

EN TORNO A «LOS ORIGENES DE JESUS»

Con el título de *Los orígenes de Jesús* (Sigueme, Salamanca 1976) he publicado una extensa obra de investigación teológica que ha merecido los honores de ocupar la atención de un círculo relativamente extenso de personas. La crítica ha sido en general bastante laudatoria —cf. J. M. Alonso, *Eph. Mar.* 27 (1977) 264-77; L. Turrado, *Salmanticensis* 24 (1977) 171-74; A. Salas, *Biblia y fe* 3 (1977) 102-5; F. O. de Urtaran, *Lumen* 27 (1977) 89-90; S. Pie Ninot, *Amigos del Catecismo* (marzo 1977); G. G. Dorado, *Pentecostés* 15 (1977) 136-37; S. Sabugal, *Rev. Agus. de Espiritualidad* 18 (1977) 167; V. Casas, *Verdad y vida* 35 (1977) 279—.

Han surgido también voces inquietas. Son ya varias las personas que amistosamente me han mostrado su sorpresa: sospechan que ciertas de mis afirmaciones pudieran desviarse de la recta doctrina de la iglesia. Algunas de las recensiones arriba indicadas ofrecen también sus reparos. Para aclarar mi posición y responder a los amigos, he pensado condensar de una manera esquemática los presupuestos y sentidos de mi obra. Quizá se me ha entendido mal y considero deber de cortesía precisar las propias expresiones. Es lo que haré tratando: a) de la metodología; b) temática a debate; c) conclusiones generales.

A) PRESUPUESTOS METODOLOGICOS

1) *En el plano científico.*

Utilizo la metodología ordinaria en estos casos: análisis histórico-literario, crítica formal, búsqueda de los centros de interés redaccional. Con estos medios me situó ante el conjunto de los textos que en la Biblia (NT) abordan de manera directa o indirecta el tema del origen de Jesús. Mi primer objeto ha sido el de trazar los grandes campos de fuerza de ese tema: historia, pascua, origen; títulos cristológicos, representaciones, teologías. En cada línea intento precisar las componentes que la integran, utilizando alternativamente una perspectiva analítica y sintética.

Como es obvio, dentro de ese campo sólo cuenta el criterio del rigor y exactitud científica. La Escritura es libro de los hombres y se debe estudiar con la exigencia que empleamos al tratar de los restantes libros de la historia y de las letras de la tierra. No caben excepciones. Todo es

en la Biblia realidad humana, producto de la historia, expresión de la mente y momento de un proceso de carácter sociológico. La palabra divina o revelada no interfiere nunca en ese plano de la historia.

Esto significa que ciencia y fe no son conmensurables. Más en concreto: desde la fe no puede refutarse ni probarse un dato de la ciencia. Esta observación —evidente respecto de la física o biología— ofrece consecuencias importantes en la exégesis: una determinada afirmación de crítica exegética (como son la mayoría de las tesis de mi libro) sólo ha de juzgarse desde el plano de la ciencia. Hacer intervenir otras razones significa una ruptura de niveles. En el campo de la ciencia, y no desde supuestos de una fe mejor o peor formulada, recibe su sentido y debe valorarse el mensaje primero de mi libro, es decir, los análisis exegéticos.

2) *Esto no supone negar la teología de la Biblia.*

Todo el material de la Escritura, que visto en plano de la ciencia, es un producto de la historia y psique de los hombres, se convierte en plano superior en documento religioso. He dicho «todo». Esto significa que no hay nada que no sea expresión del ser humano, es decir, naturaleza, historia, efecto de la mente. Y nada que a los ojos de la fe de los cristianos no se venga a convertir en palabra revelada, signo de una presencia gratuita de Dios entre los hombres.

Con esta distinción de planos aludimos a la más sencilla de todas las experiencias del hombre religioso: por si misma ninguna cosa es Dios, pero todas pueden convertirse en mediación de lo divino. Para un cristiano, esa experiencia se condensa paradigmáticamente en Jesús en el que «todo» es humano —y como tal ha de estudiarse desde la psicología, sociología o ciencia de la tierra— y todo es divino —revelación definitiva del misterio de Dios que nos desborda—. Esta misma ley se aplica a la Escritura. Por eso, la exégesis científica no conoce ningún «Deus ex machina» que resuelva desde fuera sus problemas; no hay un hueco humanamente inexplicable por el cual viene a colarse lo divino. Todo es humano y todo ha de explicarse por la ciencia. Pero todo es a la vez, para un creyente, voz de Dios o signo de su obra.

¿Se trata de dos planos separados? Separados sí, pero mutuamente referidos. Lo que es historia o letra de la tierra se convierte para el hombre religioso en signo de Absoluto. Lo que mirado en dimensión de ciencia era un producto del espíritu del hombre se convierte, por la fe, en nivel de transparencia donde viene a reflejarse lo divino. En este nivel de transcendencia se sitúa la fe, aquí recibe su sentido la teología de la Biblia.

La teología no investiga el dato de la ciencia en cuanto tal; pero lo necesita en la medida en que ese dato es signo de revelación de Absoluto, signo del encuentro del hombre con Dios. No puede olvidarse que el Absoluto se manifiesta en el acontecer de una historia —centrada en la cruz de Jesús e interpretada en la palabra de una iglesia que se fija en la Escritura—. Para los cristianos, el acceso a Dios se encuentra esencialmente mediado por la historia interpretada de la Biblia.

3) *Palabra de Dios y expresión de la palabra. Fe y teología.*

Como hemos señalado en el apartado precedente, la revelación de Dios —objeto de una fe religiosa— está mediada a través de una palabra humana que se puede y debe estudiar con los medios de la ciencia. Con frecuencia se supone que esos planos vienen a encontrarse directamente unidos: del análisis científico se pasa directamente a la decisión o misterio de la fe. A mi entender, esa postura peca de simplista: entre ciencia y fe ha de hallarse situada una visión del mundo, esto es, una determinada comprensión del conjunto de la realidad, un tipo de cosmovisión o en nuestro caso «teología».

Entenderemos mejor el problema acudiendo a unos ejemplos. La etapa final del AT ha utilizado dos grandes esquemas teóricos: a) la línea apocalíptica concibe la historia como campo de enfrentamiento del bien y del mal, esperando en la utopía de una transformación escatológica basada en la acción definitiva de Dios. b) La línea sapiencial distingue los niveles de realidad del ser humano en el presente: Los justos están llenos de la sabiduría de Dios y no mueren; los impíos se mantienen en la apariencia de la historia y desaparecen con la muerte. Con esquemas distintos se ha transmitido una misma experiencia religiosa israelita.

El problema continúa en el NT. En ciertos momentos se interpreta a Jesús en esquema apocalíptico —venida final del Hijo del Hombre—; en otros se utiliza un fondo ligeramente gnóstico; en otros un esquema de mesianismo israelita.

No todos los esquemas tienen el mismo valor. Unos son más importantes y otros marginales dentro de la Biblia. Pero no puede olvidarse que todos constituyen el conjunto del NT; todos son de alguna forma «esquemas», interpretaciones culturales del dato de la fe, condicionantes determinados por el tiempo. En esto no hay problema. La dificultad comienza cuando se quiere distinguir en concreto lo que es palabra de fe y lo que es un medio de expresión, lo que es revelación en sí y lo que es manera de captarla. Pensemos en los relatos pascuales o en toda la historia de la infancia de Jesús. Al fijar el programa de la desmitologización, Bultmann se ha radicalizado de un modo indebido; pero ha puesto el acento en algo que sigue siendo probable.

No puedo extenderme en explicaciones más prolijas. De todas formas quiero indicar que en este campo no se pueden ofrecer respuestas radicales; no debemos buscar una frontera absolutamente nítida entre lo que es fe y expresión de fe, palabra de Dios y comprensión humana de esa palabra. Todo purismo corre el riesgo de acabar siendo racionalista. Lo que pretendo distinguir es estos planos: a) historia y letra de la Biblia como datos que se estudian por la ciencia; b) cosmovisión que subyace en las diversas interpretaciones teológicas de la Biblia; c) revelación de Dios que se acepta o se rechaza en plano de fe.

4) *Teología bíblica y teología eclesial.*

La distinción de planos precedente nos parece necesaria pero no basta para fijar el tema de la teología. Esa palabra se halla viva dentro de la iglesia que la escucha y la interpreta, la revive y la formula una y otra vez a partir de su propia perspectiva. Por eso, una visión recta del problema debe superar los riesgos del dogmatismo y biblicismo.

El riesgo del dogmatismo consiste en proyectar en la Biblia la conciencia posterior de la iglesia, de tal forma que se pretende encontrar las formulaciones posteriores en los textos del NT. Mala es esa proyección cuando entran en juego expresiones posteriores del conjunto de la iglesia, como serían las coordenadas conceptuales helenistas que utilizan los concilios de Nicea y Calcedonia. Mucho peor si se pretende hallar en la Escritura los modelos de pensamiento propios de una escuela determinada.

Hay, por otra parte, un riesgo de biblicismo. Es el de aquellos que quisieron reducir la fe a lo que aparece expresamente en la Escritura. Las formulaciones posteriores no serían más que repeticiones o deformaciones de la palabra de la Biblia. En el fondo, el pensamiento religioso (cristiano) habría terminado con el NT. En adelante ya no habría más labor creadora.

Pienso que ambos riesgos parten de un mismo desconocimiento de la dialéctica que liga iglesia y Escritura. Frente al peligro protestante de subordinar la iglesia a la Escritura debemos afirmar que la palabra de Dios sólo es viviente cuando se acepta y venera en una iglesia que la hace suya, la repiensa y la medita en la alabanza; en otros términos, la iglesia es el lugar hermenéutico privilegiado de la Palabra de Dios. Frente a un posible catolicismo deformado que somete la Escritura al yugo de la iglesia (y de sus formulaciones posteriores) debemos afirmar que la Palabra de Dios es creadora y no se agota en ningún tipo de dogmática, en ninguna declaración conciliar, en ninguna interpretación ya fijada. Esto que digo aquí de un modo tan genérico tiene consecuencias fundamentales para la comprensión de Jesús, como intentaré mostrar en los dos números que siguen.

5) *El modelo griego.*

Es lugar común el afirmar que la palabra de Dios se ha expresado en modelos de pensamiento que derivan de los griegos. Nadie discute este dato en lo que toca a los sistemas de autores como el niseño, D. Areopagita o Tomás de Aquino. El problema es más difícil cuando se trata de las afirmaciones conciliares de Nicea y Calcedonia. ¿Qué pasa con el modelo griego? ¿en qué medida se utiliza? ¿Pertenece como tal a la fe?

Pienso que de la respuesta que se ofrezca a estas preguntas depende gran parte de la disputa teológica moderna. Sin entrar en discusiones y exponiendo lo más brevemente posible mi punto de vista diré: a) Toda la formulación de Nicea y Calcedonia depende de una mentalidad que puede estar —y está— dejando de ser nuestra. Distinguir aquí lo que es permanente y lo que está condicionado por el tiempo me parece trabajo inútil; todo se halla condicionado por el tiempo y todo debe repensarse nuevamente.

b) Pero debemos añadir que la totalidad de lo allí afirmado es elemento de fe para la iglesia. No se tratará de salvar una parte dejando la otra como inútil; se trata de salvar la totalidad aunque para eso sea necesario reformar todas las palabras, repensar lo que es Dios y el hombre, etc.

Evidentemente, el teólogo moderno, sobre todo si es occidental, no podrá pasar de largo ante el esfuerzo de concentración que suponen los viejos concilios, ante su palabra de sabiduría griega y sobre todo ante la fe de la iglesia que allí ha logrado una fijación ejemplar. Pero tampoco se limitará a repetir lo que se ha dicho sino que deberá reformularlo. Recordará, además, que no todo se ha dicho allí; que existen otros caminos de interpretación del ser humano y de acceso al absoluto. En otras palabras, el teólogo sabrá que la palabra de Dios —tal como está encarnada en Jesús y reflejada en la Escritura— es mucho más que las formulaciones conciliares. Por eso, aceptando los concilios como un modelo venerable y normativo, en el que la iglesia ha expresado su fe dentro de unas determinadas perspectivas, el teólogo deberá enfrentarse con su propia labor de creación, para indicar hoy lo que es Jesús de Nazaret, revelación, Hijo de Dios, para los hombres.

6) *¿Hay un modelo actual?*

Lo malo de nuestro tiempo es que perdemos el modelo de pensamiento griego y no sabemos sustituirlo por otro que sea igualmente universal y semejante en su rigor y contenido. Debo confesar que en las últimas páginas de mi libro, donde esbozo los fundamentos de lo que podría ser una interpretación nueva de Dios y de Jesús, me muevo en moldes de pensamiento algo difuso, bastante indeterminado, quizá impreciso. De todas formas, hay algunas líneas que me parecen valiosas.

Una primera línea de personalismo en la que interpreto al hombre de un modo ternario, tanto en dimensión diacrónica (recibir la vida, hacerla y entregarla) como sincrónica (libertad, encuentro con los otros, abertura a la transcendencia). Tengo la sospecha de que ese planteamiento ayuda a comprender la realidad de Jesús no sólo en su gestarse humano sino también en la perspectiva de su relación con el Padre y con los hombres.

Junto al personalismo está lo que llamaría la búsqueda de sentido de la historia. Esta línea es menos clara; en ella intervienen elementos de realización individual y social, rasgos apocalípticos, búsqueda de sentido de la totalidad del ser humano. El Dios de Jesús no se ha hecho «naturaleza humana» sino historia. Sólo en el campo de sentido y realización de la historia podemos plantear el misterio de lo divino.

Está, en fin, y pienso que esto es importante, la convicción de que Dios no es sólo transcendente. Para formular esta experiencia utilizo la tradición más católica de la «analogía entis», precisando la realidad de lo divino a partir de los modelos del hombre como imagen de Dios. En cierto modo, la humanidad en su conjunto es imagen de Dios; pero en sentido pleno sólo Jesús es signo de Absoluto. En el esfuerzo por entender a Jesús en función de la transcendencia (Padre) y de comprender esa transcendencia en función

de Jesús se sitúa toda la trama de mi libro. Precisamente ahí es donde creo descubrir el sentido del Espíritu. Esto significa que he debido transponer el modelo griego a coordenadas nuevas. No porque quiera destruir la vieja fe de Calcedonia sino porque la quiero hacer viva y comprensible.

B) TEMATICA A DEBATE

7) *Virginidad física de María.*

Las observaciones metodológicas anteriores permitirán comprender el lugar en que me sitúo al tratar del nacimiento virginal de Jesús. Para ello es necesario distinguir los planos:

a) En nivel de pura *exégesis científica* no se puede llegar a conclusiones definitivas. Sería deshonorado el afirmar que el NT presupone de manera constante y necesaria el nacimiento virginal de Jesús en plano físico.

b) El problema se plantea a nivel de *teología o fe del NT*. A nivel de visión teológica, Mt. y Lc. presuponen el nacimiento virginal de Jesús; sobre eso tampoco existe duda alguna. La dificultad surge cuando se pretende interpretar esa visión teológica. Para actuar con un mínimo de rigor se deben formular dos preguntas: 1) Lo que Mt. y Lc. ofrecen, ¿es un contenido de la fe o un revestimiento interpretativo, condicionado por la mentalidad de aquel tiempo? Esta pregunta es central. Recordemos la cantidad de elementos apocalípticos que parecían esenciales en la Biblia y que la teología posterior ha dejado a un lado. 2) Planteando la cuestión desde otro ángulo: la palabra que transmiten Lc. y Mt., ¿implica un hecho biológico o debe comprenderse en perspectiva de relación personal, de actuación de Dios y de respuesta humana sin exigencias de influjo biológico? En mi libro, a nivel de pura exégesis bíblica, me he sentido incapaz de responder a estas preguntas y así lo he señalado. Nada niego. Tampoco me atrevo a decidir desde la Biblia. Como exegeta, se me hace difícil distinguir entre lo que es dato de fe que el evangelio transmite por sí mismo y lo que es teologización condicionada de esa fe. Quisiera que los lectores comprendieran el problema.

c) Hay, en fin, un plano de *fe eclesial*. Decididamente, en ese plano *reservo totalmente mi palabra*, aunque haya formulado algunas interpretaciones, deteniéndome en la posibilidad de que la iglesia posterior no haya querido ir más allá de lo que afirma la Escritura. Si la iglesia ha dicho en ese campo una palabra nueva y dirimente me sentiré gustoso en aceptarla. No sé si la ha dicho. Por eso espero que los dogmáticos se aclaren y me aclaren al respecto. (En *Eph. Mar. 27* (1977) 264-77) aparecen las bases del diálogo que entablo con J. M. Alonso en torno a esas preguntas).

8) *Divinidad de Jesús.*

Se trata de la búsqueda del origen divino de Jesús. Planteada de esa forma, esta cuestión ocupa dos terceras partes de mi libro. Del origen divino de Jesús me he preocupado en múltiples niveles: en perspectiva de historia

y de pascua, en visión apocalíptica, en formulaciones de nacimiento y pre-existencia. Me resulta extraño que los mismos que se sienten disgustados ante mis conclusiones aparezcan remisos a la hora de enjuiciar las bases bíblicas en las que me apoyo. A mi entender es ilógico juzgar las conclusiones sin tener en cuenta los presupuestos de que se parte para formularlas.

Los presupuestos a que aludo son dos: a) *El primero es exegético* y lo ofrece el conjunto de los textos en los que la singularidad divina de Jesús se interpreta como un venir de Dios. El que proviene de Dios no es ningún tipo de entidad independiente sino el mismo Jesús de Nazaret que, siendo humano y culminando su existencia en el misterio de la pascua, se desvela —en multiplicidad de fórmulas convergentes— como la revelación definitiva de Dios para los hombres, su juicio salvador o su palabra, su poder o su presencia transformante. b) En las últimas páginas del libro, en las que el estudio exegético asume una *dimensión reflexiva y más sistemática*, me atrevo a salir del campo de mi especialidad bíblica para formular algunas líneas de interpretación del sentido divino de Jesús. Debo confesar que en ese intento me he servido de los planteamientos ya clásicos de K. Rahner y de los presupuestos antropológicos a los que aludía en el núm. 6 de estas anotaciones.

Mi objetivo se reduce, en realidad, a superar lo que pudiera ser peligro de monofisitismo, en su doble vertiente. Quiero superar el monofisitismo teológico que consistiría en la divinización de la historia humana de Jesús que desemboca en lo que podríamos llamar «cristología de la humanidad teológica»: lo humano es una especie de momento subordinado de la divinidad; Cristo termina siendo en realidad sólo divino. Al mismo tiempo, intento evitar el riesgo del monofisitismo antropológico, en el que Dios queda reducido a dimensión de historia, desembocándose en lo que podríamos llamar la «divinidad antropológica» de Jesús.

A mi juicio, el modo más eficaz de superar esos dos monofisitismos, con sus derivados de puro sobrenaturalismo o de ateísmo, consiste en un planteamiento dialogal del problema. Jesús es divino en cuanto surge, como expresión original de Dios y hombre pleno, desde el misterio radical del Padre. El Padre es Dios en cuanto expresa su verdad fontal, su poder de salvación y su palabra creadora en Jesucristo. A mi entender, un planteamiento correcto de esta dialéctica no sólo nos conduciría a una mejor comprensión de la Escritura sino que haría posible un enfoque más certero del sentido de Dios y de los hombres.

9) *Preexistencia.*

La problemática de la divinidad de Jesús se refleja en el tema de la pre-existencia, como lugar privilegiado donde la perspectiva bíblica se encuentra con toda la tradición del helenismo. Para verter luz sobre el problema lo situamos en los siguientes planos:

a) En el plano de *análisis científico* juzgamos que nuestras observaciones han sido mesuradas. Hemos situado el transfondo judío y griego del tema,

analizando después los textos del NT. La conclusión es perfectamente clara: algunos estratos del NT utilizan la representación de la preexistencia para enmarcar la singularidad divina de Jesús; otros no sienten esa necesidad; por eso utilizan medios diferentes para indicar el mismo valor divino o absoluto de Jesús.

b) El problema se plantea en campo de *visión teológica y de fe*. En este campo se suscita una primera pregunta: la preexistencia, ¿es dato de fe que Pablo y Juan intentan transmitir o es más bien un ámbito de comprensión que les ayuda a valorar su singularidad? Pienso que una respuesta a esa pregunta no es tan sencilla. Pues bien, aún suponiendo que la preexistencia sea un dato de fe, ¿cómo entenderla?, ¿en perspectiva histórica, escatológica, supratemporal? Tengo la impresión de que la respuesta que ofrezco en mi obra es —mirada desde la exégesis— bastante mesurada, casi tradicional.

c) El tema culmina en el plano de la *fe de la iglesia*. En ese plano, la preexistencia bíblica se ha identificado muy pronto con la existencia supratemporal del logos divino que se encarna en Jesús. Desde el punto de vista helénico, esa postura responde a un intento de interpretación que juzgamos espléndido. El problema es ahora el de saber si toda teología ha de utilizar ese modelo. No se trata de ir en contra de la cristología tradicional del logos; se trata de saber si esa cristología es la única posible. Desde el punto de vista bíblico es preciso responder a esa pregunta de una forma negativa: sin duda alguna, existen otros modos y modelos para expresar lo que es el Cristo. Es esta pregunta la que nosotros hemos querido formular en nuestro libro. Es evidente que la respuesta pertenece a los dogmáticos. Personalmente la espero.

10) *Realidad divina del Espíritu Santo.*

Tengo la sospecha de que la parte más original y vulnerable de mi libro es la que está dedicada al tema del Espíritu Santo. He dicho original: el estudio positivo de los textos del NT me ha llevado a la conclusión de que el Espíritu se encuentra por un lado en el origen de Jesús y por el otro es efecto de la pascua; la fijación de estas dos epifanías o manifestaciones de su actividad me parece un dato positivo. He añadido vulnerable: frente a la seguridad que parecen tener los viejos datos de la teología tradicional, que ha fijado el sentido del Espíritu en el plano de la inmanencia de Dios, he sentido toda la problematicidad, toda la riqueza de posturas de la Biblia.

De todas formas, pienso que no existe problema en cuanto a la investigación sobre los datos bíblicos. Tampoco en la interpretación teológica del NT. El debate empieza cuando se pretende compaginar el fondo bíblico con la dogmática posterior que se ha plasmado en el tema trinitario. No revelo ningún secreto si declaro que la teología trinitaria ha padecido una fuerte esclerosis de la que a duras penas encuentra últimamente un camino de salida.

Precisamente con el intento de superar esa esclerosis he formulado algunas afirmaciones pneumatológicas que vienen a fundarse en este triple

presupuesto: a) la multiplicidad de la experiencia bíblica en la que se habla del Espíritu como realidad mesiánica, premesiánica y postmesiánica. b) La base cristológica: el hecho de que el Espíritu no sea sólo del Padre sino también de Jesús —es decir, de su humanidad mesiánica— comporta unas consecuencias que antes podrían parecer imprevisibles. c) Finalmente, en el campo más cercano a la dogmática, pretendo mantenerme en la línea de un teólogo tan tradicional como es H. Mühlen, con su intento de interpretar el Espíritu como campo de unión de Dios y de Jesús.

Todo esto me ha llevado a replantear el tema de la personalidad del Espíritu. Quizá mi perspectiva, cuando me refiero a la impersonalidad o suprapersonalidad del Espíritu, es poco matizada. Mucho ha de estudiar la teología dogmática respecto de ese tema. También aquí me encuentro a la espera; pero a la espera de una visión en la que no se deformen los datos bíblicos y se respete el misterio de lo suprapersonal de Dios que es el Espíritu. Esa teología no podrá repetir los viejos concilios; tampoco tendrá por qué ir en contra de lo que allí se ha formulado.

11) *La divinidad de Dios.*

Hay en el fondo de mi libro un dato que puede pasar inadvertido aunque es cimiento en el que todo se sostiene: me refiero al tema de la divinidad de Dios.

En una teología dogmática al uso tradicional, ese dato se encuentra resuelto de antemano. Parece que se sabe lo que es Dios antes de oír la palabra de la Biblia, antes de plantearse el tema del origen de Jesús y de expresar el sentido de su Espíritu. A mi entender, el problema que se juega en cada una de las páginas de la Biblia, tal como las interpreta mi libro, es el misterio de Dios, su realidad, su palabra, su presencia y su futuro.

No es casual que mi libro termine siendo una confesión de fe trinitaria. Cierta teología católica corre el riesgo de disolver esa dimensión a través de un inmanentismo en el que el absoluto de Dios —concebido como juego de relaciones internas— se desliga de la economía salvadora. Otro tipo de formulaciones teológicas terminan ahogándose en un monismo divino (R. Bultmann), un monismo cristológico (H. Braun) o en un tipo de dialéctica pneumatológica igualmente monista (Altizer). Precisamente para superar esos extremos, para ligar inmanencia y transcendencia de Dios, su ser en sí y su ser para nosotros, he intentado delinear los rasgos del misterio trinitario. Del origen humano de Jesús, formulado en las primeras páginas, he pasado así al gran tema de su origen divino, aquel misterio en el que Dios y Cristo se hallan internamente unidos, vinculados y plenificados en ámbito de Espíritu. Si esta formulación y ese interés pudiera parecer poco ortodoxo o poco cristiano no acierto a comprender cuál debiera ser el fundamento de la nueva teología.

1

C) CONCLUSIONES GENERALES

12) *Campo exegetico.*

Gran parte de mi estudio se mueve sobre el plano de la investigación científica, hallándose sujeto por lo tanto a los criterios de verificación que son propios de la ciencia. En ese campo soy el primero en reconocer la fragilidad de muchas de mis hipótesis: los análisis que realizo son a veces demasiado sucintos, muy amplias las deducciones, poco detallado el estudio del texto. Pues bien, es ahí donde se deben buscar los valores y limitaciones de mi obra. Las limitaciones provienen quizá de que un hábito de estudio filosófico-teológico me impide analizar con el rigor necesario cada uno de los textos. Los valores dependen, en gran parte, de la visión sintética que ofrezco. Pienso no ser exagerado cuando digo que mi obra constituye el primer trabajo de conjunto que se sitúa con cierta seriedad ante el problema de los orígenes de Jesús enfocados a partir de una perspectiva bíblica.

13) *Plano de la exégesis teológica.*

En este campo me muevo en perspectiva moderada. No pienso que exagere cuando afirmo que mi exégesis es más teológica que lo normal; esto significa que descubro un sentido de presencia de Dios, palabra salvadora o densidad revelatoria allí donde una parte considerable de los exegetas se ha fijado simplemente en el análisis de citas, complicaciones filológicas o notas eruditas. Si es que pecho es por ser tradicional en el antiguo sentido de la palabra y no por destruir la teología partiendo de la exégesis.

El problema será el del contenido de mi exégesis. Al menos en principio, he pretendido seguir el ritmo interno de los textos, con sus perspectivas originales, con su expresión redaccional, con sus mismas conclusiones. Sin duda alguna, las planteamientos serán distintos de los que ofrece una teología posterior más dogmática, influida por motivos helenistas. Pero sospecho que mi estudio puede servir de referencia al dogmático que intenta plantear con seriedad el fundamento del origen de Jesús.

14) *Plano de teología eclesial.*

Existen en la iglesia diferentes instancias: está la fe del pueblo de Dios, la palabra oficial del magisterio, la investigación de los teólogos... Sin duda alguna, el rol del magisterio es diferente del quehacer de los teólogos, pero los dos son complementarios. Una iglesia de pastores que repiten la palabra sin tener que confrontarla con la investigación y búsqueda de los teólogos termina siendo un fósil carente de creatividad dentro de un mundo que buscará al avance cultural en otros campos; será iglesia de ghetto que renuncia a su función de instancia crítica en el mundo. Pero un grupo de teólogos que persiguen la verdad con absoluta independencia, desligados de toda instancia eclesial y separados de las bases de la fe común de los creyentes, acabará ofreciendo palabra que responde al espíritu del mundo y no al mensaje de Jesús, el Cristo.

En ese campo de dialéctica se inscribe mi obra. No es un catecismo de la fe que intenta apoyarse en el resguardo de sanciones oficiales; ni es documento de dogmática. Seguirán siendo necesarios los catecismos, las palabras de autoridad de los obispos de la iglesia. Pero al lado de eso me parece que tienen un sentido aquéllas otras obras que pretenden realizar una labor de creación en teología. Son obras que buscan camino, dialogan con el mundo, se aventuran a trazar nuevas hipótesis, preguntan. Pienso que sin ellas la palabra de la iglesia acabaría siendo muerta.

He dicho que entre las dos palabras —de la jerarquía y de la investigación teológica— existe una dialéctica. Ninguna pretende dominar a la otra; ambas se iluminan y se ayudan. En ese aspecto, debo confesar que no pretendo negar ni destruir ninguna voz del magisterio; me muevo en un plano diferente. Sospecho que con mi libertad teológica puedo aportar algo al camino de vida de la iglesia. No por falta amor sino precisamente por amor a la iglesia los teólogos deben seguir investigando, aunque alguna de sus palabras pudiera parecer escandalosas.

* * *

Tales son, a mi entender, los presupuestos que subyacen en mi obra. Es lástima que J. Galot, 'La filiation divine du Christ', *Gregorianum* 58 (1977) 239-75, no lo haya sabido ver así, haciéndome —lo mismo que a J. I. González Faus y J. Sobino— objeto de una crítica en la que no puedo sentirme aludido, al menos en el campo de las afirmaciones fundamentales.

X. Pikaza