

CUESTIONES FUNDAMENTALES Y METODOLÓGICAS DE CRISTOLOGÍA

En el presente estudio se aborda las cuestiones cristológicas de carácter básico y metodológico. Por su misma naturaleza apunta a un desarrollo completo en un tratado sistemático. Las líneas fundamentales vienen dadas por el estado actual de los trabajos teológicos en este campo, por unas indicaciones culturales y por unas opciones de orden personal. Para medir su alcance se necesitaría verlas funcionar en el despliegue de una cristología completa. En el conjunto se apreciaría mejor la coherencia interior, que pensamos poseen estas perspectivas generales.

I.—SIGNIFICACION Y DIMENSIONES DE LA CRISTOLOGÍA ACTUAL

La teología desde hace algunos años ha centrado su atención en el estudio de la cristología. Las publicaciones sobre el tema, particularmente en la Iglesia católica y en las Iglesias surgidas de la Reforma, son abundantes¹. En la actualidad de la cristología han influido

1 He aquí una lista de las más significativas. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, (Salamanca 1974); J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, (Munich 1972); W. Kasper, *Jesus der Christus*, 2 ed. (Mains 1975); H. Küng *Christ sein*, 7 ed. (Munich 1974); Varios, *Mysterium salutis* III/I-II, (Madrid 1971); K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*. (Einführung in dem Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. 1976) pp. 178-312; E. Schillebeeckx, *Jesus* 3 ed. (Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i.Br. 1974); Id. *Christus und die Christen*. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, (Freiburg i.Br. 1977) P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, (Barcelona 1972); J. Knox, *The Humanity and Divinity of Christ* (Cambridge 1967). John A. T. Robinson, *The Human Face of God*, (Londres 1973); Ch. Duquoc. *Cristología* 2 ed.: 1. El hombre Jesús; 2. El Mesías, (Salamanca 1971, 1972); L. Bouyer, *Le Fils éternel*, (Paris 1974); O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*. Aproximación a la cristología, (Madrid 1975); J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva*. Ensayo de cristología I-II, (Madrid 1974); M. González Gil, *Cristo, el misterio de Dios*. Cristología y Soteriología I-II (Madrid 1976); J.-R. Guerrero, *El otro Jesús*, (Salamanca 1976); J. Pikaza, *Los orígenes de Jesús*. (Ensayos de cristología bíblica). (Salamanca

innumerables factores; el estudio del Nuevo Testamento ha constatado la distancia inmensa entre el estrechamiento de la cristología tradicional y la anchura de las perspectivas bíblicas; el acercamiento histórico-crítico a la tradición cristológica posterior ha situado las formulaciones de la Iglesia en su contexto cultural y en su carácter de confesión de Jesús condicionada por un momento histórico; las aportaciones cristológicas de la teología vienen localizadas en unas referencias espacio-temporales, que resaltan al mismo tiempo su significación de entonces y su limitación de hoy; la sensibilidad del hombre actual, profundamente marcado por una secularización creciente, caracterizado por un atenuamiento a la investigación histórica, preocupado de hacer su convivencia más justa, fraternal y libre... han abierto un horizonte de comprensión, también lógicamente para la cristología, muy distinto. Se comprende que ésta, en consecuencia, haya sufrido una honda renovación. La amplitud y profundidad en la óptica sólo serían comparables a las experimentadas en el tránsito de la misión cristiana del mundo bíblico al mundo cultural greco-romano. Por ello, el estudio de la cristología es hoy un trabajo tan atrayente y tan delicado.

Hay además de los indicados, dos factores que me parecen determinantes en esta renovación: asegurar la *identidad cristiana* y afrontar una larga serie de *aporías*, que gravitan amenazadoramente sobre la cristología.

1. *Cristología e identidad cristiana.*

La problemática teológica en los últimos decenios se ha concentrado en la Liturgia, la Iglesia, los Sacramentos, el Ecumenismo, la mi-

1976); L. Boff, *Jesucristo el liberador*, (Buenos Aires 1974); J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, (Washington 1969); cfr. B. Mondin, *Le cristologie moderne; un panorama*, (Roma 1973); Id., 'Panorama critico delle cristologie contemporanee', en *Problemi attuali di cristologia* (ed. A. Amato), (Roma 1975), pp. 13-58. Aparte de las obras indicadas, véase los siguientes esbozos en forma de tesis de lo que debería ser la cristología: J. Ratzinger, 'Christus. Thesen zur Christologie', en *Dogma und Verkündigung*, (Munich 1973), pp. 133-36. E. Jünger, 'Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem', en *Unterwegs zur Sache theologische Bemerkungen*, (Munich 1972), pp. 126-44. W. Kasper, 'Aufgaben der Christologie heute', en *Christologie im Präsens*, (Freiburg i.Br. 1974), pp. 133-51; Id. 'Thesen zur Grundlegung der Christologie', en *Grundfragen der Christologie*, hrsg. L. Scheffczyk (Freiburg i. Br. 1975), pp. 165-70; A. Fierro, 'Apunte para una teología de Jesús', en *Pastoral Misionera* 2 (1974) pp. 125-33. Id., 'Cristología y jesuología', en *Jesucristo en la historia y en la fe* (Salamanca 1977), pp. 66-71; C. D. F. Moule, 'The Distinctiveness of Christ', en *Theology* 76 (1973) pp. 562-72.

sión de la Iglesia en el mundo etc. Esas polarizaciones teológicas y las formas de pastoral que suscitaban han producido unas veces optimismo ingenuo, otras decepción y ruptura, algunas agitación nerviosa al ver la distancia entre las esperanzas de los hombres y la aportación de la Iglesia, no pocas oscurecimiento de los contornos de lo cristiano. De esta forma ha surgido una crisis de identidad en la Iglesia como totalidad y en los diversos «estados de vida» en concreto

Es comprensible la situación presente a la luz de la historia inmediatamente anterior de la Iglesia. A una actitud de la Iglesia retraída, defensiva, apologética e incluso polémica acompaña la impresión de sentirse compacta, identificada y fiel; a una opción tomada en el Concilio Vaticano II de apertura a todos los cristianos, a todos los creyentes y a todos los hombres de buena voluntad ha seguido la preocupación viva de incidir en la historia eficazmente, de ser significativa y relevante, de actuar como fermento en el interior de la humanidad. E, inevitablemente quizá en un primer momento, ha traído como contrapartida un azoramiento, un perder de vista los puntos de referencia hasta ahora juzgados válidos, un oscurecimiento vital de la propia identidad². Si el punto de partida había sido la percepción clara de lo católico, en un primer momento fue situado en lo eclesial, después en lo cristiano y por fin en lo humano³. Al final de esta concatenación las preguntas son inquietantes: ¿No ha perdido la Iglesia

2 «Cuanto más intentan la teología y la Iglesia ser relevantes en los problemas de la actualidad, tanto más profundamente caen en una crisis de su propia identidad cristiana. Cuanto más intentan afirmar su identidad en dogmas, ritos e ideas tradicionales de moral, tanto más se hacen irrelevantes y carentes de credibilidad. Esta doble crisis puede ser designada con más exactitud como *identity-involvement-dilemma* (J. Moltmann, o.c., p. 12). A veces los diversos grupos en la Iglesia se internan en tierra de nadie y son engullidos por los partidos, en cuyo acercamiento buscaban hacerse eficientes (cfr. pp. 17-18). «A la pérdida de sí, que sufre la fe cristiana, por la asimilación sin crítica corresponde la pérdida de sí, que sufre la fe cristiana, por convertirse en «ghetto» sin autocritica» (p. 26). Porque pretender mantener la fidelidad cristiana sin incidir en la vida de los hombres es un contrasentido con la significación universal de Jesús y el mandato misionero recibido por la Iglesia. Y a la inversa ser integrado en la sociedad, difuminándose la propia identidad cristiana, equivale a salirse de la hipótesis de la misión de la Iglesia. ¿Cómo ser fiel y relevante? ¿Cómo mantener la fidelidad a pesar de la creatividad, más aún precisamente a través de la creatividad que exige cada situación histórica a la Iglesia?

3 «Muy característica resulta esta concatenación a que tantas veces se ha referido G. Girardi: en el Concilio, la Iglesia cayó en la cuenta de que, para ser católica, tenía que ser cristiana; después del Concilio se ha comprendido que para ser cristianos hay que ser hombres, es decir, tomar parte activamente y desde dentro en la construcción del mundo, en el gran impulso de liberación, cuyas dimensiones coinciden con la historia misma de la humanidad» (Y. Congar, *Un pueblo mesiánico*. La Iglesia sacramento de salvación, Madrid 1976, p. 184).

su «substancia»?⁴ Si lo decisivo es ser hombre, ¿qué significa ser cristiano? ¿Cuál es la apelación auténtica entre tantas como hoy se hacen de Jesús? ¿Qué criterios determinan válidamente la identidad cristiana? ¿Cuál es la aportación específica de la Iglesia a la configuración de la sociedad?...

No es tarea fácil para la Iglesia, ni teórica ni prácticamente, mantener su identificación. La irrupción en la conciencia cristiana de hipótesis de vivencia del cristianismo, por ejemplo en la mediación política de una praxis revolucionaria en «Cristianos por el Socialismo», hasta ahora ni sospechadas apenas; el intento de ver a Jesús sin el horizonte de Dios; la convicción de que la verdad tiene también una historia, y que por tanto el esquema de «aplicación» de una verdad universal a las situaciones cambiantes no es sin más viable; el reconocimiento de que en la tarea interpretativa va siempre implicada la espontaneidad-creatividad del conocimiento humano; el hecho de que toda forma expresiva esté referida a un contexto histórico más amplio como lugar de lectura... Por estos y otros factores la tarea de la Iglesia al servicio del Evangelio de Jesucristo es más arriesgada y compleja. Y en todo caso la crisis de identidad de la Iglesia no se supera sin un retorno a Jesús y sin una apertura al Espíritu de Jesús, que ha sido prometido para llevar a la Iglesia a la verdad completa (cfr. Jn. 16, 13). Los problemas de la eclesiología sólo se resuelven sobre la base de la cristología⁵. Las crisis se nutren con frecuencia de lo latente, y las manifestaciones inmediatamente perceptibles son síntomas de cuestiones más graves.

Frente a cualquier intento de nivelación de lo cristiano con lo humano sin más o con otras manifestaciones religiosas tiene que estar atenta la Iglesia. No es que se afirme polémicamente frente al mundo, sino que viva lo humano con la luz y con la fuerza de Jesús; no es que siguiendo un exclusivismo orgulloso rechace las otras religiones, sino que en el interior de ese forcejeo con el Misterio que tiene una historia larga y variadas manifestaciones positivas viva la relación con Dios en el Espíritu de Jesús. Entre el exclusivismo y la indiferencia cabe la afirmación de la especificidad con respeto y sin silenciamientos.

4 Cfr. H. Hüng, o.c., pp. 26-28.

5 Cfr. W. Kasper, *Jesús der Christus*, cit., p. 14; O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, p. 12.

Pues bien, lo diferenciador, lo especificante, lo decisivo para la identificación cristiana es Jesús de Nazaret. Su predicación, su comportamiento, su muerte; el testimonio de los hombres que convivieron de cerca con El, la experiencia pascual, la fecundidad histórica... la referencia creyente de tantos hombres que le han acogido y acogen como la norma de su vida, el secreto de su existencia y la esperanza de su destino... todo ello constituye el núcleo identificador de lo cristiano⁶. Por esta función de clarificación se le impone con particular urgencia hoy a la Iglesia la confrontación con lo que fue Jesús y con lo que significa actualmente. Solamente desde Jesús puede la Iglesia encontrar cada día su identidad en el interior de un mundo pluralista y cambiante.

«El cristianismo es la buena nueva de Cristo. El cristianismo es Cristo»⁷. Jesús es el centro unificador e integrador de todas las realidades cristianas. Lo que digamos sobre el mundo, sobre el hombre, sobre Dios... no recibe su acuñación cristiana hasta que no sea dicho desde Jesús. Hay zonas —por ejemplo la concepción de Dios— donde la catequesis cristiana tiene una inmensa tarea. Para un altísimo porcentaje de cristianos el «Dios» en quien creen no está determinado cristianamente. Dios es el Padre de nuestro Señor Jesucristo; el mundo ha sido recreado, ha recibido consistencia y sentido en Cristo; Jesucristo es el primogénito entre muchos hermanos. «La exposición precedente... basta... para fundamentar la única respuesta posible a la pregunta por la esencia del cristianismo. Esta respuesta reza: no hay ninguna determinación abstracta de esta esencia. No hay ninguna doctrina, ninguna estructura fundamental de valores éticos, ninguna actitud religiosa ni ningún orden vital que pueda separarse de la persona de Cristo y del que, después, pueda decirse que es cristiano. Lo

6 «Lo peculiar, lo genuino del cristianismo es considerar a este Jesús como él últimamente decisivo, influyente y determinante (*massgebend*) para el hombre en sus diversas dimensiones. Precisamente esto se pensaba desde el principio con el título 'Cristo'. No en vano vino a ser entonces este título junto con 'Jesús' un nombre propio» (H. Küng, *o.c.*, p. 115). Se mantiene la identidad cristiana si en todos los ámbitos de la vida lo radicalmente normativo y orientador es la fe en Jesús (p. 42). Todavía se podría concretar más el criterio de lo cristiano: «El Crucificado es en cuanto el Viviente el fundamento de la fe. Es el criterio de la libertad. Es el centro y la norma de lo cristiano» (p. 390). Lo distintivo del cristianismo frente a otras religiones o humanismos es *Cristo*; es Cristo en cuanto idéntico con *Jesús de Nazaret*; es Jesús de Nazaret en cuanto el *Crucificado* (Cfr. 1 Cor. 2, 2) (p. 399). (Cfr. J. Moltmann, *o.c.*, pp. 21, 23, 26 ss.). De Jesús recibe su medida la praxis cristiana (p. 553), y con Jesús debe la Iglesia discurrir su compromiso en el mundo (p. 559). Cfr. E. Schillebeeckx, *o.c.*, p. 18.

7 K. Adam, *El Cristo de nuestra fe*, 2 ed. (Barcelona 1962), p. 59.

Cristiano es El mismo, lo que a través de El llega al hombre y la relación que a través de El puede mantener el hombre con Dios... La persona de Jesucristo, en su unicidad histórica y en su gloria eterna es la categoría que determina el ser, el obrar y la doctrina de lo cristiano»⁸.

La esencia del cristianismo es Jesús de Nazaret muerto y resucitado. Desde el principio la Iglesia anunció que sólo en Jesucristo está ofrecida la salvación a todo hombre (Cfr. Act. 4, 12); el núcleo de la confesión cristiana es Jesús como único Señor. A partir de ahí se fue explicitando el contenido de la fe⁹. Pues bien, el discurso cristiano cobrará de nuevo especificación, frescura y significatividad en la medida en que sea remitido a su centro fecundante, a Jesucristo.

2. Siempre una doble cuestión.

El acercamiento a Jesús produce inmediatamente la sensación de dualidad. Anuncia el Reino de Dios, que se hace presente en la salvación del hombre; nos remite a Dios para que por la fe y la conversión tengamos la vida. Dios y el hombre constituyen dos focos de lectura del acontecimiento de Jesús. La dualidad reside también en la historia y destino de Jesús; hay unas posibilidades de la investigación histórica que llegan hasta su muerte; pero he aquí que unos hombres testifican que está vivo. La dualidad vida prepascual y postpascual está también en el quicio de la cristología. Jesús, como todo hombre, está definido por unas coordenadas de espacio y de tiempo; pero al mismo tiempo está implicado en la hipótesis cristiana el que tiene un significado salvífico para todos los hombres. Estas dualidades siempre han estado presentes en la cristología, pero en el momento presente se sienten con particular agudeza. Véamoslo.

a) Jesús como revelación de Dios.

La relación entre Jesús y Dios es circular. De una parte solamente conocemos a Dios por medio de Jesús, que es su Hijo. El hecho de ser el Unigénito, que ha estado en el seno de Dios y que se ha encarnado,

⁸ R. Guardini, *La esencia del cristianismo*, 2 ed. (Madrid 1964), p. 105; Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática*, 2 ed. III. Dios Redentor, 2 ed. (Madrid 1962) p. 117.

⁹ Cfr. O. Cullmann, *Christologie du nouveau Testament*, (Paris 1955), p. 10. V. Taylor, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, (Paris 1969), p. 10.

le constituye en el Revelador del Padre (cfr. Jn. 1, 1-18)¹⁰. Por otra parte, cuando Jesús predicaba el Reino de Dios, sus oyentes sabían de qué se trataba. Pretendía hacer realidad en su camino las antiguas promesas de Yavé¹¹. Hay, por tanto, algo previo; y al mismo tiempo una novedad. El equilibrio entre lo original y lo conocido es muy lábil.

En la historia de la teología una acentuación u otra ha traído consecuencias decisivas. De aquí derivan diversas sistematizaciones teológicas, según la localización y función de la cristología en el interior del sistema¹². Se puede partir o de la «teología» (vida íntima e inmanente de Dios) o de la «economía», es decir, de la comunicación de Dios, en cuyo punto culminante está la encarnación. Así, por ejemplo, el discurso teológico sobre Dios se distribuyó en un tratado «De Deo uno» —a veces simple teodicea— y en otro «De Deo trino», el específico cristiano¹³. Esta disposición se impuso desde que la «Summa theologica» de Sto. Tomás desplazó las «Sententiae» de Pedro Lombardo. Esa acentuación influirá también en el orden y en los lugares en que se hablará de Jesucristo. Primero aparece como «Verbo» al tratar de la Trinidad (S. Th. I), y después como «Verbo encarnado» (S. Th. III); ya desde Orígenes venía haciéndose esta distribución¹⁴. La misma tensión aparece en la unidad que hace el «Símbolo» del Dios de la fe con el Dios de los filósofos, del Padre y del Todopoderoso¹⁵.

Para hacer justicia a la necesaria circularidad podemos establecer tres principios, teniendo en cuenta la situación actual, la tradición cristiana y la perspectiva católica.

a) La *originalidad de Jesús* consiste en que nos revela definitivamente a Dios; a la luz de lo que emerge en el encuentro con El, se puede decir que andábamos en búsqueda del Dios «desconocido» (cfr.

10 Cfr. J. Alfaro, 'Cristo glorioso, revelador del Padre', en *Cristología y antropología* (Madrid 1973), p. 144.

11 Cfr. W. Pannenberg, 'Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth', en *Theologie als Geschichte* (hrsg.v. James M. Robinson und John B. Cobb) (Zürich-Stuttgart 1967), pp. 135-43.

12 Cfr. A. Grillmeier, 'Cristologie', en *LThK* 2 cols. 1156-66.

13 Cfr. K. Rahner, 'Advertencias sobre el tratado dogmático «de Trinitate»', en *Escritos de Teología*, IV (Madrid 1962), pp. 105-36.

14 Cfr. G. Martelet, 'Theologie und Heilsökonomie in der Christologie der Tertia Pars', en *Gott in Welt. Festschrift K. Rahner*, II (Freiburg 1964), pp. 3-42; Y. Congar, 'Le moment «economique» et le moment «ontologique» dans la Sacra Pagina', en *Mélanges M. D. Chenu* (ed. J. Vrin) (Paris 1967), pp. 125-87; M.-D. Chenu, 'Le plan de la Summe Theologique de S. Thomas', en *Revue Thomiste* 45 (1939) pp. 93 ss.; S. Ramírez, 'Introduction general', en *Suma Teológica* XI. Tratado del Verbo encarnado, (Madrid 1960), pp. 3-13.

15 Cfr. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 5 ed. (Munich 1968), pp. 113 ss.

Act. 17, 23). Las sistematizaciones de la teología en este aspecto se resentían. Jesús apenas aportaba nada nuevo a nuestro conocimiento anterior de Dios; a lo sumo matizaba algunos aspectos y añadía otros. Pero no se hacía justicia radicalmente a la pretensión cristiana de que sólo en Jesús se nos abre y comunica el Misterio de Dios¹⁶. Dios se impone al hombre y se le padece, no sólo se le busca y se le encuentra como el añorado. La teología cristiana es así en todo caso más que una teología para llenar aspiraciones. Hay algo sorprendente al descubrir al Dios de Jesús¹⁷.

b) Pero al mismo tiempo hay algo previo en nuestro encaminamiento a Dios, cuando accedemos a Jesús. Eso supuesto es un aspecto de la llamada «teología natural». Es posible que su contenido se haya estrechado a causa de la secularización, del ateísmo cada vez más difundido, de la «confesión» de que el hombre puede «instalarse perfectamente en la finitud» curado ya de la «tragedia teológica»¹⁸, de un proceso de «clandestinización» en la vida religiosa como si el hombre se hubiera propuesto «como ideal de religiosidad una forma anónima y vergonzante de vivirla»¹⁹, del miedo en el hombre actual a dar nombre explícito al «Frente a frente» de su condición «abierta», del silencio de Dios o del olvido de Dios por nuestra parte que actualmente parece como si se hubiera hecho más frío, más prolongado, más desesperanzado y más denso... Se comprende, en consecuencia, que incluso dentro de las confesiones cristianas haya habido un retraimiento en la temática religiosa al afrontar el estudio de Jesús y el intento de desmitologizar la idea de Dios²⁰.

Para delimitar con más precisión el problema se puede estar de acuerdo en que la «teología natural» admite diversas configuraciones concretas. Puede ser conceptualizada en forma de *pregunta* por Dios²¹,

16 Cfr. P. Siller, 'Doctrina sobre Dios uno', en *La teología en el siglo XX* (ed. H. Vorgrimler y R. Vander Gucht) (Madrid 1973), III, pp. 3-12; O. González de Cardedal, *Jesús...* p. 95 y passim. F. J. Schierse, 'La revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento', en *Mysterium Salutis*, II-I, p. 123.

17 Cfr. H. Küng, *o.c.*, p. 77.

18 Cfr. E. Tierno Galvan, *¿Qué es ser agnóstico?*, (Madrid 1975), pp. 29 ss.

19 Cfr. J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión* (Madrid 1976), pp. 14-15.

20 Cfr. H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament*, (Tübingen 1962), pp. 243-309; H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* 3 ed., (Munich 1964); J. A. H. Robinson, *Sincero para con Dios* 2 ed., (Barcelona 1967).

21 Cfr. W. Pannenberg, 'Die Frage nach Gott', en *Grundfragen systematischer Theologie*, (Göttingen 1967) pp. 361-86.

o en forma de *posible* conocimiento²², o en forma de *expansionamiento* de la fe hacia el mundo²³, o en la percepción de su «*religación*»²⁴... Las formas son secundarias en relación con el carácter imprescindible de plantear la cuestión de Jesús en el horizonte de Dios. Sería suficiente para captar la auténtica dimensión de «Jesús el que el hombre se sienta remitido a un fundamento, que sostiene y lleva hacia adelante su vida; o que en el trato de Jesús vaya descubriendo esa radicación. Se puede conceder que este Fundamento, al que está abocada la existencia humana en el interior del mundo, necesita ulteriores pasos para identificarle con «Dios»; concretamente pasar del campo de la filosofía al de la historia de las religiones, en que explícitamente es experimentado y nombrado el «Fundamento» como «Dios»²⁵.

Sólo en el horizonte de Dios, de esa Realidad que afecta incondicionadamente a la vida, de las cuestiones últimas y radicales de la existencia, recibe su sentido la pregunta por Jesús. Si se rehúye este nivel de la apertura humana, la cuestión de Jesús queda en la superficie. Lo que de El se dijera sería absolutamente inadecuado —aunque en sí pudiera afirmarse desde otro horizonte de comprensión— a la profundidad de su misterio, que se sitúa en la relación con Dios, y su mensaje, comportamiento y destino en la clave de enfrentar al hombre con Dios mismo. Solamente desde aquí quedan iluminadas otras respuestas que podemos esperar de Jesús. La hondura de las preguntas se va descubriendo en el encuentro con Jesús; ya que en su contacto se atizan en el hombre las cuestiones decisivas. Pero el hombre ya tiene un atisbo, una sospecha, y un buscar a tientas al menos.

Con lo dicho podríamos enjuiciar los intentos de lectura de Jesús en una clave atea o arreligiosa o secular, aunque haya diferencias grandes entre ellas. El horizonte en que Jesús debe ser situado pri-

22 Bajo la gracia de Dios ya que se trata de la opción de la existencia. Cfr. DS. 3026. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, (Köln 1951), pp. 314-15. H. Bouillard, *Karl Barth III*, (Paris 1957) pp. 91-112.

23 Cfr. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, (Salamanca 1969), pp. 116-17. *Gottesbeweise und Gegenbeweise*, 3 ed. (Wuppertal 1969) pp. 5-6.

24 «Quiero concluir esta breve nota. En ella no he dado una *demonstración racional* de la existencia de Dios. Ni he dado ni tan siquiera un *concepto* de Dios. No he hecho sino tratar de descubrir el punto en que el problema y la *dimensión* en que está ya planteado: la constitutiva y ontológica *religación* de la existencia» (X. Zubiri, 'En torno al problema de Dios', en *Naturaleza, Historia, Dios*, 6 ed. (Madrid 1974) p. 397.

25 Cfr. W. Pannenberg, *a.c.*, pp. 377-81. R. Blázquez Pérez, *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg*, (Vitoria 1976) pp. 234-43. Cfr. A. Schilson, *Christologie im Prasens*, cit., pp. 90-100.

mordialmente no es el político, o social, o ético... sino el religioso. Y desde aquí se derivan luces y energías para los otros ámbitos de la vida. Todo intento de transformación de la teología en antropología, de eliminación de Dios para afirmación del hombre, de despojar a Dios para enriquecer al mundo, de «muerte de Dios» para que viva el hombre»²⁶... es un camino falso de servicio a la humanidad, y en

²⁶ Cfr. E. Bloch, *Atheismus im Christentum*. Zur Religion des Exodus und des Reichs, (Frankfurt 1968). Bloch se esfuerza en presentar a Jesús como aquel que amortiza a Dios y se coloca en su lugar. De esta forma pierde su mensaje del Reino de Dios que viene el primado del futuro para transformarse en teleología, y quizá en programa social interesante (cfr. C. H. Rathschow, *Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, (Gütersloh 1972), pp. 102-124). Para Bloch un cristianismo bien entendido y un marxismo bien entendido pueden colaborar entre sí. Pero está supuesta la interpretación de la religión como alienación del hombre, y por tanto la tesis atea (Ratschow, p. 125). En este sentido se comprende la frase que Bloch pone en el pórtico de su obra «Atheismus im Christentum»: «Solamente un ateo puede ser un buen cristiano, solamente un cristiano puede ser un buen ateo». El «homousios» de Nicea sería el punto culminante en que el hombre llega a ser como Dios y le sustituye. L. Lombardo-Radice, 'El hijo del hombre', en *Los marxistas y la causa de Jesús* (ed. I. Fetscher), (Salamanca 1976) pp. 23-28, dice que «no es casual que se haya abierto un diálogo entre marxistas y cristianos, y no entre marxistas y «creyentes» (de cualquier religión)» (p. 26). La transcendencia de Jesús queda situada como «deificación del hombre». «El «rasgo característico» del cristianismo es, repito, la fe en el valor absoluto de todo hombre tal como es» (p. 26). Se separa, en consecuencia, al hablar de Jesús el horizonte religioso y el asumir «los dolores de su prójimo» (p. 24). Pero esa separación no le hace justicia. Se ha interpretado de modo puramente antropológico a Jesús; siendo así que el hombre para El tiene su fuente de comprensión en Dios.

Desde otra perspectiva se dice que después de la «muerte de Dios» la cristología debe ser conducida como antropología (cfr. D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*, 3 ed. (Freiburg i.Br. 1969) p. 75) y el cristianismo se disuelve en ética, como ya hicieron Jesús, Francisco de Asís, y Lutero (!) (ib. p. 86). P. M. van Buren tiene en su obra *El sentido secular del evangelio* (Barcelona 1968), la intención de hallar el significado secular del evangelio para el hombre creyente. Para él la palabra Dios ha muerto, ya que no es verificable en la experiencia y por tanto carece de significado real. Por operaciones sucesivas el sentido secular del evangelio consiste para Van Buren «en reducir la teología a la cristología y ésta a la ética» (E. Colomer, 'Estudio preliminar', en *La nueva esencia del cristianismo*, (Salamanca 1969), p. 63). Todo se reduce a «ser hombre según la definición de Jesús de Nazaret», en traducir en una vida de entrega a los demás la libertad contagiosa de Jesús. Pero la cuestión es la del origen de esa libertad contagiosa en Jesús. cfr. N. Q. Hamilton, Jesús for a No-God World, (Philadelphia 1969); cf. A. Alvarez Bolado 'Una cristología sin Dios. Para leer a P. M. van Buren', en *Razón y Fe* 852 (1969) pp. 47-64; 854 (1969) pp. 262-82; O. González de Cardedal, *Jesús...* pp. 295-301.

Bonhöffer se planteó con radicalidad la cuestión de saber qué significaría el cristianismo para el mundo actual arreligioso, (cfr. *Widerstand und Ergebung*, (Munich 1949), pp. 178 ss.). Así emprendió la dirección de una «interpretación no religiosa» de los términos bíblicos. Ahora bien una interpretación no-religiosa es para Bonhöffer una interpretación cristológica, cuyo rasgo esencial estaría en la «theologia crucis». La experiencia del hombre moderno, adulto y secular que «Etsi Deus non daretur» debe vivir responsablemente su existencia se corresponde con Jesús que tiene que sufrir en el mundo y muere en la cruz abandonado por Dios. La fe cristiana tiene así que ver sobre todo con la presencia de Dios que

todo caso una banalización de lo que Jesús fue²⁷. Por otra parte, el suponer que el hombre ya únicamente se plantea cuestiones inmediatas y pragmáticas, y que definitivamente ha dicho adiós a los interrogantes primordiales se ha descubierto apresurado y sin fundamento. El vacío que se detecta en el hombre es un modo de presencia de Dios en forma de ausencia. Ser el hombre más sobrio en relación con la transcendencia o tener la capacidad de distanciamiento voluntario de ella no es igual que haber perdido la voz de «lo Otro», el murmullo de las aguas subterráneas, el «rumor de los ángeles»²⁸...

Lo dicho arriba nos capacita también para juzgar las insistencias desmesuradas en la originalidad de Jesús. Un «estrechamiento cristológico» (Engführung), como calificó H. U. von Balthasar la teología radicalmente cristológica de Barth presenta graves inconvenientes²⁹.

es impotente y sufre. «Sólo un Dios que sufre puede venir en ayuda» del hombre (o.c., pp. 241). La trascendencia no se realiza ya «religiosamente», en relación a Dios, sino «secularmente» en la existencia vivida solidariamente, como Jesús «el hombre para los demás». Aparte de que en Bonhöffer se da la misma «concentración cristológica» que en su maestro Barth, y altamente existencial-personal con escurecimiento de la dimensión ontológica, la insistencia en una sola realidad 'trascendencia cis-mundana' —Dios en el mundo— hace con dificultad justicia al «Frente a frente» de Dios al que siempre estuvo remitido Jesús. La pretendida superación del dualismo implica a veces una ambigüedad de achatamiento y unidimensionalidad, Cfr. G. B. Kelly, *Revelation in Christ. A Study of Dietrich Bonhoeffer's Theology of Revelation*. Tesis mecanografiada presentada en Lovaina en 1972, pp. 90-146, especialmente 120-22.

27 «La confesión central de los cristianos afirma que en Jesús de Nazaret tenemos que ver con Dios mismo» (W. Pannenberg, 'Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth', en *Theologie als Geschichte*, cit. p. 135). «El diálogo con Dios era el elemento fundamental que sostenía la existencia de Jesús. La relación con Dios en una forma ininterrumpida y transparente es tan constitutiva para Jesús que sin este presupuesto es incomprendible». (J. Blank, *Der historische Jesus und die Gottesfrage*, (Munich 1969) p. 115). «La perspectiva teológica es la única, que hace justicia a la persona y a la «cosa» de Jesús» (W. Kasper, *Jesus der Christus*, cit. p. 82). «Aunque aparece con frecuencia que la idea de Dios ha caído en una crisis más profunda que la cristología y la fe en Jesús, sería sin embargo una consecuencia falsa poner entre paréntesis la cuestión de Dios en la cristología; la idea de Dios continúa siendo en realidad el presupuesto, sin el cual no tiene sentido la cristología» (W. Thüsing, *Christologie-systematische und exegetisch* (con K. Rahner), Freiburg i.Br. p. 135).

28 Cfr. P. Berger, *Rumor de ángeles*, (Barcelona 1975). Se partió del presupuesto histórico-sociológico de la «muerte de Dios», sin cuestionar su amplitud sociológica, su alcance cultural y su significación para el cristianismo. Es curioso constatar que a los pocos años el país donde se proclamó la «muerte de Dios» constatará el surgir de un revival religioso en la «Jesus Revolution»; algunos como H. Cox pasaron incluso de una moda teológica a otra (cfr. *La ciudad secular*, Barcelona 1968 y *Las fiestas de locos*, 2 ed. Madrid 1972). Seguramente es innegable que nuestra sociedad atraviesa un proceso creciente de secularización, que tiene que encontrar otras formas de hablar de Dios más adecuadas a su cultura... pero es una extrapolación ilegítima afirmar que ya es insensible a la problemática religiosa.

29 Cfr. H. U. von Balthasar, o.c. p. 253 s.

Sólo se salvaría la originalidad absoluta de Jesús por una revelación concebida autoritariamente o por un subjetivismo sin defensas. Se cae fácilmente en un positivismo teológico, que llevaría consigo el aislamiento del cristianismo. ¿Por qué razón puede eximir Barth al cristianismo —no a las demás religiones— de la crítica que Feuerbach formuló contra el fenómeno religioso?³⁰ Si el hombre no está por constitución y por historia abierto a Dios, no se ve cómo le reconocería en su revelación en Jesucristo, ni por qué sería responsable ante la llamada divina, ni por qué le afecte en absoluto el discurso sobre Dios³¹...

Con las modificaciones que la situación cultural lleva consigo hemos de reconocer que también nosotros sabemos a qué alude Jesús en la predicación del Reino de Dios; y que sería trivializar a Jesús, situarle fuera del horizonte de Dios.

c) Desde Jesús quedan corregidos definitivamente todos los esbozos que el hombre se había hecho de Dios; las imágenes inevitables previas han palidecido ante el rostro del *Dios viviente*. «Ego qui querebar, ecce adsum»³²; el que era buscado entre tinieblas, el que se dejaba encontrar anticipadamente, el que había hecho oír el eco de su Palabra, el que había sembrado las huellas de su presencia, en Jesús ha hablado definitivamente (cfr. Heb. 1, 1-2) y en El ha sido palpado como la Vida (cfr. 1 Jn. 1, 1-4). Para siempre Jesús pertenece a la definición de Dios, o en otros términos Dios se nos ha comunicado total e irreversiblemente en Jesús³³.

Por Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, sabemos que el Fundamento de la historia es Dios como Padre, como Hijo y como Espíritu Santo. El Padre y el Espíritu Santo son correvelados en el misterio de Jesús. El Dios que es, que era y que viene es el Dios viviente revelado en Jesús. Dios abraza toda la historia y por medio del Espíritu habita

30 Cfr. E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (Wiesbaden 1960), pp. 36-37. K. Barth, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, (Genève 1969), pp. 328-333. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, (Salamanca 1975).

31 Cfr. E. Brunner, *Natur und Gnade*, 2 ed. (Tübinge 1935); K. Barth, 'Nein! Ant-wort an Emil Brunner', en *Theologische Existenz heute* 14 (Munich 1934) pp. 12 ss. *Die Anfänge der dialektischen Theologie* II, hrsg. J. Moltmann (Munich 1962). J. Alfaro, *Transcendencia e inmanencia de la gracia*, en: *Cristología y Antropología*, o.c. pp. 289-96.

32 Y. Congar, 'Dum visibiliter Deum cognoscimus', en *Los caminos del Dios vivo*, 2 ed. (Barcelona 1967) p. 83.

33 Cfr. San Juan de la Cruz: «Pero ya que está fundada la Fe en Cristo y manifiesta la Ley Evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle de aquella manera (a Dios por revelaciones y visiones en el A.T.), ni para qué El hable ya ni responda como entonces, porque en darnos como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya —que no tiene otra—, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar» (*Subida* II, C. 22, 3).

en el corazón del hombre. La Trinidad sólo tiene sentido desde la cristología. En Jesús sabemos que el Dios de la historia de la salvación es el Padre de nuestro Señor Jesucristo, y que el Espíritu Santo es el Espíritu de Jesús resucitado. Desde Jesús sabemos que el buscar a tientas del hombre esta sostenido por la gracia de Dios en su Hijo; igualmente conocemos que el término ya estaba guiando secretamente el camino.

En los discursos kerigmáticos de los Hechos de los Apóstoles Jesús viene integrado en la historia de la salvación; El es el punto culminante de las intervenciones de Dios a favor de su pueblo y de la humanidad entera. No sólo el Antiguo Testamento sino toda la historia humana tiene referencia a Jesucristo. Toda respuesta afirmativa o negativa de los hombres a su «Dios», a la verdad descubierta, a los imperativos de la justicia, al clamor de los hombres, al misterio de la vida, han sido respuesta a Dios Padre de Jesucristo. El que acepta a Dios como el que determina todas las cosas está bajo la gracia de Cristo. Todo hombre, lo sepa o no, está confrontado con el Dios trino ³⁴.

Desde este punto de vista todo cristocentrismo supone un teocentrismo de Dios Padre. Dios es el sujeto de la historia, aunque el centro y el lugar de su presencia sea Jesús de Nazaret ³⁵. Y en esta perspectiva también debe ser integrado en el Dios y Padre de Jesucristo el Dios de los filósofos, y relacionar la pregunta por el Dios viviente con la pregunta por el último Fundamento de la realidad ³⁶. Los caminos de Dios, creador de la nada y resucitador de los muertos, confluyen en Jesús su Hijo.

34 Cfr. W. Breunning, 'La Trinidad', en *Teología del siglo XX*, III, pp. 13-25.

35 Cfr. R. Schulte, 'La acción salvífica del Padre en Cristo', en *Mysterium Salutis* III/I, pp. 67-101. Se debe integrar el «acontecimiento Cristo en el misterio total de la economía de Dios» (p. 72). Prefiere hablar de «cristocentrismo», en cuanto es el «*medium-centrum*» del universo creado y de la historia toda; para designar la función de Dios Padre utiliza la expresión «teogénico» y «patogénico» (pp. 70-71). Según el Nuevo Testamento es claro que todos los enunciados sobre Dios han de referirse originariamente a Dios Padre; cfr. K. Rahner, 'Theos en el Nuevo Testamento', en *Escritos de Teología*, (Madrid 1963) pp. 93-166. También el estudio de la teología en la cristología es un discurso sobre Dios, toda la Economía como acto de Dios: Jesucristo es su centro —el centro de la revelación—, pero su sujeto es Dios: 'Dios era el que reconciliaba consigo al mundo en Jesucristo' (2 Cor. 5, 19)» (Y. Congar, *La fe y la teología*, (Barcelona 1970) p. 185). H. Küng, 'Christozentrik', en *LThK* 2, cols. 1169-1174.

36 Cfr. W. Kasper, 'Aufgaben der Christologie heute', en *Christologie im Prasens*, cit. pp. 142 ss.

b) *Jesús como revelación del hombre.*

Jesús nos remite a Dios para salvar al hombre. Entre la revelación del hombre por Jesús y la pregunta del hombre por su propia condición se da también circularidad. En tres momentos podemos igualmente sugerirla.

A) *En Cristo se revela el misterio del hombre al propio hombre*³⁷. La destinación del hombre a ser hijo de Dios, a ser hermano de todo prójimo, a encontrar su plenitud más allá de la muerte por la resurrección, lo sabemos por Jesús de Nazaret. Desde la predicación, comportamiento y destino de muerte y resurrección de Jesús recibe el hombre luz, fuerza y sentido para su vivir y para su morir. Pero el camino de humanización abierto por Jesús es en un principio «incomprendido» por el hombre³⁸. En El hay una sabiduría inicialmente juzgada estupidez; hay una fuerza estimada debilidad; hay una ganancia considerada pérdida; hay un enriquecimiento apreciado como despojo; hay una vida valorada como muerte. Son los indicios de la originalidad de Jesús como camino de salvación para el hombre. Igual que en el apartado anterior sobre Dios, hemos de decir que solamente sabemos lo que es el hombre a través de Jesús.

B) Pero la inquietud por la plenitud humana, la *búsqueda de la salvación* viene en el hombre desde más atrás. El querer ser «como dioses» (cfr. Gén. 3, 5) no es pecado; la equivocación estuvo en recorrer un falso camino. La donación de Dios al hombre a lo largo de la historia y la respuesta libre y acogedora por parte del hombre de la gracia de Dios es un baluceo del encuentro único de Dios y el hombre en Jesús. Hay posibilidad absoluta de que un hombre— Jesús de Nazaret— sea el Hijo de Dios porque el hombre está constitutivamente abierto a Dios. En la capacidad de Dios que el hombre ha recibido se inserta la iniciativa insospechada de la humanización de Dios en Jesús. Así la cristología es el punto culminante, supremamente gratuito, de la realización humana; y la antropología es el inicio «obediencial» de la cristología³⁹. De esta forma la cristología puede sis-

37 Cfr. *Gaudium et Spes*, 22.

38 Es sintomático cómo la reacción de los discípulos a los anuncios de la consumación de Jesús a través de la muerte y la resurrección manifiesta una profunda incompreensión; cfr. Mc. 9, 31-33; 10, 30-37; 10, 32-45. Mt. 13, 19; Lc. 24, 45. Cfr. R. Bultmann, 'guinōsko', en TWNT I, cols. 688-719. Ese conocer no es sólo racional; implica obediencia, reconocimiento, experiencia...

39 «Ser-hombre es más bien la realidad que está absolutamente abierta hacia arriba, alcanza su *realización* suprema, si bien «indebida», la posibilidad última

temáticamente inscribirse en la donación de Dios a las criaturas y en la anchura de la historia de la humanidad ⁴⁰. Dios y el hombre no son competitivos, sino que el hombre es más hombre cuanto más se abra y se deje determinar y definir desde Dios; el hombre se cumple, realiza y enriquece en la línea de su humanidad al recibir la comunicación divina.

Por lo dicho se comprende que una antropología «cerrada», que concibiera al hombre autosuficiente, no podría sustentar una cristología. La apertura del hombre a Dios y la esperanza de salvación son lo previo para acceder a la lectura adecuada de Jesús de Nazaret.

La variedad de imágenes que el hombre ha tenido de sí mismo a lo largo de la historia se han acercado a Jesús; de ahí la multitud de motivos soteriológicos. La novedad inexhaustible de la vida y destino de Jesús ha sido leída desde la forma de comprenderse el hombre a sí mismo. No sería respetuoso con la historia cerrar los ojos a la aportación que la pregunta del hombre por su salvación ha hecho a la cristología. Ello no significa proyección en Jesús de los ideales humanos sin fundamento, sino caminar históricamente con la luz y la fuerza de Jesús ⁴¹. Es la realización de la universalidad de Jesús.

Si en el apartado sobre la revelación de Dios en Jesús insistíamos en la necesidad de situarle en el horizonte de Dios, ahora debemos reclamar situarle en el horizonte de la humanidad. Toda concepción de Jesús, ideologizada en la clave que sea— religiosa, eclesial, social, política...—, que justificara la esclavización del hombre es radicalmente inadecuada. Jesús ha hablado, ha actuado y ha muerto en servicio del hombre sin falsificaciones religiosas, sin opresión de sus prójimos, sin pretextos para atenazarle. Ha muerto porque quiso un hombre libre, hermano, reconciliado, clarividente desde Dios para juzgar los intereses, egoísmos e injusticias de los hombres. Jesús fue un hombre libre en obediencia filial a Dios.

C) El encuentro del hombre con Dios en Jesucristo lleva en un tercer momento a corregir todos los proyectos de humanización que antes había excogitado. Acontece algo insospechado en ese encuentro.

del ser-hombre, cuando el Logos mismo, dentro del mundo, se hace en ella existente» (K. Rahner, 'Problemas actuales de cristología', en *Escritos I*, p. 204, cfr. 206. 'Jesus Christus', en *LThK* 5, col. 956).

⁴⁰ Cfr. K. Rahner, 'La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo', en *Escritos de Teología V*, (Madrid 1964) pp. 181-219. D. Wiederkehr, 'Esbozo de cristología sistemática', en *Mysterium Salutis III/I* pp. 527-32.

⁴¹ Cfr. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* o.c., pp. 50-80; 242-248.

Jesús es la respuesta no sólo a las esperanzas de su pueblo sino también la luz de las naciones. cfr. Lnc. 2, 29-32). Jesús no es sólo la respuesta a nuestros interrogantes sino también la pregunta a nuestras soluciones. En El todo lo humano ha sido vivido y regenerado. Es sin más el Hombre, que alguien buscó por las calles de Atenas. En Jesús y por Jesús queda resituada la historia de la humanidad.

Desde el hombre alumbrado por Jesús se ha introducido en el mundo la pretensión de saber lo que es el hombre. A un nivel cultural se puede mostrar cómo la antropología occidental, y hoy prácticamente todas las concepciones humanas, han recibido impulsos desde el cristianismo: el hombre como persona, ser libre, activo, abierto al futuro, histórico... tiene raíces en la visión cristiana del hombre ⁴².

2. Jesús de Nazaret y Cristo.

La primera dualidad, que hemos descubierto como informando y conformando toda la cristología, es la de el frente de Dios y el frente del hombre. Jesús está en el supremo punto de intersección de la donación de Dios a la historia y de la fidelidad de la humanidad a Dios. Ese doble horizonte es insuprimible; y su silenciamiento significaría o una banalización Jesús o una ideologización. No se hagan, por tanto, alternativas en el cristianismo entre «religión ético-profética» y «ontológico-cultural». ¿Desde dónde, sino desde Dios hablaron los profetas de Israel? ¿No proclamaron la justicia de Dios en las relaciones religiosas y humanas, en el culto y en la vida? ¿Y desde dónde, sino desde el Padre que está en el cielo, quiso Jesús fundar la fraternidad humana? No suprimamos las raíces de Jesús bajo capa de lucha antimetafísica.

Hay una segunda dualidad que pervade también toda la cristología, y a la que somos muy sensibles en el occidente desde el nacimiento del pensamiento histórico-crítico ⁴³. Podríamos enunciar estos aspectos en tensión con los siguientes términos: Jesús de Nazaret y Cristo, la historia de Jesús que termina en la muerte y la irrupción de la promesa del Espíritu en la resurrección.

Esta dualidad de Jesús y Cristo es patente; la muerte marca una sima humanamente infranqueable. Hasta ella Jesús ha actuado; en

⁴² Cfr. W. Pannenberg, 'Wirkungen biblischen Gotteserkenntnis auf abendländische Menschenbild', en *Studium Generale* 15 (1962) cols. 586-93.

⁴³ Cfr. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 2 ed. (Stuttgart 1953).

ella Jesús sufre su destino; y la otra ladera de la muerte cae sólo bajo el poder del Padre. Solamente Dios puede salvar en la dualidad de situaciones, escindidas por el hiato de la muerte, la identidad de Jesús. Hasta la muerte tenemos acceso histórico; después de la muerte, según los testigos, el destino de Jesús se prolonga en la resurrección, ya inaccesible a nosotros históricamente. Pues bien, la cristología contempla el camino de Jesús en totalidad y unidad. La identificación de Jesús no se perfila con la muerte; abraza desde la resurrección toda su existencia⁴⁴. Hacer aquí opciones excluyentes equivale a destruir la confesión cristiana. Jesús es el profeta y el Señor.

La cristología gira en torno al núcleo del cristianismo, y quiere estudiar metódicamente la confesión cristiana elemental: «Jesús es el Cristo». Y en esta confesión se unen por la cópula identificadora un personaje histórico —Jesús de Nazaret— y un título que resumía las esperanzas de Israel de cara a su Dios. Debemos ser sensibles a la heterogeneidad de elementos que entran en el nombre propio «Jesucristo». La cristología estudia, por tanto, a Jesús en cuanto el «Cristo» de Dios para la salvación de los hombres. «Cristo» designará a Jesús, como «cristianos» a sus seguidores (cfr. Act. 11,26)⁴⁵, y como «cristianismo» al movimiento surgido de Jesucristo⁴⁶.

Al estudio sobre Jesús, conducido sistemáticamente y desplegado bajo la óptica de la fe acompañada por la caridad y fortalecida con la esperanza⁴⁷, llamamos «cristología» y no «jesuología», por ejemplo, o «kyriología». Con la condición mesiánica de Jesús cae o se mantiene en pie la fe cristiana. Mesías es el título en que poco a poco se van condensando las esperanzas de Israel. Confesar a Jesús como el Cristo significa que El es el sentido de la historia de su pueblo, y en definitiva de la humanidad entera. Jesús es el Salvador universal desde Israel. El título de Cristo abraza todo el arco de la cristología neotestamentaria. En virtud de la resurrección es entronizado como Mesías, y desde aquí se le confesará hijo de David e hijo de Dios; este título

44 Cfr. E. Schillebeeckx, o.c. pp. 341 s.; 345: «El cristianismo ha surgido del mensaje y del comportamiento global de Jesús hasta su muerte y, *al mismo tiempo*, de una oferta de salvación renovada por parte de Dios después de la muerte de Jesús» (los subrayados son del autor). La cristología sólo es posible cuando la persona de Jesús aparece como constitutiva para la irrupción del Reino de Dios; es decir no antes de Pascua (cfr. Act. 20, 24-25).

45 Seguramente esta designación fue acuñada por no-cristianos, cfr. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 3 ed. Ihre Geschichte in frühen Christentum, (Göttingen 1968) p. 22.

46 Cfr. San Ignacio de Antioquía, *Ad Rom.* 3, 2.

47 Cfr. O. González de Cardedal o.c. p. 540.

está relacionado con su muerte, como indica claramente la inscripción de la cruz; y una vez «cristianizado» el título a través de la muerte y la resurrección fue referido a la vida prepascual, durante la cual Jesús se mostró al menos muy reticente en relación con esa designación ⁴⁸. Por estas razones parece justificado que ese título y no otros, por ejemplo «hijo del hombre», entrara a formar parte del nombre propio de Jesús. Y en consecuencia se comprende que el estudio sobre Jesús, en cuanto Hijo de Dios y Salvador, se llame «cristología» ⁴⁹.

Dado que la dualidad de Jesús y Cristo ha sido interpretada dualísticamente es necesario que maticemos todavía más. Jesús es el sujeto histórico de todos los enunciados teológicos ⁵⁰. De un hombre de carne y hueso, con su historia peculiar, enmarcado en unos años y en una tierra (cfr. Lc. 2, 1-7; 3, 1-2), que habló una lengua concreta y pensó en una determinada cultura... se dice que es el Hijo primigénito de Dios y la piedra angular de la historia. El cristianismo se levanta contra todo docetismo, gnosticismo o idealismo, que de cualquier forma quisieran evadir el «escándalo» de lo histórico, del sujeto Jesús de Nazaret. Jesús no es ocasión para encontrarse el hombre con su ser más auténtico; Jesús no es una «cifra» de la transcendencia; Jesús no es un «símbolo» de la plenitud humana; Jesús no es una «variable» de la constante antropológica... Mejor dicho, es eso porque es el rostro del Dios viviente y la oferta irrevocable de salvación ⁵¹. Jesús no es un principio, una idea, un mito... La tarea, en sí justificada misionalmente, de la «desmitologización» puede llegar hasta la «deshistorización» de la irrupción única e insuprimible de Dios en Jesús de Nazaret. Lo que la fe cristiana anuncia es algo inaudito: Dios se ha vinculado de forma única a Jesús de Nazaret y por medio de El ha asumido al mundo. Esa confesión de fe no tiene nada que ver con mitos de «dio-

48 Cfr. F. Hahn, o.c. pp. 159-225.

49 Cfr. W. Pannenberg, *Fundamentos...* pp. 40-43.

50 Cfr. D. Wiederkehr, o.c. p. 512.

51 «Lo único y peculiar se convierte entonces en vehículo, función, cifra, símbolo, interpretación, variable y por fin en caso de lo general. Consecuentemente se convierte entonces la cristología en vehículo, función, cifra, símbolo, interpretación, variable y por fin en caso de la antropología» (W. Kasper, *Jesús der Christus*, p. 55. Como exponente de esa desmitologización véase el siguiente texto de F. Buri: «El acontecimiento salvífico no consiste... en una acción salvadora única en Cristo, sino en el hecho de que los hombres puedan comprenderse a sí mismos en su peculiaridad, como se ha expresado en el mito cristo» (citado por Kasper ib. p. 52). R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*, (Göttingen 1987) pp. 306-7; W. Künneth, *Glauben an Jesus?*, 3 ed. Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz, (Munich 1969) pp. 41-62.

ses» disfrazados entre los hombres o con «símbolos» de aspiraciones eternas del hombre. La verdad de un hombre creemos que es la verdad para todos los hombres.

El peligro de escamotear la concreción histórica de Dios en Jesús para hacer «viable» el cristianismo, «generalizando» lo individual, ha sido constante ⁵². Lo que dice el cristianismo sería verdad como símbolo y desplegado en la historia entera de la humanidad; pero no como realidad histórica en Jesús. Hoy la otra salida se ha convertido en la tentación de los cristianos; «entre Escila y Caribdis». Consistiría en reducir la «cristología» a «jesuología». Es decir, se pretende estudiar a Jesús en su aparición y figura históricas, marginando lo que siguió a su muerte. Se trataría de inspirarse en Jesús de Nazaret, pero deslindada su persona de toda transcendencia, de toda significación salvífica en relación con el fondo de pecado y indigencia radical humana, de toda infiltración del llamado «Cristo dogmático». Habría que hacer una depuración en la tradición cristiana para limpiarla de exuberancias culturales, míticas... explicables en épocas anteriores, pero incomprendibles al hombre actual. Al final queda sólo un profeta, accesible a la investigación histórica.

Cristológicamente habría que mantener al mismo tiempo una doble perspectiva: tratamos de Jesús de Nazaret, no de un ideal o de un símbolo; pero al mismo tiempo de Jesús en cuanto asumido en el poder de Dios en virtud de la resurrección de entre los muertos. El «dogma Cristo» queda resituado por la historia de Jesús, pero se narra la historia de Jesús como de un Viviente por el Espíritu. Conocemos a Jesús, pero no «según la carne», sino «según el Espíritu». No hacemos simplemente memoria de una persona pasada, aunque todavía influyente; en la presencia del Señor resucitado recordamos actualizando el camino histórico de Jesús. Desde la concreción histórica de Jesús y desde su condición de «Espíritu vivificante» se nos abre el sentido del Espíritu en su validez permanente. Jesús de Nazaret, el viviente por los siglos de los siglos, es la presencia irreversible de Dios y de la salvación. Hay una doble ley: la de «vinculación» histórica y la de «espiritualización» —en el sentido de capacidad universal por el poder del Espíritu de Jesús— que deben ser mantenidas simultáneamente ⁵³.

52 Cfr. J. Schmid, 'Christusmythe', en LThK 2 cols. 1182 s.

53 «Es interesante prestar atención a la estructura de esta experiencia comunitaria: La «vida nueva» de la comunidad, surgida en virtud del Espíritu conduce

En este sentido no basta asumir y prolongar la «causa» de Jesús entendida como lucha por la libertad del hombre; se necesita acoger su persona y amarle (cfr. 1 Cor. 16, 22).

3. *Uno sólo y la humanidad.*

De las dualidades anteriores se deduce una tercera bipolaridad, que será una constante en la cristología. Consiste en que de Jesús no hablamos como de una persona privada, sino siempre en referencia a la humanidad. No significa esto que volaticemos ahora la singularidad histórica de su vida y destino, sino que en esa unicidad de Jesús de Nazaret, que anunció el Reino de Dios, murió por la multitud, (cfr. Jn. 11, 52) y resucitó como el primogénito entre muchos hermanos, se anuncia la salvación para todos. En Jesús, el nuevo Adán (cfr. Rom. 5, 12 ss.), queda reencaminada la humanidad hacia la obediencia a Dios y hacia la vida. La resurrección, por ejemplo, no es algo que afecte solamente a El; en la irrupción del fin, que tuvo lugar en Jesús resucitado de la muerte, entra toda la historia en el estadio escatológico de su realización. Fue en los Padres Griegos frecuente la idea de que el Verbo de Dios por la encarnación se introdujo en la masa humana como fermento, y que en su descendimiento fue levantado todo el mundo.

La universalidad de Jesús debe ser recuperada. El individualismo creciente ha sido desde la Edad Medias quizá una de las debilidades más notables de la cristología en Occidente⁵⁴. No basta que en la soteriología se proyecte la obra de Jesús hacia la humanidad; su misma persona ya tiene esa valencia. Tampoco sería suficiente explicar la universalidad de Jesús desde su palabra y actitud proféticas, en cuanto que todo hombre que intenta romper el cerco de la vulgaridad, de los egoísmos, de la opresión de la verdad por la injusticia... abre esperanzas a los hombres. No sería bastante tampoco situar la transcendencia de

a la misma comunidad a la vinculación con Jesús de Nazaret. *Pneuma* y *Anámnesis*, Espíritu y recuerdo de Jesús son experimentados como una unidad» (E. Schillebeeckx, o.c. pp. 39-40). El Espíritu lleva a la memoria de Jesús (cfr. Jn. 14, 26; 15, 26; 16, 13-14); la celebración eucarística, que es la cena del «Señor», se hace en la memoria de la muerte de Jesús y postula la asimilación de sus actitudes históricas (cfr. 1 Cor. 11, 24-25). Podría mantenerse legítimamente una acentuación u otra, una «teología de Jesús de Nazaret» o una «cristología» surgida del kerigma pascual, con tal de que en ambos casos se reconozca que la salvación está irrevocablemente vinculada a la persona de Jesús (cfr. Id., pp. 23-25). «Por tanto ni una jesusología ateológica ni una cristología ahistórica» (H. Küng, *Christsein* p. 439).

⁵⁴ Cfr. L. Bouyer, o.c., p. 469.

la persona de Jesús para la historia de los hombres en su humanidad⁵⁵. A ese nivel no se ve por qué se concedería una vigencia única y una pretensión universal a Jesús, por qué de El el hombre no sólo recibe luz sino revelación, no sólo impulsos por su ejemplaridad sino regeneración por su salvación. Jesús está presente en la historia no sólo por el recuerdo ni sólo desde fuera del hombre ejerce su poder; por su Espíritu vive hoy y se convierte en dinamismo interior de los que le reconocen como su Señor.

El carácter universal de Jesús está fundado en su relación única con Dios; porque Dios ha actuado en El a favor del mundo, porque Jesús se ha vivido totalmente desde Dios tiene un significado para todos. La «proexistencia» de Jesús, su definición «como hombre para los otros» se basa en ser «el hombre para Dios»⁵⁶. Si en Jesús Dios se ha revelado, como creemos los cristianos, eso implica necesariamente universalidad, ya que Dios es la «realidad que determina toda realidad», es creador y consumidor de todo⁵⁷. Por esta razón la teología cristiana no puede renunciar a la tensión entre determinación espacio-temporal de Jesús y la apertura universal que por principio comporta; de la forma que sea pensada ulteriormente esa universalidad debe estar presente, si no queremos que la tierra firme falte a nuestros pies⁵⁸. Encerrarse en el «ghetto» del individualismo es mortal para la cristología, como igualmente lo sería enmarcar a Jesús como una pieza necesaria en la marcha histórica.

En una perspectiva hegeliana, mantenida consecuentemente, puede aparecer impensable la encarnación del Absoluto en un acontecimiento concreto, dado que la historia en cuanto realización de la

55 Cfr. E. Schillebeeckx, o.c. pp. 527-33.

56 L. Bouyer, o.c., p. 470. La identificación de Jesús con todos los hombres tiene que ser buscada sobre la base de la identificación de Jesús con la causa de Dios, con el Reino de Dios como salvación para todos los hombres (cfr. Schillebeeckx, o.c. p. 526).

57 Cfr. W. Pannenberg, 'Die Krise des Schritprinzips', en *Grundfragen systematischer Theologie*, cit. pp. 11-12.

58 «La divinidad de Jesús y la validez universal de su misión y de su actuación como hombre están estrechamente relacionadas entre sí. Si se considera la actuación de Jesús parcialmente, como expresión de una verdad particular, parece que entonces la confesión de su divinidad pierde su base. De hecho, solamente puede considerarse a Jesús como la revelación definitiva del único Dios, si la relación de los hombres y de su mundo con Dios se expresa en toda su verdad por medio de su comportamiento y destino» (W. Pannenberg, *Fundamentos...* p. 292). Pannenberg ha sido uno de los teólogos que más han reflexionado sobre la mediación entre singularidad de Jesús y significación universal. Su cristología está situada en el horizonte de la historia universal.

Idea está abierta⁵⁹. Hoy es más difícil a la teología hacer comprensible la pretensión cristiana de que Jesús es la norma insuperable de lo humano, y el criterio definitivo de la historia⁶⁰. Pero en una orientación más kirkegaardiana puede acechar el peligro de no hacer justicia a la dimensión universal de Jesús, vigente no sólo en el corazón del hombre sino en la totalidad de la naturaleza y de la historia. Estos peligros se advierten en las teologías elaboradas con gran proximidad a Hegel y a Kierkegaard, por ejemplo en Pannenberg y en Bultmann⁶¹.

Todavía se podrían enumerar otras tensiones inherentes a la cristología: entre *metafísica e historia*, es decir, la esencia se cumple en la historia, ya que Jesús de Nazaret pertenece a la definición de Dios; o entre *relación y esencia*, es decir Jesús es Dios en cuanto es el Hijo de Dios, en su entrega al Padre alcanza su identidad como Hijo; o entre *conocimiento y ontología*, es decir noéticamente partimos de la humanidad de Jesús para reconocerle como Hijo de Dios, aunque su filiación divina es ontológicamente la raíz de su peculiar condición humana.

De una u otra forma nos encontraremos siempre con dificultad para integrar la doble cuestión en torno a Jesús. Estas aporías, sentidas más recientemente, no son totalmente separables de las presentes ya en las discusiones cristológicas del tiempo de los Padres: «cristología de unificación» o «cristología de separación», Alejandría o Antioquía. La opción cristiana manifestada en la teología, sostenida por la confesión de la fe, no será la elección entre los dos términos con la exclusión de uno o de otro, sino el esfuerzo por mantener la tensión, por integrar la bipolaridad, por superar la dispersión en la síntesis, por convertir la aporía en paradoja al servicio del misterio⁶².

59 Cfr. D. F. Strauus, *Die christliche Glaubenslehre* I, Tubinge 1840, pp. 274 ss.

60 Cfr. K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, (Madrid 1988) pp. 538 ss. Un intento de aplicación cfr. en R. Blázquez, 'Un mensaje con pretensión universal', en *Jesucristo en la historia y en la fe*, (Salamanca 1977) pp. 291-302.

61 Cfr. H. Zahrnt, *Aux prises avec Dieu*, La théologie protestante au XX^e siècle, (Paris 1969) p. 383. En la situación actual parece que Hegel, adecuadamente corregido, puede prestar una buena ayuda para pensar la cristología en el interior de la historia. Cfr. H. Küng, *La encarnación de Dios*. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura, (Barcelona 1974) p. 558. E. Brito, *La cristología de Hegel*, (Lovaina) (tesis defendida en 1976). Podría ayudarnos Hegel a pensar la relación entre Dios e historia, el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, el «en sí» de Jesús y el «para nosotros» de la salvación, el «arriba» «teológico» y el «abajo» «económico»...

62 Cfr. W. Joest, 'Zur Frage des Paradoxon in der Theologie', en *Dogma und Denkstrukturen* (Festschrift f. E. Schlink) (hrsg. v. Joest und W. Pannenberg) (Göttingen 1963), pp. 116-51.

II.—TAREAS Y METODO DE LA CRISTOLOGIA

El método viene determinado en parte por la naturaleza misma de la cristología y en parte por la situación cultural, en que se mueven y respiran los cristianos. Hay aspectos metódicos que vienen entonces urgidos por las tareas que desde la situación actual se le imponen a la Iglesia. En un momento, por ejemplo, en que Dios es sentido más como interrogante que vivido espontáneamente como convicción, en un contexto en que lo que es el hombre aparece forjado por ideales humanísticos distintos, ante tales emplazamientos la cristología se abrirá camino en la interrelación y circularidad de pregunta por Dios y por la humanidad del hombre por un lado y lectura abierta de la historia y destino de Jesús por otro. Cuando el hombre cristiano tiene la sospecha de que sobre Jesús de Nazaret se ha proyectado más de lo que fue, es inevitable la tarea de fundamentar la confesión cristiana y la no-arbitrariedad de la fe. La cristología debe estar a la altura de los resultados exegéticos e históricos y sintonizar con la sensibilidad actual de los hombres a quienes se dirige.

Con cuatro determinaciones podemos explicitar el camino a través del cual se puede en principio hacer justicia a las diversas instancias en juego en la cristología. El punto de partida de la cristología es *la fe cristiana eclesialmente configurada*; genéticamente la cristología recibió su impulso en la *resurrección* y desde ahí se releyó retrospectivamente la vida y muerte de Jesús y se habló de su origen en Dios; culturalmente es aconsejado hoy seguir un *camino ascendente* a través del cual se va fundamentando lo razonable de la opción cristiana; por fin, *historia, identificación de Jesús y significado salvífico* corren paralelos desde el Nuevo Testamento y se defienden mutuamente de unilateralidades que de hecho se han dado en la historia de la cristología.

1. *La Iglesia como comunidad de creyentes en Jesucristo es el lugar de la cristología.*

La matriz de la cristología es la Iglesia, que cree, celebra la fe, vive de Jesucristo, anuncia su evangelio y quiere reflexivamente hacerse consciente de lo que esto significa en el interior del mundo⁶³. La

⁶³ «El punto de partida de toda cristología o de la interpretación cristiana de Jesús no es sin más Jesús de Nazaret, ni menos aún el kerigma eclesial o el credo... El punto de partida es la primera comunidad cristiana, pero como re-

teología surge del encuentro del creyente, en el interior de la Iglesia, con un «logos» humano propio del tiempo. La fe se recibe como un don, que no debe estrechar el horizonte de la reflexión⁶⁴, y la referencia comunitaria y eclesial es imprescindible para conectar con Jesús de Nazaret de manera cabal y adecuada a su íntima realidad⁶⁵. Sin la comunidad que reconoce el señorío de Jesús su persona o se habría olvidado o habría sido relegada a un orden secundario.

El teólogo puede legítimamente tomar el punto de arranque de sus reflexiones desde su fe compartida en la Iglesia⁶⁶. Es legítimo el punto de partida creyente, porque el hombre no puede hacer tabla rasa de sus «creencias», ya que ellas constituyen el suelo nutricional de sus ideas⁶⁷; un hombre sin «creencias», si fuera posible, sería un hombre desarraigado. Y es legítimo el punto de partida comunitario porque solamente es posible el conocimiento en la medida en que el hombre está inmerso en una comunidad, en cuyo interior vive el encuentro con la realidad⁶⁸. Antropológicamente es constitutiva la dimensión co-

flexión, esto es como reflejo de lo que fue Jesús, dijo e hizo» (E. Schillebeeckx, o.c. p. 38).

64 Cfr. John A. T. Robinson, *Il volto umano di Dio* (trad. de 'The Humane Face of God'), (Brescia 1974) pp. 13-14.

65 Cfr. Schillebeeckx, o.c. pp. 14-15, 32. «Sin la comunidad de los que se han entregado a su «causa», no hubiera permanecido vivo en la humanidad Jesús. Sin ella nunca se hubiera escrito aquel pequeño libro, en el que están reunidos los más antiguos y mejores testimonios sobre Jesús».

66 «Para una cristología es legítimo desde un punto de vista teológico-fundamental y humano partir de nuestra relación como existe de hecho con Jesús. Esta relación es tal como es comprendida y vivida fácticamente en las iglesias cristianas» (K. Rahner, *Christologie*, o.c. p. 18). «El único punto de partida válido para una reflexión teológica es la experiencia que las comunidades de nuestro tiempo hacen de la acción salvífica de Dios» (C. Molari, *La fede e il suo linguaggio*, (Assisi 1972) p. 116. Cfr. Z. Alszeghy-M. Flick, *Come si fa la Teologia*, (Alba 1974) pp. 35-60. Cfr. F. Sebastián Aguilar, *Antropología y teología de la fe cristiana*, (Salamanca 1973) pp. 211-229.

67 Cfr. J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, 10 ed. (Madrid 1970) pp. 29-33. Cfr. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, (Freiburg i.Br. 1976) pp. 205 ss.). Id., *Jesucristo*, en: SM. 4, col. 37. «El cristiano puede y debe empezar (la cristología) aceptando de manera serena y animosa la «cristología» que ya practica en su vida: en la única fe de la Iglesia, en el culto de su Señor resucitado, en la oración hecha en su nombre, en la participación de su destino hasta la muerte». D. Bonhoeffer, '¿Quién es y quién fue Jesucristo?', *Historia y su universo*, (Barcelona 1977) pp. 24, 26-27.

68 «Todo conocimiento es posible, de hecho, en cuanto el sujeto está inmerso en una comunidad, dentro de la cual vive su encuentro con la realidad. Al describir la condición del teólogo se debe tener en cuenta también este descubrimiento» (Z. Alszeghy-M. Flick, o.c. p. 30). Es insuficiente el esquema sujeto-objeto. Por el hecho de vivir en la Iglesia recibimos la palabra de Dios en y por la Iglesia. No nos está permitido tampoco hoy separar la tradición de Jesús del contexto de predicación, liturgia y praxis comunitaria de las Iglesias cristianas. Únicamente allí donde el mensaje de Jesucristo es vitalmente creído, donde el mismo Espíritu, que anima también los escritos del Nuevo Testamento, está vivo, puede

munitaria también en el orden del conocimiento. En el grupo humano, al que se pertenece, se hace la mediación de la persona y la realidad. Lógicamente esos puntos de partida deben ser asumidos de una forma adulta, es decir crítica, superadora de estrecheces, abierta a la verdad total. Pero pretender un despegue aséptico es una exigencia irreal, es un ideal de objetividad inhumano. Ni el hombre está sin horizonte de comprensión⁶⁹, ni Jesús de Nazaret, o cualquier otra realidad a estudiar, está situado frente a nosotros sin interpretaciones.

La fe, configurada eclesialmente, no es solamente el punto de partida de la reflexión teológica, como el umbral para pasar a otro mundo, es el espacio vital en cuyo interior puede desarrollarse orgánicamente⁷⁰. La fe, vivida como encuentro con Dios en Jesucristo, da una connaturalidad penetrante, liberadora y gozosa para discurrir con fidelidad y desahogo en el horizonte de la fe y en la Iglesia. Hay una especie de inmediatez personal del creyente a Jesús antes de ser estudiado metódicamente. Jesús de Nazaret es antes una realidad vivida, amada y esperada que convertida en objeto de reflexión. Y esa fe conformada por el amor y ese amor creyente constituyen el acceso real al misterio de la persona de Jesucristo⁷¹.

La fe, eclesialmente constituida, es nuestro punto de partida. «Con ello hemos establecido la experiencia personal de Cristo, hecha en el mundo desde dentro de la comunidad eclesial, referida a la historia

ser comprendido vitalmente el Nuevo Testamento. La comunidad de la Iglesia es por ello también hoy el lugar propio de la tradición de Jesús y del encuentro con Cristo» (Kasper, o.c. p. 28). Con la teoría de la «institucionalización» se puede comprender el punto de partida eclesial. Al ser «institucionalizadas» las experiencias de las generaciones anteriores se evita el capricho y la inestabilidad. Esto es el cristianismo «objetivo» (cfr. Id. p. 29).

69 Cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, (Tubinge 1960) pp. 286 s., 356 s.

70 Cfr. Z. Alszeghy-M. Flick, o.c. p. 17. No nos parece exacta la afirmación de A. Fierro de que la teología no reclame en el teólogo compartir la creencia que comenta (*El evangelio beligerante*, Estella 1975, p. 370). Hace una separación excesiva entre «lenguaje teológico directo» y «teología en cuanto teoría y disciplina científica». El surgimiento de la reflexión teológica coincide con el comienzo de la fe. Lo que pueda quedar en la actividad teológica, conducida sin el aliento de la fe, es secundario y no sería propiamente teología sino ciencia de la religión, cuyos resultados —qué duda cabe— pueden ser de interés al teólogo.

71 «Sólo la 'fe' conformada por el amor encuentra el acceso al misterio de la persona» (M. Schmaus, *Teología Dogmática*, 2 ed. III. Dios Redentor, (Madrid 1962), p. 120). «El amor y la fe son inseparables: el amor es amor creyente y la fe es fe amante» (Cfr. G. Söhngen, 'La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia', en *Mysterium Salutis* I/II, p. 1011). La fe puede entonces exigir repensamiento a la especulación teológica hasta que introduzca las flexiones que sean necesarias en los instrumentos conceptuales que utilice; así fue por ejemplo en el concilio de Nicea (Cfr. J. Lebreton, 'Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'église chrétienne du Ille siècle', en *Revue d'histoire ecclésiastique* 19 (1923) pp. 481-506 y 20 (1924) pp. 5-37.

original constituyente, y abierta a la revelación que aún nos espera y que se va plenificando en la historia de la Iglesia y de la humanidad, como el necesario *lugar hermenéutico de la cristología*»⁷². Solamente donde el Espíritu de Jesús actúa, donde los hombres se dejan determinar en lo más hondo de su ser por El, la tradición de Jesús está viva, y es el punto de conexión del hombre con El y de la reflexión con su realidad.

El punto de partida creyente y comunitario no nos cierra al trato crítico con la tradición de la Iglesia. La fe, que nos abre el camino, la entendemos aquí como «compromiso vital» con Jesús, no como estructuración teológica y dogmática todavía⁷³. Lo determinante es haber sido alcanzado por el kerigma, es haber invocado al Señor para la salvación, es haber recibido el segundo nacimiento. Es verdad que la fe cristiana siempre tiene un contenido y que el carácter de asentimiento corresponde a la realidad creída, que son nuclearmente los acontecimientos de la muerte y resurrección de Jesús como suprema intervención de Dios a favor de los hombres⁷⁴; es verdad también que la comunitariedad de la fe, que pasa al estatuto del quehacer teológico, ya que creemos a través de otros hombres, junto con otros hombres y a favor del mundo, se traduce también en la asunción de la mediación histórica de la Iglesia; es verdad que las decisiones en las que la Iglesia se compromete son testificaciones vinculantes de la fe... Pero es posible distinguir entre esas formulaciones elaboradas, explicables históricamente, y el fondo que las alimenta. El alma de todas las transposiciones culturales que haga el cristiano de su fe en las diversas culturas es precisamente la acogida de Jesús como el único «determinante» (Massgebender) en su orden⁷⁵. Este es nues-

72 O. González de Cardedal, o.c. p. 593, cfr. 558. Es uno de los aspectos a los que es más sensible su cristología; y está presente constantemente. Cfr. K. Adam, *El Cristo de nuestra fe*, ya cit., pp. 60-65.

73 Cfr. O. Rabut, *La verification religieuse*, (Paris 1964); G. Söhngen, a.c. pp. 1004-1005.

74 Cfr. J. Alfaro, *Fides, Spes, Caritas*, 9 ed. (Romae 1964), pp. 67-73; 124-152. Id. 'La fe como entrega personal del hombre a Dios', en *Concilium* 21 (1967) p. 59: «El carácter intelectual de la fe corresponde al carácter real del misterio de Cristo; si no se salvaguarda el primero es imposible salvaguardar el segundo». Söhngen, a.c. p. 1044.

75 Hay una tensión entre «misterio de la fe» y «articulación de la fe» dentro de una determinada cultura; por esta razón la fe supera toda formulación de la misma, aunque en estas formulaciones sea expresado con fidelidad y validez su misterio. En consecuencia el «evangelio» guarda una «reserva» en relación con todas las formas culturales del mismo en el kerigma, el dogma, el credo y la teología (Cfr. E. Schillebeeckx, o.c. p. 42). K. Rahner, *¿Qué es un enunciado dogmático?*, en: *Escritos de Teología*, V Madrid 1964, pp. 55-81). Por

tro punto de arranque. Es un procedimiento que podríamos llamar «meta-dogmático»⁷⁶, en cuanto que no toma las aserciones solemnes como inicio de la reflexión, pero sí es plenamente consecuente con la fe, ya que nunca la pone entre paréntesis sino que le pide la expansión de su dinamismo, y honrado con la Iglesia, ya que se sitúa en el horizonte de la plena conformación de la fe.

Con esta distinción entre fe como «compromiso vital» y como «estructuración cultural» se abre la posibilidad para el teólogo de acercarse con libertad y al mismo tiempo con fidelidad a la tradición. La actividad teológica consistirá a veces en desmontar y analizar los diversos elementos de la configuración realizada a lo largo de la historia de la fe en Jesús. Hay que tomar una cierta distancia para ver qué función han desempeñado y cuál era la intención al ser asumidos. Hay que preguntarse si la misma intención puede cumplirse hoy con aquellas concreciones o si puede llenarse de otra forma más comprensible. Aquí se inserta la tarea hermenéutica, que consciente o inconscientemente, va realizando el teólogo. En todo caso la distinción entre realidad creída y pensada, aunque sean eclesiales, de la misma abre un espacio inmenso a la creatividad, a la fidelidad y al discernimiento. Si se vuelve al punto en que la Iglesia ha formulado su fe, no será inútil el haber recorrido la génesis y el habernos acercado a la testificación permanente que la Iglesia ha hecho de su Señor. Lo que para la fe actúa como convicción, en la teología se convierte en hipótesis a verificar en el trato con las fuentes.

La fe y la comunidad eclesial son, por tanto, el ámbito en que se hace la teología. Por eso, la participación del teólogo en la vida y misión de la Iglesia no es irrelevante para su trabajo al servicio de la comunidad eclesial, y también al servicio de la sociedad. La meditación religiosa personal y comunitaria es un momento decisivo en la interiorización, necesaria para la fe, de las reflexiones teológicas. Hay que pasar todos los elementos por el «corazón», es decir por la sede de la personalidad según el significado bíblico, donde el hombre es totalidad unificada antes de diferenciarse en razón, sentimientos, ac-

ello el criterio absolutamente vinculante es Jesucristo, como el único Salvador (Schillebeeckx, p. 18). Cfr. el comentario de San Juan de la Cruz a la estrofa 12, del *Cántico espiritual*, la fe es la «cristalina fuente» y «a las proposiciones y artículos que nos propone la fe llama «*semblantes plateados*». «De manera que la fe nos da y comunica al mismo Dios, pero cubierto con la plata de la fe» (canc. 12, 4).

⁷⁶ Cfr. Schillebeeckx, p. 28. H. Küng, *La encarnación...* p. 650. La fe no termina en los enunciados sino en la realidad creída (cfr. S. Th. II-II q.1,a.2).

tividades, recuerdos y esperanzas. Sólo así aparecerá que también la teología está al servicio de la Palabra de Dios; y sólo así se evitará que el cúmulo de reflexiones obscurezcan la sobria realidad de la que tratan, y la limpia vivencia de la que parten y las conduce ⁷⁷.

Importante en la actividad teológica es la celebración comunitaria de la fe, la esperanza y la vida eterna que tenemos en Jesucristo. Por El nos ha venido el conocimiento y la inmortalidad como un don. En la densidad de lo litúrgico, religioso y gratuito, la alabanza se hace «confessio» de lo que se ha meditado y reflexionado, y el clima deviene más apto para seguir reflexionando en el Espíritu del Señor resucitado sin perder el contacto con la vida, los interrogantes de la acción y la fuerza para ser sincero y humilde en la búsqueda de la verdad. De la «confessio fidei» se nutre la «cogitatio fidei» y se vigoriza la «professio fidei». En la apertura ante Dios se desbloquea la incompreensión humana y se concibe el trabajo teológico no como poder sino como servicio. Por el encuentro con Dios pueden ser abatidos los «intereses creados», los «aprioris ideológicos», los egoísmos y deseos de poder, que son los más eficaces factores de incompreensión de la manifestación de la humanidad, humilde y pobre, de Dios en Jesús.

Por lo que vamos diciendo se comprende que para el teólogo el acontecimiento de Jesús tiene un interés peculiar y un punto de mira propio. No contemplamos a Jesús solamente como un personaje decisivo en la cultura occidental; efectivamente cerrarse a Jesús de Nazaret y a la historia suscitada por El equivale a emprobreerse y a verse incapacitado para comprender en gran parte nuestra propia historia ⁷⁸.

Tampoco estudiamos a Jesús desde la óptica de las ciencias de la religión. Es verdad que el cristianismo está situado inmediatamente en ese campo. Jesús es también un genio religioso y es el «fundador» del cristianismo. Es un hito importantísimo en el forcejeo de la huma-

77 «No crea nadie que le basta la lectura sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin el regocijo, la pericia sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia divina, el espejo sin la sabiduría inspirada por Dios» (S. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, pról. n. 4).

78 Cfr. L. Kolakowski, 'Jesucristo: profeta y reformador', en *Los marxistas y la causa de Jesús*, cit. p. 83-102. p. 84: «Quisiera resumir lo que puede descubrir en la figura y doctrina de Jesús un laico que no profesa ninguna confesión determinada de la fe cristiana, y que no reconoce dogma ni comunidad eclesíástica algunos, pero sí la tradición de la que el cristianismo constituye parte inalienable —la misma, por lo demás, a la que pertenecen también Buda, Sócrates, Kant y Marx—».

nidad con el Misterio que la lleva adelante y al que está remitida. La fenomenología de la religión⁷⁹, la historia de las religiones, la psicología y sociología religiosas etc. pueden prestar un buen servicio. Es legítimo el estudio del cristianismo en esas claves, aunque el cristiano en definitiva lo considerará como algo previo y en definitiva periférico. Todas estas ciencias prescinden metódicamente de la fe cristiana como punto de partida lógico. Pretenden abstenerse de valoraciones (epokhé). Se sitúa el estudioso como un oyente y un observador respetuoso y honrado ante los fenómenos religiosos distintos y distantes. Es una exigencia de neutralidad, no fácil y quizá más como aspiración que como realidad, pero se afirma como principio y se busca consecuentemente. Lógicamente esa aspiración, dada la condición humana, nunca será total.

A diferencia de los anteriores accesos a Jesús, la cristología parte del supuesto metodológico de la fe. Esta fe no significa en modo alguno hostilidad y desprecio hacia otras religiones. Pero tampoco es compatible con la suspensión del juicio de valor ni con la nivelación de todo. La confesión de fe significa «identificación» del creyente y en consecuencia «separación» del no-creyente. La fe como principio metódico en la cristología se mantiene sobre la base de una estimación positiva de Jesús desde un planteamiento simplemente cultural o desde el fenómeno religioso. Toda verdadera religión es una religión verdadera, es decir allí se da un trato con el Misterio, que a todos nos abraza y vincula; y que además como cristianos creemos que ha hecho su teofanía definitiva en Jesús de Nazaret. Por eso, manteniendo la pretensión de plenitud de revelación y de su universalidad en

79 Cfr. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, (México-Buenos Aires 1964) pp. 96-105 la comparación entre Osiris, Heracles y Jesucristo. Sobre la línea de la salvación p. 99: «Osiris inaugura la cultura y la vida desde la muerte; Heracles abate a los poderes enemigos de la cultura y supera la muerte; Cristo introduce el bautismo y la comunión, otorga la salvación en el sentido más amplio e incluso comunica la creación». G. Mensching, 'Jesus im Kreise der Religionsstifter', en *Jesus von Nazareth* (hrsg.v. J. Schierse), (Mainz 1972) pp. 28-51; M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1968, pp. 37-38 sitúa las hierofanías como prefiguraciones del misterio de la encarnación: una piedra sagrada, una estatua de Júpiter, una encarnación de Vischnu, una epifanía de Yavé... van en la línea de la encarnación del Verbo. G. Mensching, bajo la idea de «Hijos de Dios» ha agrupado a Krishna, Zaratustra, Apolonio de Tiana, Mahoma, Moisés, Jesús, Francisco de Asís... *Die Söhne Gottes aus den heiligen Schriften der Menschheit*, (Wiesbaden, sin fecha); «hijo de Dios» es tomado en el sentido de hombre «conducido por el Espíritu de Dios» (cfr. pp. 9-19; 435-36). Cfr. J. Martín Velasco, (con Gómez Caffarena) *Filosofía de la religión*, (Madrid 1973).

Jesucristo, se puede hacer una teología de las religiones no-cristianas, distinta de la exclusivista de otros tiempos ⁸⁰.

El objetivo de la cristología no es construir la fe en Jesucristo; ésta se supone por la aceptación del «kerigma» de la Iglesia. Y esa fe, vivida con gozo y sin agresividades, es el principio metódico y el ámbito espiritual en que se mueve la reflexión cristológica.

2. Método retrospectivo.

«Se puede demostrar que la resurrección de Jesús constituyó no sólo el momento desencadenante de la fe de los discípulos, sino la fuente misma de la cristología, esto es, de la penetración de dicha fe mediante la luz de la razón creyente» ⁸¹. La fe de los discípulos, antes vacilante, frágil y cobarde, en virtud del encuentro con Jesús resucitado de la muerte se hace intrépida, misionera y martirial. Seguramente se hizo fuerte en la conjunción de recuerdos prepascuales, de sentirse perdonados por su Maestro ya vivo, de la comunicación del Espíritu, de la experiencia del poder desplegado por el Señor en su vida. Pues bien, la solidez de la fe desencadenó la reflexión en el interior de la comunidad de lo que significa Jesús de Nazaret.

La resurrección fue vista como el comienzo del fin, como la irrupción del Reino de Dios con poder, y al mismo tiempo como la entronización de Jesús como el Señor. Y desde la penetración que les confiere el Espíritu comunicado y la vivencia del Resucitado comenzó una relectura de la vida de Jesús. Si históricamente la vida prepascual y la muerte de Jesús preceden a la experiencia pascual, según el ritmo de la fe sólo con la resurrección se descubrió el significado salvador de la muerte y la profundidad de la vida. La mirada retrospectiva ha

80 Cfr. W. Oelmüller, 'Filosofía de la religión', en *Sacramentum Mundi* 5 col. 943. Véase los intentos de teología de las religiones no cristianas de H. R. Schlette, 'Die Religionen als Thema der Theologie', Überlegungen zu einer 'Theologie der Religionen', (Freiburg 1963); K. Rahner, 'El cristianismo y las religiones no cristianas', en *Escritos V*, pp. 135-56. A. Darlap, 'Teología de la Religión', en SM, 5, cols. 966-75. Schlette, *Cristianos y no cristianos*. Diálogo de salvación, (Barcelona 1969).

81 R. Schnackenburg, 'Cristología del Nuevo Testamento', en *Mysterium Salutis* III/II, p. 256. W. Künneth, *Theologie der Auferstehung*, (Munich 1951), pp. 129-30. «La exaltación de Jesús crucificado hasta una posición celestial de poder debe considerarse como el punto de partida y de orientación que constituye la base de la cristología neotestamentaria» (Cfr. I. Maisch-A. Vögtle, 'Jesucristo', en SM/4, cols. 24-25).

sido constituyente para todo lo que se nos ha transmitido acerca de Jesús⁸².

Desde el encuentro pascual recuerdan, con amor y agradecimiento, lo que Jesús dijo e hizo, y lo que aconteció. Todo el Nuevo Testamento, —no sólo donde es explícitamente mentada—, es el texto que la resurrección de Jesús se ha creado a través de la comunidad de los suyos. A esta luz es comprensible el género literario, que llamamos «evangelio». No es ni pura historia, ni simple memoria, ni se atiene a un esquema cronológico y topográfico, ni describe el desarrollo psicológico del personaje central. Sigue más bien el esquema del «kerigma» (cfr. Act. 10, 36-43)⁸³. En los evangelios se unen indisolublemente la fe y la historia, el recuerdo y el anuncio; son una «predicación en forma de exposición histórica»⁸⁴. Su finalidad no es transmitir a las generaciones posteriores unos recuerdos de Jesús, sino dar testimonio de El, desde la fe y con la finalidad de la llamada a creer. Quieren «poner en relación a cada individuo y a todos los hombres con el Hijo de Dios y Señor anunciado en la palabra, y presente en el culto

82 «Si en el ámbito de la historia la crucifixión precede a las apariciones pascales, para la fe de la comunidad primitiva todo reconocimiento de Jesús en el sentido de la certeza de salvación es posible sólo desde Pascua, y esto vale tanto para el Encarnado y el Crucificado como para el Preexistente y el Elevado. No está permitido limitar esta posición a la experiencia de la comunidad primitiva. Es válido en principio y para todos los tiempos. De otro modo será de todo imposible una teología de la palabra» (E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, Tubingen 1969, p. 98; Cfr. S. Guerra, 'Jesús de Nazareth como medida y crisis de la existencia cristiana', en *Revista de Espiritualidad* 34 (1975) p. 23. Esta retrospectiva puede seguramente ser interpretada además como «retroacción» con valor no sólo descubridor sino ontológico. No es para nosotros «retrospectivo» lo mismo que «método regresivo» tal como fue descrito por A. Gardeil ('La reforme de la théologie catholique', en *Revue Thomiste* 11 (1903) pp. 5-19; 197-215; 428-547). Según este método se parte actualmente de la fe la Iglesia, más explícita y más ampliamente formulada, hasta llegar a las fuentes mismas de la doctrina actual; p. ej. en el dogma de la Inmaculada Concepción. En nuestro caso es retrospectivo, porque a la luz de la resurrección se sitúa la vida anterior de Jesús en una perspectiva nueva y más profunda; la «cristología indirecta» pasa a «cristología directa» (cfr. W. Künneth, *Glauben* o.c. pp. 88-93). Pero al mismo tiempo nuestro procedimiento es «genético», que intenta seguir etapa por etapa la historia de la explicitación cristológica.

83 «A la vinculación del kerigma con la tradición de Jesús, tal como se estableció por vez primera en el Evangelio de Marcos, se llegó en virtud de la reflexión teológica de que el evangelio, que da noticia del acontecimiento de salvación, está indisolublemente unido con la historia de Jesús. Cuando se agruparon bajo el tema principal del evangelio las tradiciones en las que se narraban los sufrimientos de Jesús y sus palabras y acciones, entonces toda la tradición acerca de Jesús quedó sellada con la impronta del kerigma» (E. Lohse, *Introducción al Nuevo Testamento*, Madrid 1975 p. 128).

84 H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, (Madrid 1969) p. 142.

de la comunidad, ese Señor que es al mismo tiempo el Rabí y el Profeta de Nazaret»⁸⁵.

Esa retrovisión desde Pascua y Pentecostés señala el dinamismo de los escritos neotestamentarios; globalmente puede decirse que en un principio el centro lo constituyeron la muerte y resurrección de Jesús; en un segundo momento el anuncio, en forma de historia, de la predicación, comportamiento y signos de Jesús; y finalmente se planteó la cuestión de su origen, de su encarnación y de su significado para la comprensión del mundo y de la historia humana. «...Se va desarrollando el reconocimiento implícito de la divinidad de Jesús (como constituido en Kyrios recibe el veterotestamentario título del señorío de Yavé), hasta llegar a ser reconocimiento explícito al final del evangelio de Juan (Jn. 20, 28; cfr. 1, 1). La idea de preexistencia real del Hijo se introduce lógicamente, y no por influencia de un esquema mítico previo (cual podría suponerse en Fil. 2, 6-11). Al ritmo de la reflexión se va enriqueciendo (posiblemente en dos direcciones opuestas) el sentido cristológico del tiempo: el Jesús presente en Pascua desaparece luego y pasa a ser el Hijo del Hombre escatológico que ha de venir, y por otra parte, la experiencia pascual hace que la figura de Daniel no sea una figura apocalíptica encerrada en Dios (como en el libro de Henoc; cfr. Act. 3, 21), sino una figura presente en la historia humana «todos los días hasta que llegue el fin del mundo» (Mt. 28, 20; Jn. 14, 19). Ocurre además que, lenta y gradualmente, se va repensando a partir de la resurrección todo lo que Jesús hizo y dijo mientras vivió en la tierra, con lo cual queda todo ello situado en su enfoque definitivo. Es éste un proceso cuyas fases podemos nosotros hasta cierto punto seguir por los estadios sucesivos de redacción de los evangelios. Debe finalmente pasar por una reflexión propia la dimensión y eficacia antropológica, histórica y cósmica de la resurrección... Viene luego la teología de la historia: la situación total de la historia en Rom. 8, 18-25 y su dialéctica en Rom. 9-11. Y finalmente, la cosmología en Efesios y Colosenses (cfr. Hebreos) lo cual acaba abriendo «la posibilidad de una ontología cristiana que arranca de la visión de una teología de la resurrección». Toda esta evolución no es el crecimiento anárquico de la especulación: se mueve inmersa de lleno en el ámbito de la predicación de la Iglesia, y, por tanto en el ámbito de la fe de quien no ve (Rom. 10, 9; Jn. 20, 29)»⁸⁶.

85 G. Bornkamm, *Evangelien*, en RGG 3 II, col. 750.

86 H. U. von Balthasar, III/II, p. 278. Cfr. R. Schnackenburg, a.c. pp. 249-66.

Lo que constituye el dinamismo de la explicitación cristológica en el Nuevo Testamento puede ser asumido también hoy. Un procedimiento retrospectivo respeta mejor el ritmo neotestamentario, reconocido actualmente por unanimidad como un proceso de expansionamiento de la reflexión creyente desde pascua. El seguir el despliegue genético de la cristología es ya un principio básico de comprensión. En la evolución retrospectiva se explican con facilidad los pasos, que de otra forma nos aparecen como saltos «milagrosos». La vitalidad de la fe es muy coherente con el esquema del Nuevo Testamento. A partir del encuentro personal la vida anterior de las personas emerge con un interés distinto al de la simple noticia. Todo lo que pertenece a la persona querida es significativo. Y el amor llega más adentro que nada en la comprensión del amigo.

Hay todavía otra razón que recomienda hoy el método que procede desde la resurrección. La teología va inicialmente contenida en el acto de creer. A la palabra de la predicación el hombre se abre desde sus perspectivas, desde su cultura, desde sus formas de enfocar la vida, desde su propia jerarquía de valores y de imperativos. Si el hombre escucha auténticamente, como hombre situado y arraigado, la predicación inevitablemente le provoca, y la respuesta de la fe es ya de alguna forma el resultado de la confrontación padecida entre la palabra de Dios y la razón humana⁸⁷. Es decir, en la aceptación del anuncio tiene su inicio la actividad teológica.

Pues bien, la reflexión sobre la fe, constituida en estado de ciencia, permanece siempre vinculada a la ley de los orígenes. Si el «keryma est initium, fundamentum et radix omnis theologiae»⁸⁸, es decir si en el kerigma se inicia, se fundamenta y se postula la actividad reflexiva sobre la fe, nunca ésta puede dar la espalda a su origen y norma. Nunca la teología podrá hacer tan comprensible el contenido de la fe, que ésta ya fuera superflua; nunca en la tarea teológica puede procederse de forma tan aséptica, so pretexto de racionalidad científica, que se oscurezca totalmente la función también testificativa de

A. Vögtle, 'Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakters des Christusoffenbarung', en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 3/4 (1967) p. 482. K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments 2: Gott war in Christus*, (Düsseldorf 1973) p. 187.

⁸⁷ Cfr. K. Rahner, '¿Qué es un enunciado dogmático?', a.c. ya p. 62. «Recibir la Palabra es esforzarse por comprenderla mediante el espíritu» (Y. Congar, *La fe y la teología* cit., p. 176). «L'existenza cristiana non è una premessa della teologia, ma la teologia in germe» (Z. Alszeghy-M. Flick, o.c. p. 29).

⁸⁸ G. Söhngen, a.c. p. 1044.

la teología al servicio de la palabra de Dios. No se debería despreciar la crítica que viene constantemente a la teología desde la vida cristiana, y no solamente desde las ciencias. Nunca puede el teólogo comportarse de manera que no se transparente de algún modo que está trabajando en el interior de una ciencia de salvación⁸⁹; nunca debería olvidar que la fe ha surgido ante un anuncio de la muerte y resurrección de Jesús, potenciado por el Espíritu Santo prometido para la misión evangelizadora y que abre el corazón de los que escuchan. El kerigma es el comienzo de la teología y la teología está al servicio del kerigma. Y la actividad teológica debería ayudar en la explicitación de lo recibido por la fe, en la mediación fe y cultura, en el despliegue de la fe hasta llegar a las implicaciones éticas y cognoscitivas de la aceptación de Jesús, en la estructuración cultural de esa fe, que en un principio es aceptar a Jesús como el único nombre en quien está la salvación. La teología surge de la aceptación del kerigma de Jesús muerto y resucitado; lo que la fundamenta es la verificación en la vida de la promesa salvífica hecha, por la Iglesia en nombre del Señor hoy viviente.

3. *Método ascendente.*

La cristología actual es elaborada en medida creciente según un camino que discurre «desde abajo hacia arriba», desde la figura histórica de Jesús hacia el descubrimiento en El de Dios; igualmente desde la situación actual humana hacia el horizonte de la trascendencia. La idea de la encarnación de Dios en Jesús estaría en el término del desarrollo de la cristología⁹⁰. Este procedimiento se contraponen al seguido espontáneamente durante siglos y siglos, en que se partía del acontecimiento de la encarnación del Hijo preexistente de Dios para detenerse en lo implicado en la encarnación y en la obra salvífica de Jesús. La elección de un camino u otro está en relación

⁸⁹ R. Latourelle, *Teologia Scienza della salvezza*, (Assisi 1968), pp. 11-32; E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, (Sígueme 1969) pp. 97-108.

⁹⁰ Cfr. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, (Gütersloh 1958) p. 424. W. Pan-nennenberg, 'Jesus Christus', en LThK 5, cols. 961-964. H. R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentliche Christologie*, (Neukirchen 1967). G. Widmer, 'Problèmes et méthodes en christologie', en *Revue de Théologie et Philosophie* 17 (1967) pp. 224-41. K. Rahner, *Die zwei Grundtypen der Christologie*, en *Schriften zur Theologie*, 10 (Einsiedeln 1972) pp. 227-38. H. Tieffenbacher-A. Schilson, 'Die Frage nach Jesus, dem Christus. Christologische Entwürfe in der Theologie der Gegenwart', en *Herder Korrespondenz* 11 (1972) pp. 563-70. W. Kasper, 'Christologie «von unten»', en *Grundfragen der Christologie heute* (hrsg.v. L. Scheffczyk) (Freiburg i.Br. 1975) pp.

con la situación cultural y el planteamiento de la realidad de Dios por parte del hombre.

Para evitar malentendidos, es necesario que distingamos desde un principio entre método ascendente o descendente y acción de Dios —o de Jesús— ejercida de forma ascendente o descendente. Jesús fue enviado por Dios Padre en la plenitud de los tiempos (cfr. Gál. 4, 4); se «vacío» a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte (cfr. Fil. 2, 7-8); el Verbo se hizo hombre y puso su tienda entre nosotros (cfr. Jn. 1, 14); bajó a las partes bajas de la tierra (cfr. Ef. 4, 9)... El Símbolo de la fe dice «descendit de coelis». Pero al mismo tiempo hay atestiguada en el Nuevo Testamento una acción de Dios sobre Jesús ejercida de forma ascendente (cfr. Act. 2, 32-36; 5, 31; 13, 33; Fil. 2, 9...). Desde la prostración de la muerte Dios levanta a su Hijo a la Vida y al ejercicio del Poder divino ⁹¹.

El método ascendente no plantea la cuestión desde el punto de vista del sentido de la acción de Dios sobre Jesús, sino *noéticamente* desde nuestro acceso al misterio de Dios en Jesús. Ontológicamente la raíz de la peculiaridad de Jesús está en su filiación divina; pero cognoscitivamente nosotros llegamos a afirmarla a partir de su peculiaridad humana, que nos apunta hacia el misterio de Dios ⁹². El hombre está insertado en la historia, que es su forma de existir, también gnoseológicamente. Desde la historia como campo se abre a la trascendencia como horizonte, como lugar donde está realmente radicado. Para seguir el camino descendente del Hijo de Dios, necesitaríamos el mismo observatorio de Dios, que abraza y domina la historia, o vivir la fe como vinculación a una «doctrina autoritaria» ⁹³. Se puede distinguir entre una forma de fe, que acepta el mensaje del evangelio por la testificación interpeladora de los testigos, por las voces secretas que desde el corazón le invitan, por la coherencia que se va descubriendo entre mensaje cristiano y experiencias de la vida, por la llamada a recorrer un nuevo camino que le promete la salvación... Esta forma de fe no está coloreada autoritariamente. En su dinamismo irá descubriendo el hombre creyente lo ajustado o menos de las formulaciones teo-

⁹¹ Cfr. W. Thüsing, o.c. pp. 118-20, 126. R. Slenczka, o.c. pp. 309-10.

⁹² E. Brunner, *Dogmatik II*, (Zürich 1960) p. 362 ya hizo una distinción semejante entre «Weg der sachlichen Ordnung» y «Weg der Erkenntnis». W. Pannenberg, *Fundamentos...* p. 419. W. Kasper, *Aufgaben der Christologie heute*, ya cit. p. 138.

⁹³ Cfr. E. Brunner, o.c. p. 362. Entiendo aquí la palabra «autoritario» en el sentido siguiente: «Que se funda exclusivamente en la autoridad» (*Dic. de la R. Acad. Esp.*); no en el sentido de ejercicio arbitrario y despótico del poder.

lógicas y magisteriales de la misma. Y cabe, además, una forma de fe configurada autoritariamente, que desde el primer momento nos introdujera no sólo en el misterio de Dios, hecho presente como gracia en Jesús, sino también en las estructuraciones culturales de la fe. El hecho de que el hombre dé el salto a la fe, a medir la vida desde Dios, no es idéntico con la aceptación sin más de todas las explicitaciones de la misma. No se debe confundir la acogida del misterio de la fe con la afirmación de unas fórmulas enigmáticas. Estas empiezan a ser significativas en el despliegue orgánico de la vivencia de fe e iluminación de la misma. En un largo proceso se rehará la cosmovisión humana bajo el impulso totalizante de la fe. Ciertamente la fe lleva consigo la exigencia de aceptar al Señor con todas las implicaciones racionales y éticas; pero dichas exigencias no deben ser puramente impuestas sino como surgidas de la vitalidad de la fe; en un caso serian juzgadas como cercenadoras de la autonomía humana y en el otro como posibilitadoras de orientar toda la vida. Las formas concretas en que se traduce la fe y el seguimiento de Jesús están condicionadas culturalmente ⁹⁴. El «patos», que el hombre siente actualmente, de libertad, autonomía, de que toda la cultura es antropológica y antropocéntrica... puede ser asumido y debe serlo en el método teológico ⁹⁵. El método ascendente, por tanto, es de orden cognoscitivo y quiere conectar con la percepción actual del hombre.

Si aplicamos estas ideas a la cristología, en el método ascendente van implicados los siguientes aspectos: que es posible y necesario plantear la pregunta que va desde el kerigma pascual a la historia de Jesús; el sentido literal del Nuevo Testamento no coincide sin más con el sentido histórico, ya que ha sido muy influyente la experiencia pascual. ¿Está garantizado suficientemente el anuncio de Jesús hecho por la comunidad cristiana? Se supone en el método ascendente que la realidad humana de Jesús puede encaminarnos hacia su misterio, hacia la revelación de Dios en El; la persona histórica de Jesús es el fundamento cognoscitivo para afirmar su divinidad ⁹⁶. Se supone también en el método ascendente que la realidad humana, nuestro «abajo», está abierta al «arriba» de Dios.

⁹⁴ Cfr. M. Légaut, *El hombre en busca de su humanidad*, (Estella 1973) pp. 237-262. Id. *Pasado y ¿porvenir? del cristianismo*, (Estella 1972) pp. 261-313.

⁹⁵ Cfr. K. Barth, *La théologie protestante...* ya cit. pp. 22 ss. J. Marias, *La España real*, 2 ed. (Madrid 1976) p. 244.

⁹⁶ «(La cristología ascendente) comprende... todo un programa teológico, que

Con el camino ascendente se quiere responder a una tarea imprescindible de la cristología. Esto no consiste solamente en la explicitación de unas fórmulas, sean neotestamentarias o dogmáticas, sino también en la *fundamentación* de la confesión cristiana⁹⁷. Partir de Jesús, en cuanto Verbo encarnado, es suponer resuelta la cuestión más importante de la cristología y considerarlo antes como «Legado divino» en un doblaje artificial. La tarea más apremiante y grave es explicar cómo, y si razonablemente, se llegó a la confesión de Jesús como Señor e Hijo de Dios⁹⁸.

El que el cristianismo sea una religión histórica lleva consigo que la legitimación de sí mismo es más complicada que la de la simple actitud religiosa. No basta para legitimar su verdad, es decir la presencia de Dios en Jesús de Nazaret, la apertura antropológica general al Misterio. Esto es fundamental, ya que difícilmente se encontraría a Dios en Jesús si el hombre estuviera perfectamente instalado en su finitud; pero es insuficiente, ya que no se podría aceptar la dimensión divina de Jesús, si no hubiera a su favor signos humanamente suficientes en el campo de la fe. Lo contrario sería una opción arbitraria e inhumana. Se necesita por tanto escrutar la historia de Jesús.

Pero sería contradictorio con la naturaleza de la fe exigir que la ciencia histórica por sí sola llegue a descubrir la revelación de Dios

puede ser resumido en los siguientes puntos, acentuados de forma distinta:

1. Se supone que la cuestión histórica, que pregunta más allá del kerigma neotestamentario, es posible y teológicamente necesaria.

2. La tarea de la cristología no se concibe únicamente como desarrollo de la confesión cristiana, sino como fundamentación de la misma: «En el hombre Jesús se cerciora la fe de su divinidad». En primer lugar debe interrogarse a la aparición histórica de Jesús sobre como conduce al reconocimiento de su divinidad. La persona histórica de Jesús es el fundamento noético para la divinidad de Jesucristo. Es también norma de las aserciones cristológicas: «No está permitido afirmar sobre Jesús en perspectiva cristológica nada, que no esté fundamentado en el mismo Jesús histórico, y no se limita a expresar lo que es el Jesús histórico».

3. Con el planteamiento «desde abajo» se debe considerar el desarrollo histórico y el condicionamiento de la confesión cristiana de la comunidad y debe ser examinada tanto en su adecuación real como en su referencia a la situación.

4. Se ve la legitimidad teológica de este planteamiento: a) en la realidad personal del ser humano histórico de Jesucristo, b) en la situación actual, en la que la divinidad de Cristo no puede ser supuesta como una magnitud conocida, c) en la lucha contra una «deshistorización» y despersonalización de la cristología y su disolución en contenidos de conciencia. No hay que pasar por alto que en el planteamiento «desde abajo» está en primer plano un interés noético». (R. Sléncka, o.c. p. 311).

⁹⁷ Cfr. W. Pannenberg, *Fundamentos* pp. 38 ss. Id. 'Jesus Christus', a.c. col. 965.

⁹⁸ Cfr. 'La théologie fondamentale à la recherche de son identité', en *Gregorianum* 50 (1969) pp. 756-776. esp. p. 760. Es un «carrefour» con J. Alfaro, A. Bouillard, H. Carier, G. Dejaive, R. Latourelle, G. Martelet.

en Jesús⁹⁹. La fe es por definición una opción libre. No es ni la conclusión de un raciocinio ni fruto de la investigación histórica. Esta solamente llega a suma probabilidad, lo cual es suficiente para que la fe no caiga en un subjetivismo sin defensas. Pero más allá queda la libertad del hombre. Este responde a la invitación de Dios no solamente con la razón sino con la totalidad de su ser; la fe es un remitirse al misterio de Dios sin controlar sus contornos, y solamente así puede ser salvífica. Por esta contextura de la fe, y no por los límites de la investigación histórica, es imposible que la fe sea engendrada por el hombre en su rastrear la historia de Jesús. La historia de Jesús no puede eliminar toda la ambigüedad, igualmente como la observación del cosmos no conduce inmediatamente a la fe, o la reflexión del hombre sobre su apertura a Dios no le lleva sin más a la acogida de Dios. Solamente son «causa exterius inducens»¹⁰⁰. Y esa libertad del hombre ante el creer es el lado humano de la gracia de Dios en el surgimiento de la misma fe. De esta forma si la fe en Jesús de Nazaret no se legitima *sin* la historia, tampoco se legitima sólo *por* por la historia¹⁰¹. Dios nunca se hace presente al hombre de forma «masiva», y sin que éste tenga que autotranscenderse. Es verdad que debe ser estimada más la aparición histórica de Jesús con sus peculiaridades de lo que ha sido en la cristología tradicional; pero de nuevo la historia viene a ser un elemento a integrar con la irrupción de Dios en la resurrección de Jesús¹⁰². No se debe confundir la experiencia de la vaciedad humana con el reconocimiento del pecado ante Dios, ni el sentido de que el centro no está en nosotros mismos con la acogida de Dios como ese centro. Dios es «acontecimiento» y venida libre y graciosa a nosotros, no es simplemente el término del proceso de la búsqueda humana.

99 W. Pannenberg, 'Heilsgeschehen und Geschichte', en *Grundfragen systematischer Theologie*, cit. p. 63: «...No se debe excluir *en principio* que una investigación histórica de este acontecimiento pueda y deba descubrir su peculiaridad, su carácter revelatorio. Si la investigación histórica llega *de hecho* a descubrir el carácter del destino de Jesús de Nazaret como revelación de Dios, y qué se lo impida quizá, es una cuestión completamente distinta». Parece que Pannenberg ha ido demasiado lejos en la alternativa a la teología kerigmática y dialéctica. Es justo insistir en la fundamentación de la fe cristiana; pero la racionalidad de toda forma de fe es peculiar.

100 Sto. Tomás, cit. en: W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970), p. 186. F. Sebastián Aguiar, o.c. pp. 158-64.

101 Cfr. P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus*, (Gütersloh 1958), p. 19: «El carácter revelatorio de la historia de Jesús no es reconocido por la investigación y fundamentación históricas, pero por otra parte tampoco sin ellas».

102 Cfr. R. Slenczka, o.c. p. 315. W. Kasper, *Aufgaben...* p. 137.

Según lo que venimos diciendo es posible y compaginable el método ascendente con el punto de partida para la cristología situado en la fe participada eclesialmente. La teología cumple una tarea de apologetica «hacia dentro» del cristianismo, como servicio a la fundamentación razonable de la fe en Jesucristo.

Sobre la base común de un procedimiento ascendente pueden darse después diversos puntos de apoyo, diferente «dato originario» (Urtadum) para edificar la cristología. De hecho han sido utilizados como tales la «autoconciencia de Jesús», la resurrección de Jesús y la fe pascual de los discípulos¹⁰³. No es viable una elección que excluyera totalmente los demás. El punto de apoyo para afirmar la divinidad de Jesús viene constituido por el encuentro con el Resucitado testificado en la Iglesia, por la experiencia en la vida de su acción como paz, libertad y amor gratuitos, por los signos que emergen en su vida prepascual que encienden el corazón y suscitan la pregunta de «¿quién es?», «¿con qué poder actúa?», «¿qué relación tiene con Dios?» «¿es adecuada su visión del hombre?», «¿están justificadas sus pretensiones?»¹⁰⁴... Precisamente se descubre ahora cómo la Trinidad no puede constituir el punto de partida; una cristología construida descendentemente con dificultad podría evitar la impresión de moverse en un horizonte mítico de pensamiento¹⁰⁵.

La cristología ascendente responde, por tanto, a la tarea necesaria y básica de fundamentar la confesión cristiana. Pensamos además, que ofrece la posibilidad de conectar mejor con el movimiento del hombre en el descubrimiento de Dios en su vida.

De esta forma pueden ser recuperadas muchas realidades cristianas, de las cuales ya no se critica su verdad, sino su relieve y significatividad para el hombre. De forma «inesperada», por muchas razones, formulaciones antes expresivas y realidades antes elocuentes devienen oscuras e incomprensibles. Aquí topamos también con el problema del lenguaje religioso¹⁰⁶. El estar situado el hombre en un horizonte

103 Cfr. R. Slenczka, o.c. pp. 315-22.

104 Cfr. E. Brunner, o.c. p. 396: «La divinidad de Jesús se reconocería en el señorío que acontece en la fe». D. Wiederkehr, a.c. p. 521: «El punto de partida de la reflexión cristológica neotestamentaria es la confesión de fe pascual, con la cual se atestigua la irrupción del señorío de Cristo y su acceso a la filiación»; y añade en la nota 22: «Con lo cual no hay por qué excluir todo tipo de revelación prepascual de Jesús ni todo tipo de reflexión cristológica interrogativa».

105 Cfr. K. Rahner, *Christologie...* p. 55. J. I. González Faus, o.c. p. 482; P. Berger, *Rumor de ángeles*, ya cit. p. 93.

106 Cfr. J. Martín Velasco, *El lenguaje religioso. Su sentido y su verdad*, 45-60; D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso. Dios en la teología analítica*, (Ma-

u otro de comprensión proyecta inevitablemente focos de luz o conos de sombra. En esta situación es ineficaz acudir a fundamentaciones autoritarias, repetir simplemente las fórmulas de siempre o entregarse a deducciones abstractas¹⁰⁷. Sonarían estas salidas a subjetivistas y a desenfocadas. En esa situación debemos acercarnos al hombre para que respirando su sensibilidad y hablando su lenguaje poco a poco vayamos indicándole a que realidades aludimos. Es imprescindible en ese quehacer referir el hecho cristiano a experiencias de la vida. El hombre desde la Ilustración ha querido «humanizar» también la teología, y en principio nada del evangelio impide, dentro de sus límites, esa pretensión. Sería signo de debilidad o de orgullo, si la Iglesia no accediera a dejarse interrogar por el sentido de la fe en Jesucristo en el cuadro de las experiencias humanas.

Aquí se impone a la teología la necesidad de abrir un nuevo capítulo de epistemología teológica para hacer su reflexión en contacto íntimo con la vida y a la luz de los llamados «signos de los tiempos»¹⁰⁸. Hay en la tarea teológica un gran ingrediente social y cultural. La vida real de las personas y de la sociedad debe quedar asumida y compensada. Por eso inevitablemente muchas cuestiones irán quedando arrumbadas y otras deberán ser atendidas.

Profundizar en la experiencia humana es necesario, pero al límite de nuestros sondeos sólo captamos que está abierta. La vida es una realidad ambigua, que nos abre interrogantes y en parte ella ya es respuesta a través del amor, la familia, el trabajo, la sociedad... Pero la definitiva respuesta viene para un cristiano, y creemos para todo hom-

drid 1978) .E. Schillebeeckx, 'La crisis del lenguaje religioso', *Concilium* 2 (1973) pp. 193-209. H. Halbfas, *Catequética fundamental*, (Bilbao 1974) pp. 90 ss. Procediendo «desde abajo» podemos verificar mejor cómo las expresiones cristológicas, y teológicas en general, han surgido por una parte para expresar y comunicar fielmente la experiencia cristiana y por otra parte para hacerla comprensible en los diversos contextos culturales. Hoy, además de esas tareas, tiene que responder a otra previa, a saber, cuál es el estatuto del lenguaje religioso, qué sentido y que verdad posee, a qué lectura de la realidad responde. «La sima entre fe y experiencia es a mi modo de ver una de las causas fundamentales de la actual crisis entre los cristianos fieles a la Iglesia» (E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen...* p. 23).

107 Cfr. Y. Congar, 'La recepción como realidad eclesiológica', en *Concilium* 77 (1972) pp. 84-85; J. Komonchak, 'Reflexiones teológicas sobre la autoridad doctrinal de la Iglesia', en *Concilium* 117 (1978) pp. 98-103.

108 Cfr. Y. Congar, *Situación y tareas de la teología hoy*, (Salamanca 1970) pp. 71-103, esp. 89. E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, (Salamanca 1969), pp. 395-409; M.-D. Chenu, 'Los signos de los tiempos. Reflexión teológica', en *La Iglesia en el mundo de hoy II*, (Madrid 1970) pp. 253-58; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 2 ed. (Salamanca 1972) pp. 21-41.

bres, solamente del acontecimiento irreplicable de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado por nosotros. El evangelio no brota de la vida, buceada por el hombre, sino de la generosidad divina; viene de Dios para manifestar su poder salvador en la vida real, no en una zona superpuesta o en la periferia de los centros de interés del hombre. De aquí se explican la verdad y los límites de la llamada «catequesis antropológica». Un método radical y exclusivamente inductivo se expone a no hacer una síntesis comprensiva de la experiencia humana, y sobre todo no hace justicia a la novedad y originalidad de Jesucristo. La palabra de Dios abre nuevos horizontes al hombre; le interpela y le ensancha. En el cristianismo la norma no es la antropología; el criterio es Jesús. La teología cristiana habla al hombre en su situación concreta desde Dios revelado en Jesucristo y presente en la Iglesia por el Espíritu vivificante.

Si la teología fuera una palabra, fruto de la acogida en el corazón del misterio de Dios en Jesús y al mismo tiempo tuviera la sabiduría que se acrecienta en la experiencia de la vida, podría ayudar a los hombres a captar y respetar el espesor de lo real, a calar en el misterio insobornable en que estamos radicados. Sería entonces la teología no un torbellino de palabras sofisticadas —o por la vaciedad humana o por la distancia cordial de Dios—, sino una palabra sencilla, que en lugar de ser estorbo para llegar a lo real, sería «manuductio» a eso real. Debe ser la teología un balbucir, en la complejidad de la vida de los hombres, el misterio de Dios en Jesucristo. El teólogo debería ser aquel, cuya vida estuviera iluminada por la ciencia y cuya ciencia estuviera enriquecida por la vida.

El que sigamos en nuestro estudio un camino predominantemente ascendente no significa cerrarnos en absoluto al procedimiento descendente, ni negar sus derechos. Es verdad que las ideas de preexistencia, encarnación, Trinidad... son puntos de llegada. Pero también de ellas habrá que hablar para explicitar la realidad de Jesús en toda su anchura y profundidad. Son expresiones teológicas inevitables, aunque últimas, y últimas en el doble sentido de finales de la reflexión y de incontrolables por parte del hombre. Hasta aquí llega la capacidad comprensiva del hombre. Son «reductio in mysterium». Es necesario, si el discurso humano quiere ser un discursar teológico, que llegue el momento en que se reconozca esencialmente limitado y las palabras sean sentidas como radicalmente inadecuadas. El hombre se

transciende dejando que Dios sea más grande e inabarcable, y más sabia su «necesidad» que nuestra «sabiduría».

Igual que Jesús se entendió a sí mismo y vivió desde Dios, no habríamos llegado a la medida de la teología cristiana si no hiciéramos la renuncia a nuestras perspectivas para ser iluminadas por la sabiduría de Dios en el misterio. También es exigible al teólogo, sin traccionar su actividad como «fe constituida en estado de ciencia», el momento en que pueda decir que Dios ha enviado a su Hijo al mundo y que Este es la humanización del Verbo de Dios. Es decir, el camino ascendente se revela al final insuficiente y tiene que dejarse el hombre conducir por Dios; y tomarle confiadamente como punto de apoyo para decir la «última» palabra humana sobre El y su acción en Jesús.

El método ascendente está aconsejado en gran parte por la situación cultural; pues bien, el pueblo al que nos dirigimos se mueve todavía en grandes capas en una forma de pensar y de expresarse para la cual el camino descendente resulta comprensible y sin resabios de horizonte mítico de pensamiento. Teológica y catequéticamente pueden ser eficaces los dos caminos, con tal de que en el que procede «antropológicamente» acontezca la iluminación evangélica, y con tal de que en el camino descendente se llegue realmente a los centros de interés de la vida.

4. *Unión de acontecimientos, títulos cristológicos y significado salvífico.*

La cristología neotestamentaria sitúa siempre a Jesús en la historia de la salvación, conducida desde el comienzo por Dios y abierta a la consumación que El mismo traerá¹⁰⁹. Jesús es el punto culminante de esa historia; en quien se cumplen las promesas hechas a los padres y por su Espíritu está iniciada y garantizada la amortización definitiva de aquellas promesas.

Además del trasfondo histórico-salvífico en que está situado el acontecimiento de Jesucristo, este mismo acontecimiento se despliega en una historia concreta, determinada espacio-temporalmente, a través de la cual Dios se va prometiendo y confirmando en Jesús de Nazaret como el Dios de nuestra salvación; Jesús anuncia el Reino de Dios,

¹⁰⁹ Cfr. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, (Neuchâtel 1966) p. 283: «Si intentamos ahora hacer resaltar los rasgos esenciales comunes a toda la cristología del Nuevo Testamento, es necesario mencionar en primer lugar esta visión de una cristología inspirada en totalidad por la historia de la salvación».

de cara a la muerte se remite con confianza absoluta a ese Dios que incluso en el fracaso defenderá su causa, y es resucitado por el mismo Dios como anticipo de la fidelidad de Dios a la humanidad. En su actividad y destino de muerte y glorificación Jesús va siendo identificado por los suyos ¹¹⁰, según las figuras del Antiguo Testamento o los esquemas mentales de los medios culturales en que se desenvuelve la misión cristiana. Se da, por tanto, en la cristología del Nuevo Testamento la relación indisoluble entre acontecimientos de la vida de Jesús, significado para nosotros como Palabra de Dios e identificación progresiva de su persona.

Creemos que la cristología puede inspirarse hoy en esta complejidad original, y que le ayudaría eficazmente a superar estrechamientos y separaciones presentes con frecuencia. Aunque los acontecimientos se comprenden en su mutua relación, e igualmente los títulos se entrecruzan y pervaden diversos estadios de la existencia de Jesús, no obstante pensamos que sistemáticamente es factible y fecundo leer la cristología en la triple dirección de hechos, soteriología y persona.

Por diversas partes se ha apuntado ya la necesidad de unificar esos tres hilos conductores, lo cual responde al dinamismo del Nuevo Testamento ¹¹¹. La resurrección de Jesús comporta su entronización como

110 Cfr. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 9 ed. (Stuttgart 1971) pp. 206-10; O. Cullmann, *Christologie...* organiza la materia en torno a cuatro núcleos: títulos relativos a la obra terrenal, futura y presente de Jesús y a su preexistencia. E. Schillebeeckx, *Jesus...* p. 389.

111 «Pero, ¿de qué clase son los acontecimientos salvíficos, a los que la fe en Dios, podría decirse «por medio de Jesucristo», se dirige en las «homologías»? En todo caso acontecimientos que se refieren al Jesús histórico que nació como hombre y murió bajo Poncio Pilato... Muerte y resurrección... no representan un extracto de la vida de Jesús, sino que designan aquello, en que la esencia de la persona se cumple y desvela... Estos acontecimientos tampoco son descritos en su facticidad, sino como hechos a cuya comprensión y experiencia pertenecen su *significado* y repercusión. Vienen mencionados tales acontecimientos en lo que realizan; por tanto, no sólo: Jesús ha muerto..., sino también Cristo ha muerto por nosotros. De esta forma en las aserciones de la homología se nombra la historia de Jesucristo (y él en ella), en cuanto es una «historia esencial» (Wesensgeschichte). Se la confiesa como historia divina de sufrimiento y muerte y como historia divina de resurrección y elevación a nuestro favor. A esta *persona* se atribuye la esencia de un acontecimiento salvífico; y con ello es reconocida la esencia de esta persona al mismo tiempo, lo mismo que a través de aclamaciones y predicados nominales. Las designaciones esenciales de Jesús, en forma de nombres, corroboran que en la homología se trata de la persona salvadora de Jesucristo. Las designaciones esenciales de Jesús en forma de verbos, acentúan que esta persona salvadora solamente es lo que es en conexión con su historia. Su esencia emerge en su historia esencial. Su historia esencial se concentra y desvela en el peso ontológico de su persona (Wesensperson). Por esta razón se encuentran unidas sin más las homologías personales con las histórico-salvíficas, Rom. 10, 9; Act. 17, 2 s.; 1 Tim. 2, 5» (H. Schiller. 'Die Anfängen des christologischen Credo', en

«Kyrios» y la superación de la muerte para la humanidad. La actividad prepascual gira en torno al Reino de Dios, que está esencialmente vuelto a los hombres; y Jesús viene identificado como Profeta. En su muerte asume la misión del Siervo de Yavé, que con su sufrimiento «justificará a muchos». Por su origen es el Hijo único de Dios, que encarnado significa la condescendencia de Dios hacia los hombres y la ascensión de la historia entera de la humanidad.

Desde este planteamiento se supera la división entre «cristología» (o estudio de la persona de Jesús) y «soteriología» (o estudio de su obra de salvación). La división, que ha subsistido hasta nosotros, se hizo quizá por primera vez en las «Sententiae Atrebatenses» en los inicios de la escolástica¹¹². Ha fluctuado la cristología, en consecuencia, entre una tractación abstracta centrada en la persona de Jesús, sus naturalezas etc. o un reducción a sus «beneficia» considerados como opuestos a las dimensiones esenciales¹¹³. Para superar la abs-

Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblische Anfängen und die Lehrformel von Nikaia (hrsg. v. B. Welte), (Freiburg i.Br. 1970) p. 47). (El subrayado es mío).

«Al principio, la predicación y la doctrina sobre el efecto de la acción salvadora de Cristo permanecieron en estrecho contacto con la exposición de la obra salvífica misma, con su autor y con sus acontecimientos centrales. La «tan gran salvación» era vista en función de la grandeza del salvador y de su obra, con lo que quedaba determinada de un modo inmediato «teológica», «cristológica» o «pneumatológicamente» según se considerase su punto de partida (el Padre), su realización o su culminación» (A. Grillmeier, 'El afecto de la acción salvífica de Dios en Cristo', en *Mysterium Salutis* III/II, p. 382).

«No títulos aislados, sino la soteriología, la persona y la obra de Jesús son en sentido profundo el objeto de la cristología neotestamentaria» (M. Hengel, Apuntes de clase, p. 5).

Todos los títulos de Jesús en el Nuevo Testamento son «funcionales» o «histórico-salvíficos» para expresar «la salvación en Jesús de parte de Dios». Este tipo de aserciones constituye un «primer orden», que pronto se reveló insuficiente. El «segundo orden» del lenguaje —no de rango— está constituido por la teología de Jesús de Nazaret, «Jesús desde Dios» que se pregunta por «quién es Jesús» y se interesa, por tanto, por la identificación de la persona en sentido ontológico (Cfr. E. Schillebeeckx, *Jesus...* pp. 482-86).

¹¹² Cfr. A. Grillemeier, 'Christologie', en *LThk* 2, col. 1158).

¹¹³ Cfr. J. I. González Faus, o.c. 587-621. La insistencia de Lutero en el «pro me» de Jesucristo no debe seguramente ser interpretado sobre la base del dualismo postkantiano entre el «ser en sí» y el ser «para nosotros» (Cfr. H. J. Iwand, 'Wider den Missbrauch des pro me als methodisches Prinzip in der Theologie', en *Theologische Literatur Zeitung* 79 (1954) cols. 453-58. E igualmente la conocida frase de Melancton «Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere» no significa que no quede afectada también la persona de Jesús, sino que en la obra se reconoce a la persona (Cfr. O. Cullmann, *Christologie...* p. 285). «En este punto, muy a menudo a la teología se ha hecho apóstata. O ha perdurado en sus planteamientos escolásticos y ha difuminado el «ser-para-ti» en un ser independiente; o ha reparado tan sólo en los actos y en los efectos de Cristo. *Actio Dei* y *praesentia Dei*, el *ser-para-ti* y *ser-para-ti* se han fusionado. En la unidad así entendida del actuar y del ser de Jesucristo puede plantearse correctamente la cuestión de la persona, es decir, la pregunta por el «quién». Cristo es aquel que, en su libre

tracción metafísica, se añadía un segundo tratado «De Cristo Redemptore» o «De officio Christi» en que se desarrollaban especialmente los tres ministerios de Jesucristo como profeta, rey y sacerdote¹¹⁴, sin que esta salida, aunque bastante equilibradora, fuera plenamente convincente. Inevitablemente aparecía como un añadido y no como algo pensado desde dentro y desde la base.

Pues bien, nunca la persona de Jesús aparece en el Nuevo Testamento sin referencia salvífica; tampoco hay razón, siguiendo el Nuevo Testamento, para tratar el significado salvífico únicamente a propósito de la muerte de Jesús, y menos para reducirle a la «satisfacción». Jesús está a favor nuestro en su vida y destino, en su predicación, muerte, resurrección y origen en Dios¹¹⁵. Las controversias tan meticolosas y prolijas en la Iglesia antigua estaban guiadas por la «economía», por un interés soteriológico.

La «cristología» no puede convertirse en función de la «soteriología», disolviéndola prácticamente en antropología; ni la «soteriología» se inscribe complementariamente en la «cristología». Persona y función, presupuesto ontológico y significado salvífico no pueden separarse. El interés que el creyente lleva al estudio de la cristología y en general a su relación con Jesús es soteriológico; parte de la pregunta: ¿en qué me afecta o puede afectarme todavía Jesús de Nazaret? ¿Qué significado puede cobrar mi vida a su luz? Pero la base de ese significado se fundamenta en la consistencia ontológica. El «en sí» de Jesús da solidez al «para mí»; y el «para mí» me impulsa a buscar el «en sí». No hay verdadera salvación si el Salvador no es radicalmente trascendente, ya que la salvación es un don; como no hay verdadera salvación si la salvación no es asumida libre y vitalmente por el hombre, ya que la salvación es una tarea. El que Jesús sea

existencia, se ha unido realmente a mí. Y es también aquel que, en su existencia «para ti», ha preservado libremente su contigencia» (D. Bonhoeffer, *¿Quién es...* o.c. p. 29). Cfr. K. Rahner, SM, 4, cols. 45 s.

114 Cfr. R. Lachenschmid, 'Cristología y Soteriología', en *La teología en siglo XX* (ed. H. Vorgrimler y R. Vander Gucht) III, pp. 89-90. M. Schmaus, 'Änter Christi', en LThK, 1, cols. 457-59. Cfr. J. Solano, *Sacrae Theologiae Summa*, 4 ed. III, (Madrid 1961) pp. 13-322.

115 Cfr. R. Lachenschmid, a.c. p. 90: «Toda la vida humana de Cristo tiene significación salvífica... Todo lo que deba decirse sobre la persona de Cristo debe ser enfocado y expuesto en su significación salvífica. La obra redentora de Cristo no se puede ver exclusivamente desde el ángulo de la satisfacción, sino que hay que entenderla ante todo como «obra de salvación» que no puede separarse de su persona»; (Cfr. Grillmeier, *Christologie* a.c. col. 1164; D. Wiederkehr, *Glaube an Erlösung*, (Freiburg i.Br. 1970), p. 23: «soteriologisch» es un modus dicendi et agendi adverbial de la teología sin más».

Hijo de Dios y Hermano nuestro en verdad funda la realidad de la salvación¹¹⁶. «Propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis. Et incarnatus est».

La reflexión cristológica conducida sobre la triple pista de acontecimientos, persona y significado salvífico hace posible que la relación entre historia y persona, entre ser y tiempo, sea pensada de forma menos extrínsecista y más interaccionada de lo que ha sido en la cristología tradicional. A la persona de Jesús no le es accidental su vida. Más bien ésta es la «historia de la filiación divina»¹¹⁷. Deviene como hombre lo que siempre es como Dios¹¹⁸. La encarnación consistió en la «humanización» de Dios, no simplemente en la asunción de una naturaleza humana por parte del Verbo. Dios en Jesús vivió con toda verdad la existencia de los hombres. Se hizo uno de tantos.

La configuración de la existencia de Jesús en actividad y destino, en autoentrega a Dios por la muerte y en rehabilitación por la resurrección tiene que ser puesta en relación con su condición de hombre y con su condición de Dios. Jesús no es Dios al margen de la historia y no es hombre en abstracto. Ser hombre significa actuar y sufrir, estar arraigado en un pasado y vivir el presente de cara a un futuro abierto y por tanto impenetrable a él, pensar desde un horizonte cultural... Y ser Dios encarnado significa que de alguna forma la historia no es ajena al mismo Dios. Ya Barth relacionó la doctrina de las dos «naturalezas» (divina y humana) con los «estadios» (humillación-exaltación) —en los que Cristo ejerce sus funciones de Siervo y de Señor— y siempre desde una perspectiva soteriológica (justificación-salvación)¹¹⁹.

La unión indisoluble de ser y de historia nos ayudaría a superar por una parte la tentación de «actualismo», que no cesa de acechar

116 «La divinidad de Jesús es el *presupuesto* de su significado salvífico para nosotros y, al revés, la significación salvífica de la divinidad de Jesús fundamenta el *interés* que nosotros tenemos al plantear la pregunta acerca de su divinidad» (W. Pannenberg, *Fundamentos...* p. 49).

117 D. Wiederkehr, *a.c.*, en *Mysterium Salutis* p. 555.

118 Cfr. Slenczka, *o.c.* pp. 343 ss. En un cristología ascendente es un problema grave la relación entre historia y ser en Jesús (cfr. W. Kasper, *Jesus...* p. 44). «Cristo es Hijo de Dios hasta en su humanidad. La segunda persona de la Santísima Trinidad es personalmente hombre; y este hombre es personalmente Dios. Cristo es Dios de una manera humana, y hombre de una manera divina. En cuanto hombre vive su vida divina *en y según* la humanidad» (E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, (San Sebastián 1965) p. 22). En esta perspectiva se puede concebir la humanización de Dios en Jesús, la encarnación del Hijo de Dios, de forma dinámica y progresiva.

119 Cfr. *Kirchliche Dogmatik*, IV/1 pp. 145 ss.; IV/2 pp. 65 ss. 109 ss. 136 ss. 156 ss.

en la teología con intermitencias, y la tentación de abstracción de la historia, que sería profundamente infiel al cristianismo esencialmente centrado en Jesús de Nazaret. Si antes decíamos: no función sin ontología, ni persona sin referencia salvífica, ahora podemos decir: no huir de la historia por la abstracción ni diluir la historia en acontecimientos inconnexos o historicidad sin mundo y fe sin referencia a la realidad total. Jesús es Dios para nosotros y es hombre para Dios. Es Dios con nosotros y como nosotros; es Hijo de Dios en su vida y en su muerte y resurrección.

oOo

Las dos partes en las que hemos dividido el estudio, que seguramente aparece más como proyecto, están mutuamente referidas. Las tareas a realizar en la cristología determinan el camino a recorrer, y aquellas tareas vienen indicadas por la naturaleza de la cristología, por los resultados de la investigación investigación y por la sensibilidad del hombre actual. Continuamente hay que asumir en profundidad la fe en Jesucristo y repensarla a la luz del horizonte cultural en que el hombre se mueve. Cuando el material acumulado por la investigación es grande, cuando durante largo tiempo no ha sido suficientemente tenido en cuenta, y cuando la percepción del hombre es muy distinta de la anterior, se comprende que la novedad que presente una nueva sistematización sea considerable. Tal es hoy el caso de la cristología.

Ricardo Blázquez