libros que creen haber explicado un gran hecho histórico por descubrimiento de un error o nudo falso en su origen. Y hecha la operación parecen quedarse tan satisfechos. ¿Pero se da con ello razón real y suficiente del cristianismo histórico en la complejidad creyente, presente, activa, transformadora, actual que le es propia, sólo por una explicación como ésta? ¿Es todo resultado de un error de trasposición de una auténtica utopía mesiánica como la de Jesús a una comprensión pagana de su persona? La radicalidad es bella y la simplicidad admirable cuando son fruto del genio: peligrosas y mortales en cambio cuando son fruto de la prisa o de la reducción de la realidad.

5. Este libro no es una monografía sobre la persona, mensaje y misión de Cristo en el pensamiento de Unamuno sino una antología de textos precedida por unas cuarenta páginas de introducción. Sin duda el autor ha querido familiarizar a sus lectores italianos con el pensamiento religioso del rector de Salamanca eligiendo una serie de textos, recogidos de toda su obra, en los que aparecen de manera central las cuestiones de cristología. Sin embargo más que una monografía sobre el problema cristológico está centrado sobre el problema religioso de Unamuno en general.

He aquí los títulos de los seis capítulos introductorios: La imagen de Cristo en la obra de Unamuno; la crisis religiosa del 1897; el Cristo de los creyentes agónicos; Cristo y la fe del pueblo español; la fe mística de Cristo; valoración crítica. A través de ellos sintetiza los resultados de la reflexión y de la polémica que va desde los primeros estudios de N. G. Caminero y Oromí, las posteriores de Sánchez Barbudo y H. Benítez, el ulterior tipo de reflexión comprensiva de Ch. Moeller y de Laín Entralgo, para desembocar en las monografías más recientes de Orringer y sobre todo de Rivera de Ventosa.

Si nos preguntamos por su aportación al esclarecimiento estrictamente cristológico de la cuestión nos sentimos levemente defraudados, ya que el autor se contenta con las generalidades sabidas que sintetiza con claridad. Una de las características de la investigación unamuniana es que se ha concentrado en el «problema religioso» general, más que atender a la dimensión específicamente cristiana y católica de su existencia; que se ha reflexionado más sobre el lugar de Dios que sobre el lugar de Cristo en la vida de Unamuno; más sobre el hambre de inmortalidad que sobre la fe en la resurrección. Y sin embargo todo en él aparece bajo el horizonte de lo cristiano. Si bien es verdad que estaba informado sobre el problema de las otras religiones, sin embargo ellas quedan a distancia de su personal interés y conocimiento. Su horizonte real son las tres religiones monoteístas de occidente: judaísmo, cristianismo y mahometismo. Y dentro de

ellas evidentemente su punto de partida, nunca cuestionado, es la experiencia cristiana. Su problema fue y su misión quiso ser redescubrir y reconstruir al catolicismo como cristianismo.

He aquí la síntesis de lo que considera el autor que es la trayectoria y entraña del pensamiento unamuniano sobre Cristo: «De la imagen de Cristo en Unamuno, examinada en sus expresiones filosóficas y teológicas, emerge una visión fundamental unitaria y coherente centrada sobre la representación de la fe del pueblo español con reversos y actitudes esencialmente místicos. Las varias fases de la evolución intelectual del pensador vasco sobre este tema no ponen en cuestión tal diseño, si bien diversos momentos y prospectivas aparecen de vez en cuando, que en último análisis no son contradictorios. De hecho es siempre la fe popular y mística —ya sea con acentos fuertes y desesperados (Cristo de Palencia), ya con caracteres agónicos (Sentimiento trágico), ya con sentimientos más serenos entre la oración y la poesía (El Cristo de Velázquez), sin descuidar el gusto de la paradoja cuando no de la exageración polémica (Agonía del cristianismo), pero también arranques de gran confianza (Diario íntimo) y de ideales heroicos (Vida de Don Quijote) —es la que constituye el núcleo original y orgánicamente coherente de la reflexión de Unamuno sobre la figura de Cristo» (pp. 37-38).

El autor hace una breve síntesis del Cristo de Velázquez, que sólo de manera sumarisima deja percibir su contenido. Nos encontramos otra vez ante un hecho asombroso en la investigación unamuniana: que él se quiso ante todo poeta, y como poeta se expresó sobre todo en este gran poema, y sin embargo sólo se le ha considerado poeta en segundo o tercer lugar y este gran poema sigue siendo un huerto cerrado para los investigadores de Unamuno. La razón es sencilla: esta obra nace de una inmersión no sólo en la fe del pueblo español, que aquí es sólo entorno circunstancial o mero punto de partida, sino sobre todo de la lectura bíblica y de las lecturas patristicas que indirectamente le han acercado las obras protestantes de historia del dogma, especialmente el *Lehrbuch der Dogmengeschichte* de Harnack. Los investigadores al desconocer ese enraizamiento bíblico y teológico del poema han desistido de interpretarlo.

Este poema no se le entiende sino se reconoce esa profunda corriente bíblica que subyace a símbolos, ideas, frases y que el P. L. Alonso Schökel nos ha comenzado a desvelar. Luego hay que apelar a toda la simbología patristica, de la que Unamuno se ha alimentado tras redescubrirla asombrado. En tercer lugar está el mundo de usos, ritos y experiencias del mundo rural que él, ciudadano bilbaino, fue descubriendo también con asombro. Y finalmente está la propia fe, reflexión y destino personal de Unamuno que cree y busca, que no sabe si cree, pero que pide siempre al Señor que le ayuda en su falta de fe.

La figura de Cristo en Unamuno está todavía por estudiar con rigor histórico y coherencia teórica. El ensanchamiento de los planteamientos cristológicos actuales nos ayuda a superar simplificaciones proferidas anteriormente. No vale decir que su Cristo es hegeliano, porque identifica a Jesús con el Hombre. Jesús fue el hijo de María en su particularidad judaica, pero no menos es el hombre nuevo, el cabeza, el pionero de la nueva humanidad. En el Cristo de Velázquez encontramos quizá las fórmulas más bellas que se han escrito en castellano para describir cómo Dios es de nuestra raza y cómo nuestra raza ha alcanzado por él su plenitud: «Que es todo un hombre el Dios de nuestra noche / y hombría es su humanidad divina».

Ese estudio pendiente de la cristología de Unamuno tendría que comenzar por recuperar los orígenes y experiencias infantiles, las imágenes que contempló y las devociones que cultivó, las oraciones que rezó y las estampas que poseyó. Es la impronta de esa primera imaginación, sentimiento y experiencias primordiales la que se convierte en la clave de asimilación o rechazo de posteriores reflexiones. Luego habría que estudiar la aparición de Jesús en las lecturas y en pensamiento de Unamuno. A ello seguiría el estudio de la presencia verbal y real de la figura de Jesús operando simbólica, imaginativa o moralmente en su obra, desde dentro de ella. A la vez habría que analizar como piensa Unamuno cuando reflexiona sobre Cristo, es decir cuando habla en filósofo. Y finalmente estudiar los poemas, la palabra poética que oscila entre la descripción y la invocación, entre la inmersión en la voz colectiva del pueblo español y el personalísimo grito del alma unamuniana. Quedaría luego por preguntarse qué lugar real ha tenido la palabra y la persona de Cristo en la subjetividad de Unamuno: ¿le ha admirado, se ha adherido a él, le ha venerado como maestro, ha rezado delante de él, se ha confiado a él? Sólo desde todo este análisis complejo se puede luego acceder con temor y temblor a la pregunta que desde siempre estuvo en primer plano: ¿es concorde con la fe católica la figura de Cristo que nos ofrece Unamuno?

En la oración con la que se cierra *El Cristo de Velázquez*, Unamuno deja de ser el autor del poema cristológico del pueblo español y, sin callar para oír, pide a Cristo que le oiga a él que agoniza. Esta oración expresa la medida suprema de la fe de Unamuno con su grandeza evidente y sus límites evidentes. Sin duda en ella dijo y dio de sí lo más que podía, si bien con ello no llegase a abarcar todo lo que explícitamente, la Iglesia ha pensado y creído de Cristo. Mas lo esencial, ¿no está presente en él de manera volitiva y desiderativa, aun cuando sea entre escombros y maleza oculto? Nuestro autor concluye su introducción afirmando la sinceridad religiosa de Unamuno aun cuando ésta no se adecuase plenamente con la verdad católica (...i sentimenti di una sua profonda religiosità cristiana dinanzi alla figura di Cristo con intenzioni sincere anche se, forse, non del tutto veraci» (p. 41).

OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL