

JESUCRISTO Y LA SECULARIDAD POSMODERNA

Francisco García Martínez

1

LA CORRECCIÓN DE LA CRISTOLOGÍA POR CRISTO (Mc 8, 29-33)

No es extraño encontrar en el prólogo de algunas cristologías actuales la referencia a la pregunta de Jesús a sus discípulos: “Vosotros, ¿quién decís que soy yo?”. Dicha pregunta refleja una importante recuperación en la dogmática, que, sin embargo, habitualmente queda desvitalizada en la argumentación posterior de estas obras.

Su importancia reside en que subraya que la reflexión sobre Cristo depende del sujeto que lo sigue y de sus propias circunstancias que hacen que el diálogo salvífico que el Hijo de Dios entabla con él en la mediación de la carne humana tenga una forma definida por su imaginario, por más que este quede reconfigurado en Cristo. Es decir, en la pregunta Jesús no invita simplemente a explicitar una respuesta que coincida con una realidad ya dada al margen de la relación, sino a identificarse en relación a él, ya que los títulos dados a Jesús no son sino la forma que adquiere el misterio de su persona al contacto con nuestros imaginarios. Su verdad se establece en cuanto estos le refieren como lugar de encuentro con nuestra plenitud, en cuanto plenitud ofrecida por Dios mismo (mediador de nuestra salvación). De otra forma se aíslan proyectando sobre el ser de Dios nuestra propia imagen e imágenes creando un ídolo¹. Este es uno de los grandes descubrimientos de la cristología moderna que la ha liberado de la prisión conceptualista y fisicista a la que había sido sometida.

Ahora bien, en demasiadas ocasiones esta pregunta queda desvitalizada como si una vez dada la respuesta de Pedro ya se hubiera alcanzado la verdad. El mismo relato apunta de manera contundente la falacia de esta creencia al situar la afirmación bajo el seguimiento en condiciones que no parecían integrables de inicio en el mismo título dado.

Esto mismo sucede en algunas de estas cristologías y en la didáctica de la cristología debido a que, olvidando el esfuerzo teológico hecho en torno a la reconfiguración del imaginario crístico en la segunda mitad del siglo XX, las

¹ “Los conceptos crean ídolos de Dios. Solo el sobrecogimiento presiente algo” (Gregorio de Nisa)

crisologías actuales parecen volver a centrarse en una especie de escolástica que encierran a Cristo en ideas y argumentaciones de la historia del dogma o lo someten a una especie de reducción historicista que lo define como un sujeto-objeto del pasado. Si las primeras quedan presas de las cuestiones planteadas por el mundo antiguo a la dicción crisológica, las otras se agotan intentando hacerse hueco en el espacio de una Modernidad ya envejecida o moribunda. Dogmática creyente o historicismo liberal parecen ser la alternativa. Ahora bien, ambas opciones desvitalizan el diálogo del sujeto personal de la reflexión con el aquí y ahora en este cambio de época crítico, donde el orden de la Cristiandad y el de la Modernidad ya no existen como tales. Ambos espacios, sin embargo, siguen determinando en exceso una aproximación a Cristo que lo cosifica reduciéndolo a fundamento de una forma ya dada, predefinida, de concebir el mundo, la historia y al mismo Dios.

Es importante, pues, que la crisología perciba en este relato que después de la confesión de Pedro el imaginario en el que se sitúa la respuesta es negado y por tanto, la misma respuesta queda en entredicho. Es esta conciencia la que hace que la crisología se convierta en un movimiento que, como el conocimiento de Dios, tenga como centro el dinamismo de la analogía, es decir, afirmación, negación, exposición *in fieri* de una intuición verdadera aunque del todo irreducible al discurso que la expone. Esta negación viene dada tanto por la cualidad personal del sujeto sobre el que se reflexiona, como por el contexto del sujeto que lo piensa, situado no siempre en las mismas coordenadas que aquel del que recibió la fe ni en unas coordenadas universalizables sin más².

Pues bien, la confesión de fe crisológica se encuentra hoy frente al reto de pronunciarse en el hombre afectado por la secularidad posmoderna. Aquél que ya no percibe a Dios como horizonte de verdad y sentido de su vida, y ni siquiera acepta lo absoluto de alguna verdad, valor o sentido que, aunque no viniera dado, podría alcanzarse.

Así pues, vemos cómo la incorporación de esta pregunta de Jesús manifiesta la superación de las crisologías de epistemología escolástica y la posibilidad y necesidad de la reconstrucción del tratado (*sapere aude*) desde el mismo sujeto y su coyuntura histórico-cultural, como ha descubierto la Modernidad. Por otra parte, esta construcción queda siempre en entredicho como universalizable sin más por la matización posterior del Señor, que invita a no quedar presos del concepto y su poder demoniaco, como va a poner de relieve la posmodernidad.

² “Poco bien nos hará tener respuestas dogmáticas correctas (los diablos también conocen la verdad) si no tenemos la experiencia de la verdad, que pide en nosotros un sí completo, que nos llama a salir de nuestra conciencia cotidiana, atada a lo terreno, hacia la claridad de un amor universal lleno de compasión” (B. Pennington, *Un retiro con Thomas Merton*, Buenos Aires 1994, 58-59).

EL ESPACIO ORIGINARIO DE LA SECULARIDAD Y LA APARICIÓN DE LA SECULARIDAD POSMODERNA

Podríamos decir que la secularidad posmoderna es el último peldaño de una experiencia de la realidad que termina por asumir la fragmentariedad y relatividad absoluta del mundo en cuanto mundo. La experiencia de una *contradicción* que le habita y que se experimenta, por primera vez, como estructura misma de su propio ser sin que pueda ser resuelta desde dentro y sin que se vislumbren señales de una exterioridad fundante.

Si buscáramos un símbolo de esta experiencia podríamos remitir al sábado de la creación, al sábado santo de la historia. En la comprensión creyente del mundo este es concebido como una realidad entregada a una historia en la que el hombre es el sujeto de su dominio. Esta realidad en cuanto creada es distante de su origen, no coincide con él, pero está habitada por la luminosidad que le da la vida dada y la potencia de posibilidades inscritas en su interior y en la libertad que se otorga al ser humano para desarrollarlas. La historia es esta realidad dada a sí misma por Dios y afirmada en cuanto espacio propio del hombre. El hombre despierta a su existencia como señor de un mundo propio, no en una situación de esclavo de realidades superiores; se despierta a la vida con una misión de la que él mismo es responsable. La luminosidad de esta situación se extiende sobre toda la revelación, como deja constatar la proclamación del salmo 8. Ahora bien, este sábado santo es afirmado igualmente en su drama, un drama también explicitado en los salmos que recogen el grito angustiado del hombre que experimenta que su vida se pierde sin remedio incluso cuando se ha entregado a Dios. Es este el sábado sin palabra, sin movimiento, sin luz, sin realidad. El sábado del hijo del hombre en su tumba.

Así pues, el mundo se manifiesta en la revelación habitado por una diástasis que no parece tener solución. Pues bien, esta diástasis ha sido interpretada en la tradición como fruto de un pecado que habría deformado y deconstruido el mundo. El mundo habría sido creado idéntico a sí mismo y la acción pecaminosa del hombre habría insertado en él la diástasis de la muerte. Habría pues un espacio solo del hombre, pero este es siempre el del pecado y de la muerte. Por eso, la secularidad no es comprendida tradicionalmente como un espacio positivo, sino fruto de un desorden. Sin embargo, no es tan claro que esta interpretación teológica resista sin más la confrontación con el conjunto de nuestros actuales conocimientos sobre el mundo material.

En cualquier caso, la praxis creyente ha configurado, frente a esta diástasis dos formas teológicas de pensar y habitar este mundo: una teología del templo y una teología de la ley. Las dos buscan alcanzar un mundo sin contracción. La primera atrae su imaginario de perfección a un espacio y una ritualidad (el templo y el culto) que se define como arquetipo del mundo perfecto donde el hombre encuentra su naturaleza real. Por eso se es tan sumamente cuidadoso de que el espacio quede protegido de cualquier realidad que recuerde la contradicción (de cualquier impureza o desorden). El problema de esta respuesta, que posee su

verdad (cuando es pensada desde una mirada sacramental) es que deja fuera el mundo real y expulsa del espacio sagrado todo aquello que hace tocar la contradicción, creando un refugio de verdad, una especie de éxtasis irreal reducido en el tiempo y el espacio. Se revela de esta manera como una salida en falso.

La segunda intenta constreñir la contradicción del mundo a través de una forma de vida que sitúe al hombre en el espacio de la voluntad primigenia de Dios previa al pecado. Se trata de la teología de la ley, a través de la cual se quiere someter la realidad hasta su perfeccionamiento, someterla a un orden logrado que vendría marcado por unas leyes originarias en las que encuentra coincidencia consigo mismo. Si es cierto que hay un cierto orden que posibilita que el mundo no se vuelva contra sí mismo, esta forma termina por crear submundos periféricos de lo no-coincidente, sometiendo el espacio del mundo a una especie de cirugía que extirpa lo no asimilable.

Ambas formas definen las sociedades míticas antiguas donde el orden ritual y legal son absolutos y la violencia protectora del sistema que sostienen es igualmente radical. Cuando la humanidad sale de este orden mítico estas dos formas van a redefinirse de continuo aceptando, cada vez más, la inevitabilidad de la contradicción y la no coincidencia del mundo consigo mismo, aunque sin lograr desprenderse del todo de una tendencia totalitaria que absorbe a Dios como fundamento justificador del orden sacral o moral que intenta imponerse. La Cristiandad sería la versión cristiana de esta secularidad no aceptada.

Por otra parte, con la Modernidad esta contradicción, que es interpretada también como consecuencia de una forma errada de habitar y actuar sobre el mundo, va a ser sometida igualmente a un intento de reducción. Ahora bien, en la Modernidad la “patria de la identidad” está en el futuro y, de facto, se ha desvinculado del imaginario creyente. Con este movimiento se ha sacado a la luz la torsión absolutista del cristianismo que no dejaba al hombre ser él mismo en su libertad, tal y como habría querido Dios: “Dominad” (Gn 1, 28); “todo es vuestro” (Gn 2, 16a).

Sin embargo, la misma Modernidad va a rehacer estas dos formas de teología reduciéndolas antropológicamente. En especial al utilizar una antropología de la ley en forma de planificación racional de la realidad, que conseguiría atraer un futuro utópico de vida plena. Si bien es verdad que este movimiento de la humanidad ha traído las bases de la ciudadanía democrática, del respeto a la libertad y la dignidad de todos..., ha terminado sucediéndole como al mismo cristianismo: su impulso hacia un bien pleno (la identidad del mundo sin imperfección, sin muerte...) ha creado sistemas cerrados excluyentes, cuyo más claro exponente ha sido el intento de la sociedad sin clases pretendido por la revolución soviética y sus epígonos. En esta Modernidad el absoluto justificador del sistema no era ya la divinidad, sino la idea del ciudadano obrero emancipado, que termina por crear un sistema en el que no es la idea de Dios la utilizada idolátricamente, sino la del hombre.

La secularidad es entonces un espacio sin Dios, pero no definido negativamente, sino como lugar propio de la acción humana. Ahora bien, la contradicción que debe asumir hace que esta secularidad termine por entregarse a *otra* divinidad, en este caso a un absoluto ideológico que no deja el espacio a una secularidad real.

Una y otra, la Cristiandad y la Modernidad, han propuesto un absoluto (una ideología de Dios o del hombre) que no asumía la diástasis inherente al mundo. De esta manera han terminado justificando una forma reductiva de vivir el mundo que genera restricción de libertad y de vida de muchos. Es contra esta restricción contra lo que se ha levantado la posmodernidad, remitiendo a la contradicción como esencia de la vida en dos formas: por un lado, en cuanto irreductibilidad de lo diverso y, por otro, en cuanto relatividad de cualquier expresión de la vida que, sin embargo, podría ser legítima. No es por tanto solo que no deba haber sistema, sino que de hecho cualquier sistema propuesto es considerado *de facto* irreal, falso y, por tanto, opresor.

En esta la secularidad radical que trae consigo la posmodernidad ya no existe Dios, en cualquiera de sus formas, la personal o la de cualquier otro absoluto, tal y como afirmó Nietzsche, adelantándose a su tiempo. Esta secularidad consiste en aceptar la contradicción del propio mundo, es decir, la no-coincidencia con una verdad total que lo defina en su forma global o en sus formas parciales.

Ahora bien, en la práctica esto se realiza al precio de una indiferencia hacia él, en una concentración absolutizadora del propio yo, en un “monoteísmo del yo”, como dirá Pierangelo Sequeri³. Volvemos así a una forma de negación de la contradicción, semejante a la ritual, aunque sin templos, ya que ahora se remite a experiencias extáticas de encuentro con la vitalidad de la vida, en la forma que sea. Estas experiencias se identificarían con el mundo real, dejando todo el resto de la vida como una carga.

Como el lector habrá notado, en este recorrido hemos obviado el elemento positivo de estas dos teologías o antropologías, necesarias para significar el horizonte de la vida (el rito sea religioso o no) y para configurar un camino posible hacia él en una identificación de lo humano hacia sí mismo (la ley moral). Hemos subrayado su deformación, su tendencia continua hacia la idolatría o la ideología, creando sistemas en los que el hombre se oculta la precariedad de su vida, de su pensamiento, de su acción configuradora del mundo. La razón de esta intencionada concentración ha sido intentar entender la reacción posmoderna contra todo sistema como una fase de afirmación de lo humano que debe ser acogida. Una especie de segundo momento de la analogía, el de la negación, en el que el ser humano debe pensarse a sí mismo y a Dios, algo que ni el

³ Cf. *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteísmo del sé*, Milano 2017.

cristianismo ni la Modernidad, poseyendo instrumentos para realizarlo, habrían sabido explicitar⁴.

En nuestro planteamiento, esto supondrá que acogeremos la secularización posmoderna como una época de redescubrimiento e incorporación de elementos propios de la misma tradición, revelada y moderna, que necesita la negación de su absolutización a partir de sus mismos principios (escondidos o no desarrollados en sus potencialidades). Por más que la posmodernidad posea ambigüedades y excesos, el punto de equilibrio no está en el ojo que mira desde la Cristiandad o la Modernidad... que vive él mismo de verdades y excesos idolátricos o ideológicos. En este sentido interpretaremos la posmodernidad como un *Kairos*, insertándola en una especie de teología de la historia que se somete a su negación para encontrarse en un más allá que habitaba sus afirmaciones, pero que quedaba reprimido en sistemas *demasiado humanos*⁵.

La posmodernidad reaccionará *contra todo sistema que encierre la pluralidad a-sistemática de la vida y contra toda ascesis que pretenda dominar las pulsiones propias de la vida en sí mismas reduciéndolas a formas predefinidas*. A la vez, consciente de la relatividad ontológica de todo, *acogerá la muerte como aliento vital del ser renunciando a toda proyección de la vida verdadera en un más allá histórico o transcendente absoluto*. Esto hará que viva en el núcleo mismo de la contradicción. Gozar de la exuberancia de la vida y la libertad de vivirla en el espacio de la fragmentariedad y mortalidad de la misma: “Vive rápido, muere joven y deja un bonito cadáver”, dirá un personaje de la película *Llamad a cualquier puerta*, de Nicholas Ray, en una frase que se ha hecho tópico común.

Vestir la nada de domingo, he ahí la cuestión. Ahora bien, no es esta la finalidad de la creación, la experiencia del séptimo día. No es esta la lógica sacramental en su último fundamento. La posmodernidad afirma el mundo como representación fugaz, vana, que sin embargo merece la pena vivirse. Esta posmodernidad queda definida por el presente, la fragmentariedad, la particularidad y la pluralidad, por la vida en su corporalidad y sensibilidad concreta, por la creatividad y la novedad. Y evidentemente por la muerte que, sin embargo, se comprende como una realidad que debe expulsarse de un presente

⁴ En este sentido, *La leyenda del santo inquisidor* de Dostoievski podría ser reescrita, más allá de su ubicación en las mazmorras de la inquisición, en cualquiera de las diferentes cárceles de los sistemas políticos totalitarios surgidos de la Modernidad con las ‘mejores intenciones’.

⁵ “Frente al ordinario resentimiento antimoderno de la Iglesia, que solo le hace daño a sí misma y la convierte en irrelevante para los demás, se debe apostar por el hecho de que tanto modernidad como posmodernidad son un *kairos* para la revelación de Dios y su presencia. El Medioevo no estaba más cerca de Dios y de Cristo que la modernidad. El cristianismo puro no se da en ningún tiempo” (E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Assisi 2009, 41-42)

en el que no está, aunque lo defina⁶. Esta expulsión que *de facto* hace de la muerte, será el origen de su ambigüedad.

En cualquier caso, el centro de su interpretación se sitúa en el cuerpo concreto como espacio de identidad y vida. Vivir es acogernos como este cuerpo que siente, se relaciona, goza, sufre y muere. Y situarlo personalmente en la trama del mundo. *Qué hacemos con el cuerpo y no qué hacemos con el alma, qué hago con mi cuerpo y no solo con la sociedad*, esta es la cuestión ahora. La posmodernidad nos remite a lo concreto del propio cuerpo en su particularidad, su belleza y su desgracia. Si Dios puede hacerse presente en esta secularidad posmoderna habrá de hacerlo a través de este cuerpo particular y no de un proyecto teológico o ideológico que someta al cuerpo del hombre desde fuera⁷. Ahora bien, esto es lo ofrecido por el testamento de Jesús: “*Tomad, esto es mi cuerpo*”. Cuerpo en el que doy gracias y en el que muriendo me entrego.

Pasemos pues al diálogo entre Cristo y la secularidad posmoderna.

EL DIÁLOGO ENTRE CRISTO Y LA SECULARIDAD POSMODERNA

Antes de analizar en concreto las provocaciones concretas que la posmodernidad lanza a la cristología y cómo esta podría acogerlas para decirse ofreciendo a la misma posmodernidad redención de sus excesos, hagamos una pequeña reflexión sobre la configuración de la cristología.

Esta ha sido pensada inicialmente a partir de la vida de Jesús, de su misterio pascual y del contexto israelita y judío donde se desarrolló, así como del contexto

⁶ Aquí se sitúa la recuperación del epicureísmo en filósofos modernos. Baste recordar esta afirmación de Epicuro en su *Carta a Meneceo*: “Acostúmbrate a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensación. Por tanto, la recta convicción de que la muerte no es nada para nosotros nos hace agradable la mortalidad de la vida; no porque le añada un tiempo indefinido, sino porque nos priva de un afán desmesurado de inmortalidad”. “Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, ya que está lejos de los primeros y, cuando se acerca a los segundos, estos han desaparecido ya” (125). Igualmente resuena la lógica del Eclesiastés: “Estamos ante una visión que disgrega el sentido de la realidad en la que estamos inmersos: no para escaparnos de ella, ni para construir una realidad alternativa, sino más bien para inducir a la conciencia de que la consistencia del todo es la del ‘humo’. De tal manera que se determine a vivir el presente con intensidad, esta es la propuesta del Eclesiastés: solo en el presente se ofrece como gracia aquel fundamento atendible que es la presencia de Dios tan escondida y misteriosa como real” (P. Coda, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Salamanca 2014, 222-223).

⁷ Haciéndose eco de esta provocación posmoderna, afirma José Tolentino: “Anclados en la semilla divina que no solo transportan, sino que ellos mismos son, hombres y mujeres se descubren llamados a apropiarse creativamente, y con todos los sentidos, del desmesurado prodigio de la vida [...] El cuerpo que somos es la gramática de Dios [...] nuestro cuerpo es la lengua materna. La lengua materna de Dios [...] La mística de los sentidos o del instante que propondremos a continuación, en contrapartida a la mística del alma, no podrá ser sino una espiritualidad que conciba los sentidos como camino que conduce y puerta que se abre al encuentro con Dios” (*Hacia una espiritualidad de los sentidos*, Barcelona 2016, 14-16).

griego donde se configuró la reflexión sobre la misma. Esto significa que ha sido pensada desde un presente, la historia concreta de Jesús y un pasado (su contexto ‘veterotestamentario’) que se lee en relación con el presente del teólogo. Ahora bien, el presente donde se ha ido construyendo el imaginario cristológico era un futuro en la vida de Cristo que, sin embargo, es trabajado por él desde su futuro escatológico. Es decir, Cristo va apropiándose de cada momento cultural y diciéndose en él en una especie de encarnación progresiva que no es otra cosa que la explicitación de uno de los aspectos de su segunda venida que va dejando ver su capacidad de fecundar todos los tiempos y llevarlos a expresar una plenitud que no tienen desde sí mismo y que él tampoco ha dejado ver pues necesita de la carne histórica de la humanidad total para mostrarse.

Este arraigo de Cristo con la carne no solo de su pasado histórico sino también desde su futuro escatológico ya dado, esta encarnación *in fieri* (dicho sea de forma análoga, aunque real, ya que toda carne tiene vocación según la fe cristiana de ser en Cristo de ser parte de su propio cuerpo), queda sujeta a un diálogo continuo de Cristo con el sujeto cultural de cada tiempo en el que el Espíritu vaya llevando a la verdad consumada de toda la humanidad la verdad plena ofrecida en su humanidad particular. Esto hace necesario creer que cada tiempo es un *kairos*. Somos impelidos, afirma Gallagher, “a apreciar las culturas particulares y a ver en ellas potenciales lenguajes para la Palabra; si las culturas tienen necesidad de Cristo para alcanzar su plenitud, en otro sentido, Cristo tiene necesidad de las culturas para continuar y completar el don de la encarnación en los diversos contextos de la historia”⁸. Esto significa que existe una cristología dada y una cristología en construcción permanente⁹ que, si falta, termina por inhabilitar la misma propuesta de fundamentación de la fe.

"Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, -afirma Pablo- también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo" (1 Cor 15, 28). Es entonces cuando lo conoceremos en plenitud ya que este conocimiento solo es por participación: "Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido" (1 Cor 13, 12).

Por otra parte, el mismo Jesús no deja que el discípulo quede retenido por un momento de su seguimiento, "*Vayamos a otra parte*, a los pueblos vecinos, -dice Jesús- *para que también allí predique*; pues para eso he venido" (Mc 1, 38). Esto debería aplicarse igualmente a la comprensión que del misterio de Jesús tiene el creyente, como ya vimos en el relato de la confesión de Pedro.

⁸ M.P. Gallagher, *Fede e cultura: un rapporto cruciale e conflittuale*, Cinisello Balsamo 1999, 149.

⁹ “Es evidente -afirmaba Rahner- que, también en cristología, *la historia no ha llegado a su final* y la ortodoxia auténtica no puede consistir en una mera (desesperadamente obstinada) repetición de la vieja herencia cristológica, que se ha ido fraguando a lo largo de la historia y continuará anclada en ella” («En torno a la cristología de nuestro tiempo», *Concilium* 173 (1982) 402; el subrayado es nuestro).

Veamos pues algunos elementos que podrían tenerse en cuenta en este diálogo de Cristo con la secularidad posmoderna.

La provocación de la secularidad posmoderna a la cristología

Nos acercaremos a algunas de las características de la posmodernidad leídas en positivo y desde allí buscaremos propuestas concretas para el ofrecimiento de una cristología audible en este espacio cultural. Si bien es cierto que este momento cultural posee elementos que una mente cristiana tradicional parecería no poder aceptar, es importante ver cómo sus impulsos quizá sí puedan ser acogidos cristológicamente sin repugnancia, y desde ahí liberarlos de sus propios límites, sobrepasando el espacio donde la cristología se ahoga a sí misma por concentración en lo dicho. Es esta dinámica la propia de la encarnación del Hijo, que no hace ascos, a nuestra carne de pecado diciéndose desde ella misma, desde sus propios dinamismos y haciéndolos sobreabundar sobre ellos mismos, y sus límites y pecados¹⁰. Esta forma de acercamiento de Dios a nuestra vida, debe configurar la epistemología teológica de acercamiento a todo momento cultural. Además, todo juicio que se realiza desde el evangelio sobre otra cultura está habitado, más de lo que puede parecer, de las determinaciones no tan inocentes que posee la concreción cultural del evangelio en quien mira.

a. La pérdida del orden mítico

Llamo orden mítico a todo intento sistematizador de la vida y del mundo que no deja espacio a la contradicción o a la diástasis del mundo, sometiendo a la realidad a una forma reducida de comprensión y organización que hace violencia sobre la vida o sobre los seres humanos.

La posmodernidad, en este sentido, significa en primer lugar situarse en el mundo al margen de un orden preestablecido o por establecer que se considerase como omniabarcante. Significa habitar el mundo sin un horizonte que defina la acción humana determinada por algo heterogéneo a ella misma fuera de su libertad vital. No hay posiciones fijas ni posiciones asignables. En este sentido, la Modernidad es definida, a juicio de Sequeri, como “irreligión aparente y secularización incompleta”¹¹, dado que mantiene la misma estructura de percepción del mundo aunque ensanchando el espacio de la libertad humana, en cualquier caso definiéndolo en un marco que no sería sino una proyección que busca solventar la angustia que produce su falta de orden, su contradicción interna.

¹⁰ Quizá en esta epistemología bastara con ensanchar culturalmente la argumentación del *De carne Christi* de Tertuliano cuando afirma: “Cristo ama a este hombre, a este coágulo formado en el seno entre inmundicias, este hombre que viene al mundo a través de órganos vergonzosos, este hombre alimentado en medio de carencias irrisorias...” (IV, 1-3).

¹¹ *Contra los ídolos posmodernos*, Barcelona 2014, 75.

Para la posmodernidad no hay dios alguno, no hay absolutos y todo queda en manos de la expresión vital del hombre que decide. El espacio es todo suyo, la secularidad es completa y, de esta manera, indeterminada. El mundo no estaría en descomposición por un pecado frente a Dios, ni debe pensarse en construcción hacia un proyecto que estaría fijado en y por la razón: ¿la de quién?, pregunta el hombre posmoderno acostumbrado a ver cómo Dios se viste de las verdades que defienden los hombres. El hombre vive de la determinación de las pasiones de su vida. El mundo es la vida que se da en cada fragmento de su existencia¹². El hombre posmoderno tiene demasiado miedo a perder el momento bajo la presión de la culpa o del proyecto, exiliando estas realidades de su imaginario.

De antemano, parecería imposible dibujar una mínima cristología en estas condiciones, dado que hasta ahora ha sido pensada desde una lógica de totalidad definible, al menos analógicamente, y de una realidad con orden, aunque fuera mínimo. De todas formas y a pesar de todo, como afirma Elmar Salmann, es como si en su historia “el *Logos divino* se prestase hábilmente para ligarse a cualquier mentalidad y coyuntura, pero sin vincularse a ella completamente”¹³. Esto significa que, por un lado, incluso las que parecían abarcarle le quedan estrechas y, por otro, que tiene capacidad de estrecharse hasta el límite para coincidir con las formas de vida de lo humano y decirse en ellas, para expresarse *sub contrario*, como locura frente al mundo.

La revelación histórica del Verbo aparece siempre en cada momento de su actuar demasiado breve, concreta, particular en sus acciones para manifestar una totalidad demostrable. La cristología hasta ahora ha partido del final comprendido por la fe para decirse en un sistema total que habitualmente ha eliminado la historia propia de la misma revelación. Por ejemplo, ha propuesto una teología de los misterios de la vida de Jesús demasiado retro-proyectiva y demasiado poco genética, que no termina de reflejar la concreta asunción de la carne por parte del Hijo de Dios y su limitación expresiva. Es esta carne limitada la que va a consumarse en un espacio indefinible que la fe confiesa sin saber ni poder describir: el cuerpo espiritual, la resurrección de la carne. Lo que realmente resucita no es la identidad, sino su carne manifestando así la identidad.

Pues bien, la cristología sí puede confesar que cada momento de la existencia de Cristo ensancha las posibilidades de la vida. En este sentido una cristología posmoderna debe entrar en la vida de las pasiones, de los afectos, de los sentidos,

¹² La posmodernidad abre aquí un espacio que tanto la Cristiandad como la Modernidad parecían obviar: la dimensión eterna del tiempo propio como espacio de eternidad que debe ser afrontado por el cristianismo. José Tolentino lo comenta así: “El presente puede ser un pasaje horizontal, cuantitativo, con la esperanza de una realización entre este instante y el que lo sigue. Pero el presente tiene también un sentido vertical que revaloriza el tiempo y lo abre a la eternidad. Es el tiempo cualitativo, epifánico” (*Hacia una espiritualidad...*, 44). Con todas las ambigüedades que posea, este sentido del tiempo es recuperado por la posmodernidad.

¹³ *La palabra partida. Cristianismo y cultura posmoderna*, Madrid 1999, 119.

de cada presente de forma que muestre la capacidad de decirlos en su vitalidad posible.

No hay lugar, entonces, para una cristología que se defina a partir de la cruz, por más que esta deba entrar en su estructuración, sino que deberá encontrar una posición que no anule sino que explicita y consume la complacencia de Dios en el mundo como mundo de belleza y goce para el ser humano. Es necesaria una cristología que redima el amor por la vida, el afecto por la circunstancia, la pasión por la posibilidad concreta como lugares donde el hombre se encuentra a sí mismo y puede preguntarse por algo distinto de sí por Dios. No se trata de vivir la vida solo desde el placer, pero sí de entenderla como lugar de gozo, como lugar para vivir la felicidad de existir, dado que la carne está creada para participar de la gloria de Dios.

Jesús se mostrará como Cristo en la medida que aparezca como representación de aquella complacencia de Dios que reposó sobre la vida de su creación porque la vio buena para recostarse en ella, para gozar en ella¹⁴. Todo proyecto, si no quiere aparecer como mitología restrictiva (teológica o ideológica) debe asumir esta posición inicial que deja a la vida ser “buena para comer, hermosa para ver y deseable para adquirir sabiduría” (Gn 3, 6)¹⁵. No miente la mirada de Eva, si no fuera porque lo que tiene delante no es su propia vida, sino la de otro.

b. La exaltación de la individualidad concreta frente a toda homogeneización

Una de las concreciones de este aprecio por la vida concreta es el rechazo de toda forma de homogeneización de la existencia humana. Al posmoderno le produce alergia cualquier forma de reducción de la expresión de cada existencia a una forma ya dada o por realizar que no surja del fondo único de su propio ser. La diversidad no tanto como propuesta de vida social, sino como protección del yo propio es nuclear en esta mentalidad posmoderna y se constituye como un principio irrenunciable. La vocación no coincide pues con la llamada a un orden funcional, sino con la expresión del propio ser en la efervescencia de sus propias posibilidades. Ser uno mismo, sin coacciones¹⁶. Esto no debería ser nada extraño

¹⁴ Un Cristo así aparece dibujado en la película *Godspell* cuya vida contrasta con la pesadumbre que transmite el Jesús de *Jesucristo superstar*.

¹⁵ Esta comprensión de la vida como lugar de gozo, propia de la posmodernidad puede verse, por ejemplo, en la canción *Qué bello es vivir* de el Kanka: “Qué bello es vivir/ A mí me gusta cada cosa/ que la vida nos ofrece/ El placer me reconforta/ el dolor me fortalece/ Disfruto cada segundo/ y cada segundo que viene/ cuando pienso que disfruto/ más disfruto, es lo que tiene/ Y como me gusta recrearme/ disfrutando de cualquier soplo de aire/ Y como me alegro de encontrarme/ tan alegre, tan feliz, tan despreciable...” (CD: *Lo mal que estoy y lo poco que me quejo*, A Volar Music 2013).

¹⁶ “Se trata, sin duda, de la característica principal y más visible de la nueva generación, la señalada a menudo también: ternura, felicidad e inmediatez son sus palabras clave. «Por fin

para el cristiano que sabe por su fe que Dios llama a los hombres *por su nombre concreto* a una *misión específica* que incluso dentro de los mismos parámetros se diferencia de la de otros.

La cristología aquí debe aprovechar la forma concreta en la que Jesús llama a todos a participar de un banquete que no está distribuido por mesas diferenciadas según formas de vida, sino definido por una única mesa donde las diferencias se inscriben en una vida común. Es decir, para Jesús la vida de cada uno posee una propiedad que ha de acogerse en su potencialidad de riquezas para todos, y no por reducción a un espacio común predefinido. La asamblea de la Jerusalén celeste en torno a Cristo, forma resucitada de la carne convocante de Jesús a los seres humanos en su pluralidad, quedará definida por la pluralidad de lenguas, razas y civilizaciones (Apoc 5, 9; 7, 9). La cristología debe pensarse entonces a partir del movimiento de comunión de lo diferente que ya Isaías 2, 2-5 y el salmo 87 afirman de forma especialmente provocativa en una universalidad jerosolimitana sin homogeneización.

Esta universalidad, que demasiadas veces se ha entendido como integración de diferentes pueblos en una misma forma de configurar la vida cristiana, debe descubrir más profundamente la capacidad de Cristo de atraer las diferencias y configurar con ellas un espacio de comunión. El relato del nacimiento de Jesús que ofrecen tanto Mateo como Lucas manifiesta esta capacidad que tendría Cristo de mediar con su cuerpo, vida histórica, la esperanza de paz, de reconciliación a los dispersos. Nadie cambia de forma y todos parecen tener un espacio propio en torno al cuerpo de este niño que recoge la esperanza concreta de cada uno creando un espacio común de esperanza o de gloria, como resaltarán Lucas. Estos textos prefigurativos no solo de la vida de Jesús, sino de la segunda venida de Cristo, hablarían de una memoria del futuro común que llevamos inscrita en nuestra carne desde su nacimiento, carne inmaculada que cada ser humano posee como carne para la comunión¹⁷. Aquí puede inscribirse ese continuo remitirse de la cultura posmoderna a la compasión, pese a las continuas acusaciones de hedonismo e individualismo que se proyectan sobre ella y que, siendo reales, no lo son todo¹⁸.

Podré viajar de nuevo, hablar, descubrir paisajes y rostros, estar en el tiempo presente. Tengo poco tiempo. Si no encuentro (...), habré perdido mi vida y mi verdad. Seguiré errando» (J. M. G. Le Clezio)” (A. Gesché, *La Teología*, Salamanca 2017, 44).

¹⁷ William Shakespeare ha sabido plasmar en uno de los personajes de *El mercader de Venecia* esta identificación de lo humano a través del cuerpo, cuando hace decir a Shylock que se queja del desprecio que sufre por su condición judía: “Si nos pinchan, ¿acaso no sangramos? Si nos hacen cosquillas, ¿acaso no reímos? Si nos envenenan, ¿acaso no morimos? Y si nos agravian, ¿no debemos vengarnos? Si nos parecemos en todo lo demás, nos pareceremos también en eso”.

¹⁸ “[Respecto de la nueva cultura] no habría que hablar demasiado deprisa, en todo caso sin matices, de narcisismo y de neoindividualismo. La preocupación ética no ha desaparecido [...] en la literatura de hoy (Cioran, Amado, Kundera, Le Clézio) se repite una y otra vez la misma palabra: «compasión»” (A. Gesché, *La Teología...*, 45). Lo mismo habría que decir de la filosofía en una u otra forma. Valgan los nombres de Levinas, Vattimo, Igualmente en el cine

Inciso: La lectura histórico crítica de la Escritura que tanto bien ha hecho a la fe y sin la cual ya no puede leerse sin caer en la fantasía o la proyección, no es un absoluto. Es necesario retomar en formas nuevas las técnicas de lectura de la tradición que saben descubrir sentidos imposibles si no es en la relación personal con el texto en su totalidad y no solo en sus fragmentos. Ya Rahner manifestaba la insuficiencia de una teología “meramente exegética”¹⁹, menos aun simplemente histórico-crítica. Es la mezcla de estas formas la que posibilita a la cristología decirse de forma nueva llevando a los textos a expresiones de la vida de Cristo escondidas, anhelantes de la carne de lo humano que es suya y para él (Col 1, 17). Esta es una de las limitaciones de las lecturas historicistas de Jesús que, ayudándonos a no fantasear y proyectar sobre él creando una mitología cristológica, terminan por reducirlo a un objeto del pasado demasiado determinado, ya lo deberíamos haber aprendido, por nuestros intereses presentes.

c. La irreductibilidad de la verdad a una verdad probada: el orden de las certezas y el testimonio

Todo orden mitológico cree poseer una verdad que define la posición absoluta de cada realidad en el conjunto. Ahora bien, esta verdad actúa como plantilla de realidad, es decir, hace que lo que no coincide con ella no tiene espacio de existencia y, por tanto, queda excluido de las relaciones posibles. La verdad es así comprendida por la posmodernidad como limitación de la expresión de la vida y del ser. El *Adiós a la verdad* que saluda Vattimo es en realidad un adiós al sistema, una crítica de toda imposición de un mundo que restrinja la expresión del propio ser en su unicidad personal, por más que no coincida con lo lógico o lo asimilable en un determinado espacio de interpretación. Y es que el posmoderno tiene miedo porque conoce que siempre hay alguien que “sabe” la verdad concreta de cada cosa, y trata de identificar el mundo con ella “por su bien”, lo quiera este o no. Ni la revelación ni la razón (que ahora presiona con formatos económicos y técnicos de eliminación de lo no coincidente) tienen la verdad según el hombre posmoderno, aunque cualesquiera de las dos pueden crear espacios de relación donde el hombre pueda descubrirse en sus posibilidades y encontrar arraigos, consuelos y aliento.

La verdad cristológica debe asumir, por tanto, esta posición que le da la posmodernidad y que no es extraña a su misma dinámica de revelación, ya que el Verbo de la verdad se ha ofrecido como relación apelativa, compañera, paciente, fragmentaria... Jesús no se revela a través de una dicción escolástica, sino a través de una relación de posibilidades donde el interlocutor, al encontrar un ensanchamiento continuo de su vida en la relación con él, le reconoce como Verdad. Esto vale igualmente para su resurrección, que ya no cabe pensar, como lo hacía la apologética tradicional como argumento de demostración de su verdad, como si fuera un hecho objetivo que no deja opción al rechazo. Cristo se

es perceptible esta sensibilidad. Valga como ejemplo el encabezamiento de la película *Lady Bird*, de Greta Gerwig: “Cualquiera que hable del hedonismo de California nunca ha pasado una Navidad en Sacramento” (Joan Didion).

¹⁹ Cf. *La fe en tiempo de invierno*, Bilbao 1989, 55-56.

da en la sugerencia de una verdad de vida siempre futura ofrecida en el espacio relativo, fragmentario de una relación autoimplicativa que, por tanto, no puede demostrarse, sino solo testimoniarse. La revelación y la verdad de Dios y de Cristo son siempre una verdad cifrada, que no determina el mundo más que como proposición de futuro. Si bien el Testigo (Ap 1, 5) la presenta como verdad última donde el mundo se alcanza, esta se ha ofrecido y puede descubrirse y acogerse en el juego de las preguntas y respuestas fragmentarias de la historia.

En este sentido deberá proponerse, utilizando la famosa expresión de Gesché, una cristología *para pensar*, que se diga como testimonio narrativo de un encuentro suscitador de vida y se ofrezca como posibilidad de desarrollo de la propia identidad del oyente. En este sentido, debe rechazarse una reducción de la cristología a historia del dogma cristológico y de las problemáticas conexas, y debe configurarse como fenomenología cristológica de las posibilidades del ser humano y de Dios que encontrarían en Cristo su plenitud. Es necesario pensar la cristología de forma que no solo se piense, sino que establezca aperturas de vida en la limitación fragmentaria de la vida²⁰.

d. Lo insustancial y su belleza

Con la posmodernidad ha llegado el reino de lo insustancial acogido como lugar propio de la vida. La secularidad no solo se vive ahora como el ámbito propio de la acción humana en cuanto propiamente suya, como el espacio de una posibilidad de elecciones que no estarían previamente determinadas, sino como el ámbito de lo no divino, lo relativo, lo que en el fondo no se sostiene en sí, lo pasajero, en una palabra, lo insustancial. Cada decisión muere siempre al final de un itinerario que no se sostiene en una lógica retributiva. Como afirma el Eclesiastés: todo nace y muere sin poder sostenerse en una sustancia propia sea esta cual sea, ontológica o moral. La posmodernidad enfrenta al hombre a su propia insustancialidad. Ahora bien, concentrándolo en el fragmento, ámbito propio de esta insustancialidad, lo revela en su belleza²¹. Aparece una antropología de la finitud que lleva al límite no simplemente la aceptación de la fragmentariedad, sino el compromiso con este fragmento como lugar de belleza original del mundo. Lo banal no se vuelve insignificante, sino absolutamente significativo en su tiempo finito. Así el fragmento se hace absoluto en su instante ya que solo en él existe y se da²².

²⁰ “Principio válido para toda cristología es que Cristo debe siempre ser pensado de modo que nunca sea solamente *pensado*” (J. B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, 66).

²¹ Como canta Jorge Drexler: “No dejaremos huella, solo polvo de estrellas / Vale una vida lo que un sol, una vida lo que un sol vale” (CD: *Eco*, EMI 2005).

²² Esta percepción del presente ha sido recogida por algunos autores cristianos y debe ser recuperado en la vida cristiana: “Nosotros que entramos y salimos de los templos, ¡Cuánto necesitamos venerar la asombrosa santidad del momento presente! *El que no sabe sentarse/ en el umbral del instante/... nunca conocerá la paz/ serena e iluminada/ de estar-con [...]* La

En esta antropología, la secularidad no es sino la descripción de la finitud radical del hombre, el despojamiento de su alma inmortal donde tendría asegurado *desde sí* un tiempo y un espacio eterno. Queda *el cuerpo* en su belleza fugaz, en su fragilidad *que pide*, en uno mismo y en los demás, atención delicada, contemplación y complacencia en el instante, con sus instantes.

Creemos que la cristología debe entrar en este espacio de secularidad radical fijando su mirada en la entrada del Hijo en el espacio creatural tal y como es propuesta por la carta a los Hebreos 10, 5, sometido al tiempo de su cuerpo, es decir, a la muerte. La kénosis a la que continuamente se refiere la cristología en referencia a Cristo no es sino la vivencia de la eternidad en el espacio de su concentración fugaz, de su no sostenimiento, de su brote sin asiento dominable. Cristo vive en ese espacio donde “todo fluye”, donde nada permanece, donde todo muere, donde nada se puede sostener, por más que esté lleno de virtud y gracia. Solo cabe contemplarlo, acogerlo, cuidarlo, disfrutarlo y, en su caso, ofrecerlo. Nada es aferrable y a nada se debe aferrar. Hay que dejar fluir la existencia haciendo lo posible para que se exprese en sus posibilidades. En esto consiste el amor a las cosas y a las personas. Cada momento y cada cosa o persona es único y absoluto en el momento de su trato. Nada hay más importante. Todo debe ser vivido en una concentración de atención y entrega a la vida que se da justo ahí y se diluye un instante después. Estamos ante la paradoja del amor que se aferra al instante para darle su propio tiempo de expresión y a la vez no intenta retener ni el tiempo ni el espacio en el que se expresa. He aquí la belleza indomeñable de la circunstancia que ni nace de la voluntad ni es controlable o reducible a la voluntad. Un don que requiere la atención, la entrega y la libertad máxima de entrega y no retención.

Así se manifiesta Jesús en su propia vida, de forma que cada instante no muestra sino esta concentración en la expresión de la vida que ha de escucharse en sus llamadas concretas; en esta fugacidad de las relaciones que han de vivirse con atención y entrega sin posponerse, sin querer vivir en varios sitios a la vez y por supuesto tampoco en el futuro; en esta presencia ante la vida que no tiene más futuro que la profundidad del presente absoluto donde se recibe y se da la soberanía de Dios Padre.

No dominar la vida, sino revestirla de una atención que refleja la mirada y la escucha de Dios a cada ser. *No proyectar* la vida, sino dejar que la llamada de cada momento vaya definiendo la forma de presencia que dé aliento a lo más profundo de la existencia. *No idealizar* la vida, sino sentirla en sus mociones primarias, en sus afectos y pasiones, en su alegría y dolor, para sentir el gemido

mística del instante nos reenvía así, al interior de una existencia auténtica [...]: Ver en cada fragmento el infinito, a oír el oleaje de la eternidad en cada sonido, a tocar lo impalpable con los gestos más simples, a saborear el espléndido banquete de lo frugal y escaso, a embriagarnos con el perfume de la flor siempre nueva del instante” (J. Tolentino, *Hacia una espiritualidad...*, 60-61).

que llama a un *más* que no se ve, que no se conoce, que no se controla, pero que se intuye en anhelo de certeza irrenunciable.

Cristo desvela así a Dios en el mismo espacio de la secularidad radical. Cristo en su vivencia del momento que deja brotar la esencia de su vida e invita a contemplarla como un darse fugaz que brota de continuo y se torna en “voz de silencio susurrante” que apunta a un fondo no futuro ni pasado, sino de eterna presencia que se da en cada ser y en cada ser pide atención y gratitud; que se retira a cada momento y que en esa cruz hace gemir con el anhelo de que esa eternidad de vida sea real y no se agote.

Porque así puede leerse el misterio pascual, como esa concentración de muerte y eternidad en el amor en y a la carne, como fugacidad de la vida acogida y entregada en un amor a la historia propia y de las cosas que lleva a soportar incluso su contradicción susurrando la eternidad del amor a cada paso. Cristo resucitado es, en el creyente, la presencia donde cada gesto, cada palabra, cada silencio se ahondan en la eternidad en la medida en que acogen el don de cada espacio y tiempo como gracia y se entrega a mostrar en ellos un amor absoluto sin apropiarse de su realidad. No es extraño que algunos autores hablen, de forma directa o indirecta, de la existencia cristiana para este tiempo posmoderno como *estilo*, frente a una definición basada en fundamentos, preceptos y proyectos²³, de los que quizá no se pueda prescindir demasiado alegremente.

e. La narratividad como forma de identificación

El género propio de la posmodernidad es la narrativa, no el ensayo. Es más, muchas de sus ideas se transmiten en relatos, sean estos en forma de novelas, de películas, de canciones... El hombre y la mujer posmodernos se dicen no en referencia a una supuesta naturaleza, sino en relación a su propia historia, a su condición peregrina, migrante, sin arraigos. La historia patria es para ellos la historia de sus relaciones, la historia de su propio yo en relación. Esto significa que cada historia es un mundo o varios en sentido propio y no solo figurado, y que no se acepta por tanto una plantilla que determine su identidad siempre en

²³ Ha desarrollado esta perspectiva Elmar Salmann en su obra *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, cuyo prólogo titula: «La forza del forse. Il cristianesimo come evento e fermento de uno stile possibile», y que comienza con el siguiente párrafo ya indicativo de su orientación: “La fe cristiana no se entiende ya desde sí misma. Es como si debiéramos redescubrir y explorar los paisajes remotos de una fe ya obsoleta, extraña a la mentalidad vigente. Quizá ha llegado la hora en la que el cristianismo, no dejándose imponer como mandamiento moral o dogma, pudiera ser propuesto como motivo, como invitación, como posibilidad y configuración de estilo. En el fondo. En el fondo la realidad de la fe nunca se limitó a codificar la ortodoxia y el comportamiento moral, sino que siempre ha confiado en la fantasía íntima y artística del hombre, ha incidido sobre su existencia, ha enriquecido el patrimonio de sus imágenes y de su pensamiento y se ha transmitido a través de gestos, formas de vida, modos de rezar, celebrar, pensar, sentir, hablar, valorar, mirar. Es decir, por dar un cauce a la fluidez de la vida” (7). Puede verse una presentación global de su propuesta en A. Matteo, *Un Dio mite. Una teologia per il nostro tempo*, Cinisello Balsamo 2017, 139-151.

movimiento²⁴. Es la forma de pensar narrativa la que mejor se adapta a esta forma de autocomprensión ya que “se preocupa de las intenciones y acciones humanas, y de las vicisitudes y consecuencias del vivir humano. No busca niveles de abstracción, como la paradigmática, sino que trata de alcanzar lo particular contingente. El pensamiento narrativo se basa en una preocupación por la condición humana” [...] Defender un pensar narrativo es defender al mismo tiempo la pluralidad de hábitos mentales, es decir, distintas habilidades mentales, y entendemos por estas los diferentes modos en que nuestra mente lleva a cabo procesos de análisis y síntesis, de conexión y relación” superando la estrechez del pensamiento lógico-científico²⁵.

En este contexto no cabe el ofrecimiento de un Cristo ya hecho, un Cristo dogmáticamente predefinido por un sistema lógico. Este siempre ha sido un Cristo mutilado ya que lo allí expresado es solo la expresión de *los fundamentos* de su vida en sí y no *su vida*, que solo se encuentra al contemplar su expresión vital, en la relación personal con ella²⁶. Una vida siempre tan seductora como distante, en el diálogo de una historia particular con esa otra historia particular que aparece provocadora en su eterna novedad, en lo inesperado de su palabra en los gestos ya conocidos cuando estos se amasan con la propia vida. Ya reaccionó así la *devotio moderna* cuando los tiempos venían pidiendo la toma en consideración de los afectos e historias particulares, frente a una escolástica sin vitalidad crística que no era capaz de nutrirlas. La cristología de la segunda mitad del siglo XX ha dado grandes pasos para salir de su prisión escolástica y configurarse como verdadero ahondamiento no tanto de la estructura cristológica, aunque también, sino de la vida de Cristo en su impacto como Mesías e Hijo de Dios para el sujeto personal de estos tiempos. No sería bueno, como creo que está sucediendo en la didáctica académica, que volviéramos a caer en la trampa escolástica que, aun reconociendo sus valores, ya no es viable, ni siquiera como neoescolástica posvaticana.

²⁴ “Este es mi autorretrato del miércoles 4 de septiembre de 1996, mañana habrá cambiado y tal vez esta noche. Lo escribí para que vosotros escribáis el vuestro a vuestro modo, poniéndole la fecha y dándoselo después a alguien que améis. Los que nos rodean a veces se adormecen. Los que atraviesan nuestras vidas lo hacen como ciegos, no siempre dándose cuenta de quiénes somos y de dónde estamos” (Ch. Bobin, *Autorretrato con radiador*, Madrid 2006, pp.)

²⁵ T. Domingo Moratalla, “Vía narrativa de la filosofía”, *Durerías* 5 (2005) 170-171.

²⁶ “Me pregunto si, a pesar de haber concluido el curso de cristología, no nos hemos quedado en el umbral. Hemos visto a Cristo desde la distancia y hemos operado con los métodos críticos que nacieron para objetivar como cosa lo que la Iglesia anunciaba como persona, para situar en el pasado lejano de otras cultura los textos que la Iglesia leía como voz alta de la persona de Cristo entregado sacramentalmente en la eucaristía, como inspiración otorgada por el Santo Espíritu a unos autores desde dentro de sus límites y situación habían puesto por escrito admirables hechos, ideas y esperanzas, que Dios suscitaba en los hombres. Todo eso son solo los preparativos previos; porque el conocimiento personal supone mucho más: implica razón y corazón, comprensión y decisión, rigor y arriesgo”, para O. González de Cardedal, “Última lección de cristología en Gredos”, *Revista Catalana de Teología* XXV (2000) 377-378.

Se impone, pues, una cristología genética y narrativa que muestre, por un lado, las posibilidades que abre Dios en Jesús cuando, acogiendo a Dios como Abba, fuente originaria y permanente de su ser, acoge la misión de vivir y ofrecer su soberanía sobre la vida. Solo de esta manera puede mostrarse el ensanchamiento salvífico que Cristo provoca en el mundo. Por decirlo tal y como expresa Elmar Salmann: es “en la coherencia entre gestos y palabras, presencia y distancia, en su modo de actuar y sufrir, de tocar a la gente sin hacerse común a ella, de llegar de lejos sin hacerse el misterioso o difícil, de ser autónomo, señorial, en todo revelando la presencia y la voluntad de Otro al que se somete. Su figura es y representa una con-figuración cuanto menos sutil y elemental, individual y por eso inimitable, que hace pensar y vivir la humanidad íntegramente. En ella cada uno podrá encontrar una traza que le dé dignidad y horizonte, que le infunda ternura o fuerza, que le recuerde su fragilidad o nobleza”²⁷.

Como puede verse, no se trata simplemente de una descripción histórica, sino de una fenomenología crítica que se construya a partir de ella en relación a la situación actual; de la narración de una historia vivida en un tiempo, sino de la narración de esa presencia de vida *actual* de Cristo en lo que tiene de posibilitador de vidas particulares. Esto significa en la práctica que la cristología debe expresarse en las posibilidades continuas que posee de corporeizarse en distintos tiempos y lugares como fuente de vida, llevando lo particular a una humanidad igual de plena que de diversa en sus formas. Debería introducirse una especie de hagiografía cristológica que mostrara el cuerpo de Cristo en su historia y en las historias plurales y plenas que suscita.

De igual manera se hace necesaria una narración cristológica que muestre los relatos en sus posibilidades interpretativas suscitadoras de compañía, aliento, esperanza en el hombre, tal y como lo ha realizado el arte cristiano en todos los tiempos y como también en la actualidad sucede, a veces desde fuera del propio cristianismo. Nadie que conozca la historia podría negar que en muchas ocasiones la imagen de Cristo se ha hecho más densa en la expresión de su identidad que la misma expresión dogmática o teológica. Y aquí estamos.

Ahora bien, si en muchas ocasiones tanto la hagiografía ha ofrecido la vida de los santos como modelos de una vida reducida al sistema, y lo mismo podríamos decir de la pintura religiosa, hoy por hoy, tanto la hagiografía como el arte deberán expresar, para ser significativos para los hombres y mujeres

²⁷ E. Salmann, *Presenza di spirito...*, 16-17. Desde otro contexto, pero en el mismo sentido se expresa Jean-Philippe Trottier cuando afirma: “¿Cómo conseguiría Jesucristo tocarnos si nuestra atención se dirigiese hacia mundos fantasmales, viviendo siempre en el *condicional* en vez de hacerlo en el *indicativo*? ... Los simples pescadores cayeron bajo el encanto de un personaje que, siendo completamente hombre, debía desprender un magnetismo que ellos nunca habían experimentado antes... Jesús debió aparecérselos como alguien unificado interiormente ... un hombre sin ninguna división interior” (*La profundidad divina de la existencia*, Barcelona 2018, 45-46).

posmodernos, las posibilidades que abre Cristo al contacto con la materia que se narra en nosotros.

f. El mundo como realidad común

Otra de las características de la posmodernidad es la desaparición de todo espacio reservado a un grupo de iniciados que conservarían una supuesta verdad de determinados acontecimientos o vidas, y frente a los cuales no hay más que escuchar y acoger lo dado. Esto se vuelve relevante para la fe en cuanto que la jerarquía eclesial y la teológica pierden el patrimonio de interpretación de Jesús y los medios para someter el imaginario social al suyo propio. Si esto aparece ya en los albores de la Modernidad, por ejemplo, con la interpretación que Spinoza hace de Jesús, se irá extendiendo hasta crear una tensión entre el cristo predicado en la Iglesia y el Cristo que la Modernidad en sus estudios histórico-críticos sobre Jesús va ofreciendo como aliento y fuerza de la emancipación que presupone.

En cualquier caso, Cristo arrancado del dominio eclesial, seguiría atado a una élite en este caso no de jerarcas de la fe sino de jerarcas de la razón, que definirían su verdadera identidad a través de la razón histórico-crítica. Con la posmodernidad, sin embargo, el principio de libre examen va a llegar a democratizarse del todo dando lugar a una pluralidad de interpretaciones de Jesús muchas veces incompatibles entre sí referidas a formas diversas de afrontar la vida. Se expresa aquí la comprensión del mundo como representación también en referencia a Cristo, de tal manera que no parecería haber un Cristo verdadero, sino una relación que le hace verdadero en diferentes formas²⁸.

En este contexto la cristología tiene posibilidades de desarrollar alguna de las dimensiones de la revelación retenidas hasta ahora. En concreto, la crítica de una imagen de Cristo que demasiadas veces aparecía más como justificación de sistemas sociales e integración en ellos que como propuesta de conversión a la soberanía de Dios nunca coincidente con el orden del mundo. Esta situación de despatrimonialización de Jesús puede ayudar a la Iglesia a volver a recentrar su comprensión de Cristo. Por otra parte, esta exuberancia de imágenes de Cristo da cuenta sincrónicamente (no solo en su representación artística o teológica, sino también vivida) de lo que ha sido su imagen diacrónica en la historia cristiana, haciéndonos conscientes de la imposibilidad de reducir su figura a una plantilla única.

Así pues, la cristología puede y debe recuperar su capacidad de dar posibilidades plurales de expresión, como lo hizo ya desde el principio. La cuestión es no pensar el dogma como un estado sedimentado y sólido de la realidad de Cristo, ni tampoco la figura que nos ofrece el acercamiento histórico como imagen estática de su ser. Se trata de configurar una reflexión en la que

²⁸ La presentación de una reflexión provocativa y sugerente de esta situación puede verse en W. A. Meeks, *Cristo è il problema*, Paideia 2017.

tanto la reflexión histórico-crítica como la dogmática se configuren como espacios de apertura de posibilidades al sujeto que se pensara desde ellas. El *Logos* que no solo contendría los *logoi* de toda creatura en su eternidad (como afirmaba Máximo el Confesor, recomponiendo el pensamiento platónico), sino que los suscitaría en una relación de libertades en sí mismo.

Así pues, la cristología continúa el tiempo de su construcción, porque la cristología es esto mismo, una construcción permanente en la que la explicación del misterio de Cristo va a la par que el reconocimiento del hombre en la potencia de sus posibilidades creaturales y de su libertad de relación con el mundo y con Dios. Ahora bien, la cristología ha de caracterizarse igualmente por la provocación que Cristo realiza sobre el hombre en su presente concreto. No solo sobre su vida moral, sino ante todo sobre su forma de comprenderse a sí mismo, de comprender el mundo y de comprender y referirse a Dios.

Podríamos decir que, pese a toda reducción de Cristo en estas representaciones plurales, este no se deja aferrar por ninguna de ellas y obliga al que quiera encontrarse honestamente con él a una referencia a la confesión de fe y a la historia concreta. Ambos se encuentran unidos desde el principio, aunque son distintos. El proceso de la primera Iglesia, el paso de la propuesta kerigmática a la recuperación histórica, que tan bien identificó Kässeman, parece haberse repetido con la Modernidad. Pero ha de darse un paso más ahora, las comunidades convertidas deben encontrar la forma de reconocer las diferentes expresiones de la verdad vivible de Cristo y diferenciarla de las formas apócrifas que, como bien sabe la Iglesia por su historia, nunca podrán desterrarse del todo de su imagen, en este sentido, todo purismo epistemológico que termina por ser siempre reductor y represor.

Pasemos pues a las provocaciones de la cristología a la epistemología de la secularidad posmoderna.

La provocación de la cristología a la secularidad posmoderna

a. La lógica del asombro

Uno de los grandes problemas de la posmodernidad proviene de que es, al igual que la Modernidad, un movimiento cultural radicalmente urbano. Esto significa que el fragmento al que se refiere al pensar su relación con el mundo es siempre manufacturado. Esto va a significar que su posible asombro ante la realidad no es sino asombro de la potencia de su propia voluntad dominadora y autorreferencial. Se topa el hombre posmoderno entonces con la reducción de su asombro a admiración de su acción y el gozo que proviene por tanto de los medios que él mismo se da para vivir.

El propio tiempo y espacio se convierten en la conciencia del hombre posmoderno en una realidad que se crea con él y con él se difumina, sin referencia

a algo distinto de una materia informe que él determina y que con él se vuelve a disolver en su in-formalidad sustancial. Esta admiración por su propia obra es sometida, frente al tiempo finito de su vida, a una angustiada híper-actuación que intenta eliminar de la conciencia la dimensión fragmentaria y finita de la existencia, es decir, la noción de la muerte. De esta forma cuanto más híper-actúa el hombre, más se adentra en una espiral de éxtasis de vida y miedo al aburrimiento, un tedio que prefigura la misma nada que le habita²⁹.

En este contexto, la cristología puede recoger el imaginario parabólico primario de Cristo que representa la soberanía de Dios a través de parábolas vegetales. En ellas Jesús, que habita y predica en las ciudades de la decápolis, por más que una interpretación romántica de los textos lo sitúe en ambientes campesinos, invita a percibir un movimiento de sobreabundancia de la realidad que más allá de la voluntad humana, sostiene su vida. Esta indicación aparece fuertemente subrayada por ejemplo en la parábola de la semilla que crece sola (Mc 4, 26-29).

Esto significa que Cristo mismo invita a percibir el movimiento de vida que existe en cada fragmento de realidad y que la sostiene en su exuberancia, por más que este esté envuelto en la acción del hombre (como se ve en la parábola). Como afirma González de Cardedal remitiéndose a Leibniz y después de él a Wittgenstein y Heidegger, la cuestión ahora es entonces *no sobre lo que hay, sino sobre el que haya cosas*³⁰, y estas posean una vitalidad en sí³¹. Esta vitalidad que va más allá de las posibilidades del hombre y que le habita es apuntada igualmente en los milagros de Jesús, que activan esta potencia creativa que sostiene y alienta la realidad. Jesús invita a adentrarse en lo más primigenio de la realidad sobre la que nos constituimos. “Tú, ¿crees?”, preguntará Jesús antes de llamar con su acción a esta fuerza creativa de Dios en el sujeto que recibe el milagro. Fuente oculta en la actividad del hombre, aunque le sostenga. Llama a mirar y ver más allá de la materialidad inmediata, de forma que el hombre pueda comprender que no construye la realidad de lo real, que vive habitado por su presencia en posibilidades y realidades que le sostienen más allá de sí mismo y de su propia voluntad. Lo real se le presenta ya dado y desbordante incluso si no lo reconoce³².

²⁹ Cf. Dom Jean-Charles Nault, *El demonio del mediodía. La acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo*, Madrid 2018.

³⁰ Cf. *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad*, Salamanca 2018, 86.

³¹ “El mundo parece encontrarse tenso, trabajado interiormente, inquieto en un movimiento constante y, por otra parte, sereno en los espacios adquiridos (¿o quizá no?) Al menos así lo vive el hombre que siempre se ha sentido centro de este universo complicado y cómplice cantando su admirable belleza y respetuosamente abrumado por su potencia desbordante” (F. García, *El Espíritu. Misterio de Dios y del mundo*, Madrid 2011, 17).

³² Esta es la base de la contemplación, que tiene su raíz en lo que Simone Weil llamaba atención, que se haya “ligada al deseo. No a la voluntad, sino al deseo. O, más exactamente, al consentimiento” (*La gravedad y la gracia*, Madrid 2007, 154. El subrayado es nuestro). Thomas Merton lo expresaba así: La contemplación es vida misma, plenamente despierta, totalmente

b. La lógica de la gratitud

Es evidente, en esta dinámica de la posmodernidad, que el sentido de la gratitud tiende a diluirse como cualidad de la percepción de la realidad. Más aún, no es extraño que al igual que se produce un deslizamiento hacia la angustia, se produzca uno paralelo hacia el resentimiento frente a todo lo dado. La razón de fondo es que la realidad en cuanto donación de sí misma más allá de la voluntad creadora del hombre, recuerda demasiado la propia inconsistencia con la que finalmente el hombre y la mujer posmodernos saben qué hacer. No solo el futuro es negado, sino el mismo pasado que le habita en el darse de la realidad en ellos es borrado para no confrontarse con su dependencia³³.

Así vive revistiéndose de su propia acción, en este caso para subrayar no la belleza del ser, sino de su propia representación. Así, por ejemplo, el hombre y la mujer posmodernos niegan su propio cuerpo desnudo en cuanto cuerpo dado, y cuando lo exponen lo hacen en cuanto instrumento de su propia exhibición, es decir, como un vestido más, sin recogerse en el pudor, único instrumento que sabe reconocer lo dado, lo indisponible, el misterio que nos habita.

La cristología, sin embargo, invita a pararse ante lo dado con la sorpresa y la gratitud de la existencia que llega de más allá de su propio poder. Cristo mismo se define a sí mismo como puro don recibido: “Todo me lo ha dado mi Padre” (Mt 11, 27-29). Lo cual no es sino una redundancia, pues este fondo indomable que le llama a la existencia y que solo se encuentra en el contacto consigo mismo es la misma paternidad abismal de donde brota la realidad. Más allá de este versículo, Jesús mismo frente a un futuro incierto, quebrado por la lógica violenta de la historia, se define a sí mismo como cuerpo y sangre agradecida en su cena testamental.

Así pues, si la realidad aparece al que sabe asombrarse como mundo sacramental, remitente a un realidad irreductible a sí, esto es vivido por Jesús a partir de una relación personal, la filiación, que define la propia vida como don

activa y completamente consciente de que está viva. Es prodigio espiritual. Es espontáneo temor reverencial ante el carácter sagrado de la vida, del ser. Es gratitud por la vida, el conocimiento y el ser. Es una comprensión profunda del hecho de que, en nosotros, la vida y el ser proceden de una Fuente invisible, trascendente e infinitamente abundante. La contemplación es, por encima de todo, la conciencia de la realidad de esa Fuente” (*Nuevas semillas de contemplación*, Maliaño 2003, 23).

³³ “La *hybris* nietzschiana se subleva contra toda dependencia, ante todo don recibido. El profeta de la nueva esperanza, que no soporta recibir regalos y solo quiere ofrecerlos (y no por caridad, sino por orgullo de poder dar), ordenará a sus discípulos: «En vuestros hijos debéis *reparar* el ser vosotros hijos de vuestros padres: ¡así debéis redimir el pasado!». Se libera uno del pasado engendrando hijos y valores futuros. Ante el primado de la recepción cristiana (recepción de la vida natural y sobrenatural de los padres y de Dios), Nietzsche propugna el primado del *factum*, el hacer y el poder hacer” (E. Sánchez Costa, *El resurgimiento católico en la literatura europea moderna (1890-1945)*, Madrid 2014, 15-16).

de amor inagotable³⁴, incluso frente a la muerte. En esta relación no es el futuro lo que se reivindica, sino la misma eternidad de la experiencia de ser dado a sí, que se sostiene más allá de la oscuridad que produce el espacio entre el dador y lo dado, espacio de muerte y engendramiento, que pide la toma de posición personal.

Es aquí donde puede descubrirse la santidad del sábado de la historia, de la secularidad del mundo, donde la presencia de Dios no solo no interrumpe la libertad, sino que la provoca a imaginarse de forma sobreabundante como libertad dada, llamada a realizarse sobre un don fundante. La soberanía de Dios se expresa de esta manera como llamada al reconocimiento del don y a la complacencia confiada del dador en lo dado. Por eso la soberanía de Dios no se convierte en fuente de inquietud ante una posible pérdida de identidad, sino por el contrario aparece como la fuente originaria de una alegría radical.

c. La lógica del sentido

Conocemos que la posmodernidad ha roto con la comprensión del devenir como historia de sentido para el mundo. Rechaza el planteamiento tradicional cristiano, el mundo como camino de redención hacia un origen que habría perdido y el de la Modernidad, el mundo como camino de ascenso hacia un futuro que estaría por alcanzar bajo la acción planificadora de la razón humana. Como afirmaba Nietzsche se ha “borrado el horizonte” que daba unidad a la historia de los hombres.

La acción recuperadora de una sociedad que busca recomponer el origen perdido y la acción constructora de una sociedad que busca alcanzar el futuro imaginado, a ojos del sujeto posmoderno no han hecho más que someter la historia a una represión que, por otra parte, no ha conseguido sus objetivos. La historia en su facticidad no da de sí para ser contemplada como deconstrucción y reconstrucción del paraíso, ni como construcción de utopías, más bien parecería mostrarse como una espiral o eterno retorno de lo mismo en expansión o en regresión.

Por esta razón el hombre de este tiempo no quiere oír hablar ni de proyectos ni de patrias de sentido e identidad. Solo quiere alcanzarse en su presente, sin perderlo mirando a otro sitio.

Ahora bien, ¿es posible que el hombre se identifique en su presente? Es aquí donde la cristología le ofrece un camino que le posibilita, sin perderse en el pasado ni en el futuro, alcanzar a tocar un posible sentido último por

³⁴ “Esta sensación de estar suspendido en la nada y, sin embargo, vivo, de ser algo frágil, una llama que puede apagarse y, sin embargo, que arde brillantemente, añade una indecible dulzura al don de la vida, porque se ve entera y puramente como don, un don que se debe atesorar con gran fidelidad, con un corazón verdaderamente puro” (Th. Merton, *Diarios 1939-1968*, Bilbao 2014, 199).

concentración. Se trata del camino del amor no como realidad instrumental para alcanzar algo distinto, sino como forma concreta de la realidad donde esta se realiza en su más profunda identidad, en su integridad. La soberanía de Dios que Jesús representa se ofrece a la imaginación no como camino a otro sitio sino como espacio de realización presente del propio ser bajo la soberanía salvífica de Dios. No es un proyecto religioso o político sistemático lo que se ofrece, no un pasado perdido o un futuro por llegar, sino una soberanía eterna sobre la realidad que acontece en el momento mismo de ser aceptada la presencia de la paternidad creadora de Dios como originaria y epifánica de su propio ser, y como matriz y modelo del propio ser en cuanto ser para el cuidado y donación de vida.

El amor se sitúa así en la vida de Cristo como acontecimiento presente de la eternidad de Dios que se manifiesta en el fragmento y que lo recoge en un presente sostenido, como afirma la resurrección de la carne, que no es sino la complacencia creadora de Dios donde nada se pierde y todo se alcanza a sí mismo. El testamento de Jesús donde su cuerpo se ofrece como memoria de esta soberanía aparece entregado como cuerpo de fe y amor. En él puede descubrirse un sentido inscrito en la misma carne que no aleja al hombre de sí mismo entregándolo a un proyecto heterogéneo a su propia historia.

Sin embargo, esto requiere una conversión, pues esta presencia de lo eterno del propio ser en el amor se da en Cristo *sub contrario*, crucificada, por eso debe ser ofrecida en el espacio del cuerpo eclesial donde la vida en el amor manifieste, aunque de forma limitada, la alegría de un presente de vida entregada, compartida, perdida... hecha fecunda en los otros: “Si el grano de trigo no muere no da fruto” (Jn 12, 24).

d. La lógica de la radicación

Siguiendo la lógica que nos conduce llegamos al último punto. El hombre posmoderno aparece circunscrito a un mundo sin radicación de ningún tipo. Ni ontológica, pues se cierra en lo dado como efímero, ni cultural, pues se niega a aceptar una historia como definitoria de su identidad, ni siquiera personal, pues no renuncia a ser en una forma elegida en cualquier fragmento de su existencia sin que deba dar cuenta de una coherencia que se inscriba más allá de la propia elección puntual. El hombre así no tiene apoyo, como percibió muy bien Nietzsche cuando afirmó que el hombre se precipita hacia todos los lados.

Si el hombre posmoderno alcanza así la radical secularidad frente a cualquier fundamento (divino o ideológico) desde el que definirse, alcanza igualmente su más profunda soledad, frente a la cual se esconde entre risas sostenidas por contenedores vacíos que le ocultan la exterioridad fría de la nada. El hombre no se atreve a imaginar más que el decorado de su propia estancia aislándolo de cualquier signo de la fugacidad, de la nada. Por eso se somete a una radicación ficticia en su propio yo al que exhibe, aunque pare esto debe creer ingenuamente que la mirada de los demás le sostiene. El hombre y la mujer posmodernos viven

así en un continuo intento de seducción frente a la mirada ajena que es la que le sostendría en una especie de tierra firme donde se experimentarían vivos, reales, existentes, únicos. Pero esta seducción tiene la marca de la nada en sí misma de la que el hombre no se puede desprender. Y es aquí donde la cristología puede abrir una puerta de redención.

Cristo lleva al hombre a comprender que más allá de su peso ontológico, de su posición social o cultural, de su voluntad dominadora, está siempre a merced de la mirada del otro que le defina como existente. Ya el relato yahvista de la creación lo había afirmado: *Ahora sí, “esta es carne de mi carne”, ahora soy (yo) en verdad*. La vida de Cristo puede identificarse con esta mirada ofrecida donde todos pueden reconocerse existentes, afirmados, amados más allá de sus propias posibilidades de seducción de la mirada de los otros. Cristo representa la mirada originaria de la soberanía de Dios, la luz con la que todo está envuelto y que da consistencia relacional a cada ser. Esta presencia de Jesús ante los hombres les reta a re-imaginarse en este espacio de contradicción creatural, arraigados, aunque sin posible autosujección. Les reta a entregarse desde el lugar del sinsentido y abandono, desde su máxima impotencia, desde aquel sin-lugar donde se borran todos los horizontes, a un Dios al que se puede llamar mío porque él nos define como suyos³⁵.

Cristo, en su último grito hace coincidir así el abandono supremo, dramático, con la realización plena. Aquí Marcos y Juan paradójicamente se entrecruzan, como en la noche oscura de los místicos que quizá sean los que mejor lo han comprendido³⁶. Nace pues Dios como verdad última, allí donde la secularidad es radical, donde secularidad y nihilismo se dan la mano. Dios es siempre un Dios del sábado santo, el Dios de una ausencia en la que su gloria llega a la expresión máxima reposando no solo en la belleza de las cosas creadas, sino en la libertad

³⁵ “En el desierto de la soledad y vacío es donde se ve que son ilusorios el miedo a la muerte y la necesidad de autoafirmación. Cuando se mira esto de frente, la angustia no siempre queda vencida, pero puede ser aceptada y comprendida. Así, en el corazón de la angustia se encuentran los dones de paz y comprensión: no simplemente en la iluminación y la liberación personales, sino en el compromiso y la comprensión, pues el contemplativo debe asumir la angustia universal y la situación ineludible del hombre mortal. El solitario, lejos de encerrarse en sí mismo, se hace a todos los hombres. Reside en la soledad, la pobreza, la indigencia de todo hombre” (Th. Merton, *Incursiones en lo indecible*, Maliaño 2004, 27).

³⁶ “En el centro de nuestro ser hay un punto de nada que no ha sido tocado por el pecado ni por la falacia, un punto de pura verdad, un punto o chispa que pertenece enteramente a Dios, que nunca está a nuestra disposición, desde el cual Dios dispone de nuestras vidas, y que es inaccesible a las fantasías de nuestra mente y a las brutalidades de nuestra voluntad. Este puntito de nada y de *absoluta pobreza* es la pura gloria de Dios en nosotros. Es, por así decirlo, su nombre escrito en nosotros, como nuestra pobreza, como nuestra indigencia, como nuestra dependencia, como nuestra filiación [...] Está en todos, y si pudiéramos verlo, percibiríamos cómo esos millones de puntos de luz se unen en el rostro y el fulgor de un sol capaz de hacer que se desvanezca por completo la oscuridad y la crueldad de la vida” (Th. Merton, *Conjeturas de un espectador culpable*, Maliaño 2011, 192-193).

del hombre para pronunciar en su vida mortal, de la mano del Espíritu de Jesús, la fe: *Todo es gracia*³⁷.

Nadar donde nos ahogamos

La posmodernidad, como todos los momentos culturales que ha visitado el impulso evangelizador del cristianismo, nos obliga a balbucear de nuevo la fe en Cristo a partir de la certeza de que él es la fuente de vida y verdad, de esperanza y salvación para la humanidad entera³⁸. Esta certeza no es nunca inmediatamente evidente, por eso siempre pide al oyente una conversión que no es sino darle tiempo personal (“venid y veréis”). Pero, además, frente al oyente, requiere una recomposición continua de sus elementos, el aprendizaje de una lengua distinta, a veces extraña, a la que porta la fe si quiere no solo no ser rechazada, sino mínimamente entendida en sus dimensiones básicas. Esto hace que la cristología pase por épocas de balbuceo, que no indican la debilidad de su propuesta, sino la pasión expansiva que la habita. Hoy esta nueva lengua, es la del sujeto en su individualidad irreductible a cualquier sistema.

Por otra parte, la cristología, que siempre es soteriología, tiene su prueba de fuego en la contradicción del mundo, pues es en ella donde en ultimidad se dice como salvación en esperanza (Rom 8, 24), por eso no puede prescindir ni del deseo de vida sobreabundante que es ahora el nombre de la salvación, ni de la contradicción que habita este deseo, con una propuesta que encerrara deseo y contradicción en un sistema inmaculado, cerrado, predefinido, lógicamente racional³⁹. El cuerpo glorioso de Cristo transmite el espíritu vitalizador de la diferencia y la vitalidad, de la pasión y la ‘locura’, pero también conserva las

³⁷ “No nos engañemos: el hombre de hoy no se sentirá tocado por nuestra palabra si nosotros no hemos hecho interiormente la experiencia del nihilismo. Esto no quiere decir que se deba perder la fe [...] quiere decir que es necesario haber conocido, según la permanente condición humana pero también de manera específicamente contemporánea, lo que los antiguos maestros cristianos llamaban ‘el recuerdo de la muerte’ [...] Ese infierno que atraviesa una desgarradora, una infantil esperanza: ‘Todo es gracia’” (O. Clément, *El rostro interior*, Madrid 2017, 125-126).

³⁸ “En cada nueva etapa de la historia humana, la Iglesia, impulsada continuamente por el deseo de evangelizar, no tiene más que una preocupación: ¿a quién enviar para anunciar este misterio? ¿Cómo lograr que resuene y llegue a todos aquellos que lo deben escuchar?” (*Evangelii nuntiandi* 22).

³⁹ Es altamente significativo el artículo *Apoyo con reservas* de Elmar Salmann en el diario *Kölner-Stadt Anzeiger* (21.11.06) a propósito de las relaciones entre razón y fe del Discurso de Ratisbona de Benedicto XVI. El autor critica una reducción de la fe y la teología a la razón que le hace perder sustancia humana y teológica: “Cualquier énfasis -dice- en la irracionalidad, la voluntad o el sentimiento romántico habrían de rechazarse, atendiendo tanto a Dios como a la praxis y el pensamiento humano. Todo esto convence por su claridad sin mácula. Pero con esto, ¿una experiencia histórica y existencial del hombre como es la religión no queda desvaída? ... La tarea principal de la razón es estimar hasta dónde alcanza el saber, pensando los límites de la razón, y determinar cuánta verdad hay en ella; ver dónde tienen su lugar la voluntad, la apuesta, la fe, la decisión, la intuición. Sólo entonces la razón se vuelve razonable, poniéndose al servicio de la vida”.

llagas de su pasión. Por tanto, su cuerpo histórico-ecclesial debe impregnarse de su alegría e igualmente de su llanto intercesor. Por eso la expresión de la fe cristológica no puede configurarse como un sistema ideológico que anule la pasión irrefrenable por la vida ni el dolor y la incompreensión suplicante de la diástasis del mundo so pena de volver a seguir bajo la acusación que con buen juicio, Armando Matteo acoge al inicio de una breves pero intensas reflexiones sobre Cristo: “De la ilustración a la posmodernidad, la acusación radical al cristianismo es exactamente esta: no ser capaz de acoger lo real”⁴⁰.

No hay que tener miedo, pues, al tartamudeo que se produce en nuestra razón y nuestra fe al contacto con la nueva cultura cuando intenta proclamar una verdad *de fe* con fundamento en el *testimonio apostólico*, tan razonada como apasionada, aunque herida mientras espera su resurrección. La verdad cristiana no es una verdad teórica, sino una persona, y por eso mismo no puede pretender que un discurso sistemático compense la fragmentariedad y los abismos insondables que habitan el desarrollo histórico de la vida humana. Ha de ofrecerse pues como una relación itinerante, abierta, confiada... en la experiencia y la esperanza de que allí se va fraguando la verdadera vida.

La cristología debe proclamar que en Jesús se ofrece el *susurro salvífico* de Dios para todos y, a la vez, el *grito dramático* de todos hacia el cielo; que en Jesús se dibuja históricamente la integridad de la vida humana sin perder sobrenaturalmente la fragmentariedad de la misma; que en Jesús se dan la cercanía máxima del Dios creador de vida y la radical distancia y soledad que permite al mundo ser él mismo...; y testimoniar que frente a Jesús se dan, a la vez, la atracción máxima de la vida humana hacia su fundamento último (“No ardía nuestro corazón mientras nos hablaba en el camino”, Lc 24, 32) y el rechazo violento por la misma constitución del hombre en este mundo (“¡Fuera, fuera, crucifícale!... No tenemos más rey que el Cesar”, Jn 19, 15). Y es que el mismo evangelio parece afirmar que se entra en el Reino de los cielos expulsado del reino de la tierra. La cristología, entonces, no podrá ser nunca un lugar de serenidad, aunque sí de paz; un lugar de simple razón, aunque sí razonable; un lugar de inercias, aunque sí de tradición; un lugar de reposo, sino de continuo peregrinaje hacia el Señorío de Cristo que se quiere decir en nosotros según la propia y diversa vida que van creado Dios y los hombres a lo largo de los tiempos.

Todo esto debe formar parte de los contenidos y de la didáctica de la cristología, so pena de convertirse en una asignatura que transmite ideas que no acompañarán luego la vida personal y ecclesial, sino un sistema ideológico que hablando de Dios no deja entrar ni su presencia ni su alegría y consuelo en el pensamiento.

⁴⁰ A. Matteo, *Nel nome del Dio sconosciuto. La provocazione de Gesù a credenti e noncredenti*, Padova 2011, 18.

