

## RAZONES PARA CREER EN CRISTO\*

JOSÉ LUIS ILLANES

¿Por qué creer en Cristo?, ¿quién es Cristo?, ¿cómo hablar de Cristo? Estos tres interrogantes, y por ese orden, han servido para estructurar el programa de las jornadas que ahora empezamos. Esa sucesión de cuestiones es, sin duda, lógica: abrirse al anuncio sobre el mensaje y la persona de Cristo es el primer paso del itinerario que lleva a interrogarse sobre quién sea Cristo y, finalmente, a plantearse cómo comunicar a los demás la palabra o anuncio que a El se refiere. No obstante, desde otra perspectiva, el segundo interrogante tiene una primacía absoluta: quién sea Cristo condiciona no sólo el lenguaje sobre su figura, sino también la actitud que debe adoptarse ante El y, por tanto, lo que supone e implica creer en El.

De hecho, en lo que sigue, al hablar de fe en Jesucristo lo haremos dando a la expresión el sentido fuerte que tiene en los textos neotestamentarios y en la posterior tradición cristiana. Creer en Jesucristo significa, pues, no una adhesión genérica a su figura, a su mensaje o a su causa, sino precisamente aquella adhesión que implica confesar, con palabras del apóstol Pedro, que «no hay en el cielo otro nombre dado a los hombres por el que podamos ser salvos»<sup>1</sup>; es decir, que, en Jesús, Dios se ha comprometido de manera radical y definitiva en favor de los hombres, que en su vida, su muerte y su resurrección se ha desvelado el designio divino sobre la creación, y la historia humana (la de la humanidad en su conjunto y la de cada hombre singular) ha sido colocada ante su culminación y su cumplimiento. Creer en Jesucristo equivale a proclamar que Dios estaba en Jesús; que, en Jesús, Dios hacía suyo el destino humano,

---

\* Ponencia presentada en el XIII Encuentro Obispos-Teólogos, organizado por la Conferencia Episcopal Española, celebrado los días 18-19 de septiembre de 1989.

1. Act 4,12.

ya que Jesús no es un otro distinto de Dios, sino un otro en el interior de Dios mismo: el Unigénito del Padre, que en Cristo manifiesta su amor y, por El y en El, comunica su Espíritu.

### 1. *La razón humana ante la fe en Cristo*

Las afirmaciones que acabamos de realizar, y en las que se resume la verdad nuclear del cristianismo, trascienden no sólo lo empírico y lo evidente sino también lo demostrable. A ellas tiene acceso la razón humana sola y exclusivamente en la fe, es decir, yendo más allá de sí misma, abriéndose a lo que nuestro entendimiento no tiene capacidad de controlar, a lo que supera nuestra inteligencia y reclama de ella —y del hombre entero— disponibilidad y entrega.

Algo análogo ocurre, a decir verdad, en toda experiencia auténticamente religiosa, es decir, en toda relación vital con Dios. La razón humana puede, en virtud de su propia dinámica racional, percibir e incluso demostrar la realidad de Dios. Pero la relación religiosa, la actitud creyente, es mucho más que un mero saber acerca de Dios: implica no sólo afirmar la verdad de lo invisible, de lo que trasciende toda percepción, sino, además, reconocer, que es precisamente en lo invisible, es decir, en Dios, donde radica la fuente del sentido, también del sentido de la propia existencia, y, en consecuencia, donde debe fundamentarse la totalidad del vivir, incluso cuando la relación con Dios parezca difuminarse y su designio resulte enigmático y oscuro. Saber acerca de Dios es —o puede ser— acto de la sola razón; creer en Dios es acto de toda la persona, al que, como comenta Ratzinger, «sólo se llega por lo que la Biblia llama *conversión*»<sup>2</sup>.

Todo ello se acentúa cuando nos situamos ante Cristo. La actitud de confianza en Dios, característica de todo creyente, es llevada a su punto máximo, porque en Jesús, Hijo de Dios en carne humana, se revela la absoluta cercanía de Dios, su amor a todo hombre, a cada hombre. Esa cercanía divina no excluye, sin embargo, que la razón continúe colocada, y con particular nitidez, ante la necesidad de trascenderse a sí misma. Dios se ha hecho presente en Jesús, pero en la *kénosis*, en la humillación, en el anonadamiento. Quienes vieron y acompañaron a Jesús durante su vivir terreno pudieron experimentar el atractivo y la fuerza que emanaban

---

2. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971, p. 32.

de su persona, pero no tuvieron acceso directo a la raíz última y profunda de su vivir. Los Apóstoles y quienes recibieron las apariciones posteriores a la resurrección, realizaron, sin duda, una experiencia singular y única, puesto que realmente sintieron la presencia del Resucitado y percibieron su realidad, pero tampoco se les hizo patente el núcleo radical del ser de Cristo. La revelación, también la revelación que acontece en Cristo, no es desvelamiento puro, sino manifestación que se estructura mediante «obras y palabras intrínsecamente ligadas», de modo que las palabras «proclaman las obras y explican su misterio»<sup>3</sup>. Dios es, sigue siendo, el *Deus absconditus*. Ni la generación apostólica ni el cristiano de nuestros días poseen una experiencia inmediata de Dios. El acceso a Cristo, a su verdad, a su misterio, aconteció y continúa aconteciendo en y por la fe. Sólo la aceptación del anuncio que hace llegar hasta nosotros el testimonio apostólico, nos permite acceder a la plena realidad de Cristo y, en consecuencia, entrar en comunión con Dios que en El y por El se acerca a nosotros.

Es por eso por lo que la fe en Cristo implica una entrega de la razón —y de la propia persona— mayor que la presupuesta en la común experiencia religiosa. No estamos ya, solamente, ante el reconocimiento de la realidad y valor de lo invisible, ni tampoco ante el tránsito desde la afirmación de la realidad de Dios a la confianza en El, sino, mucho más radicalmente, ante la aceptación de una palabra que transmite una noticia o mensaje que no puede ser experimentado en su núcleo esencial ni tampoco reconducido a evidencias anteriores o a principios inmanentes a la dinámica de la propia razón, sino solamente creído y confesado: a saber, que Dios estaba y está presente en Cristo de manera singular e incomparable.

Esta radical entrega que implica la fe cristiana explica el peso que históricamente ha tenido, y tiene hoy, la pregunta con la que comenzábamos: ¿por qué creer en Cristo? Resulta claro a la vez que, a nivel óptico u objetivo, ese interrogante no admite más que una sola respuesta: por Cristo mismo, porque Cristo es Dios hecho hombre, y hombre en quien se resume el destino humano, puesto que en El la humanidad ha sido llevada a la plenitud de comunicación con Dios. Pensar de otra manera, intentar justificar la fe en Jesús desde una realidad distinta de Jesús mismo, equivaldría a afirmar que hay algo superior a Cristo, desde lo que Cristo puede

---

3. CONC. VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 2; ver también el n. 4 dedicado expresamente a Cristo.

ser valorado y en orden a lo cual puede ser juzgado y, por tanto, a negar el núcleo mismo de la fe cristiana.

Pero si bien esa respuesta cierra el debate a nivel óptico, no dirime por entero la cuestión en el plano gnoseológico. En efecto, ¿cómo sabemos que Jesús es el centro del mundo y de la historia, el Hijo de Dios que, asumiendo la condición humana, ha abierto a los hombres el acceso al misterio de Dios? También aquí, como ya dijimos la respuesta debe ser neta y decidida: en y por la fe. Creer en Cristo no es —repitémoslo— confiar en un ser sobre cuya realidad y sobre cuyo valor se tiene conocimiento en virtud de un acto previo, sino, a un tiempo y en virtud de un sólo y mismo acto, confesar la realidad de Cristo y abrirse a cuanto su obra y su persona nos desvelan. La fe es, como dice el adagio escolástico, *simul quo et quod creditur*: lo que se cree y aquello por lo que se cree; más aún, acto sobrenatural, fruto de la acción del Espíritu que lleva al hombre hacia Dios y le otorga el don y la fuerza de creer.

¿Es eso todo lo que puede y debe ser dicho al responder a la pregunta acerca de las razones para creer? En cierto modo sí, pues se trata de una realidad insoslayable: el acto de fe se explica en virtud de la gracia. No, en cambio, si atendemos a lo que cabe designar como base psicológica o, quizá mejor, como presupuestos psicológicos de la fe. Formulemos, pues, un tercer interrogante: esa fe que, por decirlo así, se fundamenta sobre sí misma, ¿carece además de presupuesto alguno?, ¿el acto de creer planea sobre un vacío de experiencia humana, o existe por el contrario un entronque entre la fe y el ordinario vivenciar y experimentar del hombre?; más brevemente, ¿la relación entre fe y razón es dialéctica o dialógica?

La contraposición que acabamos de plantear, evoca el pensamiento de Karl Barth. Sin menospreciar la grandeza de su figura y sin olvidar el valor de su posición como protesta ante todo compromiso indebido y ante cualquier disolución de lo cristiano en lo genérico, debe decirse que la verdad se encuentra en el segundo término de la disyuntiva. En palabras de Kasper, «una fe sin base humana y racional no sólo sería indigna del hombre, sino también de Dios»<sup>4</sup>. Dios es el *Deus absconditus*, pero también el *Deus revelatus*. La realidad de Dios se hará patente sólo en la escatología, pero ya ahora, en el transcurrir de la historia, se desvela de algún modo. El hombre tiene ante sí vestigios, señales, huellas y signos de la

4. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, p. 95.

presencia y del amor divinos. En la realidad que se despliega ante la conciencia humana se da —digámoslo parafraseando a Pascal<sup>5</sup>— un entremezclarse de luz y de obscuridad: la suficiente obscuridad como para que el acto de creer implique confianza, donación, salto; la suficiente luz como para que la razón y la responsabilidad humanas se encuentren comprometidas. Hay, pues, unos preámbulos de la fe, una preparación a la fe, unos presupuestos psicológicos de la fe. Creer en Cristo es entregarse, ir —como ocurre en todo acto de confianza y amor— más allá de razones, pero percibiendo a la vez que esas razones existen, que es sumamente razonable creer en El, entregarse a El.

## 2. *Hacia una orientación cristocéntrica de la credibilidad*

Para proseguir nuestra exposición, y comenzar a situarnos ante las razones para creer en Jesucristo, puede ser oportuno proceder de nuevo a una afirmación tajante, que implica retomar y criticar la frase que acabamos de pronunciar y, por tanto, el título de esta conferencia. Porque, a fin de cuentas, y en coherencia con cuanto llevamos dicho, no hay tanto razones para creer en Cristo, cuanto una única razón: Cristo mismo. Jesús es no sólo aquél a quién se cree y aquél en quién se cree, sino también la razón para creer.

Hace ya varias décadas, Karl Adam estructuró una de sus obras más conocidas partiendo de una declaración parecida a la que acabamos de realizar: *per Iesum ad Christum*. Sólo que Adam interpretaba ese dicho a la luz del *per hominem Christum tendis ad Deum Christum* augustiniano y procedió por tanto en una consideración de la vida de Jesús a fin de mostrar, mediante un análisis histórico, la credibilidad de su mensaje y de su obra<sup>6</sup>. Nuestra afirmación, sin excluir la pertinencia de un itinerario como el de Karl Adam —más aún, integrándolo, como se verá más adelante—, se mueve en otra dirección: lo que queremos mostrar es la necesidad de reconducir a Cristo, y a Cristo entendido en la plenitud de su misterio, todo signo, motivo o razón de credibilidad, ya que sólo gracias

5. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvigg, nn. 564, 578, 586.

6. K. ADAM, *Jesucristo*, Barcelona 1970, pp. 50-51; la primera edición alemana de la obra de Adam data de 1933. Una exposición reciente en esa línea, aunque con un planteamiento netamente escolar, es la de J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental*, Toledo 1985.

a su referencia a Cristo esos signos, motivos o razones se constituyen en cuanto tales. La credibilidad es, en suma, cristocéntrica.

Haberlo desconocido u olvidado constituye, sin duda, uno de los defectos fundamentales de la apologética clásica, es decir, la que se configuró a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Esta apologética organizó su trabajo a partir de una opción metodológica muy concreta: el camino adecuado para manifestar la credibilidad del cristianismo consiste en establecer la realidad de la intervención de Dios en la historia, más concretamente, el hecho de la revelación. Esa opción es en sí misma no sólo legítima sino acertada, tanto antropológica como teológicamente: antropológicamente, porque toda fe presupone la referencia a un acto de testificación; teológicamente, porque la afirmación de una peculiar intervención divina en acontecimientos históricos singulares pertenece a la esencia del cristianismo. Pero los creadores de la apologética clásica la interpretaron y desarrollaron en el contexto de unas coordenadas gnoseológicas y antropológicas fuertemente reduccionistas, con consecuencias graves. De entre ellas, destaquemos dos:

a) un intelectualismo desencarnado, lo que llevó a una exposición rígidamente deductiva y preocupada hasta el exceso por la demostración, olvidando que, respecto a la revelación y a la fe, la meta no consiste tanto en demostrar, cuanto en mostrar, situando ante una realidad que interpela;

b) una acentuación de la actitud de obediencia en cuanto rasgo definitorio de la fe, lo que condujo a separar entre sí acto y contenido, revelación y realidad revelada, centrando el empeño en manifestar el puro hecho de la revelación, con absoluta independencia de lo que Dios hubiera revelado o pudiera revelar.

El resultado fue una argumentación que aspiraba a llevar hacia Cristo, pero de la que Cristo estaba ausente; para ser más exactos, en la que Cristo aparecía pero a costa de prescindir de lo que lo define: jugaba un papel pero sólo como legado divino, uno más de la serie de los enviados de Dios, el último e incluso el definitivo, pero al fin y al cabo uno más, sin que nada explicara por qué le compete esa ultimidad, es decir, sin que aflorara su misterio.

Si la insuficiencia cristológica puede ser considerada el defecto más llamativo de la apologética clásica, conviene señalar que sus raíces vienen de muy atrás: en última instancia, de la separación introducida por el nominalismo entre realidad y enunciación y, por tanto, entre acontecimiento y sentido. Los hechos son, en consecuencia, vistos como hechos brutos,

mostrencos, opacos, que se imponen al hombre en su pura facticidad, sin aportar luz, conocimiento o sentido alguno. En coherencia con ese planteamiento la revelación podrá ser presentada como pura intervención histórica de Dios, de la que cabe hablar prescindiendo de su contenido y, por tanto, del sentido o significación que posee; y la fe concebida a su vez como pura obediencia, como acatamiento reclamado por el puro hablar de Dios sin referencia expresa al mensaje.

Pero la realidad es que no existen puros hechos, puros acontecimientos: todo acontecimiento está dotado de trasfondo, de densidad ontológica, y es, por tanto, en un grado u otro, portador de sentido. Sólo hay una manera adecuada de ocuparse de los hechos: esforzarse por desentrañar su sentido. Y esto, respecto a los acontecimientos de interpelación y a los actos de lenguaje, exige referirse a su contenido. El simple hecho de producirse un acto de lenguaje, una interpelación, es, de por sí, revelador: manifiesta que aquél que habla y aquél a quien el hablar se dirige pueden entrar en comunicación. Pero esa manifestación o desvelamiento iniciales, es decir, contenidos en el situarse del que habla como un yo frente a un tú al que desea hablar, alcanza su plena fisonomía en el posterior desarrollo y articulación del hablar: lo dicho, lo expresado en las palabras, manifiesta el sentido de la interpelación y la hondura de la comunicación que aspira a establecer. El hablar y lo hablado han de ser vistos contemporáneamente. Y ambos referidos a la realidad o contexto histórico y existencial al que, en uno u otro grado, remiten, y en el que alcanzan acabada significación.

Las consideraciones metafísicas y antropológicas que acabamos de esbozar tienen obvias repercusiones en teología y, particularmente, en la teología de la revelación. De hecho fueron ampliamente recibidas en los ambientes teológicos, entremezclándose con una convicción fuertemente radicada, a partir del primer tercio de nuestro siglo, entre los estudiosos de teología fundamental: la necesidad de evitar y superar cualquier reflexión que intente estructurarse a partir de una definición genérica y *a priori* de la revelación: toda consideración de las realidades cristianas que aspire a ser adecuada reclama, en efecto, una captación de su singularidad y, por tanto, un análisis de su efectivo constituirse.

Una conclusión se impone apenas <sup>si</sup> se accede, desde esa óptica, a los textos bíblicos y a la experiencia cristiana: la revelación no sólo tiene una finalidad salvífica —como había, obviamente, recogido y consignado la apologetica clásica—, sino que es ella misma un acontecimiento salvador; mejor aún, es decir de un único acontecimiento salvífico, es decir parte

de una economía de salvación profundamente unitaria, en la que se integra y de la que no puede ser aislada, ni siquiera metodológicamente, sin riesgo de desvirtuar su naturaleza. El acto de comunicación que la revelación implica está en conexión con otras acciones salvíficas, a través de las cuales Dios manifiesta su poder a la par que revela que ese poder está al servicio de su amor. La historia de Israel es historia de salvación, historia marcada por acciones salvíficas que la palabra de la revelación presupone y a las que remite: Dios se revela salvando y salva revelándose.

Estas perspectivas se hacen más densas al llegar a la etapa neotestamentaria, en la que se manifiesta que la salvación se realiza no por medio de dones que Dios otorga, sino en virtud del don que Dios hace de Sí mismo en Cristo Jesús. El proceso de la revelación tiene un fin o meta, y ese fin es Cristo, ya que en El se consume el don divino. El Concilio Vaticano II lo expresa y resume en uno de los números de la Constitución *Dei Verbum*: «Jesucristo, Palabra hecha carne, Hombre enviado a los hombres, habla las palabras de Dios y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó»; «con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y su gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino»; en El se hace patente «que Dios está con nosotros» para comunicarnos plenitud de vida, de modo que «la economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva nunca pasará»<sup>7</sup>. Revelación y entrega de Dios constituyen una unidad profunda que se consume y articula en Cristo Jesús. Cristo es la palabra definitiva precisamente porque en El tiene lugar el don supremo de Dios a los hombres. Toda referencia al acontecimiento de la revelación divina debe realizarse a partir de Cristo, y de Cristo según el núcleo central de su misterio, pues es ésa la perspectiva que nos permite captar su hondura y su significado.

Llegados a este punto, es necesario subrayar algo que subyace a cuanto venimos diciendo. El acontecimiento de la muerte y resurrección de Cris-

---

7. CONC. VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 4. Para un estudio de la evolución de la teología sobre la revelación y de la doctrina del Vaticano II, constituyen una buena introducción los estudios de R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, Salamanca 1982 (la edición original francesa es de 1966) y de A. DULLES, *Revelation Theology. A History*, Londres 1969 y *Models of revelation*, Dublin 1983. El mejor comentario al capítulo primero de la *Dei Verbum* es el de Henri de Lubac incluido en AA.VV. *La revelación divina*, Madrid 1970. Para una actualización de la problemática teológica en torno a la revelación, pueden verse los artículos de J. SCHIMITZ y M. SECKLER, en el *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 2, Freiburg 1985.

to está no sólo dotado de significación, sino de plenitud de significación. Si bien, como antes decíamos, los acontecimientos no son hechos mostreros, sino realidades que poseen y aportan significación, debemos ahora añadir que esa significación es, en los hechos ordinarios de la historia humana, parcial y fragmentaria, no sólo abierta a sucesivas iluminaciones, sino necesitada de ellas: sólo desde las realidades y los acontecimientos posteriores se puede conocer a fondo el alcance y el sentido de un determinado acontecimiento. Con la muerte y la resurrección de Jesús no ocurre así: en el acontecimiento que ambas integran tiene lugar el don supremo de Dios a los hombres y se desvela el sentido último de la realidad; no necesitan, pues, ser interpretadas a partir de otros acontecimientos, sino que, al contrario, nos ofrecen la clave hermenéutica de la totalidad del acontecer.

Es esa pretensión de absoluta singularidad lo que hace que el cristianismo no pueda reducirse o reconducirse a experiencia alguna y haya acceso a él sólo en la fe, en la aceptación del anuncio que proclama a Jesús como el centro del mundo y de la historia. Pero es a la vez esa pretensión lo que hace que ese anuncio sea un anuncio creíble. La predicación cristiana sitúa al hombre ante una interpelación radical, que reclama decisión y entrega, pero que, a la vez e inseparablemente, le conduce a lo hondo de su propio existir. El hombre es un ser paradójico, que necesita ser descifrado, y en Cristo, Dios hecho hombre, se nos presenta la clave que permite leer a fondo en nuestro propio misterio. La razón de creer en Jesús es, digámoslo de nuevo, Jesús mismo. Es razonable creer en Cristo porque en El encontramos acogidos e interpretados nuestros afanes, contestadas nuestras preguntas más radicales, fundamentadas y llevadas a su culmen nuestras ilusiones. En otras palabras, porque en El alcanzan y reciben plenitud de sentido nuestra existencia singular y la historia toda entera.

### 3. *Cristo y el desvelamiento del sentido*

¿Qué podemos creer?, ¿qué podemos esperar?, ¿qué debemos hacer?, en suma: ¿qué es el hombre? Estas cuatro preguntas que formulara Kant, así como aquellas dos tantas veces repetidas por la literatura clásica —¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?— expresan la tensión existencial que caracteriza y define al ser humano. El hombre es un ser que se interroga no sólo sobre la realidad, sino, ante todo y radicalmente, sobre sí mismo, sobre su propio destino. El hombre es, por esencia, un ser de sentido.

Y a ese hombre se le manifiesta, en Cristo, que la vida vale, que la existencia está real y profundamente dotada de sentido. Dios mismo, haciéndose presente en Jesús, compartiendo la vida humana hasta el extremo de la muerte y manifestando su poder en el acontecimiento de la resurrección, así lo confirma. Más aún, en Cristo no sólo se manifiesta que la vida vale, sino también, y al mismo tiempo, por qué vale: es decir, en Cristo no sólo se confirma la existencia de un sentido, sino que se desvela en qué consiste el sentido: en Cristo se revela que el destino se juega en la relación entre Dios y el hombre, y precisamente entre un Dios y un hombre cuyo verdadero rostro se conocen en Cristo mismo.

A decir verdad hay aquí, como en otros muchos campos, un proceder en círculo o en espiral: la afirmación de Dios y la autocomprensión del hombre como ser preocupado por el sentido son presupuesto —al menos lógico, aunque no siempre cronológico— para la afirmación y el anuncio de Cristo, pero a su vez la persona y el mensaje de Jesús llevan a un nuevo y más profundo conocimiento de una y otra realidad.

En Cristo, y sólo en Cristo, se conoce toda la verdad de Dios. Dios es «tal y como El mismo se ha expresado en Jesucristo»: «no tan sólo el abismo infinito y la altura infinita, soporte de todo lo existente», «no solamente distancia infinita, sino también cercanía sin fin»; alguien a quien podemos confiarnos y a quien podemos hablar: alguien que «oye y ve y ama»<sup>8</sup>. En Cristo, Dios se manifiesta como un Dios que se entrega, que puede hacer suyos el cansancio y el sufrimiento; más aún, como un Dios que se coloca a merced de los hombres. En suma, como un Dios que no se define por su poder, sino por su debilidad; más exactamente, que manifiesta su poder —ya que la resurrección tiene la última palabra— a través de la debilidad, del hacer suya la fragilidad propia de la condición humana hasta conducirla, desde dentro de ella misma, a la plenitud de comunión con El. En otras palabras, como un Dios que ama y que, precisamente porque ama, no impone su presencia ni destruye las libertades, sino que, al contrario, las crea y se sitúa frente a ellas buscando y provocando una reciprocidad en el amor.

En el otro extremo el hombre, que se experimenta a sí mismo sujeto a la contradicción, capaz tanto de la generosidad como del egoísmo, tentado en ocasiones por el orgullo y la autoexaltación, en otras por la amargura, por la desesperación, por la duda acerca del valor y del sentido, y que, al interpretarse a la luz de Cristo, adquiere una nueva y más honda

8. J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, p. 111.

conciencia de las dimensiones de su ser y de su destino. Advierte su íntima dignidad y su capacidad de infinito, pues percibe que Dios mismo se le ofrece como horizonte. Entiende que puede y debe esperar, ya que el amor y la omnipotencia divinas dan consistencia al futuro y, en consecuencia, dotan de sentido a la entera realidad. Comprende a la vez que ese sentido radica no en la necesidad, sino en el amor; se ve así confrontado a la propia libertad y a su personal e inalienable responsabilidad frente al destino, pero, sobre todo, enaltecido por el amor divino, invitado a corresponder al amor de Dios, a amar a Dios y a los demás como Dios mismo ama.

Estas consideraciones, sintéticas incluso en demasía, exigirían, de por sí, ser completadas desde muchos puntos de vista. No resulta, sin embargo, necesario hacerlo ahora. Basta en efecto con el esbozo recién trazado para manifestar que la aceptación, o el rechazo, de Cristo no se juegan en un mundo abstracto o etéreo, alejado de la experiencia diaria, sino en conexión con la realidad inmediata y con todo cuanto esa realidad conlleva. Podemos retomar, en consecuencia, con perfiles más definidos, la afirmación que antes realizábamos: es razonable creer en Cristo porque en su persona y en su mensaje —en ese mensaje que, al remitir a su persona, desvela el misterio de Dios y el misterio del hombre— se da razón de las aspiraciones y de los afanes humanos, del devenir de la historia y del desplegarse del cosmos, porque en El encuentran confirmación los anhelos de bien y de infinito, e impulso y orientación la praxis. En suma, porque en Cristo la realidad se presenta dotada de plenitud de sentido y la vida digna de ser vivida. Y ello precisamente en la medida en que esa realidad y esa vida resultan interpretadas; ya que, e importa notarlo, no hay una correlación directa entre aspiraciones humanas y revelación: en Cristo el hombre no se encuentra sólo acogido sino también revelado a sí mismo, hecho consciente de una profundidad que le era dado presentir o entrever, pero que en más de un aspecto escapaba a su mirada.

Estas afirmaciones, al subrayar la íntima conexión entre la fe y la conciencia acerca del valor y del sentido de la existencia humana, constituyen, sin duda, una respuesta —o, al menos, un inicio de respuesta— a la pregunta formulada desde el principio: ¿por qué creer en Cristo? Pero, independientemente de que necesiten —como diremos luego— ser completadas, ¿no nos conducen acaso hacia un callejón sin salida, teniendo en cuenta la presente situación cultural? Porque el hecho es que la cultura contemporánea puede ser descrita como una cultura en trance de perder la conciencia del sentido.

Hasta hace unos años podía decirse que el problema que debía plantearse la teología fundamental era cómo anunciar a Cristo en un mundo secularizado; hoy esa afirmación necesita ser, en parte, modificada. La instancia que el hombre de fe tiene ante sí cuando se plantea el diálogo con la increencia, no es ya un racionalismo que, confiado en las fuerzas de la inteligencia humana, identifica sin residuos lo real con lo racional. Ni el espíritu fáustico de un Marx, que hace del ser humano y de su fuerza productiva la raíz última de la historia. Ni el nihilismo existencialista y trágico de un Nietzsche, un Camus o un Sartre, que incitan al hombre a afianzarse sobre sí mismo, afirmando su propio existir ante el vacío de la nada y del sin-sentido. Lo que hoy encuentra ante sí es, más bien, un nihilismo no ya resignado, sino —al menos en apariencia— complacido: la actitud que se ha convenido en llamar posmoderna, con su rechazo de las grandes esperanzas y de los grandes relatos y su instalación en el pensamiento débil, en el goce de lo inmediato, en la atención a lo efímero, sin otros deseos, ilusiones o añoranzas.

Cabe, sin duda, discutir acerca de la hondura y de la significación de ese fenómeno, acerca de sus causas, de su valor como síntoma del fin de una determinada etapa histórica, o de los retos que plantea para el pensar filosófico y teológico<sup>9</sup>. Digamos ahora solamente que, a pesar de las afirmaciones de los pensadores posmodernos, el hombre continúa y continuará siendo un ser marcado por la aspiración al sentido. La conciencia de sentido puede obscurecerse, quebrarse o difuminarse, pero subsiste siempre en lo más hondo del espíritu, aunque dormida y en espera de que, de una u otra forma, el enfrentamiento con la existencia la lleve a despertarse. Precisamente por eso la situación cultural contemporánea impulsa no a dejar en un segundo plano el problema del sentido, sino, al contrario, a acentuarlo fuertemente, ya que la propuesta viva del sentido —y, por tanto, del amor en el que el sentido radica— constituye vía primordial y decisiva para ese despertar de la conciencia. Y todo ello nos conduce de nuevo a Cristo. Digámoslo con palabras de von Balthasar: «en cuanto que criaturas suyas (de Dios), el germen del amor —como imagen de Dios— está dormido dentro de nosotros. Y así como ningún niño se despierta al amor si no es amado, así ningún corazón humano puede elevarse a la comprensión de Dios sin el libre don de la gracia, en la imagen de su Hijo»<sup>10</sup>.

9. Para un análisis crítico de la actitud posmoderna, ver J. BALLESTEROS, *Posmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid 1989, y A. JIMÉNEZ, *La dimensión agnóstica de la posmodernidad*, en «Escritos del Vedat» (1990), en prensa.

10. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, p. 50.

De ahí la importancia, particularmente en nuestros días, de una predicación vibrante, que sepa mostrar a Cristo con toda su riqueza, con toda su capacidad de incidir en la existencia humana. De ahí también, y por tanto, la importancia de la teología, de la que, en gran parte, depende la predicación. De la vitalidad de la teología, de su fidelidad a la palabra de la fe y, contemporáneamente, de su rigor intelectual y de su capacidad de diálogo, de su sensibilidad para el momento cultural que le toca vivir, de su aptitud para proceder a «una reflexión sobre la situación del hombre en su realidad total»<sup>11</sup>, dependen en gran medida que Cristo sea anunciado de manera que el hombre se sienta interpelado e interpretado por ese anuncio y, en consecuencia, atraído hacia la fe.

No olvidemos, sin embargo, que el sentido del vivir se manifiesta no sólo en el ser dicho, sino también, y especialmente en el ser vivido. Lo que nos remite, de una parte, a la personal experiencia de Cristo y, de otra, al testimonio. La fuerza existencial e histórica —y, por tanto, la racionalidad— de la fe en Cristo se da a conocer a través del vivir concreto de la Iglesia y del cristiano. Quien vive de fe, quien se abre a Cristo como a la razón de la propia vida y testifica con las obras la capacidad de vivir que de Jesús deriva, «hace a Cristo presente entre los hombres»<sup>12</sup> y mueve a quienes le rodean a que se interroguen, y le interroguen, sobre «la razón de su esperanza»<sup>13</sup>. La Iglesia en su conjunto, y cada cristiano singular, en la medida en que son fieles al mensaje que profesan, sitúan ante Cristo como fuente y portador del sentido y acercan, en consecuencia, hacia la fe<sup>14</sup>.

#### 4. *La inseparabilidad entre sentido y verdad*

Deteniéndonos un momento para trazar un balance de lo expuesto hasta ahora, podemos decir que hemos hecho referencia a una razón para creer en Cristo: la plenitud de sentido que en El se contiene, y a dos vías o caminos a través de los cuales esa plenitud de sentido se manifiesta o patentiza: la predicación (con la teología) y el testimonio. ¿Hemos llegado

11. J. PIEPER, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid 1980, p. 22.

12. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 105, p. 224.

13. Cfr. 1 P 3, 15.

14. Sobre el valor del testimonio puede encontrarse una buena introducción y exposición sintética en S. PIE I NINOT, *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca 1989, pp. 393-406.

con ello al final de nuestro itinerario?: ¿la oferta de sentido que implica Cristo y la percepción de esa oferta por la razón humana constituyen el único presupuesto o fundamento de la racionalidad del creer? La respuesta es, sencillamente: no.

Cuando, hace unos años, André Dartigués publicó su manual o tratado sobre la revelación, añadió, como subtítulo, las siguientes palabras: desde el sentido a la salvación<sup>15</sup>. Sugerente en muchos puntos y con tono más de ensayo que de tratado o manual propiamente dicho, el subtítulo y el desarrollo general de la obra de Dartigués apuntan a una cuestión decisiva: la salvación implica la afirmación del sentido, pero va más allá; el sentido puede estar sólo en las palabras o sólo en la conciencia, la salvación afecta a la realidad en la totalidad de sus dimensiones. En otras palabras, el problema del sentido es inseparable del problema de la verdad. Olvidarlo, identificar salvación y sentido, hacer consistir la salvación en la pura afirmación u opción por un sentido, equivale a concebir al hombre como ser cerrado en sí mismo, lo que implica desarticular toda la antropología, consagrar el individualismo e incapacitarse para una verdadera comprensión de la fe cristiana.

Pocos ejemplos hay más claros de este hecho que el ofrecido por Hans Küng en *Ser cristiano*. Küng se manifiesta a lo largo de las páginas que componen su obra, hondamente sensible ante el problema del sentido: la gran tentación del hombre contemporáneo —piensa— es el escepticismo, la resignación melancólica, más radicalmente aún, el nihilismo. Ha pasado —comenta— el tiempo en el que Kant podía afirmar que el imperativo ético se impone por sí mismo: esa pretendida substantividad de la moral ha entrado en crisis y el problema se retrotrae más allá, hasta llegar al núcleo mismo de la conciencia humana, es decir, al problema del sentido. ¿Cómo abordar ese problema?, ¿cómo ofrecer al hombre una razón para vivir? Tal es la cuestión que Küng se plantea, y la que intenta resolver, afrontando la crítica que Nietzsche dirigiera a Kant, pero aceptando la crítica kantiana del conocimiento y, por tanto, la separación entre conciencia y realidad.

El hombre es, para Küng, un ser que, colocado en la existencia, puede dudar y de hecho duda del valor de su propio existir. Ante él surgen dos posibilidades: la afirmación o la negación del valor de la vida. Desde una perspectiva teórica ambas posibilidades son equivalentes. Es el hom-

---

15. *La révelation: du sens au salut*, Paris 1985.

bre quien debe optar, decidirse autónomamente, por una o por otra. Y quien, después, si opta por afirmar el valor de la vida, podrá, para dar coherencia a esa opción primera, optar por Dios, en cuanto garantía del sentido, y finalmente por Cristo, en cuanto afirmación de un sentido incluso en el fracaso, en el dolor y en la muerte.

Toda la obra de Küng está sostenida por una enorme voluntad de sentido. Precisamente por eso, pero sólo por eso: es decir, por una voluntad de afirmar el sentido que se explica por sí misma. La realidad —tal y como Küng la concibe— es incognoscible y oscura: es el hombre quien, a partir de sí mismo, afirma el sentido. Las consecuencias respecto a la fe cristiana son inevitables y claras: Dios y Cristo son afirmados por Küng sólo y exclusivamente desde el hombre y su afán de sentido; más en concreto, sólo y exclusivamente en la medida necesaria para afirmar el sentido, es decir, como pura cifra o punto de referencia que dota de cohesión a la afirmación del sentido, pero que en sí mismo permanece incognoscible. El sentido no se funda en la verdad de Dios y en la verdad de Cristo, ni tampoco —propriadamente hablando— en la verdad del hombre, que nos está también vedada, sino sólo en la voluntad de sentido. El existente humano se mueve en el interior de una autoconciencia cuyos límites no puede trascender: la verdad se disuelve en el sentido<sup>16</sup>.

Sin entrar ahora en análisis más desarrollados, digamos solamente que el sentido no es algo que el hombre crea, o por lo que opta, sino algo que descubre y por lo que se deja llevar. Estas afirmaciones presuponen, de una parte, que —como ya recordábamos frente al nominalismo— la realidad no es opaca; en otros términos, que la inteligencia humana tiene un alcance metafísico, que en el encuentro con la realidad, la verdad del ser se desvela ante nuestra conciencia manifestando y fundamentando el sentido. De otra, y esto nos conduce directamente al tema que nos ocupa, que la fuerza de sentido que dimana del anuncio de Cristo es el reflejo de su verdad.

El horizonte último de la conciencia cristiana no está constituido por la afirmación del sentido, sino por la realidad de Jesús, es decir, por la realidad del Dios vivo, que en Jesús se nos manifiesta. Más concretamente, por la verdad de la vida de Jesús, de su muerte y su resurrección, como acontecimientos a través de los cuales se nos comunicó la vida

---

16. Para una síntesis y valoración del pensamiento de Küng, nos permitimos remitir a nuestro estudio *Hans Küng: Ser cristiano. Análisis crítico*, Madrid 1983; en especial, sobre la problemática apuntada en el texto, pp. 16-26, 142-148 y 163-172.

divina, y por la verdad de Jesús resucitado, que, centro del mundo y cabeza de la Iglesia, atrae toda la realidad hacia sí. De ahí que la fe tenga dimensiones personalistas y personalizantes: implica un encuentro y se despliega en amor, en comunión, en fidelidad, en oración, en entrega. De ahí también que remita a la historia de modo constitutivo, y a la historia entendida como sucesión de acontecimientos singulares e irrepetibles: el acontecimiento de Jesús de Nazaret y el de cada persona humana que, en Jesús, se nos descubre como objeto del amor divino, precisamente en su singularidad. El entero mensaje cristiano, y la conciencia de sentido que de él dimana, giran en torno a la verdad del haberse hecho presente Dios, de modo singular y único, en Jesús de Nazaret.

Ahora bien —y llegamos así a una cuestión decisiva en orden al tema que nos ocupa— ¿esa relación intrínseca entre fe e historia se da sólo a nivel óntico —puesto que la fe remite a lo realmente acaecido— o también, de algún modo, en el plano de lo verificable? En otras palabras, ¿la hondura implicada en el acontecimiento de Jesús se exterioriza sola y exclusivamente por medio de la palabra o se manifiesta de alguna manera a través del propio acontecer, de modo que podían percibirla, o al menos entreverla, quienes vivieron ese acontecimiento y pueden hoy vislumbrarla quienes, por uno u otro camino, lo evocan y entran en relación con él? En suma, y con terminología más cercana al título de esta ponencia, ¿nos ofrece la historia —la pasada y la presente— razones para creer en Jesús?

Entre los autores contemporáneos ninguno ha subrayado el valor revelador y manifestativo de la historia tanto como Pannenberg, cuyo intento teológico está netamente inspirado por el deseo de recuperar la historia sacándola del olvido al que venían condenándola, en los ambientes intelectuales del protestantismo, la teología barthiana primero y la exegesis bultmaniana después. Hay, sin duda, intuiciones atinadas en Pannenberg, pero sus afirmaciones, de origen hegeliano, sobre la historia como proceso que da a conocer por sí mismo su propio sentido, se alejan de la realidad. La revelación —repetámoslo— se realiza mediante obras y palabras, y ello no por razones circunstanciales o de mera conveniencia, sino ontológicas: ningún acontecimiento —excepto, claro está, la comunicación escatológica de Dios— puede expresar la totalidad de su propio sentido, y menos aún el núcleo divino del ser de Jesús; es, por tanto, necesaria la palabra, que desvela el misterio y orienta hacia la plenitud del sentido.

Pero si la historia no puede ser, por sí sola, reveladora del sentido y del alcance de la acción divina, tampoco es —insistamos en ello— absolutamente opaca: en ella cabe detectar, en efecto, vestigios, huellas, signos

de la acción de Dios y, concretamente, de su presencia singular en Jesucristo. La verdad pasa, a nuestro juicio, entre Barth y Pannenberg. En este sentido acertó la apologética clásica —eco en este punto de una tradición mucho más antigua— al distinguir entre dos niveles en el acontecer salvífico —el mistérico y experimentable— y al otorgar en consecuencia al concepto de signo un lugar de primer plano en la argumentación apologética.

La pervivencia a lo largo de los siglos de la memoria o recuerdo de Jesús; la coherencia histórica de las narraciones apostólicas; la armonía y perfección de la figura humana de Cristo tal y como está atestigüada en los Evangelios; los milagros y prodigios que acompañaron su predicación y de los que no cabe dudar sin poner en duda la totalidad de los relatos bíblicos; la Iglesia, con sus límites y deficiencias, pero, a la vez, con su perenne vitalidad y su capacidad para suscitar santidad y promover dinamismos y transformaciones históricas, son, junto a otros hechos que podrían mencionarse, realidades o acontecimientos que dejan entrever un trasfondo, suscitando admiración o, al menos, curiosidad. Articulándose de una u otra manera, y entrelazándose con la conciencia de salvación y de sentido que surge de la escucha del mensaje sobre Cristo, esos hechos pueden provocar que la mente se abra hacia una conclusión fundamental: Dios ha intervenido realmente en la historia, Dios está realmente presente en Jesús. Es la acción interior del Espíritu Santo, que impulsa hacia Cristo, y en Él hacia el Padre, lo que explica la fe, y por tanto la plena aceptación de la presencia de Dios en la historia; pero la conciencia de sentido y la remisión a huellas o signos de la acción divina acompañan siempre al proceso del creer, constituyendo uno de sus presupuestos psicológicos.

##### 5. *Por Cristo hacia Cristo*

No es necesario añadir ahora mayores precisiones respecto a la génesis de la fe, al grado de certeza que pueden alcanzar unos u otros juicios y a cuestiones análogas, ampliamente debatidas por los autores de épocas anteriores. Importa en cambio subrayar, anudando así los hilos de nuestro discurso, esa interacción entre signos y conciencia de sentido a la que acabamos de hacer referencia. No se trata, en efecto, de dos procesos diversos que muestran, cada uno por su camino, la racionalidad del creer, sino de dos elementos o factores de un mismo proceder.

Los signos, no lo olvidemos, se constituyen como tales, es decir como signos, precisamente en conexión con aquello que significan. Y la realidad significada es, en el caso del cristianismo, ciertamente la revelación, pero no —recordemos lo ya dicho en nuestra anterior crítica a la apologética clásica— en su pura facticidad, sino en la plenitud de sus dimensiones: lo significado es Dios comunicándose, Cristo en y por quien esa comunicación se consuma y en quien, por tanto, se desvela la meta y el sentido de todo el acontecer.

En otras palabras, los signos de la revelación cristiana no son tanto signos de poder, cuanto signos de presencia. No son signos arbitrarios, vinculados a la revelación de forma extrínseca y en virtud de una mera declaración de voluntad, sino reflejo o brillo de la realidad que significan, es decir, el misterio de salvación del que la revelación forma parte y al que remite. Así ocurre con todos los signos: no sólo, como resulta obvio, con la perfección humana de Jesús, con el testimonio de santidad y de vida cristiana, con la fuerza liberadora y humanizadora del mensaje evangélico, sino también con el milagro, como puso de relieve la discusión exegética y teológica sobre los milagros bíblicos y, en particular, los de Jesús<sup>17</sup>. Los milagros cristianos no son simples prodigios realizados para certificar la verdad de unas u otras palabras, sino expresiones visibles de la realidad del Reino, anticipaciones de la escatología, epifanía de la salvación en acto, manifestaciones de la *exousía* de Cristo.

Todos los signos cobran valor, se constituyen como signos dotados de verdadera significación, sólo en conexión con esa realidad de la que son reflejo, es decir, en referencia a Cristo. Como dijera agudamente, hace ya años, Clive Staples Lewis en su ensayo sobre los milagros, los prodigios de los que se habla en la Escritura y en la tradición cristiana no son «interferencias arbitrarias» de Dios en la historia, sino momentos o etapas de una estrategia cuya razón de ser se desvela en el «Gran Milagro» de la Encarnación: «la coherencia, y por tanto la credibilidad, de cada milagro particular depende de su relación con el Gran Milagro; cualquier discusión sobre uno de ellos aisladamente carece de inte-

---

17. Remitamos a la obra que, sintetizando aportaciones anteriores, catalizó la discusión sobre este punto: L. MONDEN, *El milagro, signo de salud*, Barcelona 1963. Un balance bibliográfico de la literatura del momento puede encontrarse en J. MORALES, *El milagro en la Teología Contemporánea*, en «Scripta Theologica», 2 (1970), pp. 195-220; para la problemática posterior y una exposición sintética, ver R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Paris 1986.

rés»<sup>18</sup>. «Los signos —escribe Latourelle— no son exteriores a Cristo y a su revelación: emanan de ese centro personal que es Cristo y tienen como fin conducir a los hombres a identificar ese centro personal y divino. Todo Cristo, por entero, es signo del misterio que El mismo constituye. (...) Todos los signos parciales (milagros, profecías, mensaje, santidad, resurrección) sólo podrán comprenderse si se relacionan con Cristo, que es quien nos los envía»<sup>19</sup>.

Los signos de la revelación forman, en suma, un conjunto, una constelación unitaria en cuyo centro está Cristo. Más radicalmente, no hay más que un signo, así como no hay más que una fuente de sentido: Cristo, que en los diversos momentos de su existencia —el Jesús terreno, el Resucitado que convive con los Apóstoles, el Cristo que sentado a la derecha del Padre ha sido constituido señor y cabeza de la Iglesia— es el *Deus absconditus et revelatus*. Perfección y milagros del Jesús terreno, gloria del Resucitado, vivir de la Iglesia, son signo, manifestación y eco de la realidad profunda de Jesús, de la que dimanan y a la que remiten. Cristo da razón de sí mismo. Su figura, tal y como la reflejan el Evangelio y el existir de la Iglesia, brilla con una luz que, fluyendo del interior de Cristo, de la plenitud de su misterio, lo deja entrever.

La conexión de los signos con Cristo, fuente última de todo sentido, evidencia el carácter unitario del proceso que lleva a tomar conciencia de su credibilidad. Quien cree, quien se acerca a la fe, es alguien que en un hecho o en un conjunto de hechos referentes al vivir de Cristo y de la Iglesia, vislumbra un destello de la totalidad de ser y de sentido que en Cristo se contiene. Ese proceso de percepción o toma de conciencia puede acontecer de muchas maneras, ya que también aquí el Espíritu sopla donde y como quiere, pero a fin de cuentas reproduciendo una misma estructura: la que deriva del encuentro con Cristo, del advertir, en ese encuentro con Jesús, la realidad de un Dios que acredita su presencia y su amor y, de esa forma, manifiesta y fundamenta el sentido.

*Per Iesum ad Christum*, afirmaba Karl Adam en pasaje antes citado. *Per Christum ad Christum* podemos decir ahora: por el reverberar del misterio de Cristo a ese misterio mismo. Cristo, lo que de su ser se trasluce en su vivir y en el vivir de la Iglesia, es, en lo humano, la razón de creer

18. C. S. LEWIS, *Miracles*, Londres 1959, p. 131 (la primera edición data de 1947).

19. R. LATOURELLE, *Cristo y la Iglesia signos de salvación*, Salamanca 1971, p. 17.

en Cristo. Hacer creíble a Cristo es, por eso, sencillamente, presentarlo. Sólo que ese «sencillamente» compromete a fondo, como ya apuntábamos, a la teología, y al existir de todo cristiano.

J. L. Illanes  
Facultad Teología  
Universidad de Navarra  
Pamplona