

PUNTOS DE PARTIDA Y CRITERIOS PARA LA ELABORACION DE UNA CRISTOLOGIA SISTEMATICA

INTRODUCCION

Todo gran salto o giro de la conciencia humana, y proporcionalmente de la conciencia religiosa, tiene como consecuencia el replanteamiento de su acceso a la verdad, y en el caso de la conciencia cristiana de su acceso a la revelación. Tales vuelcos o giros de la conciencia tienen lugar cuando desaparecen determinadas evidencias seculares o aparecen en la luz determinados órdenes de la realidad, que hasta entonces habían estado silenciados. En esos momentos las cuestiones de método pasan a primer plano, para preguntar no sólo por la realidad conocida, sino por el sujeto cognoscente; por el camino que nos lleva a aquélla y por la facilidad o dificultad que el punto de partida nos ofrece. El tránsito de una conciencia ingenua a una conciencia crítica consiste en la toma de conciencia del lugar en donde, desde donde y hacia donde preguntamos por la verdad e intentamos poseerla.

En la Iglesia católica hemos vivido uno de esos vuelcos de conciencia, que ha repercutido explícitamente sobre el método de hacer teología, y que nos ha llevado a revisar la antigua metodología a la vez que a esbozar otras nuevas. El Concilio Vaticano II está todavía del lado de la situación anterior, aún cuando ya inicie la situación nueva cuando establece cuál ha de ser el método con que se han de enseñar las disciplinas teológicas. La sistematización vigente en la iglesia católica durante los últimos siglos ha tenido dos determinantes fundamentales: el esquema general legado por la *Summa Theologica* de santo Tomás, y el método argumentativo que propone Melchor Cano en sus *Lugares teológicos*. El primero seguía ofreciendo el marco general y el segundo establecía la forma concreta de encontrar la revelación de Dios en los «lugares» respectivos, y con ellos las distintas formas de argumentación.

El Concilio Vaticano II canoniza en alguna manera el método que podríamos llamar «genético» o «histórico-salvífico», que propone

comenzar exponiendo los temas bíblicos, complementarlos con la aportación de los Padres de la Iglesia y la historia del dogma, añadiendo la especulación teológica, y viendo esas realidades presentes y operantes en la iglesia, desde donde había que hacerlas accesibles a los hombres, respondiendo a la vez a sus cuestiones¹. Aun cuando parezca extraño esto es un retroceso respecto de lo que ya santo Tomás, reaccionando contra el método usual en sus tiempos de explicar las cuestiones teóricas al hilo de la exégesis bíblica, reclamaba como exposición auténticamente teológica: el «*ordo disciplinae*». El Vaticano II proponía un método que revive en el oyente el proceso de comprensión que ha tenido lugar en la iglesia a lo largo de la historia (*ordo intelligendi*), dejando en segundo lugar aquellas cuestiones teológicas, que indagan la posibilidad ontológica del acontecimiento histórico, y desde la estructura de la realidad en su ser quieren iluminar su procesión o despliegue histórico (*ordo essendi*). Sólo en este sentido decimos que el Vaticano II es un retroceso respecto de santo Tomás. La categoría de encarnación, que éste usa, no es una categoría impuesta sobre la historia de la salvación que ocupa las cuestiones 27-59 de la III Pars, sino el instrumento con el que interpreta la especificidad de esa historia a diferencia de otras historias proféticas, sapienciales o simplemente hagiográficas, y con la que da razón de por qué hay salvación en esos hechos, que confesamos en el Credo, y no en otros².

Por eso, superando el entusiasmo por una «*historia salutis*», y pasando de las preocupaciones pedagógicas a las cuestiones teóricas en diálogo con la filosofía y a las cuestiones estrictamente históricas en diálogo con la hermenéutica y la sociología, en nuestros días la cristología ha intentado otras sistematizaciones, que dando razón de la verdad en sí misma, den también sentido a nuestra historia, a la vez que recojan el testimonio originario de la revelación y el sedimento de experiencia eclesial, que se ha ido decantando a lo largo de los siglos. El método que el Vaticano II privilegia, tiene detrás la inmediata situación del diálogo catolicismo-protestantismo en una de sus líneas: la que representan hombres como Oscar Cullmann. No carece de significación la asistencia de este último al Concilio y la alusión explícita que en un momento dado hizo Pablo VI a su

1 Decreto sobre la formación sacerdotal (*Optatum totius*) 16, 3.

2 *Summa* I Pars, prologus. Cf. M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1964), 258-66 (*Histoire sainte et ordo disciplinae*). En la sistematización de santo Tomás confluyen elementos tan diversos como los criterios de una ordenación lógica y científica tomados de los *Analytica posteriora* de Aristóteles, las categorías platónicas *exitus-reditus*, el orden de las *Sentencias* contemporáneas y el propio *Símbolo de los Apóstoles*. Cf. J. Weisheipl, *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie* (Graz-Köln 1980) 201-4.

persona y a su aportación al diálogo ecuménico. Pasados aquellos días, ha aparecido cómo esa línea, por más fecunda que haya sido, no representa todo el arco del protestantismo contemporáneo, ni responde tampoco a todas las preguntas teóricas y situaciones de la fe vivida dentro de la propia Iglesia católica.

Las páginas siguientes quieren ofrecer un brevísimo panorama de los diversos intentos de sistematización, que se han intentado dentro de la teología católica en los últimos años, a partir del último manual escolástico de teología, el *De Verbo Incarnato* del P. Solano en la *Sacrae Theologiae Summa*. Los nuevos sondeos y proyectos todavía no han cristalizado en una clara sistematización, que haya recibido la adhesión general. El diálogo permanente con el protestantismo, la recuperación de la historia de los dogmas, la apertura a lo que la historia de la razón humana ha significado en los dos últimos siglos, y la referencia concreta a los lugares y esperanzas de la humanidad contemporánea, son los secretos o manifiestos «lugar en donde» y «lugar desde donde», que sostienen las sistematizaciones siguientes. Enunciamos cada una de estas perspectivas mediante una tesis que subraya lo que en cada sistematización es punto de partida y perspectiva privilegiada, desde donde quiere integrar haciéndolas inteligibles todas las dimensiones de Cristo. Cada una de ellas tiene su grandeza y sus límites; mantiene su valor teórico mientras se apoya en la «catolicidad» de la fe, y es legítima en la medida en que, al dar primacía a una de estas perspectivas, no hace imposible la integración del resto.

TESIS 1: *La cristología tiene que elaborarse partiendo de la Biblia.*

Para el cristiano la Biblia contiene la palabra de Dios. Por ello ese libro, con la información, exhortación, testimonio y promesa que contiene, para él constituye el lugar supremo, incomparable con ningún otro, en el que encuentra explicitada la revelación de Dios, es decir, sus designios de salvación para nosotros e indirectamente la revelación de sí y de nosotros mismos. Quien abriéndose a la acción del Espíritu Santo, abre sus páginas, descubre en ella cuál es la voluntad de Dios para su vida, y consintiendo a ella encuentra el camino de la salvación.

El Antiguo o Primer Testamento en clave de promesa y el Nuevo o Definitivo en clave de cumplimiento inicial, ambos nos remiten a Cristo. Es Dios mismo quien nos habla a través de las palabras que los apóstoles y profetas nos han ofrecido en su peculiar particularidad histórica, y que el Espíritu Santo nos desvela en su univer-

salidad y actualidad. *La cristología tiene en la Biblia su punto de partida y su punto de llegada.* Llegamos al que es la Palabra por sus palabras; y reconocemos al que es el Hijo en el libro inspirado e interpretado por el Espíritu Santo. Conocer a Jesús, hijo de María, y llegar a reconocerle con los apóstoles como el Verbo Encarnado, mesías de la historia universal y salvador de la vida humana: esa es la pretensión de la fe, cuya explicitación, fundamentación, legitimidad histórica y capacidad de futuro se propone ofrecer la cristología. La Biblia tiende ante todo a manifestarnos el designio divino de salvación, que se realiza como historia, pero que presupone una metafísica, en la que Dios y el hombre aparecen siendo, consistiendo y coexistiendo referidos el uno al otro. Esa historia pone de manifiesto una realidad metafísica e incita a una historia personal, que nace no sólo de la real voluntad del hombre sino también de aquella posibilidad ontológica que la revelación le ha hecho posible. El designio de Dios tiende a crear el hombre nuevo, incorporando a judíos y gentiles en Aquél que es el último hombre, nuestra paz, participando en su filiación y en su conciencia de Unigénito, por quien nuestro destino de mortales se enlaza con el destino del Eterno, y nuestra vida deficiente con la Vida misma³.

Ahora bien, *si la Biblia es el punto de partida de la cristología y su punto de llegada, no es sin más la cristología.* En los últimos años hemos asistido a un renacimiento del viejo biblicismo, que parecía reducir toda la tarea de la teología a ordenar y sintetizar los testimonios bíblicos sobre Cristo; a contar su prehistoria veterotestamentaria; a enumerar sus títulos; a compararlo con los profetas, a deslindar las diversas categorías que cada uno de los autores del

3 Si por la encarnación se inicia un proceso de coexistencia del Creador infinito con el mundo finito, por el bautismo y por la eucaristía se inician en el cristiano un proceso de coexistencia de la conciencia finita con la conciencia misma de Dios, tal como ella se ha acompasado y autoexpresado en la conciencia humana de Jesús. La redención inicia un «tercer hombre», un hombre nuevo (Ef 2,11-0) por la nueva relación ontológica y cognitiva en que entra con Dios. Si en Jesús hay una *gratia capitis*, de la cual todos participamos, hay igualmente una *conscientia capitis*. Todos los que por el bautismo somos sus miembros estamos llamados a participar en ella. «Le problème de la simultanéité et de la relation en Christ d'une connaissance humaine et de la science divine est lié au problème, est un aspect, est la clef du problème de la coexistence du Créateur infini avec le monde créé et fini». M. Blondel, *Lettres Philosophiques* (Paris 1961) 225, 229, 234. «Die Christologie wird zum Wegbereiter einer neuen Anthropologie, die den Geist des Menschen in seiner Endlichkeit mit der göttlichen Unendlichkeit auf eine neue Weise vermittelt. Hier wird das, was wir die hermeneutische Erfahrung genannt haben, seinen eigentlichen Grund finden». H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1965) 405.

Sobre nuestra participación en la conciencia de Cristo como conciencia universal anticipativa e inclusiva, cf. E. Mersch, *Le christ, l'homme et l'univers* (Bruxelles 1962) 105-47 (La conscience humaine du Christ et la conscience des Chrétiens), y Blondel, en Id. 235: «Jésus est la conscience de nos inconsciences».

Nuevo Testamento nos ofrecen para entenderlo⁴. La palabra bíblica es atestación, proposición, memoria y promesa que llaman a los hombres a reconocer en Cristo la palabra y la salvación de Dios. Para acogerla hay que entenderla en su doble referencia: al tiempo y lugar en que nace, y al tiempo y lugar en que hoy es oída. Porque es palabra de aquel tiempo, teñida por su cultura y por la sociedad de la que surge y a la que se ordena, será necesario un estudio histórico, que una y funda ambos horizontes: el de nacimiento y de audición actual y haga surgir de su cruce el real sentido⁵. Esta doble referencia que la Biblia tiene al ayer de su nacimiento, definitivamente anclado en un lugar y tiempo, y al hoy de su realidad y significación para cada lector, hacen necesarias y diferentes la *exégesis* y la *hermenéutica*.

Leer la Biblia como palabra de Dios significa oírla como palabra de unos hombres de entonces y como palabra para unos hombres de hoy, sin que por eso se agote en las capacidades expresivas que tanto aquélla como ésta cultura contienen. Siendo palabra de aquellos hombres, y para estos hombres, es a la vez palabra de Dios. Esta afirmación última es una afirmación nacida de la fe y no verificable por ningún argumento científico, ni de orden histórico, filológico o sociológico. Sólo es posible hacerla cuando se vive adherido a las realidades de las que la Biblia habla, se las considera verdaderas y activas en medio de nosotros, dentro de esa comunidad confesante que designamos Iglesia, y desde el corazón de su misterio que son la liturgia y la misión.

La palabra de Dios sólo es revelación para nosotros cuando oyéndola y creyéndola intentamos penetrar en su sentido, relacionarla con los demás saberes, orientarla hacia nuestra acción moral y confrontarla con el fin último de la vida humana. La palabra de Dios por tanto hay que pensarla. Y al pensamiento no se le pueden poner límites, ni por razón de autoridad ni por razón de situación. Para poder acoger el testimonio bíblico sobre Cristo como revelación de Dios y salvación de la vida humana, hay que ponerlo en relación con el resto de la realidad, ver toda ésta desde él, verle a él desde todo lo que ésta implica y exige. No basta la confesión de fe como

4 La mayor parte de las cristologías bíblicas se limitan a determinar las fuentes para el conocimiento de Jesús, a esclarecer su conexión con el medio, a identificar su acción y palabras. A la pregunta: *¿Quién es Jesús?*, responden remitiendo al pasado ya pasado, dejando en suspenso el valor presente de ese pasado; responden diciendo *quién era el Jesús* histórico con anterioridad al hecho eclesial e interpretaciones ulteriores, sin llegar a responder a la pregunta de fondo: *¿Quién fue y es Jesús?* Cf. H. Schlier, 'Zur Frage: Wer ist Jesus', en *Der Geist und die Kirche. Exegetisches Aufsätze und Vorträge IV* (Freiburg 1980) 20-32.

5 Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, 289, 356, 375 (Cruce de horizontes).

expresión de buena voluntad sino que tiene que ir acompañada de una inicial teología, que la haga expresión de buena inteligencia. Allí donde la Biblia se convierte en mero oráculo sagrado, intocable e incuestionable en el etimológico sentido del término; es decir, que no pueda ser preguntado e indagado, allí deja de ser revelación de Dios al hombre, acercamiento y conjugación del «yo divino», con el «yo humano», de la conciencia de Dios con la conciencia del hombre⁶.

Este acercamiento de Dios a la intimidad del hombre no debe nunca pensarse con categorías racionalistas, como si consistiera en un ofrecimiento de razones, que suscitara en él un convencimiento y evidencia conceptual, sino como el surgimiento de una situación personal en la que el hombre se encuentra a sí mismo delante de Dios, en relación de amor con él y por ello con un saber personal y radical, absolutamente más sagrado que cualquier concepto explicativo, y que no se dejará medir ni poner en cuestión por todas las explicaciones que el propio sujeto u otro cualquiera puedan dar de ese encuentro, amor y conocimiento personal.

Sólo cuando en la palabra bíblica se reconoce esa presencia de Dios acercándose a la intimidad y conciencia del hombre; sólo cuando se cuenta con esa iluminación de los ojos del corazón, que es la fe, sólo entonces es posible la teología, como expresión y explosión del sentido inherente a ese encuentro personal, mediado por la palabra bíblica. Cuando tal fe no existe, no es posible la teología, sino solamente la exégesis, la historia, la filología o la sociología, porque la letra, por sí misma, no es inmediatizadora de una realidad que se haga presente y operante, sino solamente rememoradora de una realidad pretérita, que habló en aquel tiempo a aquellos hombres. Cuando se sucumbe a esa lectura preterizante, entonces hemos convertido a la Biblia en un mero texto histórico del pasado, reflejo interesante de una historia agotada, perteneciente al departamento de filología e historia de la antigüedad. Entonces, el cristianismo ha sido reducido y degradado a religión de libro, o a un capítulo de la historia de los movimientos sociales⁷.

6 En reacción contra un arcaico positivismo patrístico y contra una exégesis bíblica, que o bien era puro liberalismo o un acopio de materiales para prolear tesis dogmáticas, A. Fierro hizo la legítima crítica de un uso de la Biblia, que se limitaba a demostrar que algo está dicho, sin llegar hasta el fondo del sentido, exigencia y ensanchamiento de la existencia personal, que toda palabra verdadera lleva consigo. De aquella primera fase («Teología punto crítico»), pasó a la segunda («La ortodoxia imposible»), para desembocar en la tercera, en que rechazada la unidad interna del cristianismo y su contenido de revelación divina, se postula una comprensión posteológica: *Teoría de los cristianismos* (Madrid 1982).

7 «Si l'on ne considère la Bible que comme une source au sens de la méthode historique (ce, que certes elle est aussi), alors l'historien est le seul compétent

La Biblia es el punto de partida de la cristología en cuanto que su palabra es el eco de la conciencia de Cristo⁸, de la palabra de los apóstoles y la narración de unos hechos reconocidos como salvíficos; y en cuanto tal es considerada como revelación de Dios. Ella es el comienzo y es el final del pensamiento humano sobre Cristo. Pero comienzo y final no puede coincidir. La teología es toda la reflexión intermedia que nace desde el instante en que tiene lugar la aceptación del testimonio bíblico sobre Jesús en voluntad generosa, hasta que se llega a su aceptación en luminosa inteligencia. El teólogo revive la experiencia de los samaritanos invitados a crear por la mujer, cuando afirman que ya no creen sólo porque ella se lo haya dicho sino porque ellos mismos han visto sus obras⁹.

En los últimos decenios la cristología sistemática ha sido reducida en el fondo a cristología bíblica con el empobrecimiento consiguiente. Cuando el hombre conoce lo que el Nuevo Testamento dice sobre Jesús, tiene una palabra que atestigua y que propone; oye narrar una historia; se le ofrece una promesa. Y entonces surge la pregunta inexorable: ¿es verdad y cómo es verdad lo que se nos narra, propone y promete? Una vez reconocida la verdad del anuncio, es necesario preguntarse por la interna conexión de las realidades anunciadas entre sí y por su relación con el resto de la realidad, y todo ello desde la peculiar forma de pensamiento de cada generación, que no abarca la realidad hasta el fondo ni ve todas las dimensiones que ella posee, ya que siempre la mira desde una perspectiva y nunca la abarca del todo; por lo cual siempre quedan zonas de penumbra. El hombre tiene pasión de verdad, necesidad de verdad y obligación

pour l'interpréter; mais alors aussi, elle ne peut nous donner autre chose que des renseignements historiques. L'historien se doit d'essayer de faire de l'agir de Dieu dans un temps et un lieu une hypothèse inutile.

Si au contraire la Bible est le condensé d'un processus de Révélation beaucoup plus grande et inépuissable, si son contenu n'est perceptible au lecteur que lorsque celui-ci a été ouvert à cette dimension plus haute, alors le sens de la Bible n'en est pas diminué. Ce qui, par contre, change de tout au tout ce sont les compétences de son interprétation. Cela signifie qu'elle appartient à un réseau de références, par lesquelles le Dieu vivant se communique dans le Christ par l'Esprit-Saint. Cela signifie qu'elle est l'expression et instrument de la communion grâce à laquelle le 'Je' divin et le 'Tu' humain se touchent dans le 'Nous' de l'Eglise par le intermédiaire du Christ. Elle est alors partie d'un organisme vivant dont elle tire d'ailleurs son origine, d'un organisme qui —à travers les vicissitudes de l'histoire— conserve néanmoins son identité et qui, par conséquent, peut faire valoir pour ainsi dire ses droits d'auteur sur la Bible». J. Ratzinger, en *Transmettre la foi aujourd'hui* (Paris 1983) 53-54.

8 Las palabras clásicas de Möhler reflejan exactamente este valor de la Escritura: «Sin la Escritura, la forma propia de las palabras de Jesús nos quedaría oculta; no sabríamos cómo hablaba el Hijo del hombre; yo creo que no tendría ilusión para seguir viviendo si ya no las pudiera oír». J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche* (Köln 1958)

9 Jn 4, 42.

de verdad. Dios se ha revelado al hombre en conformidad con las estructuras de creación, que él mismo había instaurado. Por ello la revelación en Cristo pasa necesariamente por la inteligencia. La realidad, la palabra, la exigencia y la promesa de Cristo tienen que ser pensadas. No basta hacer el inventario de todos los autores del NT, establecer el orden cronológico entre ellos y llegar a discernir cuáles están más cercanos al origen. Es necesario pensar cómo es verdad lo que recibimos por el testimonio de cada uno de ellos, y en qué conexión está con la revelación previa de Dios en la naturaleza y en la conciencia generales, a la vez que con toda la historia previa y siguiente del pueblo judío.

En los últimos decenios hemos padecido y sucumbido a la obsesión por lo temporalmente originario ¹⁰. Ha seguido operando el síndrome protestante de corrupción en el tiempo de la iglesia, obligándonos a retornar a lo anterior virgen, no tocado ni malentendido, hasta llegar a Jesús mismo, a sus balbucesos materialmente transcritos, a sus mismísimas palabras, intención y muerte percibidas por nosotros en inmediatez, sin mediación de los que fueron testigos de vista, oído y tacto ¹¹. Tal actitud, si bien está alentada por una intención legítima de recuperar el vigor originario, sin embargo es falsa en su raíz: *primero*, porque la revelación no se concentra ni agota en la vida histórica de Jesús sino que abarca los hechos de su muerte, resurrección y surgimiento de la Iglesia por el Espíritu; *segundo*, porque en la actual economía de salvación el Espíritu Santo es el Espíritu de Jesús pero no su esclavo y la fase del Espíritu tiene autonomía interpretativa; *tercero*, porque supone instaurar una lógica de la recepción material y a ser posible escrita que implica la des-

10 Tras insinuar este error metodológico que identifica lo temporalmente primero con lo original, verdadero y definitivo, Grelot muestra los elementos comunes al liberalismo y a una cierta ortodoxia, que rechazan la mediación eclesial como lugar expresivo e interpretativo del evangelio y arrancan éste a su matriz veterotestamentaria y cristiana de nacimiento: «On oublie totalement le *triple salut* de l'Évangile: vers Jésus comme personnage réel par qui le salut nous est advenu; vers les *Écritures* qui ont trouvé en lui leur accomplissement; vers l'*actualité* de l'Église où le salut apporté se déploie et porte ses fruits. En conséquence on revient au principe fondamentale des historiens positivistes: plus le témoignage qui les portes est ancien, plus il a de valeur». P. Grelot, *Évangiles et tradition apostolique. Reflexions sur un certain «Christ hébreu»* (Paris 1984) 143. Se refiere al libro de C. Tresmontant, que lleva este título: *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Évangiles* (Paris 1983).

11 Lc 1, 1-4; 1 Jn 1, 1-4. La lógica viva del cristianismo es la siguiente: la palabra personal de Jesús y el testimonio personal de los apóstoles, quienes legan su autoridad, hablada y escrita, a los obispos, que los suceden en el lugar de su magisterio. Para san Ireneo: «Aún cuando los apóstoles no nos hubiesen dejado las Escrituras, ¿no sería necesario entonces seguir el orden de la tradición que nos han transmitido aquéllos en cuyas manos los apóstoles dejaron las iglesias?» (*Adv. Haer.* III, 4, 1). «Policarpo... esto enseñó siempre: lo que aprendió de los apóstoles, que es lo que la iglesia transmite, y lo único que es verdadero» (III, 3, 4).

confianza fundamental de Jesús frente a los discípulos, sustrayendo lo que él consideró esencial: que eran sus amigos, a los que había manifestado todo lo que el Padre le había dicho y a quienes ofreció confianza y autoridad para que fueran sus testigos cualificados y sus representantes autorizados; *cuarto*, porque reduce el cristianismo a palabra dicha o escrita separando ésta de la acción, misión, celebración y vida total de la Iglesia, en la que son cercanas, eficaces y elocuentes aquellas realidades de cuya primera presencia en el mundo dan testimonio los libros bíblicos.

De la obsesión monocorde por la cercanía temporal a los hechos y dichos de Jesús, tal como se reflejan en los textos más primitivos, hay que pasar a la preocupación por la realidad misma allí descrita, por su sentido permanente, por la lectura que desde el final de la revelación aquellos hechos pueden recibir. Es verdad que en toda sinfonía hay motivos iniciales que la abren, estructuran y acompañan hasta el final. Pero, ¿qué nos deja penetrar más en su armonía y belleza total: la audición completa, generosa y no desconfiada hasta el final o la obsesión por la permanencia intacta y materialmente idéntica de los motivos que la abrieron? Una exégesis, que no persigue la realidad de la que habla desde su inicial hasta su final expresión completa y que no hace el salto del texto a la cosa, de la que éste habla, será una exégesis literariamente insignificante y religiosamente estéril.

Santo Tomás reclamaba para la teología el derecho y el deber de esclarecer la verdad en sí misma y no simplemente de hacer el inventario de lo que los demás han dicho sobre ella, aún cuando hayan sido autores sagrados. E igualmente reclamaba como tarea de la teología elaborar un orden de conceptos que nos refleje cómo es la realidad en sí misma, con independencia del orden en que nosotros la hayamos conocido. Los hechos históricos tienen una razón eterna que los hace posibles y un sentido intrínseco, que no los deja reducidos a pura facticidad. Descubrir, frente a la mera narración cronológica, la íntima cohesión y la posibilidad ontológica de lo ocurrido en la historia es lo que diferencia a la teología de la catequesis. Esta da noticia de lo que ha ocurrido, aquélla da razón de la posibilidad de su ocurrencia¹². Hay una génesis histórica de los acontecimientos

12 Las dos grandes construcciones teológicas de la Edad Media: La *Summa* de santo Tomás, y el *Breviloquium* de san Buenaventura, surgen contra un racionalismo conceptual que extenua las realidades cristianas, contra un positivismo bíblico bien histórico o bien literario, contra un ocasionalismo que trata las cuestiones sin orden y a merced de lo que el momento pide, con la repetición y carencia de claridad consiguientes. Santo Thomas, *Summa*, prologus; San Buenaventura, *Breviloquio*, pról. 6. 5. (Para los nuevos teólogos que consideran la Sagrada Escritura como una selva opaca, incierta y desordenada: «aliquid breve in summa dicerem de veritate theologiae... addens simul cum hoc rationem ad intelligendum»).

y de la palabra humana, que es necesario conocer para comprender aquéllos y ésta, pero el conocimiento de la génesis no nos desvela el sentido último de la realidad. Nos dice cómo han llegado a ser las cosas que son, pero nos deja sin saber por qué y para qué llegaron a ser lo que son.

Todas estas preguntas las hace el teólogo no para suplantar la palabra bíblica sino para penetrar en todo su sentido, desde el convencimiento de que Dios le ha respondido o le responderá desde dentro de esas mismas palabras. Por eso la teología será una larga, incesante y suplicativa meditación de la palabra bíblica: un ponerla ante el corazón y ante la inteligencia para penetrarla, ante las manos para realizarla, y ante Dios para alabarla. Al final habrá logrado un saber nuevo y más profundo de ella, que no es directamente derivable del texto bíblico pero que tampoco existe sin él. La teología entonces no es otra cosa que interpretación de la Escritura, pero poniendo en juego todos los dinamismos que la fe y la vida humana contienen. La teología habría cumplido plenamente su misión si el creyente pudiera decir después de ejercitarla y asimilarla: «Ahora, Señor, puedo cantar tu palabra y tu palabra puede traspasar toda la médula de mi ser, sin encontrar frenos ni dubitaciones. Ahora ya tu palabra es mi palabra. Por ello, al acogerla como tuya, me identifico con ella y te la devuelvo como mía». Frente a los entusiasmos generosos pero ingenuos de muchos, hay que reclamar hoy el nacimiento de una rigurosa cristología sistemática, que parte, se nutre y se refiere siempre a la Biblia, pero que no es mera narración, organización o paráfrasis bíblica sino riguroso discurso propio, con propio punto de partida y de llegada, aún cuando la Biblia siga siendo su alma¹³. Es necesario recordar que el alma es animadora de todo y a nada suplanta en la realidad humana, porque no es aislable ni identificable al margen del cuerpo.

La cristología articula, por un lado, lo que la palabra bíblica tiene de origen particular y de proposición personal, que invita a nuestra libertad y por ello en cuanto tal fundada en la persona y no en las razones que ofrece; y por otro lado articula su validez universal,

13 La afirmación, según la cual la sagrada Escritura o su estudio es el alma de la teología, aparece en la encíclica de León XIII: *Providentissimus Deus* (18 de noviembre de 1893); la resume Benedicto XV en su encíclica *Spiritus Paraclitus* (15 de septiembre de 1920), y la consagra el Vaticano II en el *Decreto sobre la formación sacerdotal* 16, y en la *Constitución dogmática Dei Verbum*, 24: «La teología se apoya como en cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo. La Sagrada Escritura contiene la palabra de Dios, y por estar inspirada es verdaderamente palabra de Dios; por eso el estudio de la Sagrada Escritura sea como el alma de la teología». Cf. *Enchiridion Biblicum* (Romae 1954) 114, 483.

indagando su significación para la vida humana, su coherencia con el resto de saberes o bien su negación y desbordamiento. De esta forma nos permite dar el salto a la adhesión y confianza implicadas en la fe, al mostrarla como racional y a la vez fecundadora de los dinamismos de la vida humana. El hombre nunca intentará comprender a Dios para dominarle, escapar a él o sometérsele, pero sí oír mejor su palabra, descifrar hasta el fondo su sentido, discernir su voz de las voces de los ídolos, que simulan y fascinan asemejándosele. La teología, y en nuestro caso la cristología, no se proponen superar el riesgo de la fe o tornar a ésta innecesaria sino hacerla más connatural con la totalidad del ser personal en un sentido y más libre, limpia y sin razones en otra; es decir. fruto de la generosidad vocante de Dios y de la generosidad respondente del hombre.

Frente a la pretendida hegemonía científica del positivismo bíblico; frente a la permanente provocación imperativa de mucha teología popular; frente al mero enunciado repetitivo de ciertos textos oficiales; frente al ingenuo encanto de las teologías narrativas; frente a la reducción del pensamiento teológico a fermento social o a programa catequético, hay que reclamar y recrear permanentemente una cristología sistemática, cuyo objetivo es *la inteligencia de Cristo como revelación y redención última del ser, como sentido definitivo de la historia, como paradigma de humanidad verdadera en cuanto presencia entregada y salvadora de Dios a la creatura para afirmarla viviendo en solidaridad de destino con ella y con su paso por la muerte a la resurrección*; y para abrirla al Futuro absoluto, que es su patria destinada y desde la que puede comprender, transformar y santificar esta patria transitoria¹⁴.

Desde el Concilio casi toda la teología ha sido «ancilar»; es decir, ha estado «al servicio de», en usufructo inmediato y diario. Unas veces servía al supremo magisterio de la Iglesia en el concilio universal o en sus exponentes episcopales, y otras a los movimientos nacientes de la conciencia humana. Para la teología servir es su gloria suprema, pero nunca en servidumbre sino siempre en libertad. Y el atenuamiento por las urgencias y eficacias inmediatas, en que ha vivido los últimos decenios, ha introducido no pocos elementos que ahora nos parecen ya explícitamente ideológicos, es decir, derivados de situaciones establecidas u ordenados a servirlos. Ya hoy mismo pode-

¹⁴ «Elaborer une christologie systématique revient à une double opération: prendre en sa spécificité chacun des moments de la apparition salvifique du Christ et le laisser se déployer en son mouvement propre au rythme de l'Esprit. L'événement de Jésus ne s'articule pas selon une autre 'loi' que la liberté de l'Esprit qui s'enracine en lui. C'est le même Christ qui se donne dans l'évangile et dans la prière chrétienne. C'est le même Esprit qui rythme l'Histoire du salut et l'expérience spirituelle de chacun». E. Brito, *La Christologie de Hegel...*, 538-39.

mos descubrir qué concretos trasfondos sostienen a determinadas cristologías. La ocasión puede poner en marcha y servir de acicate exterior a una reflexión, pero no puede introducir en su curso interior elementos que terminan falsificándola y sometiéndola a factores exteriores, que casi siempre suelen ser el poder y la violencia, tanto de la cultura como de la economía o de la política. La verdad es hija del tiempo, porque el hombre es a la vez materia y conciencia, temporalidad y apertura al Eterno; pero no es esclava sino señora del tiempo.

TESIS 2: La cristología tiene que elaborarse partiendo de la conciencia de la Iglesia: tradición total, expresiones dogmáticas, percepción actual.

La teología se funda en la palabra de Dios, pero la palabra de Dios no es idéntica con la Biblia. Aquella es anterior, superior y posterior a ésta. El destinatario receptor y portador de esa palabra de Dios han sido primero la naturaleza y la conciencia universal, luego de manera especial un pueblo con un destino ejemplar y anticipativo para todo el resto (el pueblo judío) y de manera suprema un hombre: Jesús de Nazaret. El no trae como temporal encargo o exterior mensaje la palabra de Dios, sino que la es en persona. Por eso quienes le han conocido y han convivido con él asistiendo al final de su destino en la resurrección y a su donación del Espíritu, son los herederos de esa palabra personal. Sólo los que, habiéndole visto, han recibido su confianza y su confidencia, pueden ser sus testigos cualificados y autorizados. El acontecimiento revelador es una existencia personal y una convivencia personal: Jesús con sus apóstoles, enviando sobre ellos su Espíritu y por él suscitando la Iglesia. Esta iglesia es así la comunidad, nacida de la resurrección y de la acción del Espíritu Santo, que prolonga la memoria, la autoridad, la presencia y la conciencia de Cristo en la historia, quien ya habla desde ella y por su palabra. Cristo encuentra a los hombres a través de los miembros de la Iglesia, o conduciéndolos hacia ella.

Cristo, enviándonos desde el Padre al Espíritu Santo, prolonga la revelación en la historia mediante la Iglesia. En ella como totalidad de vida (fe, culto, caridad, misión y pensamiento) se actualiza aquella revelación de Cristo y se hace posible su conocimiento no como de realidad lejana sino como de persona cercana. La Iglesia se recibe a sí misma toda desde Cristo y desde el Espíritu, y se transmite a sí misma entera, queriendo no transmitir a través de toda su vida, acción e instituciones, otra cosa que a Cristo y al Espíritu. El misterio de la encarnación lleva consigo el que ya no sea posible

encontrar al Verbo encarnado y salvador de los hombres al margen de ese judío nacido en Galilea, hijo de María; porque no hay Cristo sin Jesús, y no hay ya Dios eterno sin hombre temporal. En medida análoga ya no hay posibilidad de encuentro con lo que él fue y dijo, si no es mediante las reliquias vivas que son sus discípulos, sus sacramentos, su palabra y su constitución en iglesia. De ahí que la Iglesia no pueda transmitir a Cristo y al Espíritu sino transmitiéndose a sí misma; y no pueda consistir como sí misma sino refiriéndose al Jesús que viviendo pervive como Señor, al Espíritu que actualiza la verdad y la persona de Jesús, haciéndole así concreto y universal a la vez para cada generación. La Iglesia en este sentido es fruto de revelación y entrega de Jesús a ella; por eso se vive como entrega y tradición. Estas hacen cercana la revelación a quienes no fuimos contemporáneos de Cristo. No entrega otra cosa sino se entrega a sí misma a los hombres. No tiene tradiciones propias sino que es tradición apostólica. Por eso se remite a la «voz viva del evangelio predicada por los apóstoles» y como tal voz apostólica viva quiere emitirse ella, de forma que los hombres puedan oír el eco de quienes hablaron porque habiendo visto creyeron, y habiendo convivido conocieron, y habiendo confiado fueron acreditados como testigos fieles de Jesús. «Sicque Ecclesia in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit»¹⁵.

Cristo no es reconocible ni creíble como Hijo de Dios y salvador de la vida humana si no es encontrándonos con la Iglesia y encontrándole en la Iglesia. Dentro de la Iglesia, el Nuevo Testamento, es leído como el libro que dice en alto y en claro aquello de lo que se vive y para quien se vive. El Nuevo Testamento leído en una celebración eucarística y leído en un aula de universidad, aún siendo el mismo texto y leído con la misma voluntad de memoria y fidelidad histórica, tiene en común sólo la letra. Leído en la iglesia es la palabra que rememora y aclara a una persona viviente, a la que se tiene acceso por los sacramentos, por la convivencia celebrativa, por la experiencia del amor, por la acción del Espíritu Santo; es el altavoz externo del Cristo interno¹⁶. Leído en un aula universitaria es el

15 *Dei Verbum* 8. Sobre la forma reciente de explicar cómo la iglesia ha sido «fundada» por Jesús, cf. G. Lohfinck, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt* (Freiburg 1982); H. Fries, *Fundamentaltheologie* (Graz-Köln 1985) 347-406 (Jesus und die Kirche) 407-17 (Die Kirche des Christus und des Geistes); J. Guillet, *Entre Jésus et l'Eglise* (Paris 1984); Comisión Teológica Internacional, *Themata Selecta de Ecclesiologia*, occasione XX Anniversarii conclusionis Concilii Oecumenici Vaticani II (Romae 1985).

16 «Je pose comme un principe de critique que l'intelligence des textes est plus facile quand on est dans l'état d'esprit ou vivait l'auteur... Non seulement l'Église est dans le même état d'esprit par rapport au surnaturel que la première

exponente de una fase de la lengua griega, el relato de unos hechos que ocurrieron en tiempos del prefecto Poncio Pilato, el testimonio de las convicciones de quienes, habiendo visto a Jesús vivo, afirmaron luego que pervivía tras la muerte. Leído en iglesia es el altavoz del Cristo presente que habla; leído en el aula universitaria es sólo el sedimento escrito de la palabra de unos hombres, el reflejo de una situación histórica agotada, aunque puede mantener sentido y ejemplaridad ¹⁷.

La cuestión de Jesús de Nazaret no es su mera existencia. Con demostrar que existió no hemos logrado todavía casi nada; con fijar sus palabras originales tampoco. La cuestión decisiva es si en él estaba Dios revelándose y reconciliando al mundo consigo mismo. Esta es la verdadera cuestión cristológica. Los apóstoles y tras ellos la iglesia han atestiguado esta presencia, revelación y reconciliación, que tenemos con Dios en Cristo. De todo esto hablan los textos, pero sólo la vida total de la Iglesia puede transmitir la complejidad, la intensidad y la experiencia cercana a esas realidades. El evangelio de Jesús vale por su contenido y por el lugar, el sujeto y las condiciones de existencia desde donde es proferido. Y esto es la Iglesia. En un sentido bien real ella sigue siendo la madre de Jesús a lo largo de la historia, la María perdurable que le ofrece las condiciones reales de nacimiento en cada generación y en cada vida humana. Cuando se dice que Cristo es una creación de la Iglesia y que sin ella no habría existido, se puede estar diciendo una herejía o enunciando el primer dogma del cristianismo. Es una herejía si decimos que la Iglesia convirtió al hombre Jesús, muerto a manos de los romanos por pretensiones políticas y que nunca habría tenido conciencia mesiánica, en el Mesías esperado por los judíos y en el Hijo de Dios igual al Padre. Es un dogma de fe si decimos que Jesús se ha entregado a los hombres definitivamente: a sus contemporáneos en un desvalimiento y vulnerabilidad absoluta, diciendo su palabra y exponiéndose al desprecio, ataque y rechazo mortal; a la iglesia para que en el tiempo le vaya descubriendo hasta el fondo, y luego, mediante la Iglesia, a toda la historia. Ella le porta sobre sus hombros y es su altavoz. A través de su conciencia se va dando al mundo, cono-

communauté; elle est la même société, dépositaire de la même foi; ella la continue par une tradition ininterrompue». M. J. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande* (Paris 1918) 13-14.

17 E. Dreyfus, 'Exégèse en Sorbonne, Exégèse en Église', en *Revue Biblique* 3 (1975) 321-59; Id., 'L'actualisation à l'intérieur de la Bible', *ibid.*, 2 (1976) 161-202; Id., 'L'actualisation de l'Écriture. 1. Du texte à la vie; 2. L'Action de l'Esprit; 3. La place de la Tradition', *ibid.*, 1 (1979) 5-58; 2 (1979) 161-93; 3 (1979) 321-84. El autor matiza diciendo que si tuviera que traducir su primer artículo al alemán lo titularía: 'Exegese als Literaturwissenschaft — Exegese als kirchliches Amt'.

ciéndole ella cada vez en mayor intensidad y extensión, formulando sucesivamente su significación para nuestro diario vivir y su relación con Dios, con la precisa intención de proclamar que él es el salvador de la vida humana, y por qué esperamos de él lo que no podemos esperar de ningún otro.

Jesús es portado en el seno de la Iglesia, como el elemento generador de todas las demás realidades cristianas. Y sólo en relación a todas las demás es él cognoscible y creíble. Sólo donde se reconoce a Dios como Misterio y Misericordia permanentes para el hombre, tal como le presentan el sermón de la montaña y el mensaje del Reino; sólo donde se reciba al Espíritu santificador; donde se celebran los signos de su muerte y de su resurrección; donde se quiera vivir según su forma de vida y cumplir sus mandamientos; donde se acepta al prójimo como él lo aceptó y se abre uno al Futuro absoluto, como el hogar que nos consume y santifica definitivamente: sólo donde todo esto es real puede ser reconocido Jesús como Hijo y Salvador. Y es la convergencia e interacción entre todas esas realidades, las que van profundizando el conocimiento de ese Jesús. La teología, antropología, escatología y soteriología viven en una ósmosis y reciprocidad permanentes. Al ir comprendiendo más lo que es la salvación vivida, se sospecha quién es el salvador; y al dejarnos conformar por su Espíritu viviendo con la actitud de Jesús en nuestra vida diaria, descubrimos el sentido de ciertas palabras evangélicas¹⁸.

Cristo sólo es creíble, y la cristología solamente pensable desde la vida real de la Iglesia. La vitalidad interior de la fe, que confiesa, misiona y da testimonio hasta el martirio, es la que pone en marcha el crecimiento de la comprensión teológica. Esta tiene lugar más que por pura verificación de lo que fue dicho en el origen, o por deducción conceptual de las palabras de Jesús, por la connaturalización con las realidades creídas, por la iluminación y santificación que el Espíritu Santo hace posible a los creyentes, por el descubrimiento de la concordancia entre propuestas de fe y esperanzas humanas. Hay un crecimiento sobre todo en la comprensión de las realidades creídas y a partir de ahí hay mayor penetración en las

18 Para san Ireneo Jesús es el *Soter* (autor de la salvación) la *Sotería* (contenido de la salvación), *Soterion* (anunciador y realizador de la salvación). «Agnitio Salutis erat agnitio Filii Dei, qui et Salus et Salvator et Salutare verus et dicitur et est... Etenim Salvator quidem, quoniam Filius et Verbum Dei; Salutare autem, quoniam Spiritus, Salus autem quoniam caro». *Adv. Haer.* III, 103, 3. Sobre la conexión en que viven durante la patrística la antropología, soteriología y escatología, cf. V. Grossi, *Lineamenti di Antropologia patristica* (Roma 1983) 5-10. Três términos síntesis que se utilizan en el ámbito del pensamiento cristiano antiguo para indicar la propuesta que sobre su destino los cristianos hacen al hombre de los siglos I-VI.

palabras transmitidas¹⁹. Ya dijimos que esa pretensión repetida siempre, tanto por parte protestante como por parte católica, de volver hasta un origen en el que las palabras de Jesús aparecieran simples e incontaminadas por la interpretación, es una pretensión que rechaza una ley de creación («toda verdad y conocimiento vienen mediados por el prójimo») y una ley del orden de la redención («no hay otro Cristo que el que se da en el Espíritu y por medio de él se dice en la Iglesia»). Cristo no dejó nada escrito e hizo confianza no a la muda fijeza de los libros sino a la móvil y creadora fidelidad de los hombres. Todos los intentos de recuperar las «ipsissima verba Jesus» o de llegar a un «Cristo hebreo» dictando sus palabras a los apóstoles amanuenses, derivan de un rechazo de la proximidad y comunidad como mediadoras tanto de la humanidad como de la gracia; y no menos derivan de un rechazo de la manera humana y apostólica en que ha tenido lugar la revelación de Dios por su Hijo de una vez para siempre, y por su Espíritu a la luz de aquella voz única. No hay ya Dios sin Jesús; no hay Jesús sin apóstoles; y no hay apóstoles sin comunidad. A la inversa, no hay comunidad sin apóstoles, apóstoles sin Jesús, Jesús sin Dios²⁰.

Hay que reconocer que ni la teología trinitaria, ni la cristología, ni la antropología, ni los sacramentos tal como los ha comprendido la Iglesia católica desde la patrística, y no sólo desde la Edad Media, contra la cual reacciona Lutero, son deducibles directamente del Nuevo Testamento, de tal forma que a su luz fueran necesarias esas teologías respectivas y sólo ellas fueran posibles. La comprensión teológica que la Iglesia tiene del misterio salvífico es coherente con el tenor literal del Nuevo Testamento, pero ni es absolutamente necesaria a partir de él, ni el texto de éste excluye otras que filológica e históricamente serían igualmente posibles. Los textos neotestamen-

19 «Esta tradición, que viene de los apóstoles, crece en la iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo; crece de hecho la comprensión tanto de las realidades como de las palabras transmitidas; bien por la contemplación y el estudio de los creyentes que las meditan en su corazón (Lc 2, 19 y 51); bien por la penetración en las realidades espirituales de las que tienen experiencia; bien por la predicación de aquellos que por la sucesión en el episcopado recibieron el carisma que certifica la verdad» (*Dei Verbum* 8).

20 Aludimos a la obra de C. Tresmontant, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Évangiles* (Paris 1983). Bajo la voluntad de reconstruir un texto hebreo tras nuestros actuales evangelios griegos, que habría sido casi recibido al dictado de Jesús por los apóstoles, late la voluntad de escapar a la inexorable tarea de transmisión interpretativa autorizada, propia del ministerio episcopal, y a la tarea de interpretación actualizadora en cada generación, propia del ministerio teológico. Tal retorno a una revelación de libro y a una comunidad de text, escapando así a los vaivenes de la iglesia y a las tentaciones de la exégesis, es una trampa teórica y un engaño eclesiológico. No hay Biblia escrita para siempre sin una iglesia que la interprete siempre en novedad, pese a su absoluta voluntad de fidelidad.

tarios nos ofrecen conceptualizaciones diversas de la realidad de Cristo. Sólo a partir del lugar donde se perciba real y salvadora la persona misma de Cristo se percibirá la convergencia de las distintas categorías con que habla de él el Nuevo Testamento, mostrando que todas son referibles a un sujeto único y no son contradictorias entre sí. Para quien no viva la experiencia eclesial y no reconozca en el Cristo de la eucaristía al Cristo de la historia y tradición apostólica, ése no encontrará coherencia entre la actual cristología y los testimonios del Nuevo Testamento²¹. Por eso Käsemann es rigurosamente consecuente al afirmar que sin una autoridad apostólica normativa, que perdure hasta la iglesia actual, el pluralismo neotestamentario no es reducible a unidad. Entonces el pluralismo de cristologías existentes en el Nuevo Testamento fundaría y consagraría el pluralismo de las confesiones²².

Nuestra generación vive del recelo y del rencor secretos contra la Iglesia, a la vez que de una prometéica e ingenua confianza en el individuo, como si la autoridad que lleva consigo toda comunidad fuera la causa de todos los olvidos y traiciones, mientras el individuo siempre fuera el fiel creyente y el seguidor consecuente de Jesús. Frente a una subjetividad erguida y a una libertad que se quiere originaria y absoluta, el testimonio de los apóstoles, que arranca de la autorización de Jesús, la acción del Espíritu y la autoridad conferida para evangelizar, tal como perdura en la Iglesia, es el signo a la vez que la frontera que Dios pone a las pretensiones de los hombres para que no confundan la revelación de él con las revoluciones de ellos. La Iglesia se convierte así en el límite y en el trampolín para el individuo; límite a su pretensión de ser origen y norma última; trampolín para lanzarlo lejos de sus sueños y apetitos al Cristo real, el que vivió, el que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación²³. La Iglesia se convierte así en criterio de realidad frente a la pretensión de nuestras fantasías, dispuestas siempre a fabricar un Cristo a nuestra imagen, semejanza y sobre todo a nuestro servicio.

La Iglesia como lugar total donde perdura la tradición apostólica, la celebración eucarística, la misión evangelizadora y el testimonio de los sucesores de los apóstoles es también el lugar donde se reconoce a Jesús como el Cristo de Dios, donde se interpretan las

21 Cf. W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus* (Düsseldorf 1980) I: Kriterien.

22 E. Käsemann, 'Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?', en *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen 1970) 214-23. Cf. H. Schlier, 'Über das Prinzip der kirchlichen Einheit im Neuen Testament', en *Der Geist und die Kirche...*, 179-201.

23 Rom 4, 25.

múltiples palabras de entonces a la luz de su persona viviente, y desde donde por tanto se tiene la posibilidad teórica de establecer coherencia entre las múltiples cristologías neotestamentarias y la única confesión de fe. Pero a su vez esa Iglesia se ha reconocido a sí misma fundada, constituida y limitada por la palabras del origen, tal como ella ha sido fijada en el Nuevo Testamento y en las escrituras judías a la luz de las cuales ha comprendido e interpretado la mesianidad de Jesús. La Iglesia es así comunidad de transmisión, en cuanto que es órgano de interpretación del depósito conferido y de la palabra dada a los santos de una vez para siempre²⁴. En la Iglesia pervive entera la realidad de la que habla el Nuevo Testamento, aún cuando nosotros sólo la percibamos fragmentariamente. La historia de la Iglesia será permanente tensión entre vida e interpretación, entre la fidelidad que se atiene a la palabra dada y la innovación que quiere hacerla luminosa en campos antes no explorados, y ante preguntas no hechas antes.

La aceptación del Nuevo Testamento como palabra de Dios y canon de la Iglesia impide que el cristianismo se convierta en una organización de poder, en un sistema puramente dogmático o jurídico a manos de la autoridad, o lo que es peor, a merced del poder y de la ambición de este mundo. Existe el carisma certificador de la verdad dado a los apóstoles y a sus sucesores²⁵, mas es para servir y no para dominar, para interpretar y no para apropiarse una palabra que el Espíritu Santo alumbraba en el corazón de cada uno de los creyentes. En el cristianismo existen el Evangelio de Jesús, el Espíritu de Jesús y los apóstoles de Jesús. La autoridad de los sucesores de los apóstoles no puede prevalecer sobre las palabras que éstos nos dejaron como palabras de vida. De hecho las grandes discusiones cristológicas a lo largo de la historia han sido al final discusiones sobre el sentido de uno u otro texto bíblico. Y toda interpretación se ha hecho por referencia a lo que la tradición de los comienzos, la regla de fe, la coherencia o analogía de la fe apostólica exigían²⁶.

²⁴ Judas 3.

²⁵ *Dei Verbum* 8, 2. Para la interpretación de este clásico texto de san Ireneo, cf. L. Ligier, 'Le charisma veritatis certum des évêques. Ses attaches liturgiques, patristiques et bibliques', en *L'Homme devant Dieu*. Mélanges offerts au P. Henri de Lubac (Paris 1963) I, 247-68.

²⁶ «Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem quam facile est ab Ecclesiae sumere, cum apostoli quasi in depositarium dives plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis, uti omnis quicumque velit sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus; omnes autem reliqui fures sunt et ladrones. Propter quod oportet devitare quidem illos; quae autem sunt Ecclesiae cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem». Ireneo, *Adv. Haer.* III, 4, 1.

«Aucun texte du Nouveau Testament n'est indépendant des 'confessions de

Lectura de toda la Biblia y conciencia de toda la Iglesia, la anterior y la presente, son la doble y coextensiva matriz de la que nace siempre la cristología y a partir de la cual debe renacer también la nueva visión sistemática ante la que estamos. Y cuando decimos Iglesia no decimos sólo los documentos del supremo magisterio conciliar, sinodal o episcopal aislado, sino toda la comprensión teórica, vivencia espiritual, testimonio y sentido de la fe de los creyentes. En ella la Escritura ha sido leída, orada, pensada y encarnada. *De todo ese acrecentamiento de sentido, que la vida ha aportado a los textos tiene que nutrirse la nueva cristología. La liturgia, el arte, la experiencia mística, el ejemplo de los santos son el acerbo de experiencia crística, que debe alentar una comprensión sistemática de Cristo*²⁷. Ya no podemos esperar que una nueva filosofía nos ofrezca las estructuras mentales con cuya ayuda encuadrar la revelación, refiriéndola a afirmaciones o experiencias universales. San Ireneo, San Agustín, Orígenes, Santo Tomás no han elegido una filosofía previa y desde ella han pensado el evangelio sino que inmersos ellos mismos en la cultura con que los hombres de su generación se expresaban, pensaron la revelación en conjunción de sentido con esas categorías culturales utilizándolas unas veces en directo, otras remodelando o incluso invirtiendo el sentido que tenían en los pensa-

foi' sur les quelles repose la vie des Églises dans le christianisme primitif: l'histoire et la phénoménologie religieuse suffisent pour enregistrer ce fait fondamental. Ces confessions de foi sont elles-mêmes en rapport avec l'annonce de l'Évangile: elles sont la réponse humaine a la Parole de Dieu qui les précède et qui en commande la structure. Il faut partir de cette observation pour lire objectivement toute la littérature 'fonctionnelle' de l'Église aux époques apostolique et subapostolique, et pour mesurer exactement la portée des textes qui parlent de Jésus 'Messie Fils de Dieu', comme dit le titre de l'évangile selon Marc (1, 1)... Tous les textes s'inscrivent à l'intérieur des confessions de foi». P. Grelot, 'Pour une étude scripturaire de la christologie. Note méthodologique', en *Commission Biblique Pontificale, Bible et Christologie* (Paris 1984) 113-32, cit. en 113-14.

27 En la conciencia inicial de la Iglesia hay, como en la del niño, muchas cosas reales, que aún no están explícitamente descubiertas y poseídas. «Dejà, chez l'enfant, il y a infiniment plus, non pas de réflexion, mais de conscience spontanée et de réactions humaines qu'on ne le croit communément... La conscience est donc une réalité dont l'implication peut aller à l'infini, mais qui tend et qui aboutira à l'explicitation complète». M. Blondel, *Lettres philosophiques...*, 234-35. «La tradition vivante et vécue dans la fidélité chrétienne n'est pas créatrice, mais elle est, en un sens révélatrice: en ce sens, précisément, qu'elle comprend et fait expliciter des choses qu'elle tenait et pratiquait de façon réelle depuis toujours, mais dont il n'existait, au début, aucune formule assimilable à une parole. N'en est-il pas ainsi dans notre propre vie? La conscience et son contenu réel ne sauraient être identifiés à ses expressions, qui viennent seulement ensuite et demeurent partielles». Y. M. Congar, *La tradition et la vie de l'église...*, 104. Cf. L. M. Fernández de Trocóniz, «Sensus Fidei»: *Lógica connatural de la existencia cristiana. Un estudio del recurso al «sensus fidei» en la teología católica de 1950 a 1970* (Vitoria 1976); Id., 'Recurso al «sensus fidei» en la teología católica de 1950 a 1960', en *Scriptorium Victorienense* 27 (1980) 142-83; 28 (1981) 39-75; Id., 'La teología sobre el «sensus fidei» de 1960 a 1970', en *Ibid.*, 29 (1982) 133-79.

dores que las habían forjado. El Aristóteles griego y el Aristóteles que encontramos en las obras de santo Tomás no siempre son identificables y no pocas veces son irrecognoscibles entre sí²⁸.

Entre el evangelio o Nuevo Testamento, como puro texto histórico por un lado y el dogma de la iglesia como determinación que zanja con autoridad las cuestiones por otro, está el ancho río de la vida eclesial, con toda su compleja vitalidad; toda ella referida y manando desde Cristo, y queriendo ser testimonio, reflejo e invitación hacia él. La iglesia ha valido en la historia no sólo, ni sobre todo por lo que de hecho ha llevado a cabo sino por esta radical voluntad de ser tradición, alta voz, eco fiel del Cristo que habló en Palestina y del Cristo que por el Espíritu Santo y por sus mejores testigos sigue hablando en la historia. El que todo esto haya ido acompañado simultáneamente de discusiones, rupturas y pobreza moral es el signo de la condescendencia divina, que se da a los hombres sin violentar su condición, impulsando su libertad y no anulándola²⁹. Esa permanente sombra de una Iglesia, que sin embargo mantiene siempre en alto la voz original del Evangelio y confiesa a Cristo viviente, nos hace conscientes de que nuestra adhesión creyente no se funda en el valor propio de esta institución humana que habla de Cristo, sino que a través de ella responde directamente a Cristo, bajo la luz de su Espíritu, la acción de su gracia y la generosidad libre de nuestro amor.

Como la luz de la luna así es la iglesia: siempre pobre, nocturna y derivada. Pero en la noche nos alumbramos, nos permite orientarnos hacia nuestra meta y sobre todo nos asegura que, si ella alumbramos, es porque el Sol vive y tras la nocturna oscuridad volverá la luz del día. Quien no acepta la noche de su finitud, y acompasada a ella la luz lunar de la Iglesia, no tendrá capacidad para creer que el Sol existe y que, tras la noche, el día será la llanura luminosa de la verdad en que nos aposentaremos y apacentaremos. Quien reclama ya la luz total, despreciando la luz parcial, terminará por rechazar también ésta y considerar las sombras nocturnas como el lugar defi-

28 Cf. J. Weisheipl, *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie* (Graz 1980).

29 La lógica de la creación y de la encarnación es la lógica del hacer surgir, dejar hacer y aceptar sufrir de Dios. El no crea a los seres consumados; en el tiempo los va conduciendo a la consumación; pero entretanto vive, sufre con ellos y se pliega a sus límites y libertades. El Verbo se abrevia y limita en su humanidad judaica; se comprime y adapta a su humanidad eclesial. Quien no accede a reconocerle en ésta, tampoco podrá reconocerle en aquélla. Dios es mucho más humilde y sufrido con el hombre libre, que el hombre con el Dios soberano. «Il faut se placer au point de vue de la volonté toute puissante et de la charité 'excessive' qui a déterminé Dieu à créer et en créant, pour créer, à se rendre en quelque sorte passif, solidaire, responsable de sa créature». M. Blondel, *Lettres philosophiques...*, 230.

nitivo de la vida humana, y las obras correspondientes a la oscuridad como la única posibilidad del hombre. La humildad de lo parcial amado, a la vez que la esperanza vigilante para recibir la totalidad cuando llegue y nos sea ofrecida: ésa es la grandeza de la Iglesia en relación con la humanidad y con Jesús³⁰.

Tesis 3: *La cristología tiene que elaborarse partiendo de la experiencia histórica y de la racionalidad propia de cada generación culturalmente situada.*

En la Iglesia no buscamos primordialmente las grandezas de este mundo, ni siquiera la grandeza moral y menos la social, profesional o económica, sino la humillada grandeza del Hijo, quien «de parte de Dios ha venido a ser para nosotros sabiduría, santificación, justicia y redención»³¹.

La Biblia y la Iglesia son los lugares en que encontramos expresado con la palabra y confesado con la vida a Cristo; son por tanto referencias constitutivas y normativas tanto de la fe como de su comprensión sistemática en la cristología. La manera en que en un momento dado la conciencia individual percibe la fe, la historia y la sociedad en cambio son sólo referencias informativas y hermenéuticas. Si las primeras nos anuncian la realidad, que nos es previa como oferta y posibilidad para nuestra vida personal, éstas nos ofrecen las categorías, mediaciones y retos para comprenderlas e integrarlas en nuestra existencia como acrecentadoras de sentido y fuente de salvación. Las primeras son reglas de fe; las segundas no.

El hombre es apertura a la realidad; desde ella es y con ella llega a su propia plenitud. No es él una frontera que la mida ni

30 Cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg 1964) 91-176 (Mysterium Lunae).

31 1 Cor 1, 24, 30-31. «Il y a un appel qui nous est adressé à travers toutes les grandeurs de ce monde. Il y a les grandeurs de l'esprit, de la science, de la technique, de l'art, de la politique, art suprême. Il y a la grandeur éthique, au niveau politique déjà, mais plus encore au-delà: le geste purement gratuit, le dévouement sans raison, le sacrifice sans espoir, le superbe défi à l'efficacité, la sublimité d'une conduite que va plus loin que le devoir. Nous avons à assumer toute cette grandeur. C'est là notre condition...

L'homme que nous sommes est d'abord ce païen admirable, chargé de richesses, de gloire, d'espérances fondées, promis à la pure joie de la vie souveraine. Le chrétien naît en nous lorsque, dans les profondeurs de notre cœur (non de notre esprit), s'opère soudain ce retournement que nous fait reconnaître, Jésus-Christ, celui qui nous délivre de notre propre grandeur et que nous révèle le mystère de la pauvreté, non la nôtre, qui est bien insignifiante, qui n'est pas vraiment pauvreté, mais la sienne qui est la pauvreté de Dieu. Alors que nous pouvons commencer à reconnaître un abîme en nous, qui est dans la lieue même de notre gloire, qui est au cœur même des sublimités de l'esprit, qui est notre vie même, et nous pouvons dire: Jésus, Fils, de Dieu, Sauveur, ayez pitié de moi». J. La-drière, *La Science, le monde et la foi* (Casterman 1972) 218, 220.

un principio que la constituya. Por eso el hombre ante la revelación de Dios en Cristo no puede plantarse como juez que la decide y la juzga, sino como receptor que la discierne y confronta con el resto de saberes, hasta sentirse invitado por ella y adentrarse en una tierra nueva, en la que hay suficiente luz como para ir dando pasos y no tánta como para avanzar absolutamente. Sólo el encuentro y experiencia de Cristo dejan sentir las razones profundas de su verdad. La revelación no es aceptada tras haber encontrado razones exteriores a ella, que nos la patenten como necesaria. Un cuadro de arte no se nos acredita en su belleza porque previamente hayamos leído un manual en el que se nos demuestra su calidad artística. Toda obra bella tiene un relumbre de verdad y de eternidad que da de sí luz y confianza suficientes como para que el hombre se adhiera a ella, no como quien es obligado sino como quien estando necesitado va al encuentro de lo que sacia su necesidad. No hay motivos absolutos para creer al margen de la realidad creída: es la interna luminosidad de la revelación y del revelador la que nos permite, incita y confiere el gozo de ir hacia ellos, como quien va hacia la fuente de su sed y al hogar de su propia residencia en la tierra.

Una bondad y verdad, que dependieran de otra cosa para acreditarse a sí mismas ante el hombre, no serían la verdad y bondad absolutas. Dios se religa siempre a la materia, al tiempo y al hombre para revelarse; y nunca su manifestación acontece en inmediatez de conciencia (sólo en la de Jesús por tener ésta su raíz personal en el Verbo). Dios pasa siempre por las cosas, pero pasando siempre más allá las traspasa. De Jesús dice el evangelio que pasando por medio de los hombres se iba³². De ahí que, si estamos referidos a la exterioridad y a la proximidad para el conocimiento y encuentro con Dios, no estemos atados a ellas. Ni la palabra de Dios es encadenable por la maniobra del hombre frente a ella³³; ni el hombre puede quedar encerrado por su prójimo dentro del horizonte mudo y ciego de este mundo. La transparencia de Dios en el mundo se funda en la capacidad epifánica de las cosas, que proceden de él, y a la vez en la natural condición del hombre, que por ser imagen y semejanza de su creador tiende hacia él siempre y en él se reconoce a sí mismo, reconociendo sus signos y llamadas en el mundo.

Han Urs von Balthasar ha tenido la genialidad de invertir las categorías teológicas con las que usualmente se había planteado el problema de la revelación y de la credibilidad. El hombre está ante la figura de la revelación percibida en el mundo, se encuentra con

32 Lc 4, 30.

33 2 Tim 2, 9.

ella en un reto de propuestas y respuestas, y sólo al final de ese descubrimiento de la figura y de esa lucha por responder a su exigencia descubre su verdad. El itinerario de la presentación de la verdad en el mundo es el siguiente: aparición (estética), lucha por afirmarse ante los poderes de este mundo (dramática), desvelamiento de su racionalidad (teológica) ³⁴.

El hombre se encuentra con la revelación como algo que al mismo tiempo le deslumbra y le atrae, le desborda y acosa. Tiene que acogerla, dejarse penetrar por ella y aceptar su reto. En esta confrontación es donde él descubre su verdad. El resultado positivo del reto será el acompasado desbordamiento del ser finito al origen de su finitud, del ser agraciado a quien le confiere la gracia de existir y le llama, encontrando en ese origen la raíz de su propia afirmación ontológica y de su personal gloria y gracia. El resultado negativo se expresará como erguimiento que rechaza la revelación de Dios y su pretensión de soberanía sobre la creatura. La revelación se consuma en el Nuevo Testamento con el «Apocalipsis», que cuenta la lucha entre luz y tinieblas, entre los poderes de solidaridad divina y los poderes humanos erguidos en su voluntad de dominación sobre el evangelio y sobre la iglesia. La verdad tiene un destino dramático en el mundo. La fe o el pecado son las dos únicas respuestas posibles ³⁵.

No hay, por consiguiente, una proposición exterior y previa, que haga evidente la persona de Cristo con anterioridad al asentimiento inicial, a la confianza otorgada, al acto final de fe. Una cristología apologética, previa al reconocimiento y confesión de Cristo, se queda en los aledaños de su persona y sólo llega a comprobar su existencia histórica, los grandes rasgos de su acción pública, el hecho nudo de su muerte, y la desmedida e inverificable pretensión de los apóst-

34 Esta trilogía planificada en 1960 abarca: *Henlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (1961-1969) 7 vols.; *Theodramatik* (1973-1983) 5 vols.; *Theologik I: Wahrheit der Welt* (Einsiedeln 1985). II: *Wahrheit Gottes* (Einsiedeln 1985); III: *Der Geist der Wahrheit* (Einsiedeln 1986).

35 El pecado de origen consiste en el no reconocimiento de Dios como Dios. Por eso donde hay fe como consentimiento a Dios no hay pecado; y donde el hombre se pretende a sí mismo absoluto, no puede haber fe. Con tanta ingenuidad como genialidad escribe san Agustín, en un sermón sobre el discernimiento de espíritus: «Reconozca el alma su propia condición: no es Dios. Cuando se considera Dios, el alma ofende a Dios y no encuentra en él un salvador sino un condenador... No puedes ser luz para ti mismo; no puedes y no puedes... ¿Cuáles son ahora los males del hombre? El error y la debilidad. O bien no sabes qué hacer, y errando caes, o bien sabes lo que hay que hacer, pero te vence la debilidad. Así pues todos los males del hombre se reducen al error y la debilidad. Contra el error grita: *El Señor es quien me ilumina*. Contra la debilidad añade: *y quien me cura*. Cree, sé bueno; eres malo y serás bueno» (Sermón CLXXXII 4-6. Obras BAC XXIII, 808-10). Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles* (Madrid 1969) VII, 159-61; 245.

toles de haberle visto vivo tras su muerte. Hay razones para comenzar a pensar que Cristo es creíble; pero la decisiva razón de su credibilidad nace de la luz que el acto de fe y amor personal engendran. Jesús sólo es fundamento definitivo de la fe, cuando es objeto de fe ³⁶.

La fe en Cristo pasa por la conciencia, la cultura y el universo de valores del hombre pero no discute con sus filosofías. Es una propuesta absoluta de valor absoluto, y no se llega a ella tras haber derrocado a cada uno de los sistemas previos analizados desde dentro de ellos mismos, sino tras haberse dejado guiar por la luz conjunta que emana de la palabra, de la persona y de la repercusión histórica de Cristo. Esa luz de fondo que afectando a la raíz de la persona la hace transparente a sí misma, se irá proyectando sobre el resto de la realidad.

Y sin embargo el destino de la cristología ha sido y será siempre engendrar filosofía; y el destino de la filosofía, por más radical que fuere y precisamente por serlo, es encontrarse con la cristología. Si en la persona del Verbo expresa el Padre la totalidad de lo real posible y pensable; si por él fueron creadas todas las cosas y todo consiste en él, ya no es pensable una metafísica que no se pregunte por el fundamento cristológico de la realidad, ni una cristología que no investigue, adivinando y analizando, cómo resplandece en las cosas esa entraña cristológica. No se trata aquí de que Cristo, en comparación con otros filósofos, tenga una doctrina más elevada, como querían los apologistas en clave religiosa o repetía Spinoza en clave filosófica. Ni tampoco de que su ejemplaridad moral y el ideal de su ética le hagan acreedor al respeto de quienes ofrecen al hombre razones para su comportamiento moral o para su esperanza en el mundo, como pueden hacerlo Kant, Camus o Bloch. Ni, finalmente, de que la realidad histórica del cristianismo, con su estructura de encarnación, pasión-muerte y resurrección-iglesia-Espíritu nos ofrezca el esquema imaginativo de lo que es la estructura última de la realidad, como quiere Hegel. Hay, sin embargo, una cristología de los filósofos; hay una cristología filosófica y hay, finalmente, una metafísica pensable a partir de la cristología ³⁷.

36 Cf. F. J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Geschichte eines Traktats* (Innsbruck 1984).

37 X. Tilliette ha dedicado una serie de estudios a esclarecer la posibilidad teórica y los esbozos existentes de una cristología filosófica, que yendo más allá del inventario del hecho histórico de Jesús, lo piensa como realización de la idea (unión de lo humano y divino en un destino común de vida, muerte y resurrección) y lo diferencia de la persona viviente de Jesús tal como le confiesa la fe. *Le Christ des Philosophes* (Paris 1974-76) 3 vols.; Id., 'Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique', en *Il Cristo dei Filosofi V* (Brescia 1976); Id., 'Le Christ des philosophes et la problème de la

La tentación de Occidente frente al cristianismo ha consistido en esperar de él ante todo moral y política, dejando en la sombra la mística, la metafísica y la estética, que eran sus frutos más humildes pero más sabrosos y fecundos. La reducción racionalista y funcionalista de la cultura moderna nos ha llevado a demandar cuáles son la eficacia y utilidad del cristianismo, tal como ella las entiende. Así planteada la cuestión se debería responder que absolutamente ninguna. O si se prefiere una eficacia de rechazo radical de esa comprensión del hombre y de la realidad. Sólo donde lo originario es el don y la gratuidad; donde la fragilidad y la sugerencia prevalecen sobre el poder y la imposición; donde el otro es ante todo un prójimo que con su solicitud nos defiende y a cuya existencia estamos enviados; donde las cosas valen porque son y donde prevalece el fulgor humilde de la belleza sin nombre y sin número frente al uso devorador: sólo allí es posible la revelación de la Gloria del Eterno; sólo allí tiene sentido el *Verbum crucis* como suprema exposición y revelación del amor. Y a la inversa sólo donde la Cruz da la medida de la generosidad y donde el Origen se revela en solidaridad de destino, vencedor en el amor y perdón, no en la envidia o violencia: sólo allí se sabe de qué raíz nacen los seres y a qué floración están destinados, cuáles son sus frutos sanos y cuál su fruta amarga³⁸.

El hombre es destinatario de toda la realidad creada, pero no es su última medida, porque no es su origen primero, ni su consumidor definitivo. Una razón humana que se enfrenta retardora al Misterio intentando anularlo o dominarlo ha degradado la suprema aún cuando implícita convicción de toda conciencia no nublada por

christologie philosophique', en *Communio* 1 (1979) 54-65; Id., 'L'exinaiton du Christ: Théologies de la kénose', en *Les quatre Fleuves* 4 (1975) 48-60; Id., 'Le Christ des philosophes et le problème d'une christologie philosophique', en *Savoir, faire, espérer. Les Limites de la raison* (Bruxelles 1976) I, 249-63; Id., 'Tâches et limites de la christologie philosophique', en *RSR* 65/1 (1977) 85-106; Id., 'Philosophie et Théologie de la Croix', *Communio* 5/1 (1980) 63-39; Id., 'Le Samedi-saint des philosophes', en *Les quatre fleuves* 15-16 (1982) 115-30.

³⁸ La encarnación, la pasión y el envío del Espíritu Santo como formas supremas de generosidad solidaria, de don personal y de perdón son características del cristianismo, en lo que tiene de continuidad con la historia de la esperanza humana y en lo que la desborda hacia lo insospechable e inalcanzable: «Aristote lui-même a connu le don; mais la Bible seule a vraiment connu le pardon». V. Jankélévitch, *Le pardon* (Paris 1967) 167. Esa acción de Dios, don y perdón a la vez, se identifica con la totalidad de una persona y de una historia humana: «Das Heilsgeschehen wird so beschrieben dass Gottes Tat in der Ganzheit eines menschlichen Lebens und einer menschlichen Person Geschichte wird... Das Heilsgeschehen ist in seiner inneren Struktur vollkommen bestimmt durch die in ihm gegebene Einheit von Gottestat und Menschengeschichte. Darin ist die Struktur des Heilsgeschehen dieselbe wie die im Alten Testament sich öffnende Sicht des an der Menschengeschichte teilnehmenden Gottes und des Gott vertretenden Propheten». U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testament* (Tübingen 1971) 186-87.

la pasión, el aturdimiento o el propio menosprecio: estamos en el mundo sin habernos puesto a nosotros mismos en él, somos fruto de alteridad; sin duda de razón, quizá de gracia. La cristología parte de esa inicial apertura, fundamental esperanza y sospecha de gracia. Ella les confiere un contenido positivo al identificar a Dios, Padre y Amor, como origen y manadero permanente de nuestra existencia, y reconocerle presente en la persona de Jesús, que enviada por él es él mismo enviado, y en la experiencia del Espíritu Santo, que es la realidad absoluta de Dios dada como conciencia afirmativa y esperanzadora del hombre³⁹. La revelación positiva de Dios en Cristo es la parábola concreta de lo que es la determinación ontológica del hombre. En ese concreto sujeto, que es Jesús, encuentra el hombre la universalidad, no abstracta o conceptual sino personal y real con la que entrañablemente se siente religado. De esta forma asistimos a una confluencia entre anhelo de la entraña interior y comprobación de la historia exterior, a la unión entre la universalidad que la razón exige y lo que la historia nos ofrece bajo signos sensibles: al Absoluto en solidaridad y amistad con el hombre⁴⁰.

La cristología tiene por ello su necesario y permanente aliado en la conciencia humana. Aquélla no puede formularse sin pasar e integrar lo que son las determinaciones históricas de ésta. Pero ésta debe reconocer su insuperable finitud, su esencial apertura, su esperanza absoluta, y la incapacidad de encerrar en conceptos y en filosofías lo que es el anhelo último de la existencia personal: vivir en la cercanía del Absoluto, sentirle como Amor, y convivir con él hasta el punto de que su historia y la nuestra constituyan una única historia. El desbordamiento de la realidad sobre la inteligencia humana, a la vez que la esperanza absoluta son los dos fundamentos que permiten al hombre ir más allá de lo que su razón puede científicamente verificar. Por esos caminos llega la revelación al hombre; aun cuando lo que llega se convierta en un deslumbramiento de su propia luz hasta cegar, y la respuesta a aquella esperanza sea de extensión hacia lo no esperado explícitamente y no sólo de confirmación de lo deseado, a la luz de lo ya poseído. La cristología surge como reflexión sistemática del encuentro entre una razón humana, que siempre está

39 «Cum ad nos dignatus est mittere Filium, non putemus aliquid minus nobis missum quam est Pater. Pater mittens Filium, se alterum misit». San Agustín, *In Johannis evangelium* 14, 11 (Obras BAC XIII, 400).

40 Jn 14; 17. «Ecce facit in sanctis cum Patre et Filio sanctus etiam Spiritus mansionem; intus utique, tanquam Deus in templo suo. Deus Trinitas Pater et Filius et Spiritus Sanctus veniunt ad nos dum venimus ad eos; veniunt subveniando, venimus oboediendo; veniunt illuminando, venimus intuyendo; veniunt implendo, venimus capiendo, ut sit nobis eorum non extraria visio sed interna; et in nobis eorum non transitoria visio sed aeterna». San Agustín, *In Joh evan.* 76, 4 (Obras BAC XIV, 416).

históricamente situada y la propuesta de la revelación positiva de Dios en Cristo, inmediatizada por la Iglesia ⁴¹.

Frente a una proposición puramente dogmática o positivista de la revelación de Cristo, la razón histórica podía legítimamente reclamar una presentación de sentido, un ensanchamiento de luz y no simplemente una imposición de autoridad. Ante tal racionalismo o autoritarismo teológicos, la razón histórica ha reaccionado con otro dogmatismo y positivismo equivalentes. Si la fe pasa por la conciencia y libertad necesariamente, también la cristología pasa por la racionalidad históricamente constituida. Pero la forma en que de hecho esa racionalidad es vivida nunca se puede constituir en tribunal de lo que la revelación puede significar para el hombre, con reducción violenta del resto de potencias y apetencias; ni menos puede elevarse a tribunal que decida lo que en la historia es posible y cuáles son los límites reveladores y expresivos de lo real; ni por tanto, si la revelación es posible y qué contenidos pueda tener. Tal uso dictatorial, de puro dominio y uso, convierte a la razón en instrumento de apropiación de realidad, cuando ella es sobre todo capacidad de éxodo de sí misma hacia todo lo real acogido, discernido, admirado, amado.

La cristología pasa por la razón histórica pero no reconoce en ella el criterio supremo de realidad ni de verdad. El saber inicial y simple pero esencialmente desbordador y ensanchador, que nos da la fe, se convierte en relativización de los usos particulares, dominadores y limitativos de la razón. Por eso la fe, a lo largo de la historia, pese a su simplicidad, se ha convertido en fuente permanente de nuevas culturas y filosofías, permaneciendo entera cuando éstas se han derrumbado sucesivamente. La fe, simple y personal, se ha manifestado como mucho más fecunda y duradera que las magní-

⁴¹ Consiguientemente hay dos géneros de cristologías: uno nacido de razones ontológicas y otro de razones históricas. El primero resulta del desbordamiento que el Misterio de Dios encarnado ejerce sobre nuestra inteligencia. Esto nos lleva a preguntarnos cómo está «constituido» el Infinito para que pueda ser finitud sin des-hacerse; por qué la suprema Plenitud no existe sin que otros participen de ella y esta participación sin ser esencial a aquélla sin embargo de hecho ya la constituye hasta el punto de que la afecta en el amor y en el dolor; cómo está constituida la humanidad para poder recibir y expresar en su figura suprema a la divinidad; cómo acontece la inserción de la conciencia divina en la conciencia humana, sin que aquélla absorba a ésta, si bien esto es una variante del misterio de la creación que hace ser a los seres finitos ante Quien es la Infinitud personal. El segundo género de cristología, surge de las distintas experiencias y esperanzas del hombre en la historia, ya que la propia realidad humana nunca es percibida del todo en sí misma y en su relación con la naturaleza y la historia. Este carácter sucesivo de la autopercepción y consiguientemente de la relación con Dios, y de nuestra salvación, induce esperanzas y comprensiones distintas de Jesús. El primero por tanto tiene un fundamento teológico y el segundo un fundamento antropológico-soteriológico.

ficas y soberanas construcciones sucesivas de la razón. La cristología se dice a sí misma a la luz y en referencia a la forma en que la razón histórica individual y social se expresa; mas nunca se mide, define o perece con ella.

TESIS 4: *La cristología tiene que elaborarse a partir de la historia entera de la naturaleza y de la humanidad, recogiendo su inicio, y desde el anticipo de su fin.*

Se ha repetido en los últimos decenios que el escándalo del cristianismo es su esencial particularidad: estar anclado en tierra de Palestina y constituido por la persona de un judío; ser inseparable de la predicación de los apóstoles; quedar religado a una comunidad confesante, que se expresa en fórmulas dogmáticas, y con una autoridad positiva, que liga la conciencia del individuo ante Dios. Escándalo por tanto de la particularidad, que no permite reducirlo a manojos de ideas abstractas o de imperativos éticos que el individuo pudiera interpretar o usar a su gusto; escándalo de la positividad y autoridad que impide a la conciencia creadora rehacerlo a su imagen y semejanza, obligándola a recibir la revelación siempre a partir de los signos que el Revelador estableció, ya que no hay revelación de hoy que no pase por la recuperación de los signos de ayer, y no lleve consigo compartir y asociarse a los contenidos y testimonios de quienes fueron primeros vehículos de la revelación fundante⁴². Desde Lessing toda la Ilustración ha rechazado tales pretensiones, porque no reconocían la verdad del ser y del hombre en una historia particular sino en la universalidad de la razón pura⁴³. ¡Dos siglos des-

42 En este sentido nada más ilustrador que la historia de las apropiaciones o configuraciones de Jesús a su propia imagen que cada época, movimiento filosófico o revolución política ha ido haciendo. El acercamiento y la distancia son igualmente sagradas, por eso cuando una generación ha identificado a Jesús con sus propios temores o ideales, sin mantener distancias para dejarse iluminar, juzgar e incluso condenar por él, le ha degradado. Las identificaciones sucesivas de Jesús como republicano, romántico, socialista, liberal, moralista, ecologista... son la caricatura resultante de este proceso. Cuando más se atrapa a Jesús con nuestras manos, más se escapa de nuestras vidas. Cf. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (München 1906-1966); F. P. Bowman, *Le Christ romantique* (Genève 1973); B. Sesboué, *Jésus Christ à l'image des hommes. Brève enquête sur les déformations du visage de Jésus dans l'Église et dans la société* (Paris 1977).

43 G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos* (Madrid 1982) 445-49. Aquí se encuentra el texto siempre citado: «Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son» (447). Y aquel otro: «Ése, ése es el repugnante gran foso —der garstige breite Graben— con el que no puedo por más que intenté bien en serio en saltármelo. Si alguien puede echarme una mano, hágalo; se lo ruego, se lo suplico. Dios le recompensará esta obra buena hecha conmigo» (449). Aquí tenemos un caso manifiesto de una racionalidad históricamente degradada, tanto en Lessing como en los teólogos, por absolutizar el concepto y exigir una demostración que engendre evidencia y arranque la adhesión. Ella ignora del todo lo que es el

pués nos hemos admirado al comprobar los rasgos germánicos, occidentales y racionalistas de esa racionalidad pretendidamente pura y absoluta, universal y sagrada!

El cristianismo está esencialmente religado al *tiempo*, a «aquel tiempo»; al *lugar*, a «aquel lugar»; a las *personas* de aquel pueblo del que nace Jesús; y al *Jesús* que nace de aquella mujer y muere bajo Poncio Pilato; a la *comunidad* de testigos y misioneros que surge tras la resurrección e *institucionalmente* prolonga ese movimiento inicial de fe, le da palabra y cuerpo en la historia y culturas sucesivas. Y sin embargo en un segundo momento tras haber rezado el *Credo apostólico*, que enumera las gestas de Dios realizadas por nosotros los hombres y tras haber doblado la cabeza y la rodilla ante el supremo hecho particular: la encarnación del Verbo naciendo de María, tenemos que ensanchar esos hechos hacia la universalidad del cosmos y de la historia.

Hay una acentuación de la particularidad de la revelación y del judío Jesús que, siendo verdadera, oculta la razón última de la confesión de fe. La profundización en la experiencia de Jesús, sobre todo tras la venida del Espíritu Santo, llevó consigo una pregunta inexorable. Este Jesús de Nazaret, ¿puede ser reconocido como el revelador absoluto, como el último hombre, como la Palabra definitiva de Dios a la historia humana, si a la vez no es el Primero, el Origen, la Causa que sustenta todo lo que existe? ¿Qué relación existe entre el ser de las cosas, que el pecado del hombre ha quebrado o manchado, y éste que se ha presentado como sanador de la creación y de la humanidad? Lo que hoy podríamos llamar preguntas metafísicas están en el mismo corazón del Nuevo Testamento porque son inseparables de las propuestas soteriológicas; ya que el bien-ser, el mejor existir y la plenitud de vida se refieren al ser, al existir y a la vida.

El Evangelio de san Juan, las Cartas de la Cautividad y a los

símbolo, la persuasión, la función del deseo y la pedagogía de la invitación, incitación, búsqueda personal y capacidad iluminadora del amor. La «demostración en espíritu y fuerza» no son ante todo los milagros y profecías, sino la totalidad de la existencia personal de Jesús que con su Espíritu pone en marcha, en juego y en riesgo, la persona y la libertad de sus oyentes, de los de entonces y de los de hoy. Dejarse adivinar por sus discípulos, sembrar y hacer crecer esperanzas, provocar y acompañar libertad, ofrecer un amor, que es eclosión de conocimiento: ésa era la pedagogía de Jesús («Le fait de se laisser 'deviner' par ses disciples était un aspect essentiel de sa pédagogie». P. Grelor, loc. cit., 124) y una caracterización de su predicación. [«Il est assez remarquable que, pour parler du Royaume, Jésus emploie volontiers deux langages très différents et cependant convergents, celui des genèses, des germinations et des fruits, et celui des apocalypses, des secrets qui se révèlent, des choses cachées qui viennent à la lumière, des mystères qui se dévoilent: Mr 4, 11.22; Mt 11, 25». J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort* (Paris 1971) 65-66]

Hebreos, elevan a pregunta suprema la relación entre ese Jesús, a quien todos habían conocido, y la historia del ser junto con la historia entera del hombre. Para llegar a la convicción de que quien no ha creado el mundo no puede recrearlo; quien no ha creado al hombre a su imagen no puede salvarlo; quien no está en el origen no puede estar en la consumación. Ahora bien, la confesión de fe que pone en marcha la iglesia y la misión afirma que Jesús es el Sanador y Consumador de la Historia y la Palabra insuperable de Dios a los hombres. Entonces se hace inevitable una reflexión, que conduce desde la fe en el último a la reclamación de su condición primigenia, fundante, conferidora de intrínseco sentido a las cosas y a la historia. Si no fuera el creador, la imagen, la palabra luminosa y la luz locuente en todo lo que viene a este mundo no podría aparecer como el Revelador, el Verbo, el Hijo. La confesión de fe en Jesús de Nazaret como salvador definitivo de la vida humana condujo a la confesión de Jesús de Nazaret como Verbo Encarnado e Hijo de Dios. Si es el *Eschatos tiene que ser el Protos; si es el Telos tiene que ser el Arché de toda la realidad y de toda la humanidad.*

En Jesús nos encontramos con las siguientes realidades: la historia de un judío en su *particularidad irreductible*; un destino que en su transparencia, solidaridad, proexistencia y filialidad ante Dios deja sentir lo que es el *sentido último de toda existencia humana*; el destino de Dios mismo en el mundo en su específica condición divina, es decir, el *destino del Dios trinitario* revelándose en temporalidad como el que es Padre, Hijo y Espíritu; la *consumación de la historia* al llevarla a sus máximas posibilidades expresivas con la unión entre Dios y el hombre (encarnación) y la unión del hombre con Dios (resurrección); y con ellas la *anticipación del Futuro absoluto* como reconciliador y consumador de la vida humana. De esta forma en la historia de Jesús se da la coincidencia de las realidades más lejanas: la coincidencia de Dios y del hombre; la intersección del pasado originante y del futuro consumador; la particularidad de una libertad obediente con su repercusión salvífica universal; la convergencia de la generosidad divina originaria y de la aspiración originaria del hombre; la apertura de un futuro afirmador de todos los hombres, al convergir el destino de Dios y el destino de un hombre: Jesús de Nazareth.

Intentando articular sistemáticamente estas perspectivas, conjugando los datos bíblicos con la lógica hegeliana y con el dinamismo espiritual de los *Ejercicios* de san Ignacio, como medio de descubrir tanto la propia vocación como la voluntad de Dios, ya que un mismo Espíritu conduce la historia y conduce cada vida, Brito ha propuesto la siguiente sistematización de la cristología:

1. La Kénosis del Hijo eterno como don de la adopción (*arché*).
2. La Condición del Encarnado como presencia del mediador (*epiphaneia*).
3. La Pasión del Servidor - Siervo de Yahvé como el quehacer de la redención (*katallagé*).
4. La Gloria del Resucitado como la comunión a Dios que nos está destinado para ser «todo en todos» (*teleiosis*)⁴⁴.

Este proyecto de sistematización no intenta descubrir la condición divina de Jesús de Nazaret, a través de la lectura de sus signos, palabras, comportamientos y destino consumado en la resurrección, sino que parte de los datos de la fe, que en las fases finales del Nuevo Testamento confiesa a Jesús como el Origen, el Verbo y el Hijo. Se quiere por tanto establecer la conexión entre todos los datos leyendo la historia como la patencia de la Gloria del Unigénito, y la Cruz como el vaciamiento supremo del amor generoso, que se deja vulnerar y sufre en sí la agresión de la injusticia y del odio. El que desciende, el que incide en la historia, el que la trasciende, y el que retorna al Padre es el mismo⁴⁵. La unidad del sujeto y la diversidad de las «fases» de su destino son el punto de partida que nos proporciona la confesión de fe. Tal unidad y diversidad pueden ser pensadas mas nunca demostradas desde fuera de la fe. Tal proyecto supone la clara separación por tanto entre la cristología fundamental y la cristología sistemática, o se remite a la «luminosidad y autoevidencia» que la vida de Jesús así leída crea⁴⁶.

Tal lectura descendente, que asume el misterio trinitario como punto de partida y ve la vida de Jesús como prolongación de la Gloria que el Unigénito poseía antes de la constitución del mundo, encuentra su contrapartida en esta otra que tiene mayores intenciones pedagógicas, orientando hacia la fe y mostrando su fundamento racional, al desvelar cómo el sentido de la vida de Jesús hace estallar el sentido de toda existencia humana. *Estallar* en el doble sentido de que la abre haciéndola patente; y estallar en cuanto que la lleva más allá de los límites reducidos en que los humanos queremos retenerla y encerrarla. El esquema sistemático que citamos es represen-

44 E. Brito, *La Christologie de Hegel... Issue. Gloria Unigeniti*, 535-655.

45 Jn 3, 13; Ef 4, 9.

46 «Il n'est plus possible de rendre compte de l'identité de Jésus de manière statique, sans respecter le temps et les moments de son itinéraire. Cette exigence requiert tout naturellement le retour actuellement effectué par la dogmatique au témoignage de l'Écriture. L'attention a la durée de l'événement de Jésus va s'inscrire dans la durée d'un discours, d'un parcours christologique, dont la vérité est faite de la solidarité indissociable de tous les moment qu'il pose. La tâche d'un tel discours n'est autre que de donner une lecture spéculative du témoignage néotestamentaire». E. Brito, loc. cit., 538, nota 18.

tativo entre otros muchos que dan primacía a la historia de Jesús, pero que apenas integran su condición de *Arché* y *Telos* de la historia universal y por ello no prueban su capacidad para ser Revelador y Salvador definitivo de la vida humana:

«El desarrollo de la cristología que nosotros sugerimos es el siguiente:

- 1) Partir del *Jesús de la historia*.
- 2) Buscar su *opción fundamental*.
- 3) Confirmada por él en su *muerte libre* y por Dios en la *resurrección*.
- 4) *Su causa* u opción, al haber sido asumida por Dios de quien es Hijo,
- 5) se convierte en el *sentido mismo de la humanidad* en búsqueda de su salvación; y en el sentido de todo el cosmos que gime en espera de su liberación.
- 6) Así *la Iglesia*, como lugar de la presencia de Jesucristo y de su acción en el mundo debe continuar su misión
- 7) en dialéctica con el *mundo y sus ideologías*»⁴⁷.

Durante los dos últimos siglos hemos asistido a una persecución incesante por recuperar al Jesús de la historia; y hoy por recuperar o reconstruir al Jesús judío. Tras largos e indeficientes esfuerzos hemos llegado a una escisión: o bien se le recubre e identifica con los rasgos generales del judío de antaño; o bien se le recubre con los rasgos generales del liberal de hogaño. Pero ninguna de esas caracterizaciones puede lograr una universalidad, que nos permita acercarnos a él reconociendo en su faz los rasgos de la verdadera y definitiva humanidad. Quienes han seguido la primera vía han terminado en una rejudaización encubierta de lo cristiano, ya que por esa vía a lo más que llegamos es a una imagen de Jesús profeta, escriba, carismático, guía social, que con unas u otras variantes no hace otra cosa que prolongar la vieja tradición profética o la más reciente

47 J. Doyon, 'La méthode en christologie', en *Le Christ hier, aujourd'hui et demain* (Quebec 1976) 169. Por ello es un tópico esterilizador el seguir considerando como alternativas a las cristologías elaboradas «desde arriba» y «desde abajo»; la que avanza desde el judío Jesús hasta Dios frente a la que avanza desde el Misterio de la Trinidad hasta llegar a la conciencia humana de Jesús. Como en todo círculo hermenéutico no existe el uno sin el otro; no hubiéramos llegado a hablar de una cristología ascendente si no hubiéramos descubierto que Jesús provenía de Dios, que la encarnación era un designio de condescendencia divina, y que la salvación era totalmente gratuita. Cf. W. Pannenberg, 'Christologie et Théologie', en *Les quatre Fleuves* 4 (1975) 85-99, y *Grundfragen systematischer Theologie* II, 129-45; Commission Biblique Pontificale, *Bible et Christologie...*, 43-45 (Christologies d'en haut et christologies d'en bas).

forma espiritual de rabinos y fariseos ⁴⁸. Quienes por el contrario han seguido la segunda, han repetido con olor y color bíblicos lo que en el fondo eran los análisis filosóficos sucesivos sobre el verdadero ilustrado, el hombre piadoso de la modernidad, el que vive una existencia auténtica, el que perdura en una perenne abertura a la realidad. En un caso hemos llegado por atrás al Jesús judío; en el otro caso hemos llegado por delante al Jesús moderno. Ninguno de los dos trascienden las posibilidades de expresión y reconciliación de sus mundos propios: judaísmo y modernidad.

Ningún hombre puede ser medida y criterio últimos para otro hombre, porque ninguno es su radical origen ni le puede ofrecer definitiva consumación. Sólo Dios es medida y criterio, porque sólo él le ha creado y él le puede consumir. Un hombre sólo puede ser criterio y medida para los demás cuando es extensión temporal, presencia local y conciencia personal divina. Jesús es la medida de la humanidad, porque en su cuerpo y en su conciencia toma cuerpo y conciencia humana Dios. Por ello esa historia particular alcanza dimensiones universales: por ser tiempo y lugar, expresivos de la conciencia y libertad personal del mismo Dios en su Hijo Jesús.

La particularidad del Jesús histórico va unida en la conciencia de la iglesia naciente a la universalidad del Verbo Encarnado y a la universalización que realiza el Espíritu Santo. Por eso junto al esfuerzo por recuperar la historia verdadera de Jesús, su arraigo en la tierra y en el tiempo propios, hay que llevar a cabo un esfuerzo por elaborar una cristología del Logos eterno, que ya está iniciada en el Nuevo Testamento. El Prólogo de san Juan pone al Jesús, que habían visto, tocado y oído los apóstoles, en relación con la creación,

48 Sobre esta rejudaización de Jesús y las vidas escritas por judíos en los últimos decenios, cf. L. Díez Merino, 'La Madre de Jesús en los escritos cristológicos y neotestamentarios de algunos judíos modernos', en *Cristologías modernas y mariología. Estudios Marianos* 17 (1982) 235-88; J. Gnilka, 'Réflexions d'un chrétien sur l'image de Jésus tracée par un contemporain juif', en *Commission Biblique Pontificale, Bible et Christologie* (Paris 1984) 197-219. Se refiere a la obra de Schälom Ben Chorim, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (München 1970).

49 Cf. C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ. La révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée* (Paris 1966); P. Schellenbaum, 'Die Christologie des Teilhard de Chardin', en *Theologische Berichte* (Einsiedeln 1973) 223-74; K. Rahner, 'La cristología dentro de una comprensión evolutiva de la realidad', en *Escritos de Teología* V, 221-43 (Alemania V, 183-201); Id., *Curso básico de la fe. Introducción al concepto del cristianismo* (Barcelona 1980) VI (Jesucristo); E. Klinger (Hrsg.), *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche* (Freiburg 1978). Sobre el «pancristismo» de Blondel, cf. Mouroux, 'Maurice Blondel et la conscience du Christ', en *L'homme devant Dieu. Mélanges offertes au P. Henri de Lubac* (Paris 1964) III, 185-207; X. Tilliette, *Le Christ des Philosophes* (Paris 1981) II, 118-55; Id., 'Maurice Blondel et la controverse christologique', en *Le Modernisme* (Paris 1980) 129-60.

con la iluminación interior de toda realidad hasta convertirla en cognoscible siempre y en cognoscente en algunos casos, con la historia del pueblo judío, y con la historia universal. La universalidad de Jesús, que nos permite creer en él, sin deponer nuestra cultura ni exilarnos de nuestro tiempo, se funda en su condición de Verbo, que habiendo estado en el seno del Padre se hizo carne y habitando entre nosotros nos dejó ver su gloria, participar de su gracia y de su verdad.

En este orden los esfuerzos que inicia san Justino, y en nuestros días han rehecho en distinta dirección Blondel, Teilhard y Karl Rahner ⁴⁹, por establecer conexión entre el Verbo y toda palabra verdadera (Logos-logoi), entre el que es nuestra Justicia, Sabiduría y Santificación con toda la justicia, toda la sabiduría y toda la santificación que ha habido y hay en universos, que no han recibido el evangelio todavía, todos ellos son esfuerzos sagrados, ya que no hacen otra cosa sino repetir como pregunta concreta lo que el Nuevo Testamento afirma como principio general:

«Cuanto ha sido hecho, antes en él era vida; y la vida era la luz de los hombres... Esta era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (o viniendo a este mundo)» ⁵⁰.

San Ireneo y la primera patrística afirmaron que todas las teofanías del Antiguo Testamento eran teofanías del Verbo. ¿No podríamos pensar que toda iluminación que reciben los hombres, orientándolos a la verdad, a la sabiduría y a la justicia es una presencia anónima del Verbo y por ello salvadora? El que ya habido una degradación de esta idea, deduciendo de ella que todas las religiones son para cada hombre camino ordinario de salvación y que por ello la misión cristiana pierde su urgencia y necesidad, no invalida el contenido auténtico de la tesis, lo mismo que no invalidará la existencia del sol y del día el hecho de reconocer la existencia de la luna y el valor de su luz para quienes caminan de noche.

Lo mismo que hemos insinuado sobre la relación del Verbo con toda la humanidad, a la luz del prólogo de san Juan, habría que decirlo sobre la relación del Logos con el cosmos a la luz de la Carta a los Colosenses. El que a partir de la concentración existencial que Bultmann impuso a los problemas exegeticos, se haya hecho más difícil hablar de la relación de Cristo con el cosmos y con su historia ⁵¹, no puede prohibirnos seguir preguntando por esa relación; ni

⁵⁰ Jn 1, 9.

⁵¹ Cf. A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Düsseldorf 1970); P. Benoit, 'L'aspect physique et cosmique du salut dans les écrits pauliniens', en *Bible et Christologie...*, 253-70.

tampoco el que no nos sea absolutamente patente quienes son los grupos ideológicos contra los que habla el autor de la carta a los Colosenses. Fueren éstos cuales fueren la afirmación del autor es tajante:

«En el Hijo de su amor tenemos la redención, el perdón de los pecados. El es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación; porque en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles, bien sean tronos, potestades, principados, dominaciones. Todas las cosas están creadas por él y hacia él. Y él mismo es antes que todas las cosas y todas las cosas tienen en él consistencia»⁵².

El entusiasmo con que hace treinta años se leían las obras de Teilhard de Chardin revelaba una ausencia en los tratados teológicos y atestiguaba a la vez una ingenuidad teórica, ya que de estas breves afirmaciones neotestamentarias no se podía deducir toda una cosmología teológica y menos fundar una paleontología. Pero el silencio, que tras la invasión existencialista y personalista ha caído sobre estos problemas en el pensamiento teológico y exegetico, es igualmente infundado y hace violencia a textos que no podemos borrar del Nuevo Testamento. El renacimiento del interés por los problemas teóricos de la creación y de la cosmología⁵³ están obligándonos a releer tanto la Biblia como la tradición teológica. La concentración radical de la fe y de la teología que introdujo Lutero haciéndolas apoyarse sólo en la historia, en la persona de Jesús y en la conciencia de la justificación por la fe, ha desplazado la preocupación, que el mundo sajón ha mantenido siempre, por los problemas metafísicos y su relación con la teología (su objetiva y positiva preocupación por el teísmo, por ejemplo), y no menos por los problemas cosmológicos.

52 Col 1, 17. La teología aún no ha esclarecido en qué consiste esta consistencia o subsistencia de todas las cosas en Cristo, si es recíproca, hasta el punto de que a Jesús encarnado o «encarnando» le es tan esencial la conciencia de su divinidad como de nuestras humanidades. Constituimos nosotros a Jesús como nos constituye él a nosotros? Nos conoce y ama a todos con la reciprocidad prolongada de su conocimiento y amor de Padre? Quizá quien más lejos haya llegado en estas interrogaciones ha sido M. Blondel, quien escribe: «La conscience de sa Divinité l'abandonne moins encore que ne nous abandonne la conscience de notre humanité; et la conscience de son humanité est faite de toutes nos consciences humaines... Si la Création a sa consistance en la connaissance parfaite et en la volonté amoureuse du Christ, le Christ a sa réalité singulière par l'universel aboutissement de toute vie et de tout être créé en lui». *Au coeur de la crise moderniste*. Le dossier inédit d'une controverse présenté par R. Marlé (Paris 1960) 135; 136. Cf. X. Tilliette, *Blondel et la controverse...*, 154-55.

53 Cf. A. Gesché, 'La création: cosmologie et anthropologie', en *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983) 147-66; J. L. Ruiz de la Peña, *La Creación* (Santander 1986).

cuyo último exponente es la «teología del proceso» iniciada por Whitehead ⁵⁴.

Tesis 5: *La cristología tiene que elaborarse a partir de las esperanzas utópicas y de las experiencias negativas de la sociedad presente, alumbradoras de lo que es la salvación, en cuanto respuesta teológica a la irredención humana.*

El último golpe pendular de la exégesis y con ello también de la cristología ha sido hacia una comprensión de Jesús que parta su relación con la sociedad ambiental, tanto religiosa como social y política. Se le ha situado en el contexto de los movimientos, que animaban a su tiempo, haciéndole exponente de los ya existentes o iniciador de uno nuevo. Para ello se ha echado mano de todos los instrumentos de análisis sociológicos y de todas las categorías que definen lo que es un movimiento, una secta, un grupo carismático y los líderes correspondientes a cada uno ellos. Como reacción contra un aislamiento metafísico o una incontaminación mística de Jesús, se ha llevado a cabo un vuelco de la perspectiva para contemplarle ante todo cómo un judío que participaba en las con-mociones del alma popular y compartía la preocupación por el destino político de Palestina. En este orden se ha llegado desde su ascripción a partidos de la resistencia, como podían ser los zelotes, hasta su identificación con una actitud o movimiento puramente carismático, y a partir de ahí se ha comprendido a la Iglesia. Pero aquí estamos ante una grave carencia de documentación, ya que, si exceptuamos a Flavio Josefo, apenas tenemos testimonios fiables y cronológicamente claros sobre la época; e incluso el testimonio de Flavio Josefo en esa materia es ambiguo por la personal situación en que escribe como judío al servicio de los Romanos ⁵⁵.

⁵⁴ A. N. Whitehead, *Process and Reality*. Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-1928 (London - New York 1978). Cf. O. González de Cardedal, *La Teología en América* (Salamanca 1986).

⁵⁵ Además de las obras siempre citadas (R. Eisler, 1929-1930; S. G. F. Brandon, *Jesus und the Zealots*. Manchester 1967; M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegungen in der Zeit von Herodes I. bis 70. nach Christus*. Tübingen 1961; Id., *War Jesus Revolutioner*. Stuttgart 1970; O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*. Tübingen 1970) las interpretaciones más recientes que se orientan en otras direcciones: G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (München 1984); Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1983); M. Hengel, *Seguimiento y Carisma* (Santander 1981); J. Giblet, 'Un mouvement de résistance armée au temps de Jésus?', en RTL 5 (1974) 409-29; H. Guevara, *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús* (Meitingen 1981). Frente a la opinión establecida este autor muestra que entre los años 6-41 no hubo movimientos o actividades revolucionarias en Palestina y que el pueblo judío durante ese período

Los movimientos sociales y políticos de los últimos decenios, caracterizados por una profunda conciencia mesiánica en orden a conseguir la liberación de todos los pueblos, han repercutido sobre la lectura del Nuevo Testamento y sobre las actitudes de la Iglesia ante el mundo contemporáneo. Esa reinscripción de Jesús en su medio social y político nos puede aclarar determinados rasgos del Nuevo Testamento, algunas reacciones de Jesús, algunas medidas y silencios de la iglesia apostólica, pero nos deja sin dar razón de la novedad de Jesús, de su afirmación y perduración frente a todos aquellos otros movimientos y grupos. No basta con poner de relieve los elementos comunes que pueda tener con los revolucionarios de su tiempo, si es que los tiene; ni basta con hacer el elenco de todos los grupos religiosos (fariseos, saduceos, esenios, herodianos, samaritanos...) y de todos los intentos revolucionarios (zelotes, insurrección de los galileos, Judas, Teudas...) que movilizan la conciencia palestinese desde un siglo antes a un siglo después. Esas briznas de elementos comunes esclarecen sólo un poco la personalidad de Jesús, su acción pública, su evangelio, su destino de muerte y resurrección. Su particularidad palestinese, legítimamente puesta de relieve, y su relación con el medio social y político de entonces no son suficientes para explicar la ruptura recíproca con el judaísmo, ni la universalidad que el cristianismo ha logrado, ni para dar razón de la fascinación personal que Jesús sigue teniendo hoy, y sobre todo de la fe con que millones de hombres le confiesan como revelador de Dios y salvador de la vida humana.

Ante Jesús hay que preguntar por la relación con su mundo circundante, por la inserción en la historia de su pueblo, por su actitud ante las cuestiones humanas fundamentales, por la relación que él tiene con Dios y sobre todo por la relación que Dios tiene con él ⁵⁶. Ni la ejemplaridad moral, ni la eficacia social, ni la iniciativa histórica, ni su capacidad intelectual, ni su intuición creadora

reconoció la autoridad romana, intentando encontrar una solución pacífica a las tensiones existentes; R. Aguirre, 'Sociología del movimiento de Jesús', en *Lumen* 2 (1985) 105-31; H. Büchele, 'Jesus und die Öffentlichkeit', en *TThQ* 1 (1985) 14-8.

56 «Ainsi se rencontrent en Jésus Christ les deux voies d'en haut et d'en bas, que Dieu avait tracées dans l'Ancien Testament pour préparer sa venue parmi les hommes; *d'en haut* les appels de plus en plus proches de sa Parole, de son Esprit, de sa Sagesse qui descendent dans notre monde; *d'en bas* les visages de en mieux dessinés d'un Messie, roi de justice et de paix, d'un humble Serviteur souffrant, d'un mystérieux Fils d'homme, qui montent et, avec eux, font remonter l'humanité vers Dieu. D'où les deux démarches qui s'offrent à la christologie: découvrir en Jésus, d'une part, Dieu qui vient chez les hommes pour les sauver en leur communiquant sa vie; d'autre part, l'humanité qui retrouve dans le nouvel Adam la vocation première des fils adoptifs de Dieu. *Le secret ultime —ou plutôt le mystère— de Jésus consiste essentiellement dans la relation filiale qu'il entretient avec Dieu.* CPB, Bible et Christologie..., 93.

de palabra y de parábolas son fundamento suficiente para la fe en Jesús; aun cuando le confieran un puesto en la historia de los hombres que han dado la medida de humanidad⁵⁷. Su comprensión y realización de la vida humana delante de Dios y en solidaridad con los hombres nos abren al abismo de su persona; y sólo llegando hasta el fondo de su relación con Dios como Hijo y de la presencia y actuación de Dios en él en favor de toda la humanidad damos razón de su ultimidad e identidad personal. A ese fondo como al de toda persona sólo se llega en la confianza, crédito y fe; y si se trata de alguien que vive en relación con Dios y en quien Dios se manifiesta, entonces es necesario un crédito absoluto. Lo que de Jesús es verificable por la investigación histórica nos asegura su existencia y comportamiento; pero no su origen y condición divina, ni su universal misión salvífica.

Esa acentuación de la relación entre cristología y sociedad (relación de Jesús con su sociedad — relación de la iglesia con esta sociedad — ha puesto sin embargo de relieve la necesidad de que el cristianismo acredite su real capacidad para crear salvación y ha suscitado la pregunta por su relación con proyectos que proponen otros tipos de salvación. La teología ha oscilado a lo largo de su historia entre dos maneras de comprender la salvación: una que la pone en relación con el mundo y la historia general (cosmología y filosofía) y otra que la refiere sobre todo a la vida particular de cada individuo (innumerables formas de mística y existencialismo). El movimiento contemporáneo, fuerza a la cristología a pensar cuales son los contenidos concretos de la salvación, que tenemos en Cristo; cómo arraiga ésta en el hombre, cuál es el sujeto activo y el sujeto pasivo de esa salvación y en qué conexión están las realidades de vida que la fe propone y ofrece al hombre con las realidades de muerte que existen en el mundo.

En la confrontación contemporánea estamos ante preguntas más radicales de carácter antropológico: ¿Qué confiere al hombre su sentido, dignidad y valor últimos? ¿Quién es el sujeto y sentido último de la historia: la comunidad o la persona, la historia general o el destino particular, el cosmos o el hombre? Y la relación con el Absoluto, ¿es absoluta para el hombre? ¿Qué mediaciones instauran el tránsito de los valores, experiencias y promesas, que el hombre tiene a la luz de Dios y por la fe en Cristo, a la historia concreta para introducir en ella la salvación de Cristo? ¿Cómo se trasfiere la justificación que recibimos de Dios a justicia interhumana? ¿Qué medios hacen esencialmente inválidos ciertos proyectos de justicia?

57 K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus* (München 1964).

¿Cuál es el papel de una ética general a la hora de realizar en el mundo los ideales cristianos? ¿En qué medida son ejemplares e imitables en el sentido estricto las actitudes personales de Jesús en relación con los poderes del mal, con los que él se enfrentó y con los que el cristiano se sigue enfrentando? ¿Cómo influye la salvación total y última que como promesa para otro mundo recibimos de Dios, en la marcha de este mundo? ¿Qué signos de ese mundo nuevo y reconciliado podemos ofrecer aquí, para que el anuncio del Reino pueda ser oído creíblemente, diferenciado y no identificado con la propuesta de una utopía, mero fruto del deseo y de la indigencia humanas?

La teología de la liberación ha tenido el valor de leer el Nuevo Testamento en cuanto propuesta de salvación a la luz de las situaciones de irredención. Con ello ha obligado a la iglesia a precisar sus propuestas salvíficas, confrontándolas, acercándolas y diferenciándolas de las propuestas de salvación, que otros sistemas políticos, económicos y culturales ofrecen. Lo que está en juego es qué comprensión última del hombre tiene cada uno y a partir de dónde ofrece sentido, perennidad y vida definitiva al hombre. Estas preguntas no pueden ser utilizadas como coartada contra ninguna acción histórica generosa en favor de la justicia, de la libertad y de la afirmación del hombre. Pero tales preguntas tampoco pueden ser silenciadas por ninguna propuesta política ni por filosofía alguna. Y en ese sentido las respuestas que da la teología de la liberación ni mantienen en alto todas las propuestas que el Nuevo Testamento ofrece, ni siquiera todas las interrogaciones que la conciencia más lúcida ha proferido a lo largo de los siglos. La actitud crítica ante ella no es sólo una defensa del evangelio completo sino una defensa del hombre completo.

La confesión de fe en Jesús se hace siempre frente a unos ídolos y potestades concretas y por eso ante ellos debe testimoniar al único Dios vivo y al hombre como realidad suprema entre sus criaturas. El precepto cristiano del amor a Dios y al prójimo es sagrado y urgente en todo tiempo. La teología de la liberación quiere concretar la necesaria confesión de fe en tiempo difícil, dando un bello testimonio, como lo hizo Jesús ante Pilato⁵⁸. Ahora bien el tribunal ante el que somos citados hoy son los poderes que mantienen una situación de injusticia o que no promueven la justicia y la solidaridad con la eficacia debida. La confesión de fe se convierte consiguientemente en un rechazo concreto de los ídolos, negándose a adorar sus proyectos y estatuas nuevas, sutilmente propuestas como programas cul-

58 1 Tim 6, 13.

turales o morales. Esa confesión de fe lleva por tanto necesariamente a discernir toda praxis preguntando cuál es praxis cristiana de la caridad y de la esperanza. Esta preocupación de fondo: redescubrimiento de la revelación y encarnación como proyecto sanador, liberador y santificador de Dios para el individuo y sociedad, persona e historia concretas es la grande y sagrada intuición de este movimiento teológico. El paso de ella a ulteriores articulaciones teóricas y proyectos prácticos, pastorales y políticos, reclama un juicio particular concreto, lo mismo que su hermenéutica de la Sagrada Escritura. La intuición es sagrada y providencial; sus concreciones sin embargo tienen que ser analizadas con tanta generosidad como rigor.

Como un ejemplo de ese análisis trascibimos la página que la Pontificia Comisión Bíblica le dedica:

«Los *teólogos de la liberación* han recordado oportunamente que la salvación traída por Cristo no es únicamente espiritual; es decir, separada de las realidades de este mundo. Ella debe liberar, lo cual es una gracia de Dios, de toda tiranía que pesa sobre los hombres en la condición presente. Sin embargo, de este principio general se pueden deducir consecuencias peligrosas, especialmente si la doctrina de la redención no se articula con la suficiente claridad con una ética, que sea plenamente coherente con los datos normativos del Nuevo Testamento.

Algunos marxistas, aunque de manera indirecta miren al evangelio para encontrar en él la forma perfecta de la vida social fundada en la verdadera fraternidad, no abandonan sin embargo su método de análisis de los fenómenos sociales bajo el aspecto económico y político exclusivamente. Tal método está en conexión con una *antropología filosófica*, cuyo fundamento teórico incluye el ateísmo. Este método de investigación y la praxis que se deriva de él, cuando son usados sin la debida discrección y se utiliza al Dios de la sagrada Escritura como autor de una liberación así entendida, llevan consigo el gran peligro de falsear la naturaleza misma de Dios, la recta interpretación ortodoxa de Cristo y finalmente el conocimiento y comprensión del mismo hombre.

Algunos teólogos de la teología de la liberación aseveran con toda firmeza que hay que mantener al Cristo de la fe como principio de toda esperanza. Pero luego resulta que se toma sólo en cuenta la praxis del Jesús histórico, reconstruida de un modo más o menos arbitrario con la ayuda de un método de lectura, que en parte la falsifica. Consiguientemente se considera que el Cristo de la fe es una interpretación "ideológica" o incluso una "mitologización" de su persona histórica. Al no llevar a cabo un análisis preciso de la noción de "potestad" en las comunidades cristianas, sometidas entonces al Imperio romano y a sus ma-

gistrados locales, existe el grave peligro de interpretar esa misma noción según las reglas del marxismo.

En consecuencia la acción de Cristo liberador, que actúa por el Espíritu Santo en su Iglesia, ya no se la toma en consideración. Jesús queda sólo como un "ejemplo pasado", cuya "praxis" hay que continuar por otros medios, más acomodados a nuestros tiempos y dotados de mayor eficacia. De este modo *la cristología está en peligro de ser reducida a antropología*»⁵⁹.

La cristología se puede elaborar partiendo de la irredención que encontramos en las situaciones sociales o en la personalísima experiencia individual; partiendo de las diversas ofertas salvíficas que se le ofrecen al hombre hoy; partiendo de la realidad compleja de la Iglesia donde se nos ofrece a Cristo como salvación de la vida; o partiendo del anuncio mismo de Jesús, sobre el Reino de Dios en quien los hombres encuentran camino hacia la libertad y la vida. Los puntos de partida nunca son decisivos; decisivos son los caminos por los que se marcha, que pueden enviar o desviar definitivamente; y sobre todo es decisivo el punto de llegada. Con uno u otro método tiene que aparecer la oferta de Dios en Cristo y nuestra posibilidad de su aceptación o rechazo personal como lo esencial. Los ejemplos de kerigma apostólico, que encontramos en los Hechos de los Apóstoles, parten desde distintas situaciones: bien de la experiencia de Pentecostés o de la curación del cojo a la puerta del templo, de la promesa del Mesías en el Antiguo Testamento y de la esperanza en que el pueblo vivía de su llegada, de la búsqueda del Dios desconocido o de la fidelidad y retorno de las estaciones: todos esos puntos de partida terminan convergiendo en la afirmación siguiente:

«A ese Jesús le ha constituido Dios Mesías, Salvador, Juez y Salvador de la vida humana»⁶⁰.

59 CBP, *Bible et Christologie...*, 63.

60 Hech 1, 36. «L'ordre importe moins que la complémentarité de deux approches: si l'on part de la situation immédiate, c'est pour rejoindre l'Écriture, et si l'on part des textes c'est pour rejoindre la vie. Il est sans doute plus utile de se rendre compte de la médiation que joue l'affirmation du Christ ressuscité et actuellement vivant. C'est à travers elle qu'on passe de l'expérience présente au témoignage des textes du passé, à travers elle aussi que les textes révèlent les exigences du moment présent. C'est en conduisant à la personne du Ressuscité que le 'vecu' chrétien aide à comprendre l'Écriture, comme c'est en conduisant à lui que l'Écriture nous fait comprendre ce que Dieu attend de nous.

C'est peut-être là que se trouve l'acquis principal de notre enquête: l'essentiel se trouve moins dans le point de départ que dans le point central, le mystère pascal, la personne du Christ ressuscité. Qu'il s'agisse d'arriver de la vie de l'Écriture ou de l'Écriture à la vie, c'est par là qu'il faut nécessairement passer». J. Dupont, 'Le point de départ de l'affirmation christologique dans les discours des Actes des Apôtres', en CBP, *Bible et Christologie...*, 219-35, cita en 235.

Las pedagogías que son necesarias para todo no pueden convertirse en procesos de retención y consunción del hombre en el camino, olvidando lo que le puso en marcha y lo que le espera en la meta. Una meta anunciada y anticipada es la luz que permite discernir el camino y excluir las posadas ocasionales, que se presentan como ciudad definitiva. Los caminos hacia la salvación son muchos. La salvación verdadera y definitiva del hombre es sólo una. El nombre de Jesús es el único en que podemos ser salvos. Saber si llegamos a él o estamos en el camino que lleva hacia él: ésa es la cuestión a vida y muerte.

Una cosa es el punto de partida desde el cual la realidad nos muestra su irredención, actuando como demanda y esperanza respecto del redentor; y otra cosa es el contenido positivo de la salvación que nos ha sido ofrecida por Dios, y de la que tenemos testimonio explícito en la Sagrada Escritura, en las decisiones supremas de la tradición eclesial, y en los órganos de autoridad de la actual Iglesia. No se puede identificar *lugar de la teología*, o inserción vivida de quien la hace, con *lugares teológicos*, o instancias que sumadas, y jerarquizadas entre sí, nos dicen qué es y cuál es la revelación de Dios; ni con *reglas de fe*, o aquéllas instancias que de manera clara, autorizada y universal nos anuncian, transmiten e interpretan esa revelación ⁶¹.

La revolución hermenéutica del último siglo ha llevado consigo el que ya no nos sea posible, como lo era antes, escindir el sujeto y el objeto; que no podamos pensar la revelación de Dios sin la fe del hombre; que no podamos definir, en una externa objetividad, la redención preexistente a la vida del sujeto y comunidad que viviendo como redimidos la ofrecen; que por consiguiente descubramos cómo hay formas de vida, que alejan o cierran el camino a la redención, porque engendran pensamiento y realidad contradictorias con el contenido originario de la realidad del Dios revelado en Cristo. Pero de nuevo entramos en un círculo hermenéutico: la experiencia histórica, que desde ciertas irredenciones no queridas por Dios nos lleva a descubrir la redención que él nos ofrece, no tiene carácter absoluto,

61 Esta primacía conferida al punto de partida de la reflexión y a las demandas redentivas de los sujetos que reciben el evangelio, aparece ya en los mínimos títulos: J. Sobrino, *Cristología desde América Latina* (México 1977); Id., *Jesús en América Latina. Su significación para la fe y la cristología* (Santander 1982); H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente* (Salamanca 1973); G. Gutiérrez habla de una teología desde el reverso de la historia y L. Boff de una 'teología y fe desde la periferia del mundo' o habla de Jesucristo liberador ofreciendo 'una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida', en *La fe en la periferia del mundo* (Santander 1981) 7, y en Varios Autores, *Jesucristo en la historia y en la fe* (Salamanca 1977) 178.

ni se puede erigir en criterio único a la hora de interpretar la Sagrada Escritura, ni menos reducir sus afirmaciones a nuestras situaciones.

Sin la apertura inicial para creer y sin la apertura consumativa que la fe, en cuanto don de Dios mismo, nos da para pensar desde él lo que a El como Absoluto personal y Amor originario le es posible, no se puede reconocer al Absoluto en la historia de una manera definitiva, ni confiarnos incondicionalmente a él como salvados ya en la raíz, aun cuando en esperanza. Hombres como Troeltsch y Jaspers se han rebelado contra esta pretensión del cristianismo y la aparente sujeción de la razón a un momento particular de la realidad y de la historia que por esencia siguen abiertas⁶². No reconocer la revelación del Absoluto en la historia o identificar una de nuestras creaciones o esperanzas con el Absoluto, haciéndola centro y canon de la historia, es la doble tentación que surge cuando no se cree en el único Dios, Señor y Creador.

Sin un órgano de autoridad, instituida por Cristo y garantizada por la acción permanente del Espíritu Santo, no hay posibilidad científica de demostrar la continuidad de la fe, de la experiencia de redención y de la exigencia moral cristianas a lo largo de la historia. Cada generación está inclinada a un vuelco absoluto relejendo, reduciendo y extendiendo la revelación única y de una vez para siempre por Dios a lo que es la medida receptora, la esperanza y el límite propios. Y también la esperanza humana tiene que convertirse ante Cristo, ya que la redención de ésta supera las indigencias, responde a los anhelos y extiende el deseo del hombre a un orden de realidad nueva, que se convierte en canon y crítica de nuestras carencias negativas y de nuestros anhelos positivos. Si redención en última instancia es Dios mismo, la experiencia de su don y de su perdón, invierte las categorías de lo que consideramos nuestros vacíos, necesidades y posibles plenitudes.

Las experiencias temporales y particulares de cada una de las iglesias tienen una función purificadora, extensiva y crítica respecto de la anterior experiencia y tradición eclesiales. Pero dentro de éstas pervive ese hilo de oro, o corriente impulsada hacia adelante, por el Espíritu Santo, que asumida y confrontada con nuestra situación, la puede integrar pero también corregir. Antes citamos las palabras de Moehler, según las cuales sin la Escritura nos quedaríamos sin saber cómo hablaba Jesús. Ahora citaríamos las siguientes según las cuales sin la tradición nos quedaríamos sin saber quién hablaba y qué

62 E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (München 1909); K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (München 1962).

anunciaba⁶³. Hay que aguantar la confrontación entre la experiencia particular nueva de unas iglesias y la anterior tradición; releendo una y otra en interacción recíproca, y finalmente decidir a la luz de lo que en la Iglesia son reglas de fe: la Escritura, la Tradición, la autoridad. La decisión por la cual la autoridad actual de la Iglesia interpreta la Biblia, la tradición y los hechos presentes, si bien echa mano y se ayuda de las ciencias respectivas, no se funda en sus resultados sino en un juicio de conciencia, científicamente no verificable, que se remite a la asistencia del Espíritu Santo. Por eso sólo desde una actitud de fe y de una conciencia de familia pueden superarse las tensiones a que hoy asistimos entre una interpretación exclusiva o primordialmente liberadora de la cristología, tal como la propone la teología de la liberación y una interpretación más englobante.

La lógica con que se vivan y resuelvan las tensiones teológicas en la iglesia no puede ser la lógica de la empresa, la lógica del partido o la lógica de la competición sino la lógica de la familia, en que hay responsabilidad de todos para con todos y en caso último se acepta una autoridad, fundada en la anterioridad del origen y en la piedad de la procedencia. Todo lo humano es degradable. Las últimas palabras de Jesús en su evangelio garantizan a quienes creen en él, que ningún poder de este mundo degradará del todo su palabra o anulará su presencia, tal como ellas perduran vivas en medio de quienes en torno a los apóstoles forman la comunidad de sus discípulos⁶⁴. Tal confianza nace del crédito dado a la palabra de Jesús, y a la acción actual de su Espíritu. La grandeza y fragilidad de esta confianza derivan de la grandeza y fragilidad de la fe, que las sustenta. El tiempo de nuestra peregrinación no es tiempo de luz total sino de sombras y penumbras en medio de las que avanzamos, hasta que veamos en su luz definitiva al que es la Luz⁶⁵.

REFLEXION FINAL

Hemos sugerido los ensanchamientos de perspectivas que ha vivido la cristología en los últimos decenios, desde el momento en que

63 «Sin la tradición no sabríamos quién hablaba entonces, ni lo que él anunciaba, y se nos habría desvanecido la alegría que procede de su manera de hablar». J. A. Möhler, *Die Einheit...*, 50.

64 Mt 28, 20.

65 «La Iglesia 'va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios' (San Agustín, *De civitate Dei* 18, 52, 2), anunciando la cruz del Señor hasta que venga (1 Cor 11, 26). Está fortalecida con la virtud del Señor resucitado, para triunfar con paciencia y caridad de sus aflicciones y dificultades, tanto internas como externas, y revelar al mundo fielmente el misterio de ese Jesús, Resucitado y Señor, aunque sea entre penumbras, hasta que se manifieste en todo su esplendor al final de los tiempos». *Dei Verbum* 8. Cf. Salmo 36, 10.

la síntesis neoescolástica fue abandonada. Se ha comenzado a pensar la realidad de Jesús, confiriendo primacía a unos u otros lugares o instancias. Pero esas instancias, lugares o puntos de referencia no todos tienen el mismo valor y autoridad para el creyente. *Hemos distinguido los que son constitutivos y normativos de los que son sólo suscitadores, provocativos y explicativos*. Estos nos fuerzan a una interpretación más compleja y significativa de las realidades cristianas fundantes y permanentemente nutricias. Antes se elaboraba la cristología sobre puros *textos*, bien de la Escritura, bien del magisterio de la iglesia, bien de los grandes teólogos; hoy por el contrario estamos inclinados y tentados a elaborarla sólo a partir de los *contextos* vivos: las situaciones de irredención, las esperanzas mesiánicas de la humanidad y las propuestas de salvación que hacen las ideologías seculares⁶⁶. Ni el texto aislado ni el contexto contrapuesto pueden prevalecer contra conciencia viva de la iglesia, que enhebra nuestra conciencia y palabra con la voz de los orígenes, que es la voz del evangelio y del supremo Enviado de Dios, Logos viviente y palabra fundante de la iglesia apostólica⁶⁷. Los contextos nos ayudan a releer y actualizar los textos, pero no pueden prevalecer sobre ellos. Los contextos son perennemente móviles; la palabra de Dios, en la que el hombre encuentra salvación, es una, pronunciada de una vez para siempre. Por eso hay que fijar los ojos en el que es la Palabra y reconocer en su destino el tiempo supremo de los signos, a la luz del cual tienen que ser leídos todos los nuevos signos de los nuevos tiempos.

Una reflexión teológica, que se centra obsesivamente en sus contextos y no mantiene abiertos, como canon y espejo, sus textos, estará tentada a pensar la cristología (¿Quién es Cristo?) sólo a la luz de la soteriología (¿Qué significa Cristo para mí?); ésta sobre todo a la luz de la antropología y ésta a la luz de una percepción ocasional, fragmentaria y condicionada de lo humano. También aquí aparece el círculo hermenéutico: conocemos a Dios no desde nuestro deseo sino desde su revelación, y desde ella conocemos también a Cristo, cuya condición filial nos revela qué es la salvación del hombre, y desde la cual nos permite descubrir lo que en la realización concreta de lo humano es expresión auténtica de nuestra condición de imágenes de Dios o resultado de nuestro pecado individual y lastre de la historia colectiva. A su vez la situación, el deseo y la necesidad de una humanidad irredenta pueden llevarnos a descubrir el signi-

66 Cf. D. Wiederkehr, 'Von der dogmatisch-strukturierten zur kontext-situier-ten Christologie', en *Mysterium Salutis. Ergänzungsband* (Einsiedeln 1981) 220-38.

67 L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile au debut de l'Église* (Tournai 1956).

ficado del empobrecimiento ontológico de Jesús en la encarnación y de ciertas actitudes mesiánicas suyas⁶⁸. Entre los textos originarios y los contextos actuales está el hombre viviente, que es siempre superior a toda fijación histórica, y sobre todo pervive la realidad personal de Cristo, alumbrada en el corazón de los creyentes por el Espíritu Santo, celebrada en los sacramentos, revivida por los santos, interpretada auténticamente por los sucesores de los apóstoles.

La Iglesia interpreta los viejos textos a la luz de los nuevos contextos porque creyendo en el mismo Cristo, confiándose a él y celebrando su misma presencia a aquélla historia y a esta historia puede releer aquellos textos y actuar en éstos contextos. Ni la Biblia ni la praxis son los principios determinantes de la conciencia cristiana sino la realidad personal de Cristo, la acción de su Espíritu Santo, la soberanía de Dios Padre. Ellos conducen a los creyentes impulsándolos desde dentro, mientras que avanzan en el camino mirando a ambos lados: Biblia de entonces — praxis de hoy.

La experiencia cristiana suscitada, animada y sostenida por el Espíritu garante de la memoria fiel, de la intelección completa y de la actualización eficaz de la palabra de Jesús suscita en los fieles el *sensus fidei*, que es discernimiento, predilección o rechazo a partir del lugar y misión que cada uno tiene dentro de la comunidad. Ese *sensus fidei* no es idéntico con el *sensus fidelium* numérico, ni por eso estadísticamente identificable, sino que tiene que ser acreditado en su coherencia, continuidad y fidelidad a la fe común de la tradición apostólica. La misión del magisterio es precisamente eruir, discernir y expresar en un lenguaje común esa fe del pueblo cristiano⁶⁹.

68 De nuevo aparece aquí la polaridad que existe en todo conocimiento teológico: sólo la preparación del deseo o la necesidad previas hacen posible el encuentro; sólo la pregunta ínsita en el hombre hace significativa la respuesta. Y sin embargo la pregunta, el deseo y el anhelo, reciben toda su significación, peso y verdad histórica sólo a la luz de la respuesta histórica. Esta polaridad se da en teología y en cristología. Así podemos avanzar desde la cuestión del hombre a la cuestión de Dios; o por el contrario desde la pregunta y respuesta inesperadas, que Dios nos ofrece en Jesús, elucidar la situación humana. Cf. en el primer sentido J. Alfaro, *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio* (Roma 1935). Y en cristología podemos partir del anonadamiento de Jesús (Fil 2, 6, 11) de su «empobrecimiento» ('la gracia de NSJC que siendo rico se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fuésetis ricos por su pobreza': 2 Cor 8, 9); o por el contrario, partir de la pobreza de unos hombres, de los pobres de la tierra como radical pregunta a los demás hombres y a Dios mismo. Desde aquí ha surgido la cuestión de los pobres como 'lugar teológico', planteada por Ellacuría y J. Sobrino. Cf. A. González Montes, 'Los pobres como sujeto histórico-salvífico', en *Salmanticensis* 2 (1984) 207-24; Varios, 'Teología de la liberación. Nuevas Aportaciones', en *Iglesia Viva* (1985) 116-117.

69 Lo que las líneas siguientes dicen sobre la relación entre la Biblia y Cristo podríamos decirlo análogamente entre la praxis y Cristo. La una y la otra nacen de la iglesia y se refieren a Cristo, pero ninguna le es superior ni puede conde-

La referencia a la Biblia, la Iglesia, la conciencia individual, toda la historia anterior, la situación social y política en que el teólogo se mueve: todas estas referencias son necesarias, pero su necesidad y normatividad es distinta. La acentuación de cada una de ellas lleva consigo su riqueza y sus peligros. Los criterios para superar esa parcialidad son los siguientes:

1) *La comunión de fe* con una tradición creyente que partiendo de la experiencia eclesial de nuestros días llega hasta la experiencia fundadora, y que tiene en la Biblia un sedimento literario diversificado por ser un reflejo de la lenta y progrediente revelación de Dios en la historia.

2) *La integración en unidad* de todos los testimonios de la Escritura, que abarca dimensiones de promesa, espera, cumplimiento en el mundo de lo anteriormente prometido y desbordamiento hacia una nueva forma de existencia que llamamos escatología.

3) El principio de *totalidad de la Escritura* leída en sus diversos niveles de sentido: el que refiere hechos históricos; el que preanuncia o esboza las realidades de la fe que encuentran en Cristo su clave de significación; el que nos ofrece pautas de vida moral delante de Dios; el que nos orienta hacia la meta última a la que debemos marchar.

4) El principio por consiguiente de *una cristología integral* e integradora de historia y de experiencia, de exigencia moral y de promesa escatológica, de integración en la comunidad previamente creyente y de afirmación de la existencia individual dentro de ella. Tales imperativos difícilmente se podrán descubrir, y sobre todo cumplir, si no se vive cordialmente dentro de la comunidad que man-

narle *z*, silencio. El es viviente y su Espíritu sigue actuando, suscitando impulso en los fieles y unidad por medio de los apóstoles.

«En régime chrétien, la Parole de Dieu est principalement et fondamentalement le Christ vivant dans son Corps, l'Église. Par rapport à cette Parole essentielle, l'Écriture, qui est bien réellement Parole de Dieu, ne peut avoir qu'un rôle subordonné et relatif. Prise isolément, elle ne peut être qu'une lettre qui tue. Or, cette Parole de Dieu vivant est un *mystère* inaccessible aux seules capacités de la raison humains et qui n'est connu que par révélation; cette révélation est maintenant close, mais elle continue tout au long du temps de l'Église à développer toutes ses virtualités à passer de l'obscur au clair, de l'implicite à l'explicit, de la semence au fruit. Et cela non principalement par l'actualisation d'une parole, mais par la croissance d'un corps, le développement d'une vie. *L'expérience chrétienne* suscitée, animée et conduite par l'Esprit de Jésus, joue dans cette croissance un rôle essentiel. C'est le *sensus fidei* infallible de l'ensemble du peuple de Dieu. Mais ce sens de la foi a besoin d'un organ qualifié pour accéder au langage, revêtir une forme communicable qui l'exprime avec autorité et authenticité. Tel est le rôle essentiel du magistère». F. Dreyfus, 'L'actualisation de l'Écriture', en RB 86 (1979) 365-66.

tiene viva la palabra y celebra la presencia personal de Jesús. Sólo desde la profunda coherencia de realidad, que la fe en la Iglesia transmite, se pueden reconocer como convergentes tanto la información como la exigencia que los anteriores enunciados nos ofrecen sobre Jesús.

La cristología sólo será católica en cuanto que integre todas esas fuentes de información y de valoración de Jesús; en la medida en que diferencie el valor de cada una de ellas y la función integradora de unas respecto de las otras. Y sobre todo en cuanto que el teólogo viva aquella forma de existencia, que le permita descubrir convergiendo en un sujeto histórico de entonces y viviente de hoy todas esas perspectivas; y desde la connaturalidad, que la fe da con la realidad creída, deseche las que resultan disonantes y disconformes con ellas ⁷⁰. San Agustín sabía de la gloria y de la dificultad de lograr esa inteligencia concorde y compleja del único Cristo. Por eso concluía su reflexión con estas palabras: «Orent ut inteigant», que nosotros podríamos prolongar con estas otras: «Ament ut inteleso concluía su reflexión con estas palabras: «Orent ut intelligant», ligant; vivant ut intelligant». La oración, el amor, la fidelidad activa a la palabra y al ejemplo de Jesús en el servicio al hermano son las condiciones necesarias para que un pensamiento cristológico sea teóricamente válido y religiosamente salvífico.

OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL

SUMMARY

In the last decades Christology has re-thought almost all the questions of substance and method, at the same time that it has attempted to bring about a new organisation of content. What have been the criteria and starting points guiding this system, which is attempting to take over from that which St. Thomas Aquinas began in III Pars, and which has been in use

70 La más grave dificultad para el teólogo es que tiene que ser ciudadano del nuevo mundo espiritual, habitar en él desde dentro para poder entenderle y a la vez habitar en la iglesia, en su anterior historia completa y en su actual realidad. ¿Será posible vivir y convivir con estos tres mundos haciendo eco a sus diversas voces, percibiéndolas y discerniéndolas previamente? «La question de fond est pour moi: *qu'est-ce qu'on habite?* Il est difficile d'habiter à la fois l'Église et le monde sécularisé ambiant. Il le faut cependant. Je me reproche, habitant pleinement et jouvesement l'Église, de ne pas assez habiter le monde ambiant, avec ses ressources diverses et sa culture en éclats. Mais je crains qu'à trop bien habiter —et on ne peut guère en habiter qu'une partie— les recherches d'aujourd'hui, on n'émigre de l'Église comme réalité culturelle. Je crains que, parfois, on ne remplace les questions et les réponses *de Dieu* par *nos* questions et *nos* réponses». Y. M. Congar, 'La théologiens dans l'église d'aujourd'hui', en *Les quatre fleuves* 12 (1980) 7-28, cit. 9.

until our own times with only slight revisions? Five theses can be enumerated which reflect the new starting points: 1) To start from the Bible and make of its witness the organisational centre for the rest of our knowledge about Christ. 2) To start from the total awareness of the Church from its beginnings up to the present, organising each one of its affirmations. 3) To start from what is the understanding proper to each generation, as a guarantee of finding a subject capable of hearing the message. 4) To start from a total understanding of history, which includes a knowledge of its ultimate beginnings and end. 5) To start from the hopes of a Utopia and the longing for redemption of each moment.

The author analyses the value and limitations of these starting points, which hold out the criteria and centres of interest in each one of the present-day Christologies.