

El cristianismo después de Nietzsche

Nuestra revista (Ryf, diciembre 2000) ya se hizo eco del filósofo alemán, dedicándole un estudio, con motivo de su centenario. Aunque en aquellas páginas no podía faltar la visión del polifacético Nietzsche sobre la religión, en el presente ensayo se analiza monográficamente el impacto mutuo entre el autor de «El Anticristo» y el cristianismo.

José María Mardones*

LEER y escuchar a Nietzsche, el pensador póstumo, cien años después de su muerte (1) es constatar hasta qué punto es actual. Cuando además se le lee con la vista puesta en la religión cristiana, el juicio se dispara hacia adelante y hacia atrás buscando compren-

* Instituto de Filosofía. CSIC. Madrid.

¹ Centenario del que se han hecho eco diversas publicaciones dedicándole números monográficos. A título de ejemplo señalamos entre nosotros, *Revista de Occidente* («Nietzsche de nuevo»), n. 226 (2000); *Archipiélago* («Nietzsche entre dos milenios»), 40 (2000).

der al autor y contrastar sus afirmaciones con la realidad religiosa que tenemos delante. ¿Hasta qué punto Nietzsche es hodierno en su crítica al cristianismo? ¿Qué puede aprender el cristianismo de la crítica nietzscheana? ¿Existen algunos rasgos en la religiosidad actual que fueran anticipados por la visión de Nietzsche?

Ya se ve el sesgo que toma nuestra lectura de los textos de uno de los autores que más ha influido en el pensamiento del siglo XX y que todavía hoy ejerce una enorme fascinación sobre el pensamiento de nuestro momento. De ahí que podemos sospechar fundadamente que todavía puede decirnos algo respecto al modo como vivir hoy y de cara al nuevo siglo la fe cristiana.

El núcleo de la crítica nietzscheana al cristianismo

TENDREMOS que tener muy en cuenta lo que un avisado lector analista del mundo nietzscheano como P. Valadier (2) nos dice respecto a la crítica de Nietzsche al cristianismo: su crítica trata de captar o de hacerse cargo del tipo de voluntad que se inviste con una creencia. No se trata, por tanto, del contenido explícito de esa creencia cuanto del contenido latente de la voluntad. Es el análisis de la estructura de la voluntad del creyente cristiano lo que le interesa a nuestro autor. A esto denominaba Nietzsche *genealogía* (3).

La afirmación nietzscheana es contundente respecto al cristianismo y la voluntad que manifiesta bajo su creencia: es una voluntad reactiva. El cristianismo es para Nietzsche una religión del no. El modo como se alcanza esta afirmación o sondeo de la voluntad de creer cristiana es el resultado de su pesquisa sobre la *Genealogía de la moral* (4), como de su contraposición entre Jesús y Pablo.

(2) P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, 1982, 554; idem, *La anarquía de los valores*, PPC, Madrid, 1999, con algunas referencias nietzscheanas. Este autor acaba de publicar un libro sobre Nietzsche, en su centenario.

(3) Para Nietzsche, como se puede comprobar en *La Gaya ciencia*, =(GC)345, lo que hay que hacer es interrogar a la moral, a toda moral, acerca de lo que quiere la voluntad en cualquier cosa que quiera (=genealogía). Y este punto de vista es nuevo: se habían criticado los contenidos, pero no su valor.

(4) Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (=GM), Alianza, Madrid, 1972; idem, *Más allá del bien y del mal*, (=MBM) Alianza, Madrid, 1972; idem, *Así habló Zaratustra* (=AHZ). Alianza, Madrid, 1972; idem, *Crepúsculo de los ídolos* (=CI), Alianza, Madrid, 1973.

A primera vista esta crítica es injusta. El cristianismo tiene como objetivo la salvación del pecado, del mal, la rehabilitación del hombre caído. Pero, para Nietzsche, la concentración cristiana sobre el pecado y su atención a la culpabilidad están indicando ya una morbosa inclinación hacia lo negativo. La presunta marcha hacia la vida culmina en un desprecio a la misma ejercitado mediante el ideal ascético, la enfermedad del hombre dominado por el sacerdote. La mala conciencia («schlechtes Gewissen») que cambia el sentimiento de la deuda («Schuld») en un sentimiento de culpabilidad mediante la conciencia acusadora actuante en «el laberinto del corazón» (GM, II, 18). La religión fija al hombre en esta mala conciencia; crea sentimientos fisiológicos de inhibición (GM, III, 17) y termina legitimando un estilo de vida que obsesiona al hombre con sus problemas, en lugar de disponerlo a la acción creadora.

Podemos criticar la crítica nietzscheana como exageración unilateral, visión sesgada de una religiosidad protestante obsesionada con los fenómenos de la conciencia moral, pero difícilmente podemos desdecir la acusación de que la religión (cristiana) se ha dejado absorber por la moral, ha identificado la fe con el comportamiento reglado del hombre y con el conformismo de la ley. A menudo el creyente cristiano ha vivido un sometimiento a la regla, la orientación, la indicación magisterial, el seguimiento de Cristo interpretado por la norma de las tradiciones, de tal manera que su libertad ha quedado encerrada en una exterioridad no creadora. Ha habido exceso de miedo a la libertad. El creyente cristiano ha vivido excesivamente pendiente de las garantías externas que le daban a su comportamiento la autoridad, la tradición, la palabra interpretada oficialmente, etc. Sin olvidar que el cristianismo no se puede reducir a esta parte negativa, tampoco se puede obviar la crítica. Frecuentemente el cristianismo ha sido una religión que ha empujado al creyente a vivir bajo la modalidad del no; una religión de la prohibición, la negación, el miedo y la resignación.

¿Se deduce de lo dicho que el cristianismo es una religión opresora y que está tocado de muerte? El contacto con Nietzsche no significa necesariamente afirmar esta tesis, pero sí exige plantearse de qué manera el cristianismo es una religión del sí, de la creatividad y la afirmación de la libertad. De lo contrario, la persistencia del cristianismo -algo que no se le ocultaba a Nietzsche- no será necesariamente una prueba de la equivocación nietzscheana.

El Jesús del evangelio, y esto lo comprendió bastante bien nuestro autor, es una afirmación de la vida, un ejemplo de un sí a la existencia, una lucha contra la opresión religiosa y no religiosa del ser humano. La acusación

nietzscheana no niega esta afirmación jesuánica a la vida, sino su ingenuidad excesiva, su carácter sublimemente espontáneo, pero acrítico y por ello *idiotista*: «una mezcla de sublimidad, enfermedad e infantilismo» (5).

El panfleto de *El Anticristo* (6), en el que culmina la crítica desequilibrada nietzscheana al cristianismo como religión del no, posee, sin embargo, muchas sugerencias dignas de tener en cuenta y que la misma autocrítica cristiana va haciendo suyas: una doctrina tradicional de la creación que ha conducido a una aceptación -hasta de las desigualdades sociales- de lo dado (7). Un Dios-Providencia que resulta la coartada para justificar una actitud resignada y sumisa ante la realidad, sin asumir los riesgos de la libertad y sin luchar contra las causas desencadenantes de los sucesos. La «voluntad divina», la aceptación de la misma, termina siendo una actitud generalizada en exceso -y no sólo en un cristianismo popular y poco ilustrado- de un estilo de creyente, de voluntad diría Nietzsche, que renuncia a vivir la vida como riesgo, apertura y creación. El creyente, en vez de ser llamado a la soberanía de sí mismo, a ejercitar su dueñez y libertad, es el ejemplo claro del sometimiento y la resignación. No es extraño que una cultura y sociedad marcada por esta creencia y valores sea un signo claro de la negación de la libertad y de la creatividad. Hay que salirse de esta religión para volver a adquirir la libertad y el impulso creativo. Se comprende que los movimientos socioculturales que tratan de hacer un mundo más humano, libre y justo tropiecen con este cristianismo y lo vean como un enemigo a batir. La muerte de Dios es ahora no una cuestión metafísica de desfundamentación de los principios, sino una tarea y condición del ejercicio de una libertad no reprimida frente al vampiro de la vida. La condición de un nihilismo no reactivo.

Una valoración de la aportación crítica nietzscheana

YA se ve, por lo dicho, dónde está la aportación hasta nuestros días de la crítica de Nietzsche al cristianismo: en su análisis de una voluntad creyente negadora de la vida y la libertad. El

(5) Cfr. Nietzsche, *El Anticristo*, (=AC) Alianza, Madrid, 1974, en las notas 25 y 63, pág. 121-22 y 132, Sánchez Pascual recoge la posición de Nietzsche sobre Jesús como *idiotista*. Pablo, sin embargo, no es un *idiotista*.

(6) Cfr. Las atinadas observaciones al respecto de E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1976, 160s.

(7) Cfr. El riesgo se presenta incluso en el *Catecismo Romano*, n. 1936, donde se ofrece una visión *naturalizada* de las diferencias sociales como queridas por el creador.

desafío nietzscheano, que queda como tarea permanente, es la constitución de un creyente capaz de crear un mundo de libertad.

Pero los mejores lectores de Nietzsche no han dejado de advertir un sesgo en su crítica y su propuesta: se escora excesivamente hacia la exaltación de la creación y olvida la realidad de la finitud y la contingencia del ser humano. Las pruebas de esta afirmación habría que verlas en la creciente unilateralización de lo dionisiaco en Nietzsche con detrimento de lo apolíneo. Si en *El nacimiento de la tragedia* (8) la pareja de lo apolíneo/dionisiaco era fundamental para describir la realidad, crecientemente se refuerza la presencia de lo dionisiaco y se considera lo apolíneo como socratismo perverso y rechazable (9). Se pone así el acento en una apertura sin límites ni cortapisas que exalta la creación. Pero, de esta manera, la contingencia humana termina por desaparecer en una autoafirmación creativa donde ya el bailarín Zarathustra no danza al borde del abismo, sino arrastrado por el empuje de la creación perpetua del eterno retorno, sobrevuela ligero sobre toda finitud. Esta unilateralidad tiene su correspondencia en ciertos momentos en los que el conocimiento se identifica con la recreación de la realidad o, mejor, creación con representación (10). Parecería como si Nietzsche hubiera sido víctima de su propia crítica: habría introyectado a su enemigo (11).

El hombre dionisiaco ofrece el atractivo de la creación ilimitada, pero ofrece el flanco de la no consideración de la contingencia de la libertad humana. De ahí que su propuesta quede sometida a la duda de su realización: ¿Es posible realizar semejante ideal en el ser humano? ¿No está la libertad siempre condicionada, como supo Marx, Freud y tantos otros? La libertad y el señorío humano tiene que contar con la limitación. Es una libertad que se realiza en el riesgo de su perdición en medio de circunstancias históricas y sociales que no permiten echar a volar, sino, frecuentemente, arrastrarse penosamente por el suelo. Dicho a la manera cristianopaulina tan poco del agrado nietzscheano: la libertad la llevamos en vasijas de barro; es una criatura frágil. No podemos por menos que afirmar junto a la libertad y la creatividad, la dueñez y el señorío, la fragilidad y el riesgo de la caída. Hay que pronunciar el sí junto con un no, aun cuando se corra el riesgo de acen-

(8) Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, (=NT) Edaf. Madrid, 1999, 59s.

(9) Ibidem, 41s, «Ensayo de autocrítica» de 1882 ya tiene claros indicios de esta unilateralidad dionisiaca.

(10) P. Valadier, o.c., 565.

(11) Cfr. K. Jaspers, *Nietzsche y el cristianismo*. Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1990, donde se afirma que Nietzsche obedece a impulsos cristianos sin acatar el dogma.

tuar la negación y la resignación. Pero sin analizar más las condiciones de la creatividad y la libertad, podemos quedarnos en el ditirambo de la libertad, con su afirmación idealista y vacía.

¿Una religiosidad nietzscheana?

LA crítica de Nietzsche a la religión, especialmente cristiana, nos conduce a preguntarnos -más allá de la postura subjetiva del autor o de interpretaciones que quieren encontrar su religiosidad en el anverso de su obsesión crítica- si no existe en dicha crítica y sus propuestas un sabor sagrado que autoriza a hablar de una religiosidad nietzscheana (12). Nos adherimos a esta interpretación y brevemente queremos apuntar algunos de los rasgos que poseería esta religiosidad. A través de ellos se puede leer la presunta propuesta «religiosa» de Nietzsche.

Lo sagrado de esta religiosidad

LO podemos denominar de varias formas. Sin duda una de ellas es la señalada acertadamente por P. Tillich: la experiencia del abismo. Significa la inmersión en el caos creativo. Estamos más allá de los valores y de las posturas éticas. Nos encontramos en la superabundancia de la vida, en lo dionisiaco, vivido como silencio, mar serena o acaso embriaguez, convulsiones, letargo y locura. Estamos ante la experiencia que permite al espíritu sentirse libre y viéndose capaz de «danzar sobre el abismo» (GC, 347). Experiencia que denominaríamos de la llamada de lo profundo y arquetipal, del misterio de la realidad y en nosotros.

(12) Cfr. P. Valadier, o.c., 499s donde el autor expone que a juicio de Nietzsche: 1) el cristiano sólo se superaría mediante «algo supercristiano», 2) la doctrina del Eterno Retorno se presenta como una nueva «fe» o una «nueva religión» distinta, 3) cabe pensar una religión no contaminada por la moral. Es decir, «son posibles nuevos tipos de religión»; J. Conill *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, 137, donde el autor afirma que «en Nietzsche cabría encontrar una mística encubierta, un pensamiento místico de lo sagrado, que se refleja en la superación de los parámetros del pensamiento racional convencional»; P. Tillich, cfr. Rollo May, *Paulus*, Harper&Row, N. Y., 1973, 69 reconocía que Nietzsche era el filósofo que más claramente había expresado la experiencia (mística) del abismo, del vacío sacro.

Lo sagrado aparece también percibido/vivido como afirmación de la vida, de toda la vida, en su doble vertiente fascinante y terrible, trágica, dionisiaca. Una riqueza inagotable y que hace de sus afirmadores, «paganos», para los cuales «Dios» es la palabra para designar el gran sí a todas las cosas» (AC, 55). Este neopaganismo de fidelidad a la tierra vivido como existencia transfigurada es lo que permite entender el éxtasis del aquí y ahora de cada instante vivido como juego creativo.

Se advierte que esta experiencia de lo sagrado es una experiencia que se vive en lo secular, un sagrado secular. Una suerte de transcendencia hacia adentro, hacia la profundidad de lo profano que sobrepasa a éste en su mera consideración fisicalista expresable lógico-empíricamente.

El dios o lo divino

EN Nietzsche viene dado bajo la compleja fórmula de Díóniso. Equivale al sentido de toda la realidad y existencia. De nuevo repetiríamos es el camino hacia el sí absoluto al mundo (EH (AHZ), 6), el decir sí absoluto a la realidad en su dimensión multiforme. Es experiencia (13) más que concepto; es praxis, es vida; posee algo de misterioso e irreducible al concepto. Es «gaya ciencia», no embriaguez irracional o delirio, proporciona una visión o conocimiento de la realidad en todos sus aspectos (NT, «ensayo de autocrítica», 4-5).

Se contrapone a Jesús que desconoció la realidad trágica de la vida. En el fondo nos encontramos con la visión e interpretación radical de la realidad de Nietzsche. Frente a Jesús y el creyente cristiano que define la raíz de la realidad como paternal/maternal mediante el símbolo de Padre/Madre, para Nietzsche la realidad no se puede definir mediante este lenguaje blando y aporético, sino mediante esta síntesis de todos los contrarios (CI, «Incursión de un intempestivo, 49) que es lo dionisiaco. Díóniso es un dios oculto y tentador, somete a prueba y extravía, como se ve en *Las Bacantes* de Eurípides. Dios que hace callar a los satisfechos, que enriquece a los que le encuentran, dios en relación que canta y baila. Díóniso es la expresión simbólica del sí integral a la vida multiforme (MBM, 295).

Es un dios sin un discipulado organizado. Quiere realizadores de esta su visión y concepción de la vida. El seguimiento se realiza en la prosecución del sí integral a la vida.

(13) Nietzsche mismo nos lo dice en su autobiografía *Ecce Homo* (= EH) Alianza, Madrid, 1971 (1998), «Así habló Zaratustra», 3, que considera inspiración, revelación, «Glaube» lo llamará Heidegger.

Tampoco tiene culto organizado. Ni institución ni dogma. Quizá podamos entender que el «nuevo culto» es la voluntad de poder, la afirmación, el permanente decir sí mediante una actitud creadora y libre, espontánea y danzarina cual la de un niño (AHZ, «De las tres transformaciones», «Del immaculado conocimiento»).

La salvación

LA religiosidad solicita la salvación, la nietzscheana pasa por el clásico «llegar a ser lo que se es» mediante la realización creativa de la afirmación a la realidad multiforme. Frente a rápidas y banales interpretaciones, esta fórmula es muy exigente y difícil; es ardua y dolorosa. Supone mucha fuerza y energía. No cualquiera es capaz de realizarla. El superhombre es el sentido y realización de esta propuesta. Pero Nietzsche ya vio proféticamente la tentación de nuestro hoy: la evasión de los «últimos hombres» que han inventado la felicidad del rebaño, del consumo de sensaciones de las masas (AHZ, prólogo, 6). Pero, como diría Zaratustra, «hay hielo en su reír».

Una religiosidad sin moral

LA religiosidad nietzscheana no deja que la moral penetre y devore sus entrañas. Es una religión sin ideal ascético y sin la morbosa culpabilidad del pecado. Experiencia más allá de la moral de la riqueza insondable de la vida, trágica visión que se afirma y se quiere vivir como objeto propio, es decir, con la distancia creadora y no con la actitud servil del imitador de consignas recibidas o de autoridades, tradiciones, ejercicio de la «voluntad de poder, en cuanto voluntad que quiere y captación dinámica de la realidad, deseo y ambición de «crear el mundo» e implantar en él la «causa prima».

¿Hay rasgos de esta religiosidad hoy?

CUANDO miramos a nuestro derredor no parece que haya demasiadas encarnaciones de esta «religiosidad nietzscheana». Hay sí versiones que quieren vivir «la inagotable riqueza de la realidad», pero lo hacen con un tono desvaído y mini-hedonista del cansado final de siglo. Un neomisticismo que quiere vivir la «sacramentalidad» de lo

que existe sin pagar el precio de la angustia, de la búsqueda de sí mismo y del ejercicio de la libertad en un mundo lleno de hambrientos y de fosas humanas. Una suerte de ejercicio de «la filosofía de la mañana» nietzscheana que quiere descubrir en los amaneceres de la vida burguesa lo que sólo se da como estreno de la mirada de quien la ha purificado mil veces mirando la negritud de la vida. O predomina lo que H. Bloom denomina una «gnosis de los ángeles» que es una astrología comercializada y la degradación definitiva del gnosticismo popular (14). La tonalidad posmoderna no tiene agallas para hacer afirmaciones tan rotundas como las nietzscheanas, ni para una experiencia que se sumerja sin escafandras protectoras en el enigma de la realidad.

Todo se queda en degustaciones de sensaciones, con experimentos individualistas sobre una secularidad sagrada vivida en la aspiración del aroma del café que tomo con mis amistades y me sirve para «trascender» la trivialidad de lo cotidiano. Formulado con un tono más intelectual y francés, sería la «sagesse» que se dice y quiere inmanente. «Sabiduría de los modelos» (15), «espiritualidad laica», recogida del sentido de la religión dentro de la inmanencia y del juego de una espiritualidad que sirve para mis forcejeos con la contingencia y sus incertidumbres. La «divinización» nietzscheana del hombre –el superhombre– termina en un edulcorado «l'homme-Dieu» (Luc Ferry) que encierra la trascendencia en el corazón humano.

Parecería que la propuesta nietzscheana habría que ir a encontrar, paradojas de la vida, quizá en la vivencia de un budismo zen o un cristianismo que vive la fe como riesgo y apuesta.

El cristianismo después de Nietzsche

NO hay un cristianismo nietzscheano. No es eso lo que pretendemos, sino asumir su desafío de un creyente entregado al riesgo de la creación de un mundo de libertad.

El cristianismo –lo ha visto bien Nietzsche– ha perdido vigor en su escapada idealista y que apela apresuradamente a los valores. Termina en una «moralina» y en un dualismo que atenta contra la vida. El cristianismo

(14) H. Bloom: *Presagios del milenio*, Anagrama, Barcelona, 1997, 38.

(15) Cfr. A. Comte-Sponville y Luc Ferry: *La sabiduría de los modernos. Diez preguntas para nuestro tiempo*, Península, Barcelona, 1998, 357 s.

«humilde», «resignado», ...es una negación de la responsabilidad y una capitulación ante la libertad. Y la «compasión», cuando no es seria y eficaz, en vez de amor al prójimo lo que muestra es nuestro sentimentalismo evasivo.

El cristianismo puede y debe ser otra cosa. Nietzsche tiene la virtud de confrontarnos con nuestras perversiones como creyentes. Y nos emplaza a pensar la fe cristiana de otra manera. Sintetizamos la respuesta al desafío nietzscheano en tres afirmaciones.

Un cristianismo afirmador de la vida

EL cristianismo o es una religión de la vida, de toda vida, o le hace poca justicia a su Creador. Un creyente que no se siente co-creador de este mundo no es verdadero. Desde este punto de vista, la llamada a la afirmación de la riqueza sobreabundante de la vida en su multiplicidad de facetas lo tenía que vivir el creyente cristiano con la naturalidad de lo obvio. La fe en la creación no le insta a una dependencia que es una parálisis, o a una interpretación contemplativa de la realidad, sino a un modo de estar y actuar creativo en el seno del mundo.

Desde este punto de vista, tienen razón los pensadores creyentes neoliberales norteamericanos, como M. Novak, cuando ponen en el centro del ser humano, «imagen de Dios», la capacidad creativa. El creyente es, debe ser, un hombre de empresa. Claro está que de la empresa del Reino de Dios y ahí sí que chocaríamos frontalmente con la interpretación de quien homologa el Reino de Dios con las multinacionales. Pero si el Reino de Dios camina por hacer que la realidad y el hombre sean verdaderamente lo que deben ser, en libertad y justicia, igualdad y fraternidad, belleza y orden, entonces, naturalmente que el creyente es «empresario» por amor a lo creado y prolongación del amor creador.

Un cristianismo que arriesga la vida en la libertad creadora

DEBEMOS asumir la crítica nietzscheana al providencialismo y moralismo que se incautan de la libertad del creyente. El Dios cristiano (16) es una paternidad salvadora. Pero no es un Dios intervencionista ni sustituye nuestra libertad. Dios no es un rival del hom-

(16) Cfr. A. Torres Queiruga: *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Verbo Divino, Estella, 2000, 59 s.

bre, deja el mundo en nuestras manos. No nos infantiliza, nos hace responsables de este mundo.

Desde aquí podemos asumir el rechazo de un ideal ascético en cuanto funciona como huida o enmascaramiento de la realidad; asumir positivamente la crítica al sentimentalismo compasivo cuando no va acompañado de una solidaridad efectiva; sospechar de las «clericalizaciones» que despojan al creyente de su responsabilidad; negar una religiosidad que es un refugio de pusilánimes y no un impulso de libertad creativa.

La fe en este «Señor que da la vida» nos impele mediante el Espíritu a enfrentarnos a todos los elementos negadores de la vida. Y más allá de las actitudes y proclamas, el creyente tiene que examinar las condiciones del ejercicio de esa libertad que quiere y busca. De esta manera no será idealista y actuará a la altura de una fe con dimensión y responsabilidad política. Una fe vivida de esta manera asegura un creyente adulto que tiene que arriesgar la vida creativamente —sin falsos proteccionismos para sus errores o fallos como para las consecuencias no queridas de su acción—, a fin de que la «gloria de Dios», la vida del hombre y, especialmente, del hombre pobre, se realice en esta tierra.

Una espiritualidad de la encarnación radical

LO escandaloso del cristianismo es que afirmamos que Dios, el misterio por antonomasia, se ha encarnado, ha devenido un fragmento de la creación. Esta alienación de Dios exalta a la criatura y a lo creado y nos dice que toda la realidad es radicalmente profana pero es, asimismo, signo de otra cosa. Esta presencia ausente, verdadera «zarza ardiente» (G. Steiner), conlleva un extrañamiento y un anhelo que se hace sed de justicia absoluta (Horkheimer), de reconciliación total y de permanente inquietud que atraviesa la realidad mientras haya un clamor que denuncie el incumplimiento de una promesa que hay que realizar sumergiéndose en las contradicciones de esa misma realidad rota fecundada por lo divino. El Dios de la encarnación es el Dios de la «philanthropia», del amor al ser humano.

La encarnación es la justificación de una sacralización de lo secular que encuentra a Dios por los caminos de lo denominado profano. Desde este momento el creyente no tiene que salirse fuera del mundo y la vida para dar culto a Dios en Espíritu y verdad. Al revés, será introduciéndose en la vorágine de este mundo y tratando de enderezarlo hacia la fraternidad solidaria como el ser humano se encuentre profundamente con lo divino. De nuevo,

esta inmersión en la vida se hace sin red protectora: se arriesga la libertad y la creación sin tener jamás la certeza de nada, ni de estar asegurados frente a los riesgos inherentes al ejercicio de la libertad y la inteligencia finitas en medio de la complejidad de este mundo. Ésta es la grandeza de la fe que arriesga la libertad en la creación de la fraternidad solidaria.

Este cristianismo, digámoslo como conclusión, afirma y valora la finitud como camino de realización permanente y de encuentro con Dios. Vive la realidad finita como concepción sacramental de la existencia.

Conclusión

A cien años de la muerte de Nietzsche, la conmemoración nos sirve para sentirnos emplazados por una de las figuras que ha marcado más profundamente el pensamiento que le ha seguido. Nos interpela acerca de un cristianismo de la afirmación a la vida y del juego arriesgado y creativo de la libertad. La modernidad toda nos mira desde los ventanales nietzscheanos.

No aceptamos que la realidad sea últimamente dionisiaca sino amorosa; no afirmamos el símbolo Dioniso, sino el de Padre/Madre. Tampoco aceptaríamos con la exégesis actual que Jesús fue un *idiota*, sublime ingenuo, inocente tonto, un asno o camello, sino mucho más conflictivo, contracultural y consciente desde el principio. Ni que Pablo fue el tergiversador del cristianismo, sino uno de sus intérpretes que le abre a la universalidad. Sin duda el cristianismo es más poliédrico y plural que lo que muestra Nietzsche. Pero Nietzsche tiene la virtud de confrontarnos con la raíz de nosotros mismos. Desde ahí es un pensador actual que exige la revisión continua de una fe en trance de ser tragada por la ley, la moralidad, los dualismos, la evasión y el escapismo ante el desafío de la libertad creadora que arriesga la vida por el Reino.