

PROBLEMAS DE FONDO Y PROBLEMAS DE METODO EN LA CRISTOLOGIA A PARTIR DEL VATICANO II

I.—LAS GRANDES CUESTIONES TEOLOGICAS TRAS EL CONCILIO

La historia de la cristología reciente tiene dos momentos decisivos para su futuro: la celebración del centenario del Concilio de Calcedonia y el Concilio Vaticano II. La primera ofreció la oportunidad no sólo de revisar la historia del concilio, que definió la substancialidad de Jesús con los hombres y la plena consistencia de su humanidad, sino de preguntarse por el valor y la significación del método y doctrina conciliares para la actual conciencia de la Iglesia¹. K. Rahner preguntaba de manera incisiva: Las definiciones conciliares, ¿son el final de un proceso de comprensión que queda así cerrado para siempre o por el contrario son la apertura de un nuevo movimiento de penetración en el Misterio siempre ma-

1 La mejor valoración histórica, sistemática y ecuménica del Concilio de Calcedonia la encontramos en: A. Grillmeier - H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart I-II-III* (Würzburg 1951-1974). Para nuestro problema eran decisivos los siguientes capítulos: B. Welte, *Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalcedon* III, 51-80; Y. Congar, *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallele*, 239-268; J. Daniélou, *Christologie et Ecclésiologie*, 269-286; F. X. Arnold, *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit*, 287-340.

Para los años posteriores a 1951, cfr. P. T. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine* (Paris 1962); B. Studer, *Soteriologie in der Schrift und Patristik*. Handbuch der Dogmengeschichte III, 2a (Freiburg 1978); A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*. Band 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon 451* (Freiburg 1979); Idem., *Mit Ihm und in Ihm, Christologische Forschungen und Perspektiven* (Freiburg 1975) 303-422; B. Sesboüé, 'Le procès contemporain de Chalcedoine', en RSR 65 (1977); Id., 'Histoire et foi, en christologie', en NRT 101 (1979) 3-23; Id., 'Une problematique nouvelle en christologie', en *Etudes* (août-septembre 1975) 277-299; Id., *Jésus Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine* (Paris 1982); O. González de Cardedal, 'El destino calcedonense de la cristología', en *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (Madrid 1978) 303-328; Id., 'Calcedonia y los problemas fundamentales de la cristología actual', en *Communio* 4 (1979) 29-44; P. Stockmeier, 'Das Konzil von Chalcedon. Probleme der Forschung', en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (1982) 140-156.

yor, nuevo e inagotable?². El Vaticano II renueva todos los planteamientos teológicos porque permite un nuevo acceso a las fuentes de la revelación y una nueva conexión con la conciencia histórica³.

A partir de esta actitud nueva ante la Biblia y la conciencia contemporánea sugieren nuevas posibilidades y se abren las grandes cataratas de cuestiones. La apertura a las otras confesiones cristianas, de manera hegemónica y casi con agravio comparativo al protestantismo centroeuropeo, pone en el centro de la reflexión la *exégesis bíblica en un primer momento y en un segundo el problema de la hermenéutica*, dejando patente la distancia, más aún la sima abierta entre una exégesis católica, orientada a la luz del sentido místico

2 K. Rahner, 'Chalkedon - Ende oder Anfang', en *Das Konzil von Chalkedon* III, 3-49, recogido en: *Schriften zur Theologie* I, 169-122 (Edición castellana I, 167-221) con el título: *Problemas de la Cristología actual*.

3 El Concilio no tiene una cristología explícita sino implícita, aun cuando fundamental y sustentadora tanto de la eclesiología (cristocentrismo de la *Lumen Gentium*, impulsado por el discurso clásico de Pablo VI), de la antropología, comprensión cristiana del mundo y de la historia (Jesucristo respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, al ateísmo y al futuro en cuanto que es el Adán último, la humanidad nueva, en la constitución *Gaudium et Spes*), y de la revelación (Jesús mediador, plenitud y consumidor de toda revelación en la *Dei Verbum*). La recepción de la cristología del Vaticano II apenas ha tenido lugar hasta el momento, ya que la mayor parte de sus lecturas han hecho de él más que fundamento para construir, pura piedra de apoyo para saltar a otras concepciones nuevas. Cf. los comentarios de H. de Lubac, *Vaticano II: La Révélation divine* (Paris 1968) I, 157-304, reeditado y ampliado: *La Révélation divine* (Paris 1963); J. Mouroux y P. Haubtmann, *Vaticano II, L'Église dans le monde de ce temps* (Paris 1967) II, 229-255; 276-279 breves comentarios a los números 22 y 23. Cf. una panorámica de la repercusión en estos veinte años en: B. Sesboué, 'Esquisse d'un panorama de la recherche christologique actuelle', en *Le Christ hier, aujourd'hui et demain. Colloque de christologie tenu a l'Université de Laval*, pp. 1-43. D. Wiederkehr, 'Konfrontationen und Integrationen der Christologie', en *Theologische Berichte* 7, 11-62; A. Schilson-W. Kasper, *Christologie im Präsens* (Freiburg 1974); R. Blázquez, 'Chi è Gesù di Nazaret?', en K. H. Neufeld, *Problemi e Prospettive di Teologia Dogmatica* (Roma 1980) 303-336; J. L. Scheffczyk (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute* (Freiburg 1975); E. Schillebeeckx, *La historia de un viviente* (Madrid 1981); Id., *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación* (Madrid 1981); D. Wiederkehr, *Glaube an Erlösung* (Freiburg 1978); Id., 'Von der dogmatisch-strukturierten zur kontext-situiereten Christologie - Erlösungsglaube im Horizon menschlicher Unheilserfahrung und praktischer Heilsverantwortung', en *Mysterium Salutis. Ergänzungsband* (Einsiedeln 1981) 220-250; H. Urs von Balthasar, *Christologie im Durchblick*, en *Theodramatik* II, 2, 53-240; A. Torres Queiruga, 'La cristología después del Vaticano II', en Varios Autores, *La teología después del Vaticano II* (Madrid 1985). Para la soteriología puede verse una síntesis de las convicciones decantadas como definitivas y de las descartadas como pericidas en B. Sesboué, 'Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption', en *NRT* 106 (1984) 801-816; 107 (1985) 68-86. Queriendo ser una elaboración sistemática original, en herencia y superación de Hegel, es también una síntesis o panorama de la cristología posconciliar E. Brito, 'Issue: Gloria Unigeniti', en *La Christologie de Hegel. Verbum Crucis* (Paris 1983) 535-657.

y litúrgico de los Padres de la Iglesia, y la exégesis moderna, bien la que se elabora a la estricta luz de la filosofía y de la historia, o la que se orienta a la luz de la analítica existencial o de la elucidación de la realidad social con métodos dialécticos (Bultmann-Marx).

Siguen luego las *cuestiones soteriológicas o mesiánicas*, al hacer el salto desde una cristología escolástica centrada en una enseñanza abstracta sobre la constitución humano-divina de Jesús a la reflexión realista y humilde sobre cómo ese Jesús, así constituido ontológicamente, sea el Mesías real de los reales pobres de la tierra, con una salvación que no sólo sea promisiiva de futuro y consoladora del presente, sino que realmente sea ya anticipadora de lo que promete y transformadora de las realidades negativas. Quedamos así confrontados con el abismo que existe entre la verdad de lo anunciado y la verdad de lo realizado. La cuestión soteriológica y la cuestión ética coinciden. Las teologías de la liberación han hecho patente la necesaria conexión entre verdad e historia y entre los tres tiempos de la salvación: el pasado de lo acontecido inicialmente de una vez para siempre, el futuro de la plenitud final, y el presente que tiene que ser el anticipo o memoria de esos dos tiempos de salvación, viviendo de ellos, pero siendo a la vez la necesaria acreditación de ellos. Sin ésta tanto el pasado del Iniciador de la salvación como el futuro del Consumador quedarían como fantasía absoluta, hija del deseo y penuria, conductora a la desesperación o nostalgia destructoras.

El tercer área de cuestiones, junto a las hermenéuticas y mesiánicas son *las estrictamente teóricas, o si se quiere teológicas y antropológicas*. Mucho es fijar históricamente la existencia local y temporal de Jesús pero la cuestión verdadera se inicia cuando queremos precisar la significación específica de su realidad personal para toda existencia humana, la definitividad de la revelación del ser y de Dios acontecida en él. Y ésa es la interrogación suprema que se esconde detrás del manido problema del Jesús de la historia y del Cristo de la fe: la relación entre particularidad insignificante y universalidad normativa, bien porque es reveladora o bien porque es promisiiva; bien porque la ejemplaridad de Jesús ha alcanzado cotas impensables antes o porque en su destino Dios se ha mostrado humano realizándose en humanidad, y así divinamente ha fijado la destinación y posibilidades de lo humano. A estas preguntas se unen por tanto la relación entre teísmo e historia de Jesús; comprensión y anhelo trascendental del hombre frente al destino particular de kénosis y muerte de Jesús; relación entre historia del cosmos, historia del hombre e historia de Dios; convergencia entre el movimiento

ascendente del ser finito y movimiento descendente del Ser Infinito; convergencia del movimiento de conquista propio de una libertad atezada por la finitud o el pecado y del movimiento hacia el don propio de la generosidad originaria; sentido de la historia marchando hacia adelante desde un impulso creador y desde una llamada final que se anticipa al corazón mismo de la historia. Los intentos de Teilhard de Chardin, Rahner, Balthasar, Pannenberg, Kasper, Barth, Brito, Moltmann se sitúan en esta perspectiva.

Con estos despegues hacia una reflexión profunda ha tenido lugar un acercamiento a todo el pensamiento filosófico de los últimos siglos. La cuestión hermenéutica ha llevado a recuperar los intentos que se inician con Richard Simon por el lado de la exégesis crítica y con Schleiermacher por el lado de la hermenéutica, para llegar hasta nuestros días con Husserl, Dilthey, Cassirer, Bultmann, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Lubac, Käsemann, Braun, Ebeling, Fuchs, Conzelmann. Las cuestiones soteriológico-mesiánicas han enhebrado con todo lo que han aportado la reflexión posthegeliana a partir de Marx en clave teórica y los movimientos sociales y laborales en clave política a la conciencia del último siglo. El marxismo científico de Stalin o el marxismo utópico de Bloch han sido las apoyaturas teóricas a la hora de pensar la salvación real y radical de la existencia humana, que es esencialmente hambre, colectividad, trabajo, conciencia y materia. A esa comprensión filosófico-teórica, se han unido otras lecturas sociológicas de origen no marxista: desde Max Weber a Parson y Berger y todos los funcionalismos. Con ayuda de unos y otros se ha intentado releer el movimiento de Jesús, a la iglesia resultante de él, y sobre todo la conexión entre situaciones históricas en que surge Jesús y su dependencia respecto de aquéllas.

Finalmente el tercer tipo de cuestiones ha obligado a superar la fácil ilustración kantiana, que absolutiza al individuo y la razón racionalista, para situar al hombre en el horizonte de la realidad entera, de la historia humana total, del sentido de la conciencia y del espíritu subjetivo y objetivo. Los problemas de la creación, encarnación, cruz y muerte de Jesús, comunidad y espíritu, vuelven a ser centrales. Hegel, Schelling, Fichte y en un sentido secundario Heidegger determinan la orientación de la cristología⁴. Al fácil jesua-

4 «Bei den neueren Ansätzen von E. Jüngel, J. Moltmann, H. Küng und H. Mühlen, die ausgehend vom Gedanken der *Menschwerdung* Gottes 'Gottes Sein im Werden' zu denken versuchen, von Pannenberg's universal-geschichtlichen Entwurf ganz zu schweigen, ist der Einfluss Hegels unübersehbar. So scheint Hegel in der *Christologie der Gegenwart allgegenwärtig zu sein*»; W. Kasper, 'Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings', en *Evangelische Theologie* 4 (1973) 366-384. Lo que aquí aparece como proceso incipiente es veri-

nismo de autores postkantianos, que tiene un exponente en Küng, sucede una reflexión rigurosa que pregunta no sólo por el hecho de Jesús, sino por su «arché» y su «telos», por su conexión con Dios en ultimidad y por su divina humanidad. Rahner, Balthasar, Pannenberg, Moltmann, Barth, Brito son los herederos de esta cristología posthegeliana, que lleva la reflexión más allá de la mera información, demostración o fantasía hasta el rigor del concepto, de la comprensión y de la explicación. Estos autores no van a sucumbir al fácil riesgo de trasmutar el *Verbum crucis* en el *Espíritu absoluto* vaciado en la historia, sino que intentan pensar a fondo, convencidos de que en nuestro atento mirar reconociente de la realidad, tenebrosa o luminosa, en el atrevido anticiparse del Futuro absoluto y en el humilde comprimirse del Pasado absoluto en el instante histórico de uno de nuestra raza, tiene el hombre la capacidad de estar ante la Luz que salva y la Salvación que ilumina⁵. Sin tal atención humilde y afanosa ante la historia y realidad totales no hay teología; por ello sin un pensamiento rigurosamente filosófico no hay verdadera razón de nuestra esperanza. «Una transfusión atenta (entre filosofía y teología) no puede ser más que beneficiosa para una teología, que hoy en día está en peligro de pecar por exceso de imaginación y por defecto de razón»⁶

Si hasta comienzos de la década 1950-1960 la cristología había mantenido fundamentalmente incólume la sistematización iniciada por Santo Tomás, si bien enriquecida con mayor información tomada de la teología bíblica y de la historia de los dogmas⁷, a partir de

ficado por la obra de Brito diez años después como un proceso llegado a su término. Cf. E. Brito, *Hegel et la tache actuelle de la christologie* (Paris 1978); Id., *La Christologie de Hegel. Verbum Crucis* (Paris 1983).

5 Desde la cruz vuela a aparecer en la luz cómo el amor entregado es el sentido del ser y el fundamento de toda posible libertad. Las afirmaciones neotestamentarias sobre el «verbum crucis», la «caritas crucis» y el «intellectus crucis» dejan sentir toda su fuerza no sólo histórica sino incluso metafísica. «Le philosophe chrétien reit avec ses frères: *Et nos credidimus caritati*. Il sait que cette révélation de la 'caritas crucis' introduit une nouvelle dimension dans notre conception de l'être et de l'agir. Et que cette lumière éclaire par surcroit et renouvelle bien des problèmes. Il est impuissant à faire renaître de l'Esprit ceux qui ne croient pas au Premier Amour». S. Breton, *La Passion du Christ et les Philosophes* (Teramo 1954) 140; Id., *Le Verbe et la Croix* (Paris 1981).

6 X. Tilliette, *Le Christ des Philosophes. I: De Malebranche à Feuerbach* (Paris 1974) 6.

7 Puede verificarse esta afirmación comparando a Santo Tomás (III, q 1-28: De ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo, sive de unione Dei et hominis et his quae unionem sequuntur; q 27-final: De his quae per Salvatorem nostrum, id est Deum Incarnatum, sunt acta et passa) con la de los manuales inmediatamente anteriores al Concilio: P. Solano, 'De Verbo Incarnato', en *Sacrae Theologiae Summa* (Madrid 1956) Liber I: De ipso Incarnationis Mysterio, 13-242; Liber II: De opere et passione Christi,

esos años se inicia la búsqueda de nuevos planteamientos teóricos, que no tengan que ser necesariamente el esquema: unidad de persona-dualidad de naturalezas, entendidas aquella y éstas sobre el trasfondo de la filosofía aristotélica. No se trata por consiguiente de un rechazo de toda la tradición teológica ni menos de la tradición apostólica perdurante en la iglesia mediante la celebración litúrgica, la predicación del evangelio y la fe en Jesús, Verbo Encarnado y Salvador de la vida humana, sino de un nuevo intento de organizar todos los elementos de la fe en un sistema que recoja más datos del Nuevo Testamento y de la tradición eclesial, que sea más cercano a las convicciones de la conciencia contemporánea sobre la realidad, la significación del hombre en el mundo, su relación con el tiempo y con Dios.

El hombre es tiempo y desde la temporalidad entiende y en la temporalidad se salva. Por ello los nuevos intentos de elaboración sistemática de la cristología nacen de una pasión de fe, que quiere percibir y expresar la revelación no en un vacío de referencias al resto de lo real, sino en una ósmosis e interacción con todo lo que es creación de Dios en un sentido y en otro fruto de la libertad del hombre, por cuya salvación ha tenido lugar la revelación de Dios en el Antiguo Testamento y la encarnación en el Nuevo.

II.—NUEVAS PERSPECTIVAS DE LA REFLEXION Y SISTEMATIZACION

¿En qué perspectivas se han llevado a cabo estos nuevos esfuerzos de sistematiación de la cristología? Los originales puntos de partida y los permanentes puntos de mira, que han orientado a la hora de pensar la realidad histórica, la significación soteriológica y la identidad personal de Cristo, han sido los siguientes:

1. Biblia y cristología.
2. Iglesia y cristología.
3. Individuo y cristología.
4. Historia y cristología.
5. Sociedad y cristología.

La realidad de Cristo ni existe ni es cognoscible en un vacío de relaciones. Ella tiene su «lugar propio», donde surgió una vez en

243-332. En la misma línea L. Ott, *Grundriss der Dogmatik* (Freiburg 1963): Die Lehre von Gott der Erlöser. I: La doctrina de la persona del redentor, 152-211; II: La doctrina sobre la obra del redentor, 211-236; III: La doctrina de la madre del Redentor, 237-285.

la historia y donde sigue surgiendo; donde nació puntualmente y donde sigue siendo real para innumerables hombres y mujeres⁸. Sólo conociendo ese «lugar propio» podemos encontrar luz para comprender nuestro destino individual, el sentido de toda la historia y el contenido salvífico o maléfico de nuestra situación presente. ¿Cuál es, por tanto, el lugar donde podemos encontrar, reconocer y creer en Cristo? La pregunta de los apóstoles ante Jesús es la de todo hombre: «Maestro, ¿dónde moras?»⁹. ¿Cuál es el espacio donde tú vives y convives, dejando sentir quién eres, qué ofreces y qué esperas de los hombres? ¿Cómo podremos llegar nosotros a estar donde tú estás, y así percibir en qué relación vives con Dios y por consiguiente cuál es la significación que de parte de él tienes para el mundo?

A estas preguntas es a las que quieren responder los distintos esbozos cristológicos surgidos en los últimos decenios. Cada uno de ellos confiere primacía a uno de estos «lugares»: la Biblia, la Iglesia, la conciencia individual, la historia universal, la experiencia social y espiritual presente. Pero una cristología católica no puede elevar a categoría hegemónica o excluyente a una de éstas dejando en silencio al resto. Tiene que diferenciarlas, unir las y jerarquizarlas. Todas son necesarias pero no todas tienen el mismo valor y normatividad. El cristianismo es una expresión de la conciencia humana en la historia, pero se comprende a sí mismo como resultado sobre todo de una acción divina, que tiene su doble expresión como revelación en la conciencia y como acción en la historia, como signos exteriores y como impulsos interiores, como hechos y como palabras. Esas palabras, hechos, signos y personas fundantes constituyen la norma a la que hay que mirar y acoger, consentir y comprender.

Ahora bien, si el cristianismo nace de unos hechos fundantes, que la Biblia nos relata situándolos en el marco de la historia general a la vez que nos los atestigua como revelación de los designios salví-

8 Podemos distinguir un *lugar ontológico* o el conjunto de relaciones que la temporalidad y finitud hacen surgir; un *lugar dinámico*, activo o virtual, en cuanto que el ser espiritual puede tener una presencia y ejercer respecto de las cosas una acción similar a la que las cosas materiales ejercen por su dimensión y cantidad; un *lugar personal*, la presencia y relación que un ser espiritual crea dándose a conocer, acogiendo, ofreciendo amor y suscitando amor. El último supone los anteriores, mas no a la inversa. La pregunta por el lugar propio de Cristo es la pregunta por el donde de su presencia y revelación para los hombres. No basta su presencia ontológica a la creación en cuanto Dios, ni su nueva presencia en cuanto humanidad glorificada. Indagamos aquí la presencia salvífica de Jesús para la humanidad mientras peregrinamos sus miembros una vez que él, nuestra Cabeza, ha sido ya inicialmente glorificado. Cfr. Hebreos 12, 2; Santo Tomás, *Contra Gentiles* III, 68 (nn. 2224-2225).

9 Mat. 8, 18-22; Luc. 9, 57-62.

ficos del Dios viviente, esa atestación de hechos e interpretación de sentido, que ofrece el libro sagrado, no quedan en el pasado lejano y agotado del ayer: son releídos, revividos, rememorados, celebrados en medio de una comunidad que se sabe viniendo de ellos en el origen cronológico y existiendo desde ellos como su permanente origen, fundamento y sentido. El Dios vivo, el Cristo muerto y resucitado y el Espíritu que viene sobre todos los creyentes son realidades que siguen actuando en el corazón de la Iglesia y actualizando para los hombres lo que en aquel tiempo fueron aquellas maravillas.

La Biblia es leída en la Iglesia como libro que dice el sentido de realidades presentes en cuanto que narra historia pasada; y narra aquella historia en cuanto que ordena, prepara y es capaz de crear una nueva historia presente. Por eso la Biblia siendo cronológicamente anterior a la Iglesia no es ni exterior ni superior a ella, sino coextensiva con ella. La comunidad creyente encuentra sus fundamentos en la permanente acción del Espíritu Santo, en la eficacia de los signos sacramentales, en la fecundidad de la palabra de Cristo perennemente anunciada y celebrada, en la tradición apostólica sedimentada auténticamente en ese manojito de libros que forman el Nuevo Testamento, al que los sucesores de los apóstoles con toda la comunidad han reconocido como espejo claro y normativo de la voluntad de Dios para la Iglesia. Por consiguiente, los acepta como fruto de su propia historia creyente y misionera, a la vez que como don de Dios, norma o canon de su existencia¹⁰.

Biblia e Iglesia constituyen en su inseparable unidad una prolongación humano-divina del hombre Jesús Verbo encarnado. No hay Biblia separable de la Iglesia y no hay Iglesia separable de la Biblia. Explicitud de verdad enunciada e implicitud de conciencia creyente, particularidad de fórmula y totalidad de vida, afirmación concreta y plenitud de sentido son igualmente esenciales. El individuo accede a Jesús por múltiples caminos. La palabra y la comunidad (Biblia-Iglesia) son el hogar definitivo y el lugar necesario de la fe. En la Iglesia, que releiendo la palabra de Dios la celebra como su manifestación y donación a la humanidad, creen los individuos, con una fe que tiene que pasar por su conciencia y libertad. Esa fe,

10 «Etenim Dominus omnium dedit apostolis suis potestatem Evangelii, per quos et veritatem, hoc est Dei Filii doctrinam, cognovimus; quibus et dixit Dominus: *Qui vos audit me audit, et qui vos contemnit me contemnit et eum qui me misit* (Luc 10, 16). Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus quam per eos per quos evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praekonaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum» (San Ireneo, *Adv Haer* III, 1, 1).

que se enciende en la fe de los anteriormente creyentes, se reconoce a sí misma sin embargo como don de Dios e inalcanzable por sus esfuerzos, ya que antes que una conquista racional propia es una experiencia de agradecimiento por otra realidad personal. Y a la vez pasa y traspasa la propia existencia en todos sus planos: volitivos, afectivos, desiderativos, racionales y activos. La fe crea la suprema experiencia de comunidad, pero no menos la suprema experiencia de soledad.

Quien nos llama, en la llamada nos une y nos desarraiga, nos acerca y nos segrega, nos constituye personas en la llamada que nombra, identifica, encarga y envía; pero a la vez nos arranca a la instintividad que acompaña al medio, a la costumbre que encauza las sorpresas, a la colectividad que arropa nuestras decisiones. Consiguientemente nos deja en soledad de instintos, de costumbre y de tribu, que son los frenos, sordinas y rodamientos con los cuales el hombre arropa su indefensión y su fragilidad en el mundo. El proceso de la fe tiene su punto final constituyente en la comunidad, de la que como don de Dios se recibe¹¹.

A partir de ahí se inicia un largo proceso de inserción y constitución de la persona, en el que todos los dinamismos son reconfigurados desde ella y en las que el sujeto pasa de receptor configurado a transmisor configurador, de catequizado por otros en quienes confía a un miembro capaz de constituir y de configurar desde su entraña y libertad la Iglesia. De esta forma el individuo con su fe, su pensamiento y su libertad constituye la Iglesia instituida por Jesús. La Iglesia es así fruto de la libertad de Jesús y fruto de la libertad de los hombres. Por eso la cristología de cada época tiene que proferir una palabra que resuene como oferta de la libertad de Jesús e invitación a la libertad de los hombres. El Evangelio por ello siempre sonará como reto, ya que toda propuesta de libertad es una provocación que anticipa y suscita pero a la vez desafía y limita, aun cuando sea para mayor ensanchamiento posterior. En tal desafío el Evangelio será sentido como «potencia de Dios que conduce a la salvación a todo el que cree, judío o griego»¹².

La cristología tiene que integrar la Ilustración, conduciéndola hasta el extremo; sus ideales del saber y del querer, de la información y de la libertad, preguntándose de dónde ésta nace y cómo sea

11 J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München 1982) 28-44 (Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia - la unidad de estructura y contenido).

12 Rom. 1, 16.

posible en un universo de finitud y de pecado¹³. La cristología tiene que integrar la pretensión histórica, que ha hecho ese individuo de ser como sujeto en libertad el centro del universo, ya que nada hay superior a la persona, y ella es medida de toda realidad inferior. La pretensión de saber hasta el final y la voluntad de soberanía, tal como la modernidad las ha propuesto, tienen que ser asumidas por la reflexión que pone en Cristo el centro de la realidad y de la historia. El sujeto y no la cosa, el hombre y no el cosmos, la libertad y no la necesidad son las experiencias configuradoras de la conciencia humana en los dos últimos siglos. Un anuncio de salvación total y última de la vida humana, como es el Evangelio, tiene que asumir esas experiencias, pensándolas y explicando su surgimiento cuando son reacción contra experiencias anteriores o incluso contra formas de fe e instituciones de Iglesia; refiriéndolas a la totalidad de lo real y de la historia; integrándolas en otras experiencias humanas anteriores; confrontándolas con todos los temores, límites y anhelos que el hombre encuentra en su entraña.

Si la fe en Cristo tiene su definitivo lugar constituyente en la Iglesia por el sacramento del bautismo, sin embargo surge, se acrecienta y consolida en el santuario de la conciencia y libertad individuales, a las que remite siempre y con las que siempre tiene que contar. La Iglesia es así la comunidad donde encuentran salvación quienes creen con el corazón y confiesan con la boca que Dios ha resucitado a Cristo, como primicia de la humanidad¹⁴; la familia en la que Dios engendra nuevos hijos, que les da un alma, aire, confianza y amor de familia; y se la da dándoles el espejo vivo de la historia de Jesús y de la predicación apostólica (Biblia). Pero en esa familia cada miembro tiene que asumir su ministerio siéndola. Hay un momento en que se pasa de «miembro constituido» a «miembro constituyente» en la familia. El individuo, que nunca podrá olvidar que es hijo también en la Iglesia, pasa a ejercer una paternidad, responsabilidad y libertad entregada y prolongada. La cristología

13 Por eso Kant hace necesarios a Schelling y a Hegel; es decir, la ilustración crítica de la ilustración confiada. Para éstos la pregunta es si ser y tiempo llegan a coincidir o si finitud y libertad radical pueden coexistir, si la libertad suprema se expresa como apropiación retentiva en una forma e indigencia desiderativa en otra o como plenitud radical y final generosidad (= encarnación). Por eso vuelven la mirada del Jesús humanista de la ilustración al Verbo crucificado, y buscan en la creación y en la cruz las claves del ser, de la libertad y de la consumación de la historia. Cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir* I-II (Paris 1970); Id., 'Philosophie et Théologie de la Croix', en *Communio* 5 (1980) 63-69; W. Kasper, *Introducción a la fe* (Salamanca 1976) 27-31 (La segunda ilustración); E. Brito, 'Le motif de la création selon Schelling', en *RTL* 16 (1985) 139-162.

14 Rom. 10, 8-11; 1 Cor. 15, 20-21.

tiene por ello que ser pensada en nuestros días en orden a hacer posible la realización de una fe que engendra libertad, que la ensancha, y que se manifiesta de manera suprema cuando se entrega a sí misma socializada para que otras libertades surjan y se constituyan.

Estas instituciones que ponen la razón y la libertad del sujeto individual en el centro son el logro supremo de los siglos xviii-xix. Y, sin embargo, una vez integradas en la conciencia general, hay que desbordarlas hacia horizontes más amplios. El individuo no existe en soledad de materia y cuerpo por un lado, ni en distancia de tiempo e historia por otro. Todo el cosmos y toda la historia anterior son su materia previa y su propia prehistoria, que precediéndole y previniéndole le van a desbordar y a seguir más allá de él. El antropocentrismo ha dejado paso a un humilde reconocimiento del desbordamiento absoluto que la realidad y la historia ejercen sobre el individuo y a reconocer lo que supone hacer a una conciencia, aun cuando sea la de Cristo, el centro de la materia y de la duración. Toda la materia y toda la historia pertenecen al destino humano. Historia por tanto que abarca tanto a la naturaleza como a la conciencia, a la cultura y a la técnica, al cosmos y a la trayectoria del hombre en él. La sinfonía de cada vida humana necesita a todo el cosmos natural y a toda la historia: sin una y otra quedaría el hombre remitido al desierto de su soledad y de su silencio final. La cristología tiene que vérselas por consiguiente no sólo con el problema de la verdad, libertad y sentido del sujeto individual, sino preguntar y responder por el sentido del cosmos y de la historia, mostrando la relación que existe entre una vida individual y toda la humanidad, entre una conciencia y toda la materia; entre un acto de libertad como la de Jesús vivida en ofrenda ante el Padre y en solidaridad redentiva con los hombres y el destino final de éstos. Para el Nuevo Testamento un acto de suprema libertad de Cristo ha consumado para siempre a la humanidad ¹⁵.

15 Esta es la preocupación central del autor de la Carta a los Hebreos: mostrar que la libertad entregada, con que Jesús se adentra en el mundo (10, 5-10); que se expresa como ofrenda al Padre y por ello el verdadero sacrificio a la vez que como solidaridad con los hermanos que están bajo la muerte (2, 10-18), esa libertad expresada en el trance supremo de la muerte se ha convertido en causa universal de salvación y de consumación para todos (5, 9; 7, 28; 10, 14). Ese acto suyo es así la fuente de donde nació la nueva libertad para toda la historia y de donde nace la de cada individuo. La libertad cristiana presupone y por tanto nada tiene que ver con el libre albedrío filosófico, y todo con la libertad redimida y santificada que eficiente y ejemplarmente fluyen de la muerte de Cristo. De ella nacen su Espíritu (contenido y fuerza de la libertad cristiana) y su Iglesia (lugar de nacimiento y de reconstrucción permanente de tal libertad, para que nunca sea invertida en egoísmo y siempre ejercida como proexistencia, de acuerdo con Gálatas 5).

Esa acción histórica ha podido repercutir sobre todo lo real, porque todo le es inherente a él, todo procede de él y todo consiste en él. La aparición de Jesús en la historia no es un percance ocasional, sino la manifestación de esa entraña última que hace que lo real sea, que la historia tenga un sentido, que la consumación pueda ser esperada con confianza y no sólo forjada utópicamente, o temida desesperadamente. Los himnos de Colosenses y Efesios ven la vida histórica de Jesús esencialmente religada al surgimiento de la realidad, al destino del ser, al logro de la humanidad, a la generosidad infinita de Dios como principio. La conexión entre cosmología, antropología, historia universal y cristología que han intentado esclarecer Teilhard de Chardin, Rahner, Bultmann, Pannenberg, Hans Urs von Balthasar es un elemento esencial tanto del Nuevo Testamento como de la patrística griega y corresponde hoy a la superación del racionalismo, subjetivismo y antropocentrismo propios del siglo XIX¹⁶.

El cosmos y la historia, la materia y la conciencia siempre existen en una relación concreta, que forma la sociedad de cada momento, en la que las libertades y poderes se articulan de una forma u otra, prevaleciendo unas convicciones u otras, resultando unas justicias o injusticias. La vida humana por tanto se logra o malogra en referencia a la organización concreta de la naturaleza y de la cultura, ya que es esta organización la que le abre o le cierra el paso a un descubrimiento y realización de su existencia en justicia o en injusticia, salud o enfermedad, esperanza o desesperanza. La verdad es siempre concreta; la libertad es siempre concreta; la esperanza es siempre concreta; la salvación es siempre concreta. Lo cual no quiere decir que pueda ser parcial, monocorde, individual, alislabable en el instante o reducible a cosa.

Por ello sin contradecirnos podemos añadir que la verdad, la libertad, la esperanza y salvación de Jesús para ser absolutamente reales tienen que abarcar a la naturaleza y a la historia, a los vivos y a los muertos, a todas las generaciones venidas y venideras¹⁷. En

16 Cfr. H. Urs von Balthasar, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln 1978) 211-240; 'Commissio Theologica Internationalis, Theologia - Christologia - Anthropologia', en *Gregorianum* 64 (1983) 6-25.

17 La misión de Cristo está por ello aun pendiente hasta que al final de la historia la libertad humana llegue a su consumación y con ella se consume la historia (Hech. 3, 21). La consumación prometida a la creación y a la humanidad, que tendrá lugar en el sometimiento que el Hijo hará de todo al Padre (1 Cor 15, 28), es la perfección definitiva de la propia misión de Cristo. Véanse los textos de la patrística en E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ* (Bruxelles 1925) I, 460-462. Desde una perspectiva distinta Metz ha subrayado la necesidad de que la *memoria passionis et resurrectinis Christi* sea una memoria de todos los muertos, injusticiados y olvidados de la historia, asociándolos a la justicia

ese binomio de particularidad y universalidad, de concreción palestinese y de abertura al Absoluto, de incondicional realismo y de esperanza igualmente incondicional, es donde logra la vida humana su dignidad y su perfección. Si el siglo XIX centra lo humano en los valores de racionalidad y libertad individual, el siglo XX los va a centrar en los de comunidad, socialidad y materialidad de la existencia. El logro de esa existencia surgirá no sólo ni quizá primordialmente de una actitud pasiva que se contenta con comprender la realidad previa, sino de una actitud creadora que se atreve a no aceptar lo existente y se lanza a rehacerlo o incluso a hacerlo absolutamente nuevo. El hombre se atreve a ser creador como Dios, a ser recreador de lo que hay e inventor de lo que no hay.

Frente a las cosmovisiones que quieren transformar la historia para que surja la justicia absoluta, y frente a aquellas que se proponen hacer surgir otro mundo donde sea la decisión exclusiva del hombre lo único que cuenta y pesa, la cristología tiene que afirmarse como un «logos de sentido» y como «una praxis de salvación», ofrecidas por Dios, que suscitan una conciencia de libertad y una existencia movida por su amor transformador¹⁸. Decir hoy que Jesús es salvador de la vida humana incita a preguntar inmediatamente cómo pueda ser aquí hoy salvador de esta vida en las situaciones sociales y políticas por las que ella se ve esencialmente determinada; qué acciones directas puede introducir el Evangelio en el mundo para que esta Iglesia aparezca como el pueblo mesiánico del Mesías real y con qué mediaciones se debe ayudar para que esa propuesta de salvación personal y última suscite ya aquí sus expresiones anticipadas y sus signos reales¹⁹. La cristología tiene que ser consciente de su propio nombre, recordando que quien aceptó ser nombrado «Cristo = Mesías» arrastró tras de sí todas las esperanzas de salvación, y llevándolas hasta el límite en un sentido las defraudó y en otro las realizó todas, al revelarnos al Dios superador de la muerte al final de su vida entregada, y al ejercer éste no un juicio directo sobre la historia concreta desde dentro de ella, sino desde fuera de ella por la resurrección, en una forma que no arranca el poder por la violencia a quienes lo tienen en este mundo, sino que abre a unos

anticipada que Dios nos ofrece en la resurrección de Cristo. Cfr. J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad* (Madrid 1978). En este sentido el mesianismo de Jesús aun está por venir a completarse en su final actuación, haciendo juicio y justicia. Este es el punto de parcial coincidencia entre judaísmo y cristianismo.

18 Ef. 1, 13 (logos tes aletheias = euangellion tes soterias); 4, 15 («Realizando la verdad en el amor crezcamos en todas las cosas hacia El que es la Cabeza, Cristo»). Cf. Col. 1, 5-6.

19 Cf. Y. M. Congar, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia sacramento de salvación. Salvación y liberación* (Madrid 1976).

y a otros a otro mundo desde el cual la libertad ya no puede ser ejercida como violencia contra el prójimo, sino que tiene que vivirse como proexistencia para con el prójimo. Si Dios ejerciera su juicio en el interior de la historia humana, entonces ésta no sería la historia de nuestra libertad en prueba, sino la historia de la soberanía de Dios en imposición.

El juicio final, que Dios ejerció contra los poderes de este mundo por la resurrección de Cristo, no permite convertir a su doctrina en el criterio único para una acción cultural, social o política. La ultimidad alumbra a las realizaciones y responsabilidades penúltimas pero no las anula. La acción del hombre y de la Iglesia en el tiempo se orienta desde lo Último, desde el Hombre nuevo, pero ese saber que ella posee desde tal advenimiento del futuro no lo puede introducir en la trama de la historia, como si fuera un elemento más de ésta. Ella hará surgir realidades mundanas nuevas, pero éstas han de conformarse también desde la lectura, fidelidad y coordinación que sus intrínsecas exigencias llevan consigo. La racionalidad interna de la resurrección, perceptible sólo desde la fe, la experiencia y esperanza creyentes, no ofrecen fundamento suficiente para anular, suplantarse o despreciar las otras racionalidades que se van conquistando mediante un estudio cercano y parcial de cada uno de los fragmentos de creación y de historia²⁰.

La tensión creación-redención, pecado-resurrección nos obliga a mantener la dialéctica permanente entre lo penúltimo y lo último, entre lo Absoluto que hace surgir las realidades relativas y éstas que cuentan con su interna maduración. La cristología es esencialmente soteriología. La salvación personal y final que ella ofrece tie-

20 Por eso nunca se puede deducir desde el evangelio o desde la teología, ni por la autoridad jerárquica ni por ninguno de los miembros de la iglesia, un proyecto político, que se pueda imponer a todos los demás como la concreción perfecta y necesaria del evangelio, hasta el punto de imponerla como obligatoria a todos los cristianos. La diástasis entre el principio de totalidad de sentido a partir de Dios (evangelio de Jesús) y las posibilidades de realización, que cada historia concreta permite a los hombres, impide la identificación entre confesión de fe y un proyecto histórico concreto. Allí donde la unidad de credo y de celebración eucarística no es capaz de congregarse a los creyentes, allí una realidad mundana ha sido convertida en Absoluto. Tal absolutización, de algo por otro lado valioso e históricamente urgente, es una idolatría, que profana la fe y la unidad de la iglesia. Esta tentación la han sufrido todos los movimientos políticos tanto los que se afirmaban desde una actitud conservadora como los que asumían un comportamiento revolucionario. Unos y otros querían anticipar la definitiva venida, justicia y juicio que se reserva Dios «hasta que envíe a Jesús el Cristo que nos ha sido destinado y a quien el cielo debía retener hasta llegar el tiempo de la restauración de todas las cosas» (Hech. 3, 21). La restauración de toda justicia es tarea de los hombres. La soberanía del juicio es de Dios solo.

ne que suscitar signos y realizaciones salvíficas, que sin embargo nunca pueden ser consideradas ni como totales ni como totalmente identificables con aquella realidad que sacia y transforma al hombre, ya que ésta no puede ser otra que Dios mismo. A la luz de estas reflexiones aparecen la fecundidad y el riesgo de la teología de la liberación.

III.—CLARIFICACION PREVIA DE CONCEPTOS Y CRITERIOS

¿Cuál es la legitimidad y cuál es el límite de cada uno de éstos que hemos llamado «puntos de partida» o «puntos de mira» permanentes, caminos o métodos para elaborar la cristología?

Para responder a estas pregunta tenemos que hacer una clarificación previa de conceptos. No se esclarece lo que es la teología, si previamente no se esclarece el origen, la posibilidad y los fundamentos de la fe. No sabemos cómo se elabora la cristología si no determinamos dónde se encuentra accesible la realidad y la persona de Cristo, y cuáles son los cauces, mediaciones y criterios a través de los cuales podemos acceder nosotros a él o él puede llegar auténticamente hasta nosotros. La cristología sistemática aparece por ello en una esencial conexión con la teología fundamental, ya que el cristianismo es una religión positiva y no surge de una elaboración de la idea en el vacío, sino de una relación con el espesor de la historia y con la objetividad del testimonio hasta desembocar en aquella entrega confiada a la realidad presente de Cristo percibida como salvadora para cada hombre. La cristología remite a la teología fundamental al presuponer el hecho de la revelación, su transmisión e interpretación auténtica como condición para que podamos creer quienes no hemos sido contemporáneos de Jesús. Con ello la Iglesia, en cuanto transmite, custodia e interpreta la palabra de Jesús y de los apóstoles, se convierte en la mediación necesaria, insustituible e insuperable de la fe en Cristo²¹. La cuestión de la que partimos es la siguiente: ¿Cómo puede el creyente actual llegar al conocimiento de la persona y revelación de Cristo, pensarle refiriendo su conoci-

21 Para las nuevas orientaciones en teología fundamental, cfr. R. Latourelle - G. O'Collins, *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982); R. Sánchez Chamoso, *Los fundamentos de nuestra fe* (Salamanca 1980); A. Kolping, *Fundamentaltheologie* I-III (Münster 1967-1980); P. Knauer, *Der Glaube kommt von Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie* (Graz 1978); A. Manaranche, *Les Raisons de l'Espérance* (Paris 1982); H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie* (Darmstadt 1981); J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München 1982); H. Fries, *Fundamentaltheologie* (Graz 1985).

miento al resto de realidades conocidas y confrontándole con otros proyectos de sentido; es decir, cómo puede construir una cristología?

Dos son, por tanto, las cuestiones abiertas: ¿Dónde perdura accesible la realidad de Cristo? ¿Con qué criterios podemos confiar llegar a conocerle tal como él es y quiere ser conocido? Distinguimos por consiguiente con nitidez el orden de la realidad de Cristo del orden de nuestro conocimiento de ella. Cualquier planteamiento que parta de la «hermenéutica de la letra bíblica» o de la «hermenéutica de nuestro concepto de Cristo» es falso en su raíz. Ni la profundidad interpretativa ni la interioridad especulativa son suficientes, si previamente no hemos esclarecido la pregunta por la real presencia y perduración viviente de Jesús en la historia, por la verdad hic et nunc de su presencia entre nosotros, por la materialidad de su presenciarización eucarística, por la eficacia de los signos sacramentales²². Sólo si Cristo es el supremo Don de realidad divina y divinizadora hoy, existe la posibilidad de pensarle en la diferencia y conocerle auténticamente a partir del que era, del que es y del que viene, como el que esclarece y sana la historia²³. También en este sentido hay un *ordo rei* previo y fundamento de un *ordo cognitionis*. Si Cristo no es accesible como divina presencia y humana salvación a quien se quiera abrir a él en la fe y en el amor, no es posible la cristología como saber real, aun cuando fuere posible como una articulación hipotética de conceptos. La fe como don de Dios y la interior acción iluminadora y connaturalizadora del Espíritu Santo por un lado; y por otro la eficacia de los signos sacramentales, con la autoridad que los pone celebrativamente, son las condiciones de la posibilidad de la fe en la historia y consiguientemente de la cristología. Sin la luz interior que ilumina (fe) y sin la notificación exterior de los hechos y palabras que Cristo puso en el mundo como manifestación de Dios (revelación) no es posible teología alguna. Cualquier otro género de reflexión sobre el mismo objeto es otra cosa: filología, historia, psicología o sociología de la religión, filosofía²⁴.

22 Cfr. O. González de Cardedal, 'Cristología y Liturgia. Reflexión en torno a los ensayos cristológicos contemporáneos', en *Phase* 105 (1978) 213-258; Id., 'Les christologies contemporaines face à l'exigence liturgique', en L. Bouyer y otros. *L'Eucharistie. Pain nouveau pour un monde rompu* (Paris 1981) 55-81; J. L. Marion, 'Le présent et le don', en *Ibid.*, 100-131; Antoni Vari, *Cristologia e Liturgia* (Bologna 1980).

23 Apoc. 1, 4; 1, 8; 5. Cf. H. Schlier, 'Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes', en *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1967) 358-374.

24 Por pretensión de asimilación científica a otros saberes universitarios, de prestigio social o de eficiencia política, la teología ha olvidado no pocas veces

1. «Canon de la verdad» (San Ireneo)

Hasta aquí hemos apuntado a lo que llamaríamos la *posibilidad fundamental de la fe y de la teología*. Ahora preguntamos por la posibilidad o medios cercanos para conocer esa revelación y pensarla. Por eso la pregunta es la siguiente: ¿Dónde la encontramos; cómo podemos discernirla de otras; quién nos la interpreta y dónde podremos hallar de nuevo los argumentos para encontrarlos siempre en la verdad y para permanecer en ella cuando influencias externas nos muevan o conmuevan en otras direcciones? En los tiempos de paz tales cuestiones no se plantean por evidentes, ya que la vida real de la Iglesia las da respondidas. En tiempos de grandes crisis vuelven a surgir violentas y agresivas. Tres han sido los momentos históricos en que han aparecido en primer plano de la reflexión: el siglo III con el gnosticismo y las respuestas que San Ireneo y Tertuliano ofrecen; el siglo XVI con el luteranismo, el Concilio de Trento y la teología posttridentina (escuela de Salamanca, Belarmino, Canisio, Suárez, Molina); nuestros días desde un secreto cuestionamiento de la autoridad de la Iglesia y la elevación de la conciencia individual a criterio último de la verdad, sobre cuyo trasfondo se sitúa la respuesta del Concilio Vaticano II, en su «Constitución dogmática sobre la revelación divina», y en la «Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual»²⁵.

su real naturaleza: conocimiento derivado de la conjunción entre una iluminación interior proveniente de la fe y una información exterior proveniente de la historia, atestiguada como hecho y como revelación por la iglesia. En sus *Memorias* R. Guardini nos trasmite este recuerdo de su primer encuentro con la llamada teología crítica de Bonn. «Kritische Haltung aber war, wie die später hervortretende 'Bonner Richtung' zeigte, im Grunde eine durch Gehorsam gegen das Dogma eingeschränkter Liberalismus. Meine Vorlesung hingegen machte *Offenbarung und Glauben zur Basis des Erkennens*. Das war eine ganz andere Denkgesinnung. Seit meiner Tübinger Studienzeit war ich überzeugt, dass Theologie von den anderen Erkenntnisbemühungen verschieden und in eigener Grundlage fundiert sei. Gerade die Verantwortlichkeit wissenschaftlichen Denkens müsse fordern, dass sie auf einen eigenen Erkenntnisgegenstand, nämlich die *Offenbarung und ein eigenes Erkenntnisprinzip, nämlich den im Dogma verfassten Glauben begründet sei* - wozu natürlich alles zu kommen habe, was *Sorgfalt der Methode und Achtung vor den empirischen Fakten* heisst». R. Guardini, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen* (Düsseldorf 1984) 33-34.

25 El Concilio vive de un entusiasmo retardado por la razón humana y desde ahí hace afirmaciones generosas sobre la autonomía del hombre, de sus instituciones y de sus posibilidades frente a la fe y a la iglesia. Por una voluntad de superar los rechazos injustos que la iglesia había hecho de la ciencia y filosofía moderna, el Concilio sin embargo deja en la sombra la ambigüedad esencial con que está afectada la razón humana bajo el pecado. Este conduce al hombre a negar, renegar y rechazar a su Origen, y a organizar la vida humana como si Dios no existiese y él fuese la única y absoluta divinidad en el mundo.

En estos tres casos cumbre se trataba de cómo poder llegar a conocer concretamente lo que es la «verdad», «la revelación», «la fe entregada por Dios a los santos de una vez para siempre», «los misterios del Reino», «la gracia que salva». Eran momentos en que los dos órdenes de los que se constituye la vida humana: el de la razón individual junto al de la autoridad y tradición normativas entraban en colisión. Y apareció la tensión interna y consubstancial al cristianismo: ser religión instituida-suscitadora de existencia personal en libertad. Proceder de una iniciativa positiva de Dios para que en ella encuentre el hombre el fundamento y el alimento de su libertad: ésa es la perenne fuente de dificultad y de fecundidad del cristianismo. De dificultad porque el hombre tenderá a comprender su condición absoluta como ausencia de fundamento y relación; de fecundidad porque ella le provocará al hombre para que en la lucha descubra que «para lograrse y salvarse es necesario que se trascienda. Consentir a la invasión de todo lo que es vida anterior y voluntad superior a la suya es la manera de contribuir a la propia creación»²⁶.

Por fundarse en la revelación gratuita de Dios el cristianismo es positividad irreductible y autoridad necesaria. Su origen es la libertad y la confianza personal que Dios ha hecho al hombre. Esto lleva permanentemente consigo el que tenga que ser vivenciado como gesto de libertad, tanto por parte del Dios que la ofrece como del hombre que la reconoce y recibe en Cristo. La razón nunca llegará al descubrimiento último de sus propios fundamentos racionales, ni a poder apoyarse en ellos para sustituir al crédito dado a otra persona. Aquella, sondeando en su sentido, puede descubrir la coherencia interna existente entre la realidad de la creación y el hecho de la revelación, mas no la interna constitución ni menos la necesidad de esta última. La secreta tentación de la teología actual es la misma de siempre: hacer innecesaria la obediencia de la fe y la existencia de la autoridad, devolviendo al hombre toda la soberanía; es decir, considerarle origen de todo lo real y de esta forma sentirse

Las afirmaciones del Concilio necesitan ser complementadas con una determinación dialéctica.

Por otro lado el Concilio, frente a un jerarquismo excesivo y a una ausencia de reconocimiento eclesial y de protagonismo apostólico concedido a los individuos en la iglesia, en la que «cada bautizado es apóstol nato y consagrado a cuyo cuidado está confiada la salvación del resto» (K. Rahner); frente a esta acentuación, será necesario después esclarecer cual es el sentido, legitimidad y extensión de una autoridad apostólica, que marque en casos concretos la exigencia de palabra o de silencio que la revelación nos impone. No directamente el tema de la infabilidad sino de la autoridad apostólica y episcopal en cuanto tales son las cuestiones de fondo en los casos de H. Küng, E. Schillebeeckx, J. Pohier, L. Boff.

²⁶ M. Blondel, *L'Action* 1893 (Paris 1973) 491.

señor absoluto en el mundo sin gratitud para nadie, sin obediencia de nadie y sin esperanza en nadie; actitud que revive rigurosamente el contenido del pecado original.

Frente a los gnósticos, San Ireneo repite constantemente que los hombres no inventamos la verdad, sino que la hemos recibido; no la reconstruimos, sino que la acogemos cada día de quienes fueron testigos oculares de Jesús en su vida pública, su muerte, resurrección y envío del Espíritu; quienes primero la anunciaron con su palabra y luego la pusieron por escrito, cuya viva voz perdura como «*canon de la verdad*» en la Iglesia²⁷. «Así pues ya que poseemos el canon mismo de la verdad y un testimonio absolutamente claro sobre Dios, no debemos rechazar este conocimiento sólido y verdadero de Dios, buscando las respuestas a los problemas en toda suerte de direcciones»²⁸. Ese canon de verdad ha sido recibido en el bautismo y es «un breve enunciado en el que se expresa lo esencial de la fe de la Iglesia; enunciado que, a pesar de utilizar una terminología todavía abierta, sin embargo estructura ya de una manera muy firme la afirmación de Dios Padre creador, del Hijo de Dios encarnado y redentor y del Espíritu vivificador. Esta regla de la verdad es en el fondo la misma que cristalizando poco a poco en fórmulas cada vez más estereotipadas, desembocará en los «símbolos de fe» que encontramos a partir del siglo III»²⁹. Mientras que en el *Adversus Haereses* habla siempre de «canon o regla de verdad» y llega a identificar su ámbito de influencia con la Iglesia (...eos qui sunt extra veritatem, hoc est qui sunt extra Ecclesiam»³⁰, en la Demostración de la predicación apostólica habla siempre de «canon de la fe»³¹.

2. «Lugares teológicos» (Melchor Cano)

La crisis de la fe y de la iglesia en el siglo XVI, al negar Lutero la legitimidad de la interpretación dada a la Escritura hasta ese momento por la iglesia católica, vuelve a plantear la cuestión de los criterios necesarios para reconocer cuál es la auténtica revelación, la auténtica tradición apostólica y la auténtica interpretación de la

27 *Adv Haer* I, 9, 4; I, 22, 1; II, 27, 1; II, 28, 1; III, 2, 1; III, 11, 1; III, 12, 6; III, 15, 1; IV, 35, 4. *Demostración de la predicación apostólica*, 6-7.

28 II, 28, 1.

29 A. Rousseau, *Contre les Hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* (Paris 1984) 63, nota 1.

30 IV, 33, 7; III, 11, 1 («Omnia igitur talia circumscribere volens discipulus Domini et regulam veritatis constituere in Ecclesia...»).

31 Cap 6-7.

palabra de Dios. Si esta cuestión preocupa a los teólogos ya con anterioridad al Concilio de Trento, encuentra una respuesta después del Concilio y a su luz en la obra clásica de Melchor Cano dedicada a esclarecer no los contenidos de la revelación, sino los métodos para conocerla o los caminos para llegar a ella. El «De locis theologicis» se abre con esa reflexión: «Muchas veces he pensado en mis interiores quiénes han aportado mayores bienes a los hombres, si quienes inventaron cantidad de saberes en cada una de de las disciplinas, o quienes dieron dieron razón y ofrecieron camino, para que dichas disciplinas se transmitieran con mayor comodidad y orden»³². Ofrecer la metodología teológica, que permita conocer con mayor facilidad los contenidos de la fe, anunciarla a los creyentes y defenderla frente a quienes la atacan, es el objetivo que se propone en su libro³³.

Al teólogo le son necesarias la razón y la autoridad. Más esencial le es la primera, aun cuando esencial sea también la segunda. La fe tiene un fundamento que nadie puede remover: la revelación profética, crística y apostólica³⁴. Ese Cristo que es el fundamento es a la vez la fuente de conocimiento: de su palabra fluye la revelación de Dios y debe fluir la razón del teólogo. ¿Cómo podremos conocer aquella y articular ésta? Su respuesta es clara: conociendo los diez lugares teológicos. A partir de ellos podemos nosotros conocer las realidades salvíficas que hacen posible la fe que nos justifica; y hacen también posible la teología en la medida en que ella está conexas con la fe. Lugares teológicos son, por consiguiente, el «en donde el teólogo puede arrancar argumentos idóneos, probar sus conclusiones, o refutar las contrarias»³⁵. Lo mismo que los filósofos, y el primero entre ellos Aristóteles, han elaborado unos lugares comunes, como medio para argumentar, así también los teólogos necesitan unos lugares propios para cumplir la misión que el apóstol les encarga en la carta a Tito. El doctor de la fe tiene que estar «entregado a la palabra digna de crédito acorde con la enseñanza, para que sea capaz de exhortar valiéndose de la doctrina sana y de poner en evidencia a los contradictores»³⁶. La dialéctica general no

32 M. Cano, *Opera in duo volumina distributa a P. Hiacintho Serry* (Madrid 1784) I: In librum de Locis Theologicis proemium.

33 Liber I, caput 2.

34 Ef. 2, 20.

35 «De locis theologicis perpetuam orationem habiturus, totam mox in quatuordecim libros partiri constitui. Quorum primus breviter, enumeret locos e quibus idonea possit argumenta depromere, sive conclusiones suas Theologus probare cupit seu refutare contrarias». I, 1.

36 Tito 1, 9.

es suficiente. El cristianismo vive de su positividad originaria y de su razón diferenciadora³⁷. ¿Dónde perdura aquélla y dónde se encuentra ésta? Cano enumera los diez lugares teológicos, que hacen autoridad: Sagrada Escritura; tradiciones de Cristo y de los apóstoles; iglesia católica; concilios; iglesia romana; santos Padres; teólogos escolásticos y expertos en derecho pontificio; razón natural; autoridad de los filósofos; autoridad de la historia humana. Por supuesto que para él no todos tienen la misma validez y normatividad. Los dos primeros (Sagrada Escritura y Tradición apostólica derivada de Cristo) son los lugares propios y legítimos de la teología; los tres últimos (razón natural, filósofos e historia humana) son externos y ajenos; los cinco intermedios (autoridad de la Iglesia católica, de los concilios, de la iglesia romana, de los Padres y de los teólogos) contienen criterios para interpretar los anteriores o las conclusiones que con su ayuda fueron haciendo³⁸.

El Concilio de Trento responde al reto de Lutero estableciendo definitivamente el canon de la Escritura, reconociendo el valor de las tradiciones apostólicas que no nos han llegado por escrito, afirmando que la Escritura no posee una suficiencia material en sentido estricto para la fe, ya que existen verdades consideradas como reveladas por Dios que no encontramos explícitamente enunciadas en la Sagrada Escritura; y finalmente afirmando la autoridad de la Iglesia para interpretar la Escritura y así proponer la fe a los creyentes³⁹. La fórmula «fuentes de la revelación» no está directamente en el texto interno del Concilio⁴⁰. Las expresiones «*partim - partim*»

37 «Sed quemadmodum Aristoteles in Topicis proposuit communes locos quasi argumentum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur: sic nos *peculiares quosdam Theologiae locos*, proponimus, tamquam domicilia omnium argumentorum Theologicorum, ex quibus Theologi omnes suas argumentationes sive ad confirmandum sive ad refellendum inveniunt». I, 3.

38 XII, 3 (final). Para situar a Cano históricamente por referencia a la vieja tradición (Aristóteles, Agripa), o a la situación teológica contemporánea (Calvino y Melancton, quienes hablan de *Loci theologici*, pero al reconocer la Biblia como única fuente de fe dan a la expresión un sentido distinto, y entienden por *Loci* los capítulos, grupos de materias o realidades teológicas), cf. A. Gardeil, 'La notion de lieu théologique', en RSPTh 2 (1908) 51-73; 246-276; 484-505; A. Lang, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (München 1925); A. Gardeil, 'Lieux Théologiques', en DThC 9/1 (1926) 712-747; C. Pozo, *Fuentes para la historia del método teológico en la escuela de Salamanca* (Granada 1962); E. Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit*. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil (Freiburg 1978).

39 DS 1501-1505.

40 La fórmula aparece como título puesto por los editores del Denzinger a propósito del Vaticano I (D 1787; DS 3006).

de la redacción primera y el «*et - et*» de la redacción final no zanján definitivamente la cuestión de si la Sagrada Escritura y la Tradición deben ser consideradas como cauces que por separado nos entregan completa y divisiblemente la revelación de Dios⁴¹. El Concilio Vaticano II ha centrado la verdadera cuestión teológica evitando el término «fuentes» y reasumiendo el uso patrístico para el cual la «fuente» de la fe y de la revelación es Cristo, como Persona y como Palabra; es decir, el evangelio y él en cuanto autoevangelio, es la fuente de la revelación y la fuente de la fe⁴². Si es evidente desde Cano a Congar y a Ratzinger que ningún dogma católico es demostrable por la sola Escritura, tal como hoy los vivimos y los tenemos formulados en la Iglesia, es igualmente claro que no existe una tradición autónoma, substantiva, al margen de la Sagrada Escritura. Esta ya desde San Ireneo es el reflejo y el alimento permanente de la predicación, vida, celebración y pensamiento de la Iglesia⁴³. La

41 Sobre la interpretación de este Decreto tridentino «Sacrosanta» y la polémica iniciada a partir de las diversas lecturas opuestas, por un lado E. Ortigues (1949) y Geiselmann (1962), que acusan a la teología postridentina de haber interpretado polémica y antiprotestánticamente al Concilio en el sentido de dos fuentes paralelas y autosuficientes de la revelación; por otro la de Lennerz (1959) que parece suscribir la postura extrema de Escritura y Tradición como fuentes que contrapuestas y heterogéneas transmiten el Evangelio; y finalmente la postura media de Beumer (1962): Cf. E. Ortigues, 'Ecriture et Traditions au Concile de Trente', en RSR 36 (1949) 271-299; J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionem (Freiburg 1962); H. Lennerz, 'Scriptura et Traditio in Decreto IV Sessionis Concilii Tridentini', en Gr 42 (1961) 517-521; J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*. Handbuch der Dogmengeschichte I, 4 (Freiburg 1962); K. Rahner-J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (Freiburg 1965); C. Balic (Ed.), *De Scriptura et Traditione* (Roma 1963); Y. M. Congar, *La Tradition et les traditions*. I: *Essai historique* (Paris 1960). II: *Essai théologique* (Paris 1963); Id., *La Tradition et la vie de l'église* (Paris 1963-1984); A. Osuna, 'Tradición de verdades y tradición de misterios', en *Samanticensis* 10 (1963) 3-64; H. de Lubac, *La Révelation divine* (1968-1984) 176-179 (Commenaire du n. 7 de la Constitution DV: La question des deux sources).

42 «Ideo Christus Dominus, in quo summi Dei tota revelatio consummatur (cf. 2 Cor 1, 20 et 3, 16-4, 6) mandatum dedit apostolis ut Evangelium quod promissum ante per Prophetas Ipse adimplevit et proprio ore promulgavit tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omnibus praedicarent, eis dona divina communicantes». DV 7. Cf. R. Blázquez, *Jesús el evangelio de Dios* (Madrid 1984). San Ireneo dice de ese evangelio, predicado por los apóstoles y luego según el designio de Dios puesto por escrito, que es: «fundamentum et columnam fidei nostrae futurum» (Adv Haer III, 1, 1).

43 «Constat igitur doctrinae fidei iam vulgatae scriptionem evangeliorum accessisse. Accessisse, inquam, non praecessisse. Constat item christianam Ecclesiam et religionem non litteris primum sed traditione substitisse. Constat rursus, fidei doctrinam in Ecclesia primitiva non ab Scripturis habuisse auctoritatem, sed contra Scripturas (!) a traditione. Sicut tradiderunt, ait, nobis qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis (Luc 1, 2). Constat denique aliquando in Ecclesia Christi fuisse catholica dogmata, quae sacris nullis litteris continen-

palabra de Dios, el evangelio, suscita y constituye a la Escritura y a la Tradición (Fons ontologicus). Estas en cambio no suscitan ni constituyen al evangelio; sólo lo transmiten, conservan y dan a conocer (Fons inveniendi).

3. «Reglas de fe» (Francisco Suárez)

La controversia entre católicos y luteranos se centrará posteriormente en torno a esta cuestión: ¿Cuál es o cuáles son las reglas de la fe? Frente al radicalismo protestante que reclama para las Sagradas Escrituras ser la única y certísima regla de fe⁴⁴, la teología católica decantará como centrales las tres siguientes: Escritura, Tradición e Iglesia. Pese a lo que el tono polémico de la controversia pueda hacer sentir en una primera lectura, lo que estuvo siempre a discusión no era el valor de las tradiciones, tanto de carácter doctrinal como litúrgico ceremonial y moral, sino la autoridad de la Iglesia para determinar el contenido de la Escritura y la normatividad de sus decisiones frente a la conciencia creyente. Era por consiguiente no una cuestión de reforma moral, sino de nueva comprensión dogmática lo que se estaba debatiendo, y la autoridad de la Iglesia la manzana de la discordia. Esa precisa cuestión es la que va a orientar hacia un angostamiento de los planteamientos teológicos en nuestra materia.

Hombres como Mancio y Suárez ya lo perciben así y desde esa perspectiva reducen el ancho horizonte, que con sus diez lugares teológicos abría Cano, para hablar sólo de tres reglas de fe y al final centrarla y personalizarla en una sola: el Romano Pontífice. Suárez ha distinguido primero cinco reglas de fe de la forma siguiente: hay

tur. Quare pernotus Irenaeus (*Adv. Haer* III, 4, 1; III, 5, 1) ait quod etsi apostoli nullas nobis scripturas reliquissent, tamen et oportebat nos sequi ordinem traditionis Ecclesiae quam fideles scilicet ante scriptum evangelium sequebantur» (Opera I: *De Locis theologicis* III, 3, Primum fundamentum). Y. Congar, *La tradition et la vie...*, 36-40.

«Was heisst eigentlich 'Suffizienz der Schrift'? Auch Geiselman kommt als katholischer Theologe nicht daran vorbei, die katholischen Dogmen festzuhalten, und keines darunter ist sola Scriptura zu gewinnen, die grossen altkirchlichen Dogmen des einstigen *consensus saecularis* nicht und die neuen von 1854 und 1950 noch weniger». J. Ratzinger, - K. Rahner, *Offenbarung und Überlieferung...*, 32.

44 «Credimus, confitemur et docemus unicum regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti» (Konkordienformel I). «... sola scriptura iudex, regula et norma agnoscitur...» (Id., III, 7). «... solas videlicet sacras litteras pro unica regula et norma omnium dogmatum agnoscendas...» (Solida Declaratio VI). Cf. *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (Göttingen 1963) 767; 769; 833; 837. Con la misma terminología Suárez afirma que la iglesia es «iudex circa sensum Scripturae» (*Disputatio de Fide* 5, 5, 3; 12, 53).

una regla inanimada, es decir, que no puede hablar ni explicar su sentido y ésta es doble: la Sagrada Escritura y la Tradición. Y hay una regla animada o viva, que puede dar razón de sí y explicitar su contenido. Esta es la Iglesia que puede considerarse en tres planos distintos: en cuanto totalidad que con Cristo como cabeza de los creyentes forma el cuerpo místico; en cuanto que es representada por los obispos reunidos en el Concilio y habla por medio de ellos; y en cuanto se expresa por medio de la persona del Romano Pontífice. Estas cinco reglas luego quedan reducidas a tres: Escritura, Tradición e Iglesia⁴⁵. Esa Iglesia posee una infalibilidad creyendo, y sin embargo en cuanto a totalidad no puede ser considerada como regla viva de fe, ya que no puede congregarse entera para definir. Al no poder hablar, ni enseñar ni decir, no puede ser considerada como regla viva que nos proponga infaliblemente la fe. Esta tiene que tener las siguientes condiciones: «La Regla infalible de fe tiene que ser: 1. algo distinto de la autoridad divina, pues no es la última razón de la fe, sino un medio que la aplica; 2. tiene que ser infalible; 3. con una infalibilidad permanente en virtud de una promesa divina; 4. general y valedera para todos»⁴⁶.

De los diez lugares teológicos, pasamos a las cinco reglas de fe que se concentraban en tres y que luego finalmente encuentran en el Romano Pontífice el único órgano infalible, quien se puede expresar con el Concilio o sin él. Literalmente afirma: «En realidad en la Iglesia no hay dos reglas infalibles vivas, sino una sola, que es el Sumo Pontífice, quien puede usar de su potestad para definir de varios modos, según surja la oportunidad y fuere conveniente para la Iglesia»⁴⁷. En una fórmula tajante y casi escandalosa le había precedido su maestro Mancio al afirmar: «Habemus quod ad determinandum de fide auctoritas Papae, ecclesiae universalis et concilii generalis una et eadem est, scilicet Papae»⁴⁸. A partir de este instante comienza a insinuarse la terminología usual hasta nuestros días: la Escritura y la Tradición son las reglas remotas de la fe; la regla próxima de la fe es el magisterio⁴⁹. Sólo el Vaticano II ensanchará estas perspectivas.

45 «Ita resultant quinque regulae, quae ad tres reduci possunt, scilicet *Scriptura, Traditio et Ecclesia*, vel secundum se sumpta, vel ut loquens per concilium vel per suum caput, de quibus breviter dicendum est». F. Suárez, *Disputatio de Fide* 5, 2, 5; 12, 141-2.

46 A. Vargas-Machuca, *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe según Francisco Suárez* (Granada 1967) 147. Cf. DF 5, 69, 12; 12, 157; DF 5, 2, 1; 12, 139.

47 *Disputatio de Fide* 5, 8, 10; 12, 164.

48 Ms de la Biblioteca del Cabildo catedralicio de Palencia 5, f. 46v; ed; c; 310 y 271 citado por A. Vargas-Machuca, 171 nota 120.

49 Cf. J. Salaverri, 'De Ecclesia Christi', en *Sacrae Theologiae Summa*. I:

4. «*Lugares teológicos como contextos del teólogo*» (Teología de de la liberación)

La teología y los teólogos de la liberación (= TL) han reasumido la vieja fórmula de Melchor Cano y hablan de los pobres como lugar teológico. Se refieren en concreto a los pobres de América Latina, cuya aparición como fuerza histórica y cuya entrada en la Iglesia van a llevar consigo el despertar de la conciencia humana del hombre y el renacimiento de la Iglesia verdadera⁵⁰. Las imágenes utilizadas dejan en la penumbra si se trata de una «reforma» de la Iglesia, que con la potencia providencial de estos reformadores recupera su faz auténtica; o si se trata de real resurrección de una Iglesia que al olvidar el evangelio y haber traicionado totalmente a su Señor había muerto y por sí misma no podía volver a la vida, teniendo que ser así levantada de la muerte y resucitada a la vida. Lo que está en el fondo, por dilucidar, es si se trata de una continuidad de la Iglesia católica reformada o, por el contrario, del nacimiento de otra Iglesia. ¿Había vivido hasta ahora de elementos que tenidos como constituyentes eran alteradores de su identidad evangélica y por fin hemos descubierto los verdaderamente constituyentes? ¿O más bien se trata de un retorno a la pureza evangélica, desfigurada, ensuciada a lo largo de la historia? ¿Estamos ante reforma o ante reconstitución de la Iglesia?

El horizonte eclesiológico de fondo necesita ser esclarecido, ya que de lo contrario cada cuestión aislada no manifiesta su real peso. A los aspectos clásicos de la pobreza, se añade hoy su carácter dialéctico y su carácter político. El primero quiere decir que hay una relación de causalidad entre la pobreza de unos y la riqueza de otros; que la riqueza ha causado la pobreza y que por ello hay empobrecidos porque hay empobrecedores, oprimidos porque hay represores. El segundo es el carácter político de los pobres y de la pobreza, según el cual los pobres de la tierra se convierten en el sujeto activo de la acción revolucionaria. «Una revolución hecha desde los pobres, con ellos y para ellos, se convierte así 'escandalosamente' en un nuevo signo fundamental del Reino de Dios que se

Theologia Fundamentalis (Madrid 1952) 744 («Scriptura et Traditio sunt ergo regula fidei remota, quia ex eis, veluti ex fontibus, Magisterium haurit ea quae fidelibus ut credenda proponit. Magisterium vero est *regula fidei proxima*»).

50 Cf. J. Sobrino, *La resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología* (Santander 1981). Este autor no estudia analíticamente la cuestión: por qué y con qué especificidad son los pobres lugar teológico. La da por resuelta y se centra sobre todo en las cuestiones eclesiológicas: qué hace verdaderas y reales a las notas o características de la Iglesia (unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad) pp. 99-142.

acerca porque está ya entre nosotros, signo fundamental de un Reino de Dios que se busca y va logrando operativizarse en la historia... Desde el punto de vista de la pobreza cristiana y en respuesta al carácter dialéctico de la misma nos encontramos con unos pobres activos obligando a los ricos a despojarse de las condiciones materiales de su riqueza empecatada. Esto no es posible sin lucha política, que las más de las veces tendrá que ser revolucionaria y que en casos extremos podrá ser violenta y armada»⁵¹.

¿Quiénes son concretamente esos pobres para la TL? Ante todo los que son materialmente pobres, que son la inmensa mayoría de la humanidad. Esos pobres toman conciencia de su pobreza, percatándose de la injusticia, insolidaridad y pecado que la sustenta. Ellas hacen imposible la fraternidad querida por Dios y la realización del Reino de Dios, a la vez que tornan históricamente imperceptible un ideal de comunión que puede ser encubridor de desigualdades y violencias. Por eso quien predicase ingenuamente y sin dialéctica alguna un ideal total de comunión estaría en el fondo actuando contra ella. Esa conciencia recuperada se organiza como praxis colectiva; una praxis apropiada para ser eficaz, en orden a que no sólo sea perdonado el pecado, sino erradicado. Con ello necesariamente esa praxis se articula en política. De esta forma la nueva conciencia, la nueva praxis y la nueva organización no sólo descubrirán sentido y aspirarán libertad, sino que introducirán en la historia justicia y fraternidad. Para llevar a cabo esa transformación es necesario un doble elemento: vidas personales nuevas según el espíritu de las bienaventuranzas y estructuras colectivas que permiten que las vidas individuales crezcan, maduren y no se axfixien.

Sobre ese trasfondo se afirma lo siguiente: «Los pobres de América Latina eran ya materialmente pobres y van siendo cada vez más espiritualmente pobres. El Hijo de Dios se encarnó de nuevo en esa pobreza y desde esa pobreza está floreciendo un nuevo espíritu que hace de los pobres de América Latina un singular lugar teológico de salvación y de iluminación.

Los pobres en América Latina son lugar teológico en cuanto constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano, y consiguientemente el lugar privilegiado de la praxis y de la reflexión cristiana»⁵².

La categoría «lugar teológico» es analizada con todo rigor por I. Ellacuría, quien distingue los tres niveles correspondientes. Lugar

51 I. Ellacuría, 'Los pobres lugar teológico en América Latina', en *Misión abierta* 4/5 (1981) 225-240 cita en 228-229.

52 Ellacuría, 230-231.

teológico es a) lo que ofrece revelación de Dios; b) permite la fe del hombre haciendo posible surgir la verdadera Iglesia y c) crea las condiciones para que se elabore una teología cristiana. En este sentido los pobres son «un lugar excepcional de la presencia de Dios entre los hombres»⁵³, por la connaturalidad estructural que tienen con lo que fue la encarnación. Esta llevó consigo un triple vaciamiento o anonadamiento del Verbo: tránsito de condición divina a condición humana; tránsito por la condición mortal del hombre gustando la muerte en cruz; tránsito y aceptación de la forma concreta de pobreza de los pobres y marginados de la sociedad en que vivió. Este triple vaciamiento constituye la escandalosa y beligerante presencia de Dios entre los hombres. Y en esto hay un problema estrictamente dogmático»⁵⁴.

a) Los pobres son, por tanto, lugar privilegiado donde acontece para nosotros la revelación o iluminación de Dios junto con la llamada a la conversión. Esa presencia revelante tiene las siguientes características: escondida y desconcertante, como lo fue la existencia terrena de Jesús; profética con una doble palabra: la de su forma de realidad personal con los comportamientos anejos y la palabra explícita, que concreta y singulariza; apocalíptica, porque contribuye a consumir el tiempo de la opresión y nos permite columbrar la creación nueva. b) Pero los pobres son además lugar teológico en cuanto que nos ofrecen el en donde «más apto para la vivencia de la fe en Jesús y para la correspondiente praxis del seguimiento»⁵⁵. Porque no todos los tiempos ni todos los lugares son tiempos igualmente significativos para la salvación. Hay tiempos peligrosos y hay tiempos privilegiados; hay lugares peligrosos y hay lugares privilegiados. La riqueza y el poder son lugares de peligro y tentación; la solidaridad y la pobreza son lugares de la revelación y de la gracia. c) Los pobres son finalmente lugar teológico, o el en donde «más propio de hacer reflexión sobre la fe, de hacer teología cristiana»⁵⁶. Esta tercera perspectiva se deduce de las nuevas evidencias del pensamiento general: interacción entre materia y conciencia, medio y pensamiento, interés y verdad. Por ello no todo es posible en todos los sitios, ya que el hombre no tiene una soberanía absoluta desde su pensamiento y voluntad sobre lo real y no vale la buena voluntad y ni siquiera la buena inteligencia para concordar subjetividad y verdad. «El lugar óptimo de la revelación y de la fe es también el

53 Ellacuría 231.

54 Idem, 231-232.

55 Idem, 233.

56 Idem, 233.

lugar óptimo de la praxis salvífica liberadora y de la praxis teológica»⁵⁷. La instalación en un lugar y tiempo específicos se convierte así en el presupuesto necesario para encaminarse a la verdad y darle alcance. Explicitar y reclamar las condiciones morales para el acceso a la verdad fue una constante en la teología a partir de San Agustín.

Adelantándose a posibles críticas fáciles, Ellacuría distingue «al menos metodológicamente *lugar* y *fuentes*, tomando como lugar el *desde donde* se hace la vivencia y la reflexión teológicas; y tomando como fuente o depósito aquello que de una u otra forma mantiene los contenidos de la fe». Añade que la distinción no es estricta ni excluyente ya que «de algún modo el lugar es fuente, en cuanto que aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que gracias al lugar y en virtud de él se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos»⁵⁸. Tras esta reflexión Ellacuría concluye: «Los pobres se convierten así en lugar donde se hace historia la Palabra y donde el Espíritu la recrea. Y en esa historización y recreación es donde 'connaturalmente' se da la praxis cristiana correcta, de la cual la teología es, en cierto sentido, su momento ideológico. Hay que reconocer que es fundamental para la praxis y la teoría cristiana el lugar de recepción, de interpretación y de interpelación, y hay que reconocer que ese lugar es de modo preferencial y connatural el lugar teológico que constituyen los pobres ya asumidos en su materialidad por el Espíritu de Jesús»⁵⁹.

Es muy difícil penetrar en la intencionalidad última de ciertos textos a la vez que en su tenor literal; saber lo que quisieran lograr para la historia e Iglesia y lo que de hecho suscitan práctica, teológica y políticamente. Todos hemos redescubierto la significación teológica de la pobreza, en cuanto condición para que sea reconocible la revelación de Dios como Amor frente al odio, como Debilidad frente al poder, como afirmación de lo deshecho de este mundo para ofrecer la nueva Creación, haciendo del fragmento herido que ahora somos el reflejo anticipado de la nueva humanidad. La vida histórica de Jesucristo es así la clave y la estructura tanto de la revelación única y suprema como de sus redescubrimientos sucesivos. Todo lo que a él se parezca es cristiano; todo lo que se oponga a esa forma concreta de vida no es cristiano. En este sentido la pobreza histórica y la humildad ontológica de Jesús son el criterio para analizar la verdad de la fe, de la Iglesia y de la teología. Pero Jesús ya no es

57 Idem, 233.

58 Idem, 234.

59 Idem, 234. Esta página es clave y debe ser minuciosamente analizada.

otro que el Resucitado, el que envía al Espíritu y suscita a la Iglesia, el que la funda sobre los apóstoles.

Por otro lado, cualquier crítica a la TL parece sospechosa de apoyo a las fuerzas, poderes e ideologías contra las cuales aquella con toda razón se subleva. Y entonces a quienes ejercen dicha crítica se les hace chantaje con las masas pobres del mundo a cuya liberación se opondría. Si bien hay que ser lúcidos para no sucumbir a ese peligro real, no se puede aceptar el amedrentamiento y a veces el terrorismo, que se ejerce frente a toda posible crítica contra ella. Porque si bien sus intenciones son absolutamente cristianas y evangélicas, no por ello sus ideas son necesariamente verdaderas, ni sus métodos obligatorios, ni su praxis la única que nace del evangelio. No vale buena voluntad porque la realidad no es construible por el hombre; no bastan los buenos fines cuando los medios son malos; es necesaria buena inteligencia para descubrirla y aceptarla. Es necesario buen corazón para no absolutizar el lugar donde uno está como el único lugar de la verdad y la propia praxis como la condición única para ser considerados hombres de bien o cristianos verdaderos. Ese absolutismo, que hace a la propia posición criterio para cualquier discusión ulterior, inhabilita y descalifica a quien lo propone⁶⁰. Esa aparente ingenuidad con que se afirma que la Iglesia de los pobres es la única iglesia, y los pobres el lugar teológico supremo o es una ingenuidad prelógica o es una forma dictatorial de pensamiento.

En concreto uno percibe dos ambigüedades tal como la TL utiliza el término «pobre». Mientras que para el NT esta palabra tiene distintos niveles de sentido, aquí está angostada y absolutizada al mismo tiempo. Para el NT los pobres son los que sufren:

⁶⁰ La Iglesia vive en la historia y por ello va estableciendo primacías de acción y de evangelización, aceptando imperativos de presencias y ausencias, ya que unas desacreditan irremediablemente y otras abren el camino para una ulterior conversión posible que es tarea sólo de la gracia del Espíritu Santo y de la libertad del hombre. En este sentido es válido este texto, que sin embargo nos pone en una pendiente mortal, cuando se confiera a la palabra pobre un sentido histórico referido a un proyecto social o a un sistema político: «Si se toma en serio que los pobres son 'lugar teológico' en el sentido que acabamos de apuntar, es claro que se convierten no sólo en una prioridad, sino hasta cierto punto en una absolutéz, a la que deben subordinarse muchos elementos y actividades de la Iglesia». Ellacuría, 235. Cuando primacía se convierte en soberanía excluyente, entonces no se persigue la causa de los pobres, como causa de Dios que los abarca a ellos y a todos para acercarnos a su Reino, sino se persigue la causa de los pobres contra otros. La predicación del Reino en Jesús fue partidaria de los pobres, pero nunca partisana contra los demás. Su palabra y su persona fueron dadas y entregadas a todos; fue la libertad y responsabilidad de cada uno de los hombres los que reaccionaron en juicio contra Jesús, y por el mismo acto otorgándose a sí mismas salvación o condenación.

a) Carencia material de medios para vivir: pan, vivienda, vestidos.

b) Enfermedad como privación de aquella fundamental posibilidad y ejercicio libre de la propia humanidad en el mundo.

c) Desvalimiento o marginación social, como privación de cultura y de riqueza, de la dignidad ante los demás, del reconocimiento y participación en el destino colectivo.

d) Pesadumbre de la existencia por las innumerables dolencias personales que son la soledad, la carencia de sentido, la imposibilidad para el amor o la esperanza, la incomunicación o desamparo de la finitud, la incapacidad para acoplar deseos y realidades.

e) Pecado como la ruptura de amorosa conexión con aquél que ontológicamente nos funda y personalmente nos deja sentir nuestra existencia fundada en el amor, propulsada por la gracia, llamada a participar en su propia vida; pecado como ruptura, lejanía y pérdida de Dios en el mundo.

A la vez el término pobre, en ese sentido material, se suelda con una forma ideológica y es interpretado desde las claves de un modelo político para comprender su realidad, las causas de su pobreza, las vías para su superación y el sentido de su plenitud última, en el horizonte del mundo y más allá de él. Proletario y pobre coinciden; pobre y proletario no. Una reducción de este orden sería el final de la experiencia cristiana ⁶¹.

Hablar de una «aparición de Jesús en los pobres» ⁶² y de una nueva encarnación es una generalización que tiene su fondo de verdad como ha afirmado el Vaticano II y Juan Pablo II dicho repetidas veces ⁶³, pero en manera alguna puede ser puesta en el mismo nivel que la encarnación y manifestación personal del Verbo en Jesús de Nazaret. Los pobres en su expresión histórica son de hecho un lugar

61 Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la 'Teología de la Liberación'*. IX, 10.

62 J. Sobrino, *La Resurrección de la verdadera Iglesia*, 106: «En los últimos años Cristo ha vuelto a aparecerse en América Latina; a muchos cristianos se les ha concedido la gracia de 'verlo' en los pobres y esos videntes se han convertido con los del NT en 'testigos' prestos a una nueva misión, que configura una Iglesia o una nueva forma de ser Iglesia». Su fundamentación teórica en Mateo 25.

63 Vaticano II, *Gaudium et Spes* 22. «El Hijo de Dios, con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre». Juan Pablo II, *Redemptor hominis* 8; 13; 14 («Este hombre es el camino de la Iglesia camino que conduce en cierto modo al origen de todos aquellos caminos por los que debe caminar la Iglesia, porque el hombre —todo hombre sin excepción alguna— ha sido redimido por Cristo, porque con el hombre —cada hombre sin excepción— se ha unido a Cristo de algún modo, incluso cuando ese hombre no es consciente de ello.»); 18.

en el que se hace patente la llamada y reto de Dios a la praxis efectiva de la caridad. Ahora bien, la forma en que históricamente llevan a cabo su liberación no tiene garantizada ninguna promesa, especial gracia, ni validez universal. Ellos están sin duda impulsados por el Espíritu Santo, pero también por el propio pecado, y sus acciones no encarnan aquella verdad, universalidad y calidad divinas, que nos permitan reconocer en ellas una palabra de Dios con la validez e imperatividad para todos. Una cosa es una acción histórica evangélicamente ejemplar, obligada para una iglesia y unos hombres concretos, y otra cosa un objeto, acción histórica o persona, que Dios elige como hierofanías, o mediaciones de su palabra, presencia y salvación.

La situación material, moral y religiosa en que se halla América Latina es un imperativo sagrado de acción y reto a una respuesta para aquella iglesia, y en un real sentido para todos. Pero no se puede transferir un imperativo particular de su particularidad sagrada a principio general para toda la Iglesia, en las formas particulares que ha tomado en su lugar de nacimiento.

Tal lugar teológico es particular con respecto al resto de las iglesias; pero no menos lo es respecto de esas propias iglesias. Los pobres en su pobreza son una realidad sagrada, pero no la única. Hay además otras realidades sagradas; hay otra historia sagrada; hay otra comunidad católica que vive el Misterio insondable de la revelación de Dios con distintas formas o proyectos pero con la misma legitimidad que aquellas. Trasponer e imponer sus condiciones de vida e iglesia como «las» condiciones de vida e iglesia católicas es repetir la tentación judeocristiana: añadir al evangelio una condición. Ya sé que aquí no se quiere hacer otra cosa sino mostrar que la pureza del evangelio incluye eso; y sin embargo, es una forma de circuncisión aneja. Y es también aquí la libertad del evangelio y la plenitud del cristianismo, para los judeocristianos y para todos los venidos de lejos, lo que hay que mantener en alto y en seguro.

Tiene razón la TL al subrayar que hay puntos de mira que ciegan y puntos de mira que alumbran el ojo, para ver, y la realidad que tenemos que avistar; que hay lugares que ensanchan la pupila y lugares que la estrechan. Pero ninguno la alumbra del todo; ni del todo la oscurece por dentro. La asistencia de Jesús a su Iglesia no permite que se ciegue del todo su interior ojo en ningún momento de su historia, como para que dándola por muerta tenga que resucitar. Cada lugar y cada cultura, cada generación y cada continente tienen que aportar una mirada nueva para conocer al Cristo que vivió y reconocer al Cristo que pasa, pero ninguna de ella le apresaa

del todo. Unas han reconocido en él al Maestro, otras al Siervo de Yahvé, otras al Traspasado, otras al Señor viviente, otras al Esperado, pero nunca se ha considerado católica a una cristología que sólo incluya uno de esos títulos, una fase de la vida de Jesús, un libro del Nuevo Testamento o un personaje de la primitiva Iglesia como claves del cristianismo verdadero. El principio de comunión y de totalidad han sido siempre más sagrados en la Iglesia católica que el principio de radicalidad y genialidad.

La fe encontrará aliciente o dificultades en una historia; pero ni nace de ella, ni depende de ella, ni está a merced de ella. Hay una historia, una persona, una palabra y un Espíritu puestos de una vez para siempre. Junto a los múltiples signos de los múltiples tiempos hay el Signo, el Tiempo, el Nombre Sagrados; y no nos han sido dados otros en los que venceremos. Toda inteligencia, toda cultura, toda situación natural y política para creer en Cristo tienen que desabsolutizarse, relativizarse, someterse y convertirse a El como Señor y Dios nuestro. Se le puede haber admirado, seguido, imitado; pero de la consideración como maestro, modelo o guía a la consideración como objeto de nuestra fe media un abismo. Eso quiere decir que no puede ser relativizado, usado, puesto al servicio de ningún proyecto histórico por más legítimo socialmente y por más obligado que sea cristianamente. La palabra de Jesús y su predicación del Reino incluye los ideales de libertad y justicia, pero a la vez de reconciliación y perdón. Aquellas y éstas tienen su modelo y medida en la perfección del Padre, explicitada en la forma de vida y de muerte de Jesús, que resultan siempre escandalosas e inaceptables a todo hombre no convertido.

Si los pobres son el óptimo lugar de la revelación y a la vez de la revolución, ¿de cuáles en concreto? Para la primera habría que referirse a las que son fuentes normativas y realidades fundadoras, que ejercerán su discernimiento, aprobación o rechazo sobre la manera en que se actualiza, aplica y extiende la única revelación de Cristo. ¿Lugar óptimo para qué revolución? Evidentemente la que tienda a desterrar la pobreza y la injusticia. Pero ese ideal, ¿en qué mediaciones políticas se concreta? La sagrada voluntad de poner todo en juego para erradicar ocasional y estructuralmente la pobreza e injusticia del mundo no hacen bueno a cualquier sistema político o proyecto revolucionario. *¿Mantienen cada uno de ellos la verdad de Dios, la verdad de Cristo, la verdad del hombre en alto y en sagrado?* Esa es la cuestión, que hay que discutir en concreto a

la luz de sus afirmaciones universales y de sus acciones y resultados concretos ⁶⁴.

Ningún proyecto político, ni el de los pobres ni el de los ricos, ni el conservador ni el revolucionario puede ser declarado lugar teológico. Las obras de los hombres son revelación de los hombres no de Dios. Sólo un hombre fue real y personalmente revelador de Dios: Jesús. Por otro lado si la revelación de Dios es la manifestación del amor, del perdón que suscitan libertad y engendran justicia, que por tanto no violentan ni obligan, ni acusan con rencor, ¿qué conexión directa puede tener ella con la revolución y el poder político, que llevan anejos la coacción, que son el remanente del tiempo de la ley anterior a la gracia, por tanto, a la vez que de la violencia que aún tenemos que soportar, mientras no llegue el Reino definitivo de Dios en que esa libertad y justicia se ejerzan como impulso natural y expresión de cada corazón transformado por el Espíritu?

Deberíamos distinguir con toda claridad lo que es un *lugar teológico*: allí donde Dios se reveló de una vez para siempre al hombre, le significó su voluntad e interpretó sus designios para nuestra historia. *Lugar hermenéutico*: allí donde el hombre debe situarse para poder percibir, con una forma correspondiente de vida en acción y pensamiento, poder pensar e interpretar con garantías de objetividad aquella revelación de Dios. *Lugar político*: allí donde el hombre articula los métodos y medios concretos de naturaleza económica, social y cultural para llevar adelante un proyecto quizá impulsado por imperativos cristianos, para una nueva ordenación de la sociedad, mediante la previa conquista del poder. El cristianismo sabe de lugares teológicos privilegiados: la historia del pueblo judío con las tradiciones y conciencia respectiva fijada por escrito; la historia la palabra y la persona de Jesús de Nazaret con las tradiciones interpretaciones y autorizaciones de los apóstoles. El cristianismo sabe de lugares hermenéuticos privilegiados: la vida toda de la Iglesia, que existe celebrando los sacramentos de Jesús, oyendo su palabra, cumpliendo sus mandamientos hasta vivir y morir con él. El cristianismo, en cambio, no sabe de ningún lugar político privilegiado de antemano. Lugar de la recepción, lugar de la interpretación, lugar de la acción, no son separables pero tampoco identificables. Cada hombre quizá comenzará por su lugar propio, pero tiene que llegar a los otros y aceptar tanto sus contenidos teóricos como sus exigencias históricas.

⁶⁴ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* 32 (AAS 68, 1976, p. 27); Juan Pablo II, *Discurso en Puebla* (AAS 71, 1979, p. 188-196).

Es verdad que el cristianismo tiene a la vez que una ortodoxia una doctrina para discernir qué acciones individuales y qué acciones colectivas son conformes al evangelio, y por eso no considera a todo proyecto político igual; los hay que manifiestamente caen fuera de lo que una conciencia cristiana puede pensar y realizar. Pero si hay proyectos que negativamente pueden ser declarados no cristianos; hay otros muchos que pueden ser aprobados. Su constitución teórica y su realización práctica depende de factores científicos, de apreciaciones sociales, de primacías conferidas a unos valores u a otros. Y en este orden la Iglesia no tiene ninguna autoridad específica. Por otro lado, ¿con qué razones puede la Iglesia decir que un proyecto político para salir de una situación histórica sea el necesario, el único posible, por eso obligatorio, y por tanto lugar teológico en el sentido descrito anteriormente? Eso fue lo que hicieron todas las teologías guerreras, la de la Alemania nacionalsocialista, la del nacionalcatolicismo, la del Islam que reclama tener a Dios de su lado o la Rusia marxista, que eleva a divinidad suprema el carácter ético y la racionalidad de su propia revolución.

Puede haber en un lugar y tiempo concretos un imperativo de carácter y contenido no directamente religioso, exigido por unas condiciones excepcionales, para una iglesia local y para toda la Iglesia católica. Si es para una iglesia local tiene que ser discernido por los cauces de comunicación y por los órganos de autoridad propios de ella, mostrando su coherencia con lo que es esencial a la Iglesia católica, y cómo el Espíritu que allí anima es el Espíritu Santo. Si es un imperativo para la Iglesia católica tiene que ser discernido por los cauces y órganos correspondientes, confrontado con la revelación originaria y con las expresiones normativas de la conciencia de la Iglesia a lo largo de su historia (Biblia - Tradición - autoridad episcopal - *sensus fidei*). Mejor sería por ello hablar de imperativos de caridad y de acción histórica que no de lugares teológicos. Que esta exigencia particular se quiera elevar a categoría universal, imponiéndola a todos, es una forma de violencia: venciendo con ideas se quiere escapar al riesgo que toda elección particular lleva consigo en la historia. Que en los últimos decenios hayamos anulado el espacio teórico que existe para la *ética* entre la *lectura religiosa directa del evangelio* y los *proyectos políticos* concretos, me parece un error mortal. Sin duda él deriva de una comprensión que identifica la verdad con la acción, que sitúa al hombre como único soberano de la historia, que por tanto no necesitaría discernir lo que puede ser hecho y lo que puede hacerse (poder físico - legitimidad moral - bondad religiosa). El evangelio es entonces convertido en

mero fermento de acción. La acción concreta termina entonces reinterpretando al evangelio sin aceptar su referencia a una positividad fundante, a una tradición normativa y a una instancia de autoridad, que nos interpretan en el nombre de Jesús su verdad, la sitúan, la encaminan y la alumbran para el hombre. Por todo esto hay que reclamar el espacio para la reflexión teórica abierta y para el análisis ético, porque mientras esto no se haga se está torturando a las conciencias cristianas, como si las Bienaventuranzas encaminasen sólo en una sola dirección histórica y esta dirección tuviera sólo una concreción política. Tal actitud termina haciendo imposible la unidad de fe y de iglesia, ya que cada grupo absolutizará y sacralizará lo que ha decidido ser camino y método para realizar las Bienaventuranzas. Para que ellas nos sean a todos un absoluto, y para que Jesús nos sea el único Señor, todos nos tenemos que relativizar y considerarnos todos sus siervos pecadores. La Iglesia es la comunidad donde se confiesa esa soberanía de Jesús y reconociéndonos cada uno pecador aceptamos al hermano también pecador, como persona e hijo a quien Dios ama, aun cuando mantengamos la diferencia en lo que se refiere a nuestros proyectos históricos, acariciados en el santuario de Dios y delante de Dios, pero delante de El relativizados. Si esta no hubiera sido la actitud de Jesús, éste no hubiera aceptado la muerte en la cruz y aquél hubiera ejercido la justicia inmediata condenando a quienes dieron muerte a su Hijo.

REFLEXION FINAL

La *revelación originaria* como totalidad viva expresada en la Escritura, que abarca el primer Testamento y el segundo; la *tradición apostólica* que es memoria fiel por la asistencia del Paráclito que recuerda, actualiza y completa; la *presencia real de Jesús* mediante la celebración de los signos que él nos dejó, especialmente de su muerte y resurrección en el bautismo y la eucaristía; la *interpretación autorizada* que los sucesores de los apóstoles van haciendo de la persona de Cristo y de los contenidos y exigencias de su palabra; la *realización compleja y completa* de la fe en el testimonio, en la predicación, en la defensa, en la fidelidad a su dinamismo interno: *esa totalidad diversificada y orgánica es el lugar connatural de la fe y de la teología*, en el que hay que vivir y desde el que hay que pensar para descubrir la originalidad de la fe y la racionalidad de la teología. Desgajado cada uno de esos elementos, se queda sin su savia vivificadora.

En la Iglesia hay realidades objetivas que hacen presente y operante la salvación para el hombre: la celebración de los misterios y el anuncio del evangelio. Tal entrega y celebración presencializadora del Misterio salvador; es decir, de la realidad divina misma entregándose, es el fundamento de una ulterior tradición de verdades, confesiones, dogmas, teologías. Haber preterido el orden ontológico (la persona viva de Jesús dándose en sus sacramentos y revelándose por su Espíritu hasta crear por connaturalidad una capacidad nueva de visión: los ojos de la fe) y haber traspasado el problema al orden gnoseológico es el error sufrido por mucha teología en los últimos siglos. Redescubrir aquél y pensar éste desde él es la nueva tarea, para arrancar de raíz un peligro mortal: ofrecer el cristianismo como un sistema de conceptos o incluso de propuestas morales, cuando él es ante todo una realidad que arrancando de unos hechos, palabras y personas llega hasta nosotros como palabra, don, gracia y experiencia que desde Dios transforman en raíz la vida humana, y dentro de ella también la inteligencia. La purificación, santificación y divinización, que la autoentrega del Misterio trinitario operan en el hombre, son el fundamento de la fe y el fundamento también de la teología. Sin esa experiencia de lo que podríamos llamar «ontología sobrenatural» la cristología se convierte en ciencia o en ideología. Porque sólo desde ella se podrán traspasar los hechos de la vida humana de Jesús para percibirlos como revelación de Dios; sólo desde ahí se podrá descubrir la continuidad homogénea de la revelación originaria de Dios proferida por Jesús, transmitida por la Iglesia, confesada hoy; sólo desde ella se podrá saltar de los conceptos, en sí vacíos y posibles, a un saber real de la realidad personal del Dios hombre y del hombre con vocación a ser en Dios. La fe, luz de Dios para nuestra inteligencia a la vez que tracción e instinto para nuestra voluntad, nos hace posible el salto de un decir: «Así podrían ser las cosas y haber ocurrido ciertos hechos», a un confesar consciente y convencido: «Así son en sí; así son para mí; así quiero yo ser para ellas». O mejor aún: «Así es El para mí; así soy yo desde El; así quiero ser yo para El».

Articular cada uno de los lugares teológicos, reglas de la fe o perspectivas históricas con sus aspectos específicos e irrenunciables, a la vez que buscando la forma y peso que tienen que lograr en la totalidad es la nueva tarea de la teología contemporánea. Hemos redescubierto hoy el valor de algunas de esas perspectivas; por ejemplo, la importancia que tiene el testimonio originario y fundante de la fe transmitido en la Escritura por un lado y por otro lado la importancia del testimonio dado a la fe en la predicación, el marti-

rio, el sufrimiento junto a los pobres de la tierra y a los desheredados de este mundo; la encarnación de sus exigencias contemplativas, que en su radicalidad nos recuerdan que sólo Dios es lo último, y que eso último es ya lo primero, por lo cual se puede relativizar absolutamente todo, en una relativización que no es desprecio, sino mayor amor. Siguiendo a Melchor Cano se puede considerar a la «experiencia de la Iglesia» como lugar teológico y a los «signos de los tiempos» también. Ahora bien, las instancias de sentido que de ahí nacen y las exigencias de acción consiguientes no pueden reclamar ser criterio absoluto ni aislable ni hegemónico respecto de la totalidad de la vida cristiana. Se puede y debe hacer teología «desde» cualquier sitio y desde todos los sitios. Es verdad que no todas las atalayas permiten al vigía ver venir la aurora, ni desde todas las estancias se ven las estrellas en la noche. Las estrellas son reales y nos alumbran y tenemos obligación de guiarnos por ellas; mas no son la única luz, ni hacen día de la noche, ni pueden retener su luz, cuando brilla el astro del día. En ciertas teologías contemporáneas, desde la Biblia por un lado, desde el magisterio eclesiástico por otro y desde la praxis por otro, se están absolutizando perspectivas que son verdaderas, pero que requieren la integración y ensanchamiento católico. Por sí solas o mantenidas hegemónicamente, no son todavía católicas. Dada la dificultad de integrar con amor y flexibilidad estas perspectivas florecen hoy tanto los integrismos, que se caracterizan por una secreta violencia, falta de horizonte y de sentido de la complejidad camuflados como radicalidad. Y aun cuando la aceptación que cada uno de ellos haga de las distintas «perspectivas» o referencias de la fe y de la teología sea distinta, todos ellos son formalmente idénticos. Es necesario volver a oír la voz de la Iglesia viva que pervivió durante siglos a la luz del «canon de la verdad» (Ireneo), de los «lugares teológicos» (M. Cano), de las «reglas de fe» (Suárez), de la «jerarquía de verdades» (Vaticano II). Hay una jerarquía de realidades en el cristianismo; hay una jerarquía de criterios para encontrarla; hay una jerarquía de imperativos morales; hay una jerarquía de experiencias autenticadoras del evangelio. Esa jerarquía no se logra por sustracción, recorte o reducción al común denominador con otras confesiones religiosas o ideológicas reinantes, sino por concentración en lo que San Agustín llamaba la «plenitudo fidei».

En otro artículo veremos ya particularmente la significación de cada uno de estos «lugares teológicos» a la hora de elaborar la cristología en nuestros días: el uso o silencio que se ha hecho, su integración orgánica o su absolutización dentro de la totalidad del misterio cristiano.

OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL