

ACTITUDES HUMANAS ANTE CRISTO

PEDRO RODRÍGUEZ

La conferencia que tengo ante Vds.* se sitúa ya en la última jornada de este ciclo de lecciones que responden al título *Jesucristo, hoy*. Quiere esto decir que presupone la discusión bíblica, histórica y dogmática sobre la pregunta por Jesús de Nazaret confesado en la fe de la Iglesia y sobre la originaria y esencial relación de Jesucristo con la comunidad de sus seguidores, que él, según San Mateo, llamaba «mi Iglesia».

La formulación que mi intervención tiene en el programa podría hacer legítimo un planteamiento del tema que fuera fundamentalmente descriptivo de los distintos talentos culturales, espirituales y humanos en general desde los que se ha mirado a Jesucristo a lo largo de la historia y en el tiempo presente. Las imágenes de Jesús resultantes y los correspondientes horizontes vitales serían el contenido directo de esta lección, un poco al estilo del hermoso libro de Jaroslav Pelikan, recientemente traducido al castellano¹. Sin embargo, no es en el campo de lo descriptivo donde se quieren mover mis reflexiones, sino en el propiamente teológico, buscando una cierta categorización de las actitudes ante Jesús y tomando del material descriptivo sólo lo necesario para el análisis teológico.

* * *

La teología cristiana considera como norma infranqueable el testimonio sobre Jesús contenido en la tradición de la fe, que tiene en la Es-

*. Fué pronunciada el 7-VII-1989 por el autor en los Cursos de Verano organizados en El Escorial por la Universidad Complutense.

1. Jaroslav PELIKAN, *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la Cultura*, Barcelona 1989.

critura su expresión inspirada. Jesús, la experiencia acerca de Jesús y el testimonio sobre Jesús de la comunidad apostólica constituyen el evento salvífico que llamamos Jesucristo, que la Iglesia presenta al mundo leyendo y meditando de continuo la Escritura Sagrada. Por eso el tema de que me ocupo, que podría ser también abordado desde la más inmediata sociología, va a serlo sin embargo en el *habitat* propio de la teología: la Escritura. Desde allí podremos avanzar.

Mis consideraciones toman pie de un célebre pasaje del Evangelio de San Mateo, capítulo XVI. Mateo sitúa la escena a que me refiero en Cesarea de Filipos, adonde Jesús se ha retirado con sus discípulos al arriesgar la persecución de Herodes. En este lugar apartado de la polémica Jesús plantea esta cuestión a los Doce: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo de Hombre?» Es, de alguna manera, la cuestión que abre toda cristología. Los discípulos conocían muy bien las diversas respuestas que había en el ambiente y no encontraron dificultad alguna en «informar» a Jesús. «Ellos le dijeron: Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías o uno de los Profetas».

Jesús escucha, pero ni afirma ni niega, no se pronuncia ante el abanico de respuestas humanas que le ofrecen los discípulos. Les hace en cambio una nueva pregunta, mucho más comprometedora: «¿Y vosotros quién decís que soy yo?». No se trata ahora de conocer lo que «la gente» dice acerca de Él, sino lo que decís vosotros: los que estáis conmigo, los que me seguís, mis discípulos, que todo eso es lo que el Nuevo Testamento llama «la Iglesia». Quiero saber lo que de Mí dice mi Iglesia: ese es el sentido histórico-formal del texto. «Simón Pedro le contestó: Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo». Esta respuesta sí que mereció un extenso comentario por parte de Jesús. Simón es calificado como bienaventurado por haber dicho lo que dijo, subrayando Jesús que la confesión de Simón no procede de la carne ni de la sangre, no es el fruto de una actitud analítica ante la persona de Jesús, sino que es —dice el Señor— «revelación de mi Padre». Jesús continúa hablando a Simón, al que llama Roca, del futuro de su Iglesia, pero el resto del pasaje —de tan grave trascendencia eclesiológica— ahora no nos interesa. Debemos en cambio, detenernos en «el debate acerca de Jesús», por el que Jesús mismo se interesó ante sus discípulos.

Si analizamos más de cerca los textos, podremos observar que las respuestas más generalizadas entre los hombres y mujeres de Israel que escuchaban la predicación de Jesús situaban a éste en la línea del profetismo bíblico, otorgándole a su manera la condición de Profeta, incluso del

«Profeta que había de venir»². Son respuestas que proceden de una actitud religiosa, más aún, de la religiosidad del Pueblo elegido, cuyo patrimonio era según San Pablo, «la adopción de hijos, la gloria, las alianzas, la Ley, el culto, las promesas y los patriarcas» (Rom 9, 4s). Sabemos, por otra parte, que Jesús nunca rechazó el título de Profeta, incluso lo reivindicó veladamente. Sin embargo, en la secuencia de ideas y en la intención doctrinal del testimonio de San Mateo, esas respuestas y esas actitudes se enmarcan dentro de lo que Jesús llama «el decir de los hombres», que va a aparecer inmediatamente en contraste con el «decir de Dios» acerca de su persona.

Me parece pertinente subrayar que, ante la pregunta de Jesús, las actitudes que los discípulos describen son todas ellas actitudes que podríamos calificar de *receptivas* ante Cristo. La o las actitudes de *rechazo*, que había igualmente en Israel, y que terminarían —humanamente hablando— ganando la partida, no son nombradas, tal vez por ser evidente —más aún, agobiante— su presencia en medio del grupo: ¿no era acaso la actitud de la *élite* religiosa y de los poderes dominantes en Israel lo que les había empujado al destierro de Cesarea? El hecho es que las respuestas basadas en la cobardía, en la hipocresía y en el fanatismo no entraron en el elenco que los discípulos presentaron a Jesús. También tenemos derecho a pensar que la formulación de la pregunta de Jesús, en el contexto redaccional del evangelio de San Mateo, orientaba ya a los discípulos hacia las respuestas *receptivas*. Jesús, en efecto, al autocalificarse como el Hijo del Hombre, mostraba interesarse por el «decir de los hombres» que de alguna manera reconocían la singularidad de su ser.

En contraste con esa manera humana de pensar, la perícopa de Cesarea describe lo que podríamos llamar el «decir de los discípulos», personificado en Simón-Pedro, que toma la palabra en nombre del grupo. El contenido de su respuesta corresponde al núcleo más originario de la confesión de fe cristiana e incluye germinalmente los ulteriores desarrollos. No es este el aspecto que nos interesa ahora profundizar, sino la *qualitas* de la respuesta y la actitud que comporta. Nos encontramos ante un decir acerca de Jesús que no es una mera actitud receptiva, basada sea en la religiosidad de Israel, sea en la capacidad humana de penetrar analíticamente en la naturaleza de las cosas. Todo eso entra en lo que Jesús llama «la carne y la sangre». Pedro y los discípulos no sólo se abren al misterio de Jesús, no sólo acogen con alegría que exista un hombre que se llame Je-

2. Vid. J. COPPENS, *Le messianisme et son relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus*, Gembloux 1974, pp. 157-253.

sús, el Profeta de que hablaban las multitudes, uno de los hombres normativos —según la conocida frase de Jaspers que figura en el programa de nuestro curso—, sino que reconocen el misterio de su ser, el significado absoluto y trascendente de su persona para la Humanidad. Más todavía, Simón aparece con un «decir» acerca de Jesús cuya verdad y profundidad son atribuidas por Jesús al «decir» mismo de Dios: estamos ante la secuencia revelación-fe-confesión, que caracteriza la actitud del discípulo ante Jesús³.

Sin perjuicio de que volvamos después al texto de San Mateo, quiero ahora considerar con Vds. la experiencia de San Pablo consignada en la 1ª carta a los cristianos de Corinto, cap. 1º. El contexto son las divisiones y enfrentamientos que hay en aquella comunidad. Provenían de que los corintios valoraban la calidad del propio bautismo según la calidad —el poder o la sabiduría— que estimaban mayor o menor del ministro que los bautizó. De ahí el célebre: «Yo soy de Pablo, yo soy de Apolo, yo soy de Kefas». Para San Pablo esas divisiones manifiestan que en Corinto se da un oscurecimiento, por no decir una negación, del carácter absoluto de Cristo, y, por tanto, un retorno encubierto a las actitudes ante Cristo anteriores a la fe, es decir, a unos planteamientos meramente humanos. Con este motivo San Pablo hace la declaración que nos interesa: «Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles, más para los llamados, lo mismo judíos que griegos, Cristo es fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 22-24). El horizonte cultural y eclesial —como puede verse— es por completo diverso del de San Mateo. El contexto de San Mateo es fuertemente judaico y palestino, el de San Pablo es no sólo israelita sino ante todo helenístico. Allí las actitudes que estudiamos surgían ante la palabra y los gestos del mismo Jesús; ahora, las actitudes descritas se producen ante la predicación del Apóstol. Allí veíamos a Jesús predicando el Evangelio del Reino; ahora vemos a Pablo predicando a Jesucristo, es decir, un Evangelio que es Jesús mismo, el Cristo.

Entre las dos situaciones media un hecho fundamental: el acontecimiento de la muerte y resurrección del Señor, la fe en el Cristo exaltado a la diestra del Padre y la puesta en la escena histórica —por la misión del Espíritu Santo— de la comunidad de Jesús, la Iglesia. Desde ese momento las actitudes de los hombres ante Cristo, descritas en el testimonio

3. Vid. P. RODRIGUEZ, *Sobre la condición de discípulo y su significación para la cristología*, en «Scripta Theologica» 1 (1969) 165-163.

bíblico neotestamentario, aparecen mediadas por la predicación de la Iglesia, en nuestro caso el Apóstol Pablo.

En contraste con la perícopa de Mateo, la carta de San Pablo se detiene en describir la actitud de rechazo a Cristo, al Cristo que Pablo predica. Cristo viene descartado desde dos horizontes culturales diversos, previos ambos a la predicación cristiana. San Pablo llama al primero de ellos *exigencia de señales o signos portentosos*, y es característico de los judíos; el segundo, *exigencia de sabiduría*, que es propia de los griegos. Debemos analizar con un mínimo de detenimiento ambas actitudes, comenzando por la de los israelitas.

La experiencia de San Pablo en lo relativo a la actitud de los judíos —experiencia postpascual, como decíamos— es en realidad la que ya tuvo el mismo Jesús según los evangelios. Los judíos (fariseos y saduceos según Mt 16, 1) pedían una *señal del cielo* (Mt 16, 1): «queremos ver una señal hecha por tí» (Mt 12, 38). Hasta el último momento fue esta su actitud: «¡que baje ahora de la Cruz y creeremos en Él!» (Mt 27, 42). No es éste el momento de estudiar la diferencia entre los signos que hizo Jesús en contraste con la señal a la que se referían los judíos⁴. Bástenos ahora con decir que Cristo siempre se negó a otorgarles la señal que pedían. En la actitud farisaica se observa una notable deformación de la antigua religión de Israel, una creciente interpretación materialista de la religión revelada. El milagro que piden los judíos es, en realidad, una evidencia, algo, por tanto que dispensa de la fe. Una religión así degradada, lo que busca en el signo o milagro es el poder intramundano que confiere a los hombres, sin prestar atención al misterio de la persona que realiza la señal: desde esta actitud, lo único que cuentan son los hechos eficaces realizados. Pero esto es exactamente lo contrario de la predicación de Pablo. Y el Apóstol —y Cristo en él— experimenta en consecuencia el rechazo total. Porque en realidad a quien rechazan es al Cristo que no bajó de la Cruz, que Pablo predica en efecto, crucificado. La religión revelada de Israel —en contraste con la actitud griega, a la que vendremos enseguida— disponía a los judíos a reconocer que en el seno de la historia pueden acontecer intervenciones desconcertantes y absolutas de Dios. Pero cuando la religión se entiende como poder mundano, que un hombre clavado en una cruz reclame ser el centro de la historia es, como Pablo pudo comprobar, sencillamente un escándalo. Vengamos ya a la actitud helenística.

4. Vid. F. MUSSNER, *Die Wunder Jesu. Eine Einführung*, München 1967; R. LATOURELLE, *Cristo y la Iglesia signos de salvación*, Salamanca 1971.

La calificación que San Pablo hace de la actitud de los griegos ante el misterio de Cristo nos sitúa ante uno de los temas capitales de la historia de la Iglesia cristiana: el encuentro y la interacción entre la nueva fe y la cultura helénica; asunto éste que, como es sabido, ha dado lugar a una inmensa bibliografía y a las más dispares valoraciones⁵. Según el Apóstol, los griegos rechazan a Cristo porque el Cristo que predica Pablo no encaja en la pretensión que tienen de alcanzar la sabiduría. Desde la «sofía» helénica Cristo crucificado es una locura, una necedad intelectual.

La actitud de los griegos es también una actitud religiosa, pero aquí, en contraste con el mundo judío, la religión no apunta al servicio del Dios vivo que actúa en la historia, sino que ha sido de hecho trascendida o sublimada en conocimiento del cosmos. El magnífico desarrollo del pensamiento griego en los siglos que preceden al evento Cristo situaba el ideal religioso en una filosofía superior, desde la cual se aprehendían las esencias inmutables de las cosas, o bien se contemplaba el fluir cambiante e inagotable de lo real. Los variados procesos de los dioses en su relación con los hombres y la historia, venían entendidos como representaciones míticas, historizadas, de una sabiduría superior, que los trascendía. Un nuevo mito, una nueva «divinidad extranjera» —así llamaban al Cristo que predicaba San Pablo (Act 17, 18)— podía ser ocasión de un nuevo *Aufheben*, de una nueva sublimación sapiencial. Pero lo que no cabía en la sabiduría griega a la que se enfrenta Pablo es que un hombre histórico concreto, aún autotitulándose Hijo de Dios, incluso el Hijo de Dios, pretendiera ser él personalmente la verdad, el centro y eje de los tiempos. El Cristo que predicaba San Pablo aspiraba, en cambio, a no ser un mito —algo, por tanto, sometible al proceso de abolición-superación (*Aufheben*)— sino alguien al que, dentro de la historia, «hizo Dios para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención» (1 Cor 1, 30). Lo inconcebible para la mentalidad griega —y lo volveremos a encontrar en los tiempos modernos— es lo que ha dado en llamarse la *positividad* del Cristianismo⁶ —el «yo soy la verdad» de Cristo (Ioh 14, 5), es decir, de un sujeto históricamente empírico—, positividad que tira por tierra la idea de una sabiduría universal emanada del mero poder de la razón humana. Incluso cuando Pablo intentó en Atenas hacer una presentación de Cristo con un

5. Vid. A. WIFSTRAND, *L'Église ancienne et la culture grecque*, Paris 1962 (traducción del sueco); O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Güterloch 1966.

6. Vid. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca 1971, p. 230-232. En vez de *positivismo* habría que leer *positividad*, más adecuado al alemán *Positivität*.

discurso en la línea de la religiosidad helénica, el choque vino precisamente al introducir la positividad de Jesús resucitado de entre los muertos. El rechazo tomó forma de burla: «Sobre eso ya te oiremos otro día» (Act 17, 32). El Cristo que Pablo predica, lo mismo si se acentúa la Cruz que si se destaca la resurrección, para la actitud helénica sólo puede ser necesidad, locura.

Como en la perícopa de San Mateo, también nuestro texto se refiere a la actitud de fe. Aquí a los que reciben a Cristo Pablo les da el nombre de «klètoi», es decir, los *llamados* a la fe. Ante la predicación del Apóstol, que presenta al Cristo que le ha sido revelado, unos rechazan a Jesucristo, otros le acogen.

Pero es importante notar algo que podría pasar inadvertido y es de suma importancia para nuestro análisis de las actitudes ante Cristo. Esas dos actitudes —de rechazo, de acogida— no dan lugar a dos bloques absolutos: griegos y judíos, de una parte; cristianos, de otra. Ambos grupos no son «adecuadamente» distintos. Porque, efectivamente, es el mismo San Pablo el que subraya que los que reciben a Cristo por la fe siguen siendo —igual que los que le rechazan— griegos o judíos. Hoy diríamos que son culturalmente lo que eran. Cristo —dice el Apóstol— «es escándalo para los judíos, locura para los gentiles, pero para los llamados, tanto si son judíos como griegos, Cristo es fuerza de Dios y sabiduría de Dios». Retengamos estas dos hermosas expresiones: «Theou dynamis» y «Theou sofia», que describen lo que Cristo es para los creyentes en términos que salen al encuentro, el primero —fuerza de Dios— de la mentalidad de los judíos, el segundo de la preocupación de los griegos —sabiduría de Dios—. Al confesar su fe en el misterio de Cristo, tanto el judío como el griego que han sido objeto de la vocación divina encuentran en Cristo —según Pablo— lo más limpio de su aspiración como griegos o como judíos. Cristo experimentado como fuerza y potencia de Dios sitúa al creyente judío en el centro de su propia tradición —el Dios poderoso que actúa en la historia—, superando la degradación de esta tradición que se expresaba en la exigencia de señales portentosas. A su vez, el griego creyente encontraba, de manera paradójica, en Cristo crucificado la sabiduría que buscaba, una sabiduría de Dios, ante la que es una especie degradada la mera sabiduría de la razón humana.

En realidad, desde el punto de vista de las actitudes ante Cristo, el pasaje paulino parece describir dos grupos de hombres: por una parte, los que se cierran sobre sus propios presupuestos culturales e ideológicos —la sabiduría o la eficacia de griegos o judíos— no admitiendo otra dinámica

que la que es inmanente al sistema recibido; y por otra, los que desde la misma situación cultural y existencial que los anteriores no se cierran sobre ella, sino que desde ella —sometiéndole a crítica— se abren a la predicación de Cristo y terminan hallando en Él la eficacia o la sabiduría que buscaban. En la experiencia de Pablo con judíos y griegos convertidos a la fe encontramos *in nuce* lo que a lo largo de la historia cristiana será una gran variedad de actitudes creyentes ante Cristo; actitudes que, teniendo común la fe, dan lugar sin embargo a imágenes diferentes de Jesús, según las sensibilidades culturales, espirituales y religiosas de los pueblos y los grupos sociales. Pero a este punto vendremos después. Ahora querría yo elaborar con un poco de orden lo adquirido en esta breve reflexión sobre nuestro tema en el Nuevo Testamento.

Podríamos decir lo siguiente:

1. Las actitudes descritas o aludidas se refieren a los dos mundos culturales en los que se mueve la primera evangelización cristiana: judaísmo y helenismo.

2. Esas actitudes son actitudes *religiosas*: incluso lo que Pablo llama sabiduría de los griegos no se contrapone a religión sino que la asume.

3. Los textos nos permiten distinguir tres tipos de actitudes:

a) actitudes *receptivas*: simbolizadas en «el decir de los hombres» que nos habla la perícopa de San Mateo, o sea las respuestas de las multitudes de Israel ante las obras y palabras de Jesús;

b) actitudes *de rechazo*: las de los poderes religioso y político de Israel ante la actuación de Jesús y las que encuentra Pablo entre judíos y griegos;

c) actitudes *de acogida en la fe*: la de Simón y los discípulos, de una parte; la de los griegos y judíos que aceptan a Cristo, de otra.

4. Lo que he llamado actitud receptiva se caracteriza por atribuir a Cristo una significación religiosa positiva: Jesús es un gran Profeta. Evidentemente no se reconoce todavía el misterio de Cristo, pero se está abierto ante él. Esta apertura a la fe de las actitudes receptivas está simbolizada en el Evangelio de San Juan por el ciego de nacimiento. La primera actitud del ciego es ésta: a la pregunta por Jesús —«¿qué dices tú de él, ya que te ha abierto los ojos?»— él respondió: «que es un profeta» (Ioh 9, 17). Su interpretación de Jesús es, pues, la que ya es común entre las gentes del pueblo. Fue expulsado de la Sinagoga. «Jesús se enteró de que le habían echado fuera y, encontrándose con él, le dijo: ¿Tú crees en el Hijo del Hombre? El respondió: ¿Y quién es, Señor, para que crea en él?»

Jesús le dijo: Le has visto, el que está hablando contigo, ése es. El entonces dijo: Creo, Señor. Y se postró ante él» (Ioh 9, 35-38). El movimiento revelación-fe-confesión reaparece aquí de forma casi litúrgica. Bajo la acción de la gracia, la actitud receptiva, como en un único proceso existencial, se ha transformado en actitud de fe.

5. Las actitudes ante Cristo, cualesquiera que sean sus reflejos dinámicos en relación con la conversión, surgen y son vividas por los sujetos humanos desde el patrimonio cultural-religioso en el que están situados y desde la propia interpretación de ese patrimonio. Esto es evidente tanto en las actitudes receptivas como en las de rechazo. Ante Cristo se reacciona desde el propio cuadro de referencias, otorgándole un puesto en él —actitud receptiva—, o excluyéndolo como incompatible: actitud de rechazo.

6. Es interesante subrayar el cambio económico-salvífico, en lo referente a nuestro asunto, que testimonia el texto de San Pablo en relación con el de San Mateo. El movimiento interno de la perícopa de San Mateo nos sitúa ante la comunidad de los discípulos —la Iglesia— confesando delante de Jesús que él es el Cristo. La experiencia de San Pablo, en cambio, nos presenta a la Iglesia predicando a los hombres lo confesado en Cesarea. Quiere esto decir que, a partir de la resurrección del Señor, las actitudes humanas ante Cristo aparecen mediadas por la predicación de la Iglesia; son actitudes ante el Cristo que predica la Iglesia. El «decir de los discípulos» —que Jesús estimó fruto del «decir de Dios»— significa ahora —según el Nuevo Testamento— la presencia de Jesús el Cristo ante los hombres: las actitudes se diversifican precisamente ante ese Cristo anunciado por los discípulos, no ante otro personaje.

Nuestro análisis del testimonio del Nuevo Testamento sobre las actitudes ante Cristo podría continuar en diversas direcciones, pero debemos ponerle punto final con una última consideración. Las actitudes que hemos descrito aparecen al paso de la más originaria evangelización: nos encontramos ante dos culturas y dos mundos religiosos, en los que irrumpe *ex novo* el evento Cristo. *Ex novo* no sólo en el sentido de un primer encuentro con Jesús que predica o con el Cristo predicado, sino en otro sentido derivado que ahora me interesa destacar: Cristo viene presentado sin el acompañamiento de una «civilización cristiana». Este acompañamiento será en cambio una de las características de la presentación de Cristo en las épocas posteriores. Baste pensar en el fenómeno complejo de la evangelización de América, o en el encuentro del Cristianismo con las viejas culturas asiáticas y más recientemente con las etnias africanas. Las dificul-

tades que esto presenta para el análisis de las actitudes humanas ante Cristo son obvias, y en cierto sentido constituyen una aporía insoluble. Porque, por una parte, pertenece a la esencia de la fe en Cristo el proyectarse sobre todos los aspectos de la vida individual y social y en este sentido la actitud de fe genera cultura en el más amplio sentido de la palabra: una fe que no se hace cultura —ha dicho Juan Pablo II— no es una fe viva⁷. Pero, por otra parte, la fe no es lo mismo que la cultura generada por ella y la acogida de fe al Cristo que confiesa y anuncia la Iglesia no implica la recepción del contexto cultural en que se ofrece. Como Vds. saben todas estas cuestiones están en el centro del debate teológico contemporáneo y hacen de la llamada «inculturación» de la fe una de las grandes tareas de la Iglesia hoy.

Si traigo aquí esta consideración es porque la cuestión de la relación cultura y fe va a ser decisiva para comprender los modos ulteriores de la presentación de Cristo a los hombres como de la actitud de los hombres ante Cristo.

* * *

La tipología de las actitudes que nos ha parecido encontrar en los pasajes del Nuevo Testamento puede servirnos de marco y punto de referencia para lo que podríamos llamar «actitudes modernas ante Cristo», objeto de la segunda parte de mi intervención. En concreto, me propongo examinar la manera de darse aquellas actitudes primordiales ante Cristo cuando se dan ya en el interior de una historia acuñada en buena parte por el *factum* cristiano. Voy a ocuparme, primero, de la actitud de fe.

Para abordar adecuadamente esa actitud debemos partir de un dato ya mencionado: el nexo profundo entre Cristo y la Iglesia, tema de la conferencia precedente pero que es clave para lo que yo aquí he de decir. El Cristo que es la verdad y que vive, el Cristo al que el hombre se adhiere por la fe, es el que anuncia la comunidad de los discípulos, la Iglesia. La confesión de fe de Simón-Pedro es puesta por Jesús inmediatamente en relación con la Iglesia futura, y ello de tal manera que esa confesión, fruto de la acción reveladora de Dios, constituye el fundamento-roca de la Iglesia. La Iglesia tiene, pues, su existencia vinculada a esa confesión.

7. Es un tema recurrente en el pensamiento del Papa actual: «Una fe que no se hace cultura no es una fe plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida» (Discurso en la Universidad Complutense, Madrid, 3 de noviembre de 1982).

Pero la confesión sobre Cristo que la Iglesia hace no es sólo una declaración, llamémosle doctrinal, acerca de un contenido que puede calificarse, junto a otros, de verdadero. La Iglesia sabe, además y sobre todo —porque se lo dijo su Señor—, que el Cristo confesado en la fe vive hoy en medio de la comunidad: «Yo estoy con *vosotros* —de nuevo el célebre *vosotros*— todos los días hasta la consumación del mundo» (Mt 26, 28). En este sentido, el anuncio de Cristo, el predicar a Cristo es, a la vez, la presencia de Cristo que sale al encuentro de los hombres llamando a la conversión. Ni que decir tiene que las maneras de ese anuncio son variadas e irreductibles a un sistema, porque en última instancia se identifican con la misma existencia cristiana y se prolongan en la dimensión cultural de lo cristiano. Pero lo que nos interesa retener es que el Cristo que hoy pregunta «¿quién dicen los hombres que soy yo?» no es un personaje del pasado al que se accede bibliográficamente, sino el Resucitado que vive como Cabeza de su cuerpo que es la Iglesia. La tesis tan repetida «Cristo, sí; la Iglesia, no» es teológicamente insostenible: implica —como ha subrayado W. Kasper⁸— no sólo un desconocimiento de la Iglesia, sino del mismo Cristo, pues éste —Jesucristo— no puede ser entendido, según el testimonio del Nuevo Testamento, separadamente de su obrar salvífico.

En consecuencia, la actitud de fe, lo mismo ayer en Corinto que hoy en Madrid o en Berlín, es el reconocimiento del Cristo testificado en las Sagradas Escrituras que se autopresenta en la predicación de la Iglesia. Por eso la confesión de fe en Cristo —siendo personal y de persona a persona—, es a la vez un acontecimiento eclesial, una inserción en la Iglesia, que se expresa en el sacramento de la fe, que es el Bautismo. Este fundamental aserto de la tradición es el que impide enfrenar polémicamente Escritura y dogma, como ha mostrado con todo rigor uno de nuestros colegas en este curso⁹. El dogma con el que confesamos a Cristo no es sino el camino que la Iglesia ha recorrido y recorre para aprehender el testimonio de la Sagrada Escritura acerca de Jesús y presentar hoy Cristo a los hombres. Ese círculo hermenéutico entre Biblia, dogma e Iglesia, ese ir y venir de la Tradición a la Escritura y de la Escritura a la Tradición es el acontecer mismo de la Iglesia como sujeto total de la fe: de la confesión de la fe y de la predicación de la fe. Por eso, la fe y la actitud de fe ante Cristo de cada cristiano tiene siempre en el sujeto total que es la

8. W. KASPER, *Die Kirche als Mysterium. Was glaubt die Kirche von sich selber?*, en M. SEYBOLD (Hrsg.), *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Eichstätt-Wien 1988, p. 41.

9. Vid. B. SESBOÛE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris 1982.

Iglesia su garantía y su plenitud. La teología contemporánea se ha hecho consciente con De Lubac¹⁰ que el «yo creo lo que cree la Iglesia» no expresa sólo la fe del carbonero, sino la esencia misma de la manera cristiana de darse la fe.

De estas consideraciones eclesiológicas, quiero sacar dos consecuencias para la comprensión de la actitud humana de fe.

Primera, que el Cristo confesado en la fe de la Iglesia —el llamado Cristo del dogma o de la fe— no es una «imagen» de Jesús entre otras, ciertamente honorable pero que, en última instancia, se ofrece junto con las demás al cristiano, que, críticamente decidirá, rodeado de sus libros, quién es Jesús: ¿Qué Cristo? ¿El Cristo de la piedad? ¿El Cristo del dogma? ¿El Cristo de los entusiastas? ¿El Cristo de los literatos?¹¹ Ya se ve por lo dicho que la actitud de fe no se forja diciendo, como ante la tabla de quesos: «póngame un poco de todos».

En cambio —y éste es el segundo punto a que antes me refería— la actitud de fe ante Cristo, que implica como digo confesar la fe con la Iglesia introduciéndose en la unidad de la fe, genera en el seno de la comunión de los creyentes una pluralidad de nuevas actitudes ante Cristo; o si se prefiere, la actitud de fe en el Cristo que predica la Iglesia, siendo única, se da siempre en el sujeto humano modalizada desde diversas instancias, lo que permite hablar de diversas actitudes. Tratemos de explicar-nos algo más.

Ya desde el mismo Nuevo Testamento, la formulación del misterio de Cristo aparece expresándose desde distintos ángulos y perspectivas. Los diversos títulos cristológicos que estudió sistemáticamente Oscar Cullmann¹² y tantos otros después de él, lo han hecho evidente, como también son hoy más conocidos los diversos elementos culturales y religiosos que sirvieron como vehículo a la revelación del evento de Cristo. La insistencia de la Tradición de la fe en la «unidad de las Escrituras»¹³, aun a sabiendas de estas diversidades cristológicas, se expresa en el Símbolo de la fe —entendido precisamente como «síntesis de las Escrituras»¹⁴— y es sencilla convicción de que ellas testifican un único Cristo indiviso, que vi-

10. Vid. H. de LUBAC, *La fe cristiana*, Madrid 1970, pp. 179-235.

11. Son los interrogantes de Hans Küng en *Ser cristiano*, Madrid 1977, pp. 154-178.

12. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1966.

13. Vid. E. DELGADO, *La unidad de las Escrituras*, en «Scripta Theologica» 4 (1972) 7-82 y 279-354.

14. Así, Tomás de Aquino. Vid. *Summa Theol.* 2-2 q.1 a. 9 ad 1.

ve en la Iglesia y se ofrece, por tanto, a la experiencia espiritual, teológica y misional de los creyentes.

Esa experiencia tiene su *humus* propio en la unidad de la fe, se forja en la interacción de la cultura y de la gracia, que se entrelazan para contemplar e indagar las insondables riquezas del misterio de Cristo. Como hemos visto más arriba, los que vienen a la fe, igual que los que rechazan a Cristo, son griegos y judíos y desde su cultura, sus categorías, su formación y su experiencia humana, es decir, desde su realidad histórica concreta se abren a Cristo que hace de ellos nueva criatura. El hombre viejo ciertamente debe morir, pero en esa muerte, que es destrucción del pecado, el hombre recobra todo lo verdadero, bueno, valioso y bello de su propia historia. Bajo esta perspectiva se comprende por qué todo hombre o mujer, cuando por la vocación de Dios entra en la comunión de fe que es la Iglesia, acoge a Cristo con una inteligencia y vivencia del Señor que le es peculiar y propia. Y en este sentido san Agustín —y la experiencia religiosa en general— podía referirse al «Dios de mi corazón»¹⁵.

Cuando esto se ve no ya en términos estrictamente individuales, sino en el nivel propio de una nación, de una lengua, de una época, de una sensibilidad, es decir, cuando la recepción de la fe se manifiesta en las formas colectivas de la cultura, da lugar a diversas actitudes ante Cristo —insisto: en el interior de la *communio fidei*— que generan diversas «imágenes» de Cristo, con sus correspondientes implicaciones teológicas, devocionales, ascéticas, y claro está, artísticas, literarias: culturales, en definitiva, con su proyección sobre la vida social y política de las naciones, llegando incluso a las formas de lo que se ha llamado «civilización cristiana». Pensemos, por ejemplo, en el Cristo Kyrios de los primeros mártires del Cristianismo, en el Cristo Icono de Dios de la cultura bizantina, en el Cristo crucificado de la cultura medieval y moderna en Europa, en el Cristo hombre de San Francisco de Asís, etc., para comprobar lo que decimos. Por supuesto, el riesgo inmanente a esta realidad tan obvia es obvio también: que predomine la cultura precedente sobre la fe predicada. Si esto es así, la actitud de acogida en la fe decae en mera actitud receptiva —por emplear los términos que he propuesto— y la «imagen de Cristo» que resulta no corresponde al Cristo que confiesa la Iglesia: no es acentuación de un aspecto del misterio, sino corrupción del misterio mismo: es una imagen herética de Cristo, como pudo ser en la antigüedad el Cristo arriano y modernamente el Jesús de la *Leben-Jesu-Forschung*, como veremos.

15. Vid. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, passim.

Pero no podemos perder de vista que, a pesar de lo dicho, el gran factor que provoca la variedad modalizada de la actitud de fe y la pluralidad de imágenes de Cristo, no es cultural en sentido propio sino que viene determinado —según las palabras paulinas— por la insondable riqueza del misterio de Cristo. Podríamos decir que Cristo mismo, a través del Espíritu, es el responsable de esa pluriformidad. En efecto, el lenguaje humano, ni siquiera el de la Escritura, no puede expresar de manera adecuada el misterio de Cristo. En cambio, Cristo —el Cristo de las Escrituras— vive en la Iglesia, y El en persona, con toda la riqueza a la que se refería San Pablo, se ofrece como hemos dicho a la experiencia creyente de los hombres. Esto trae como consecuencia que a lo largo de la historia y dentro de cada época, de manera sincrónica y diacrónica, la actitud de los cristianos ante Cristo aparezca reflejando los diversos aspectos del único Cristo. Y esto explica también que algunos de esos aspectos prevalezcan en determinadas épocas, pudiendo en todo caso, convivir todos en la unidad de la fe. Vistas así las cosas, puede afirmarse que lo determinante en las diversas actitudes de fe —con la diversidad correspondiente en la imagen de Cristo— no es el bagaje cultural previo o externo a la fe, sino la vivencia del misterio de Cristo suscitada por el Espíritu Santo. Es evidente que hay que atribuir a una dominadora irrupción del Espíritu el que, jalando la historia, se hayan dado a través de unos hombres concretos determinadas captaciones y expresiones de la riqueza del misterio de Dios revelado en Cristo.

Digamos finalmente, para acabar este punto, que en la historia real y vivida de la misión y de la evangelización, es decir, en la predicación de la Iglesia, los hombres y las mujeres que testifican al Cristo único de las Escrituras lo hacen a través de la citada pluriformidad existencial de las actitudes de fe y esto explica que en las mujeres y en los hombres que reciben esa predicación, su actitud de fe se dé en simbiosis vital con la imagen de Cristo que prevalece en la predicación recibida. Esto que digo es absolutamente decisivo a la hora de comprender la actitud de fe que se genera cuando el testimonio sobre Cristo se recibe desde la infancia: por medio de los padres o en el seno de instituciones cristianas. Como es obvio, la Iglesia considera esa pluriformidad en la actitud de fe y la diversidad de imágenes de Cristo y de estilos espirituales y apostólicos que comporta, como riqueza y patrimonio cristiano, como maneras diversas, fundadas en el Evangelio, de acceder a la relación personal con Cristo y de expresar vitalmente la confesión de fe en la unidad de la fe.

* * *

Si, desde la perspectiva de nuestro discurso, echamos una mirada a la cultura de la Europa «cristiana» de los últimos tres siglos, algo de la máxima importancia se nos hace evidente. La ruptura de la unidad de la fe que provoca la Reforma protestante es en una primera fase compatible con una sustancial confesión de fe cristológica: el Cristo de Lutero, a pesar del monofisismo latente que puso de manifiesto Yves Congar¹⁶, y la imagen de Cristo que vamos a encontrar en variadas tendencias protestantes, pueden encuadrarse dentro de la gran corriente de la tradición de la fe. Pero una compleja serie de factores, de los que ahora no podemos ocuparnos y que todos Vds., de una manera o de otra, conocen, van a introducir un nuevo horizonte cultural y una nueva actitud ante Cristo. Me refiero al fenómeno que la historia de la cultura llama «la Ilustración»; fenómeno que domina en los siglos XVII y XVIII, y que es determinante todavía de la situación contemporánea¹⁷.

La Ilustración es la afirmación de la total autonomía de la razón, pero entendida como reivindicación frente a la fe y, sobre todo, frente a las instancias eclesásticas de regulación de la fe. Este proceso histórico, desde el punto de vista del sujeto, aparece como proceso de emancipación y culturalmente como proceso de secularización. La Ilustración nace, en efecto, en el interior de la cultura cristiana, pero su interna dinámica lleva a una crítica de la tradición de la fe y de sus expresiones, que va a operar un cambio de horizonte cultural hasta llegar a planteamientos que pueden calificarse de postcristianos. Alguien ha dicho que si el signo de la Reforma protestante fue un Cristo sin Iglesia, la mentalidad ilustrada fue más coherente y aceptó sólo un Dios sin Cristo, es decir, un Dios deísta, que deja de interferir en la historia, la cual resta finalmente en manos de los hombres.

La actitud ilustrada ante Cristo era restituirlo a la historia, es decir, separar de él todas las adherencias míticas para poder encontrar sencillamente a Jesús, a Jesús de Nazareth, un Jesús que no fuera el Cristo, un Jesús sin misterio, que la razón emancipada podría admitir e incluso estimar. Lo que después se llamaría la «búsqueda del Jesús histórico» se hizo en efecto posible cuando la filosofía ilustrada rompió la unidad de la fe

16. Vid. Y. CONGAR, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, en A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, vol. III: *Chalkedon heute*, Würzburg 1954, pp. 457-486.

17. Vid. W. PHILLIP, *Das Werden der Aufklärung in theologischeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957.

cristiana expresada en el nombre «Jesucristo». Desde ese momento, comienza a desfilar en Europa una cadena interminable de propuestas acerca de Jesús: desde Kant, para quien Jesús es la moralidad humana en persona¹⁸, hasta Harnack, que ve en Jesús la perfecta religiosidad del hombre como hijo de Dios¹⁹. Paradójicamente, esta batalla por la verdadera «biografía» de Jesús, que se escribe con los recursos de la nueva historiografía y con la pretensión, típica de la mentalidad ilustrada, de dar finalmente una imagen científica del objeto estudiado, resultó una nueva proyección de la subjetividad de sus autores. Schweitzer demostró en su día con inenarrable agudeza que todas esas vidas, aunque pretendan haber sido deducidas de los Evangelios, en realidad no eran sino representaciones acomodadas a los modelos culturales y religiosos de la época²⁰. El Cristo de los ilustrados del XVIII, que Pelikan ha llamado «el Maestro del sentido común»²¹, terminó siendo en el siglo XX un protestante liberal o un socialista burgués. En realidad, en el Jesús de estas «historias de Jesús» se esboza ya el camino que conduce a buena parte de las imágenes de Jesús de la cultura contemporánea, que habrán sido lógicamente tratadas en la conferencia primera de este ciclo. Sigamos, pues, meditando sobre la actitud ante Cristo que ahora nos ocupa.

En el marco histórico-espiritual de las actitudes ante Cristo, el ciclo histórico de las actitudes ilustradas significa, a mi entender, la liquidación de la fe en el Cristo eclesial y su sustitución por una figura humana ejemplar, Jesús de Nazareth, que provoca la admiración y la simpatía bajo títulos muy diversos. Pero en ellas el misterio de Jesucristo, Jesús el Cristo, desaparece: se piensa a Jesús desde un supuesto que se resume en la posición de Jaspers: ningún hombre es Dios. Lo que hay son hombres excepcionales, más todavía, hombres que dan la norma y medida de lo humano: Sócrates, Confucio, Buda y Jesús de Nazareth, por ejemplo²². En esta perspectiva el cristianismo de este Cristo tiende a interpretarse como movimiento humanitario y ético, de signo existencialista, burgués o revolucionario según la ideología previa o subyacente. Un Cristianismo por supuesto sin Iglesia, aunque se sigan manteniendo las confesiones cristianas

18. Vid. el estudio de Heinrich VOGEL *Die Umdeutung der Christologie in der Religions-philosophie Immanuel Kants*, en «Evangelische Theologie» 14 (1954) 399-413, esp. 411s.

19. A. von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1950 (edición a cargo de R. Bultmann).

20. Vid. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Iesu-Forschung*, Tübingen 1906.

21. J. PELIKAN, *o.c.*, p. 229.

22. Vid. K. JASPERS, *Die massgebenden Menschen*, München 1964.

tradicionales. Sin Iglesia, en el sentido de que ésta no es mediadora de la fe, sino la agrupación de los interesados por Jesús y sus ideas: una realidad cultural, no un evento salvífico.

El citado ciclo de actitudes tiene una similitud material con las que en el marco bíblico he llamado actitudes *receptivas*: también aquí hay una postura positiva ante la enseñanza de Jesús, reconocido en última instancia como profeta. Pero si se tiene en cuenta lo que antes he dicho, se comprende que en realidad la actitud ilustrada no es receptiva frente al misterio de Cristo sino *reduccionista*: es una mentalidad que está «de vuelta» de todo sueño «dogmático» y quiere poner a Jesús bajo el verdadero foco de luz, que sería la razón autónoma desmontando previamente la tradición de la fe. Ya se entiende que este diagnóstico histórico-espiritual de la actitud reduccionista es compatible con que el sujeto humano concreto pueda, desde ese interés y admiración por Jesús, abrirse, ayudado por la gracia, al Cristo, al Hijo de Dios vivo. Pero esa apertura personal es siempre, de una manera o de otra, externa al sistema en el que se da la imagen reduccionista de Jesús. Por eso, el proceso histórico de estas actitudes, contemplado desde la historia del espíritu, encamina de suyo a la cultura hacia fases postcristianas. Me propongo terminar estas cuartillas con una reflexión sobre las actitudes ante Cristo en este horizonte.

Entiendo que la cultura postcristiana, que es un fenómeno —claro está— de países que tuvieron su cultura informada por el Cristianismo, empieza a darse en un país o nación o continente cuando desde diversas instancias, sobre todo desde el poder político, se impone, o se difunde una concepción atea de la vida. El caso eminente de lo que digo es la cultura marxista. Me refiero no tanto al marxismo académico de Occidente, que tuvo auge en los años 60 y 70 para desplomarse en los 80, sino al sistema político-cultural de la Unión Soviética y países circunvecinos. La cultura oficial de estos países muestra cómo al Dios sin Cristo de la primera Ilustración sucede ahora, de una manera militante, la cultura del hombre sin Dios, del hombre que con Feuerbach recupera los atributos divinos que él mismo había proyectado sin fundamento sobre un ilusorio ser trascendente²³. Todo esto es de sobra conocido. La pregunta es: esta visión postcristiana de la cultura ¿qué actitud comporta acerca de Cristo? La respuesta bronca de la historia es también de todos conocida: en perfecta coherencia con su ateísmo postulador, el sistema oficial ha descalificado valorativamente a Cristo y a lo cristiano como a todo lo religioso, y ha

23. L. FEUERBACH, *La esencia del Cristianismo*, Salamanca 1975.

procurado marginar, es decir, situar el Cristianismo y la Iglesia en espacios extraculturales. En este sentido debe decirse que la actitud oficial ante Cristo del ateísmo sistemático es de rechazo total. No obstante, en medio de una cultura postcristiana y atea, ¿puede aún tener Jesús un puesto bajo el sol?

Una primera respuesta viene desde el interior del sistema. Una valoración positiva de Jesús aparece en algunas posiciones marxistas: sobre todo, Bloch²⁴, y más recientemente el Profesor de Praga Milan Machovec, que se inscriben dentro del movimiento contemporáneo de atención a la figura humana de Jesús. La segunda respuesta testimonia cómo se abre paso la actitud de fe en Cristo entre los hombres educados en esas culturas postcristianas. Es el movimiento cada vez mejor conocido del despertar de la fe cristiana entre los intelectuales de Leningrado y Moscú. Veamos estas dos actitudes ante Cristo en dos de sus representantes: Milan Machovec y Vladimir Zelinsky.

A Machovec le fascina la figura de Cristo²⁵. Su libro está lleno de admiración por Jesús y, sobre todo, por la «causa de Jesús», entendida como dedicación al prójimo: a los que sufren, a los débiles, a los oprimidos. Todo cuanto ha esperado Jesús y los mejores exponentes de la tradición cristiana —dice el escritor checo—, «lo están realizando ahora los marxistas de manera realista y científica con todos los medios de la estructuración técnica y de la capacidad organizativa»²⁶. Estas palabras son de 1975. Es muy difícil pensar que en Praga, Budapest o Varsovia alguien pudiera hoy suscribirlas seriamente. Pero esto es, a nuestros efectos, cuestión secundaria. Desde el punto de vista de nuestro análisis debemos constatar el hecho tan significativo de que en esas actitudes se reconozca algo indiscutiblemente cristiano: me refiero a la potencia de revelación sobre el hombre que comporta el acontecimiento de Jesucristo. Es éste un punto fundamental de la cristología y la antropología del Concilio Vaticano II: «Cristo, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al mismo hombre»²⁷. Lo cual no puede esconder este otro hecho: que estamos en presencia de una actitud *reduccionista* ante Cristo, en la cual se desvanece el Cristo de la confesión cristiana de fe. No hay que olvidar, en efecto, que el libro principal de Ma-

24. Vid. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959.

25. Vid. M. MACHOVEC, *Jésus pour les athées*, Paris 1978.

26. I. FETSCHER - M. MACHOVEC, *Marxisti di fronte a Gesù*, Brescia 1976, p. 110.

27. CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 22.

chovec se llama «Jesús para los ateos». Schweitzer podría haberlo incluido en su «historia de las historias de Jesús» como último jalón del ciclo.

Jesús significa pues para Machovec una consolidación del ateísmo. No es ésa, sin embargo, la experiencia de Cristo que tiene ese otro grupo a que antes me refería. Vladimir Zielinsky, un intelectual de Moscú, cofundador con Alejandro Ogorodnikov de la revista *Vybor* (La elección), describe en un texto del pasado año, cómo su generación está afrontando la crisis de la cultura en su país y encontrando algunos de ellos la fe en Jesucristo, que, aparentemente, «nadie ha predicado, ni cultivado, ni sembrado»²⁸. Merece la pena escuchar su testimonio: «La generación a que yo pertenezco no es mejor ni más inteligente que las otras, pero a ella le ha tocado en suerte, o mejor, le ha sido dado el vivir el momento en que esta crisis llegaba a su superación. Hablo, sobre todo, de la crisis del ateísmo generalizado: cuando nosotros éramos todavía muy jóvenes, el ateísmo se moría ya de viejo en nuestras almas. Y moría como mueren los tiranos que han alcanzado el poder absoluto: moría rodeado de médicos, de bufones, de policías y de sabios de la corte que le aseguraban la vida eterna. Ellos sólo hablaban de *evolución*, de *desarrollo de la materia*, de *leyes de la historia*, de *leyes dialécticas*, pero ya estas simples palabras producían en nosotros un sentimiento de hastío y de opresión metafísica. El mundo despojado de Dios (construido sobre estas palabras) era manifiestamente estrecho, lúgubre e imposible de vivir»²⁹.

Esta caída del ateísmo dogmático, para Zielinsky y su grupo, señalaba el comienzo de un itinerario en el que el análisis de la cultura, y la búsqueda de las raíces históricas de los problemas vividos, se les hace imposible sin una actitud de total sinceridad personal, y les lleva a toparse con la paradoja del ser humano: el enigma del hombre supera siempre al hombre. Escribe: «Alguien —un libro que hemos leído, el recuerdo de nuestra cultura histórica, o simplemente un amigo— ha pronunciado el nombre de Cristo. Y finalmente el enigma que tratábamos de resolver se anuda a este nombre. Y empieza otra ronda de preguntas y respuestas hasta encaminarse a pedir el Bautismo»³⁰. La acogida a Cristo en la fe lleva a estos hombres —muy al estilo del alma rusa— a reconocer en el pasado de su generación junto al griterío de los bufones y los sabios oficiales, «una silenciosa predicación de Cristo nunca interrumpida, que se mezcla a las circunstancias de nuestra vida y alcanza las profundidades del alma».

28. V. ZIELINSKY, *L'heure de l'Église*, en «Istina» 34 (1989) 5-16.

29. *Ibidem*, p. 6.

30. *Ibidem*, p. 7.

La actitud formal de rechazo, las modernas formas reduccionistas del misterio, la acogida de Cristo en la fe. Como veíamos en su contexto bíblico, las diversas actitudes ante Cristo se dan siempre vividas por judíos y gentiles, es decir, desde la situación cultural del hombre ante el que Cristo se presenta. Pero al Cristo viviente no se le puede acoger en la fe sino disponiéndose a la crítica de la propia cultura. Lo cual no es precisamente cómodo, y de hecho es imposible sin la acción de la gracia.

P. Rodríguez
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Pamplona