 Salmanticensis 53 (2006) 519-535

FUNDAMENTOS DE CRISTOLOGÍA II: …Y LA *EXTRAÑEZA* SE HIZO *ENTRAÑEZA*

Con la publicación reciente de la citada obra de cristología acudimos a un jalón más de la ingente producción del teólogo abulense O. González de Cardedal. No obstante, este segundo volumen de cristología es pieza clave de su reflexión teológica y debe ser entendido en conjunción con un proyecto teológico unitario que, de alguna manera, ya era anunciado en el prólogo a la tercera edición de su conocida obra *Jesús de Nazaret: Aproximación a la Cristología*. Allí afirmaba en el año 1993:

> Llega la hora de la reflexión integradora, de la ordenación sistemática, de la profundización espiritual. La cristología narrativa es necesaria, pero no suficiente. No le bastan la memoria, el relato, la crítica y la propuesta a un pensamiento que necesita coherencia, totalidad, fundamento y verdad. Entramos ahora en un tiempo de obligado silencio reflexivo y creador. A la vez que una cristología sistemática, es necesaria una cristología espiritual, que asuma al hombre en su totalidad pensante y creyente…[1].

La cristología narrativa, la cristología sistemática y la cristología espiritual se convierten así en tres momentos necesarios de un único proyecto cristológico que tiende a integrar, consciente siempre de que la complejidad del Misterio encuentra en los reduccionismos un ataque mortal. Así, caminar con Cristo[2] (testimonio), pensar a Cristo (reflexión) y vivir en Cristo (revelación) reelaboran el carácter absoluto del cristianismo atendiendo a Cristo como

1 *Jesús de Nazaret: Aproximación a la Cristología*, Madrid 1993³, LXIII. "Esta cristología histórica es el presupuesto necesario tanto para una cristología trascendental como para otra cristología existencial igualmente necesaria", en FCII, 11s.

2 *Fundamentos de Cristología I. El camino,* Madrid 2005.

Universidad Pontificia de Salamanca

hecho histórico, como verdad metafísica y como plenitud de la vida del hombre. En nuestro caso, centramos la reflexión en este segundo momento del camino que, llevando como subtítulo *Meta y Misterio*, propone tres grandes partes: la existencia de Cristo en relación, la personal realidad salvífica de Cristo y la realización de la obra salvífica de Cristo.

Sin embargo, no pretendemos hacer una presentación material de la obra en cuestión, es decir, una mera enumeración de los contenidos que son acometidos por el autor. Nuestro deseo, por el contrario, es la realización de una meditación sobre los ejes formales que sostienen la reflexión y que son la puerta de entrada para entender la lógica interna del autor, su análisis de realidad, los problemas intuidos con sus posibles soluciones. En definitiva, una presentación formal de *Fundamentos de Cristología II* (FCII) nos puede dar la clave para comprender el cómo de un ministerio teológico que, a la altura del tiempo, pretende realizar el siempre novedoso milagro del encuentro entre Dios y el hombre[3].

Y el modo concreto de esta presentación formal no puede venir sino del método teológico de nuestro autor. Así, en el discurso leído el 11 de Marzo de 1986 en el acto de su recepción como miembro de la Real Academia de Ciencia morales y políticas de España, con el título *El lugar de la teología*[4], González de Cardedal se refiere al quehacer teológico en tres tiempos. En un primer momento, nuestro autor habla del "lugar exterior"[5] de la teología como del ámbito desde dónde se acomete el esfuerzo de pensar a Dios, que no es nunca un ejercicio que se desarrolla en una especie de inmovilidad metafísica, sino que inevitablemente vive en un mundo que condiciona su discurso. Este condicionamiento, sin embargo, no sólo tiene un aspecto negativo que hace que el teólogo tenga que estar siempre atento a "las condiciones sociales de producción de su discurso"[6], sino que supone el gran desafío de hablar, en las palabras del tiempo, de aquella Palabra que visita la historia. De esta manera, preguntar por el lugar exterior de la teología "significa preguntar por

3 Cfr. para cuanto sigue J.S. Béjar, *Donde hombre y Dios se encuentran. La esencia del cristianismo en B. Forte y O. González de Cardedal,* Valencia 2004, 185-310.

4 Cfr. *El lugar de la teología. Discurso leído el día 11 de marzo de 1986 en el acto de su recepción pública como académico de número por el excelentísimo señor Don Olegario González de Cardedal y discurso de contestación del académico Excmo. Sr. D. Mariano Yela Granizo,* Salamanca 1986.

5 Cfr. *Ibíd.,* 16-18.

6 *Ibíd.,* 123.

Universidad Pontificia de Salamanca

el emplazamiento físico, el ámbito espiritual y social, las determinaciones culturales y religiosas que hacen posible el surgimiento de una reflexión capaz de ser justa respecto del objeto sobre el que versa"[7].

Este lugar exterior de la teología no implica, sin embargo, un irenismo ingenuo que suponga una adecuación al mundo. El lugar físico de la teología es previo y determina el quehacer del teólogo, pero dicho lugar no es tan absoluto que el hombre no pueda "construir un lugar de voluntad que se añada y sume al lugar de naturaleza"[8]. Así nos muestra nuestro autor la dialéctica inherente a todo quehacer teológico: "el emplazamiento confiere una misión y la misión a su vez crea su propio emplazamiento"[9]. De esta manera, podemos percibir cómo el lugar exterior, siendo muy importante, no es lo determinante en teología. Ante todo, el teólogo se debe a un "lugar interior" que establece "la ley y exigencias propias del quehacer teológico, establece los puntos de partida y los puntos de llegada y funciona como criterio para elegir unos caminos y para excluir otros. Sin duda éste es el esencial"[10]. El lugar interior, en un segundo momento, reivindica la lógica propia de la teología que muestra su sanidad cuando, manteniendo su autonomía, no se deja recortar ideológicamente por las previsiones que se puedan proyectar en ella desde fuera[11].

Esta tensión o dialéctica propia de la esencia de la teología es claramente perceptible en una simple ojeada a las publicaciones de nuestro autor a lo largo de su trayectoria teológica en España[12]. En ellas se deja entrever, en un tercer momento, el "lugar interno" de la teología, que habla concretamente del teólogo que realiza el

7 *Ibíd.*, 17.
8 *Ibíd.*, 16.
9 *Ibíd.*
10 *Ibíd.*, 17.
11 Cfr. O. González de Cardedal, *¿Dios funcional o Dios real? Verdad y plausibilidad como problema fundamental del cristianismo contemporáneo*: Salmanticensis 49 (2002), 52.
12 Destacamos, en este sentido, sus siguientes obras: *Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes. Meditación de una España postconciliar*, Madrid 1967; *Meditación teológica desde España*, Salamanca 1970; *Elogio de la Encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora*, Salamanca 1973; *Carta a mi hermana Concha*, Salamanca 1974; *Carta a un profesor amigo*, Madrid 1977; *Ética y Religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*, Madrid 1977; *Memorial para un educador, con un epílogo para japoneses*, Madrid 1981; *España por pensar. Ciudadanía histórica y confesión* católica, Salamanca 1984; *El poder y la conciencia. Rostros personales frente a poderes anónimos*, Madrid 1984; *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, Madrid 1985.

Universidad Pontificia de Salamanca

esfuerzo de llevar la revelación a concepto, es decir, "su actitud personal y su forma permanente de corresponder a lo que tal misión exige, a la luz de su origen y de sus fines"[13].

Lugar exterior, lugar interior y lugar interno son los tres momentos de un único método teológico que nos ofrece las mimbres de elaboración de la reflexión que proponemos centrada en los aspectos formales de FCII. Tres momentos que hacen referencia al *auditus temporis et alterius* como condición ineludible de la reflexión de fe, el *auditus fidei* como contenido determinante de la misma y el *intellectus fidei* como momento creativo de mediación entre la revelación acontecida en el Dios de Jesucristo y un hombre amasado en la lógica del tiempo y de la historia[14]. Tres momentos, por tanto, que nos pueden ayudar a descubrir la lógica interna de la obra de Olegario y, específicamente, de su FCII.

1. El lugar exterior

El lugar exterior de FCII, como hemos afirmado anteriormente, hace referencia al análisis de realidad que evidencia el enclave sociopolítico, cultural y religioso en el que sitúa el teólogo que no quiere hablar a una naturalaza humana neutra, sino a unos hombres amasados en la lógica del devenir histórico:

> La verdad sólo es real como verdad concreta y el evangelio sólo es buena nueva resonando inteligible y significativo en situación concreta; por ello la Iglesia tiene que pensar a Cristo desde la historia en medio de la que está inserta[15].

El punto de partida para la comprensión de la actual Europa es el inicio de la modernidad que, poniendo al hombre como centro de lo creado, nace de la exasperación y olvido del cristianismo original. En efecto, la modernidad lleva a cabo un proceso de desnaturalización y funcionalización de Dios que acaba por desposeer al Dios

13 O. González de Cardedal, *El lugar,* 18.

14 De hecho, afirma Olegario: "Toda comprensión de Cristo es, por tanto, resultado de un encuentro entre nuestro presente y su pasado", en FCII, 33. De ahí nuestra tipologización del presente como condición de posibilidad y pasado como contenido determinante e irrenunciable que exigen ser integrados para mostrar cómo la búsqueda de la esencia del cristianismo es siempre un esfuerzo históricamente condicionado.

15 FCII, 29. También cfr. FCII, LXVI.

Universidad Pontificia de Salamanca

cristiano de su esencia sagrada. A través del pensamiento de M. Lutero, R. Descartes e I. Kant, nuestro autor nos descubre un proceso en el que Dios adquiere plausibilidad en función de las necesidades del hombre[16]. El Dios de mi salvación, el Dios certeza de mi conocimiento y el Dios de mi moral son eslabones de una cadena que va determinando a Dios desde las medidas que le impone la finitud del hombre.

Esta época de las luces propone elevar al hombre a cimas antes insospechadas a través de un proceso que tiene en la razón pura su aliado más fiel. De esta manera, sobre todo en una Europa que ha vivido el azote de las guerras de religión y que se va abriendo a nuevos mundos para descubrir la existencia de diferentes expresiones religiosas, comienza un proceso que intenta remontarse, más allá de toda apariencia y barniz histórico, a la naturaleza misma de las cosas.

Desde esta óptica, se puede comprender que para González de Cardedal la Ilustración sea entendida como un salto "sobre la historia hasta la naturaleza, desde la revelación particular hasta la razón universal. Windelband definió a la Ilustración como el proceso de la razón contra la historia"[17]. Se trata, por tanto, de un cambio radical en la comprensión de una Europa que había sido cocida en el horno de realidades positivas, cuyo fundamento último era la revelación acontecida en Jesucristo. Ahora, el protagonismo absoluto lo ostentan realidades como religión natural, Dios natural (Deísmo), culto natural, derecho natural, ley natural, hombre natural, sociedad natural... Y frente a ellas son rechazadas las correspondientes realidades positivas, como son: la revelación en la historia, el Dios de Jesucristo como redentor y santificador, las leyes divinas positivas, la gracia, la Iglesia como comunidad de fe, el culto, el dogma como palabra de Dios explicitada por la Iglesia...

El protagonismo principal en este proceso de concentración antropológica se debe, a juicio de nuestro autor, a la filosofía de I. Kant. El punto de partida de la filosofía kantiana lo podemos tomar de sus cuatro famosas preguntas: gnoseológica, ética, religiosa y antropológica. No obstante, en Kant, tenemos una fuerte concentración antropológica ya que considera la última de las cuatro cuestiones,

16 Cfr. FCII, 216, 633, 932ss.

17 O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo,* Salamanca 1998², 210. Hay que matizar que el concepto de "naturaleza" propio de la Ilustración difiere en relación al usado en el mundo griego. En líneas generales, y simplificando mucho, se pasa de la idea de invariabilidad, identidad, búsqueda en lo mudable de lo que no varía... a un concepto que expresa las leyes o reglas de los fenómenos. En este sentido, cfr. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema,* Madrid 1971, 30-40.

Universidad Pontificia de Salamanca

qué es el hombre, como síntesis y expresión de las tres restantes. Así pues, y por primera vez, un filósofo define la religión desde la cuestión antropológica[18]. La originalidad de esta filosofía está en determinar que la cuestión que más interesa al hombre es la cuestión sobre sí mismo, de modo que si "antes se veneraba al hombre a la luz de Dios y como si fuera Dios, ahora por el contrario la clave de evidencia, de sentido y de acción es el hombre. Para Kant la filosofía tiene como objeto y centro único al hombre"[19].

Por tanto, en este proceso de desnaturalización de Dios, que es directamente proporcional al grado de concentración antropológica, llegamos al extremo de que "la moralidad funda la existencia de Dios"[20]. Es importante hacer notar cómo, lo que I. Kant realiza, no es una simple y vulgar negación del cristianismo sino una superación del mismo en una asimilación a conceptos de razón. Si "la esencia del hombre está constituida por la moralidad" y "la moralidad funda la existencia de Dios" entonces se llega a la conclusión de que "Dios queda así incluido en el círculo de la humanidad moral", es decir, "el cristianismo es juzgado, aceptado o rechazado en la medida en que sus ideas, dogmas o instituciones puedan acreditar significación o eficacia moral"[21]. Esta reducción o valoración del cristianismo desde la óptica moral tiene su expresión máxima en la cristología filosófica que de ahí deriva[22]. En adelante no interesa la figura de Jesucristo por su constitución metafísica, entre otras cosas porque es un dato asequible sólo por la fe en una revelación positiva, sino por el contenido de su mensaje. Jesucristo es así reducido a un maestro de moral, alto en humanidad, moralmente bueno, persona admirada y figura objeto de nuestra imitación, en definitiva, como el fundador e iniciador del cristianismo[23].

En este sentido, la Ilustración implica inevitablemente una nueva concepción de "verdad"[24]. La filosofía kantiana evidencia el

18 O como afirma, de manera muy gráfica, G. Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca 1991, 113: "Dime cuál es tu hombre y te diré quién es tu Dios". Esto es lo que nuestro autor llama "el camino hacia la concentración antropológica", en el cual tiene especial relieve la filosofía kantiana. Para ello cfr. O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza,* Salamanca 1996², 66-71.

19 O. González de Cardedal, *La entraña*, 211.

20 *Ibíd.*

21 *Ibíd.*

22 Cfr. FCII, 943.

23 Cfr. FCII, XLIV; O. González de Cardedal, *Cristología,* Madrid 2001, 329s. y *La entraña*, 214 s.

24 Afirma Olegario: "…el pensamiento moderno a partir de Descartes y Kant se ha propuesto construir-descubrir la verdad desde la subjetividad trascendental", en FCII, 390. Se olvida así que la verdad sólo se media en la historia y en el prójimo.

Universidad Pontificia de Salamanca

foso que se va dibujando y que distancia inevitablemente la potencia universalizable de la razón con la particularidad de los hechos acontecidos en las coordenadas espacio-temporales. Poco a poco se va estableciendo una nueva percepción de la religión que se mueve sólo en el ámbito de la mera razón, o de otro modo, que busca el consenso en aquello que es común a todos los hombres más allá de revelaciones positivas con pretensión de universalidad. En el fondo, el problema que subyace es el de la posibilidad de que el Absoluto se medie en la historia. O de otra manera, la consecuencia fundamental de esta nueva concepción de verdad tiene su traducción más palpable en la categoría de "mediación". Así afirma Olegario:

> La filosofía antigua concordaba con el cristianismo en la necesidad de mediación, pero difería de él al decir qué o quién era ese mediador entre el hombre y lo divino o los dioses. En cambio, la filosofía moderna se caracteriza por la absolutización o el rechazo de toda mediación y la reclamación de la inmediatez del hombre respecto de sí mismo y de toda realidad[25].

Ahora bien, este panorama filosófico, que configura el desarrollo histórico de Europa, no sólo se impone a una teología distraída con el cambio de paradigma que marca el paso del medioevo a la modernidad, sino que logra introyectar los presupuestos previos del debate en el seno mismo de la reflexión de fe. Así, el resultado es una apologética que no hace apego a nada cristiano y abdica a favor de un diálogo con la emergente filosofía en un "aparente" ámbito de neutralidad. De esta manera, se olvida a Jesús como prueba principal de la realidad de Dios, se descuida la experiencia religiosa, la revelación del Dios uno y trino manifestado en la historia humana, la larga aventura de fe vivida y pensada, el testimonio de santidad… frente al Dios racional, natural y moral que la filosofía reclamaba como el único Dios vivo y verdadero:

> El poscristianismo comienza en el momento en que se utilizan los hechos, la persona de Cristo, las ideas y valores cristianos como cifra de una verdad universal, considerada anterior o superior e independiente de la figura histórica de Cristo [...] Esta secularización del cristianismo por universalización formal o reducción moral tiene en Kant su radical e inicial exponente[26].

25 FCII, 982 (n. 127).

26 FCII, 979. En este mismo sentido, afirma nuestro autor: "Lo más decisivo en cristología no son las respuestas explícitas que se dan, sino los presupuestos implícitos desde los que se piensa. Muchas veces se ha pensado desde un Dios y hombre distintos del Dios y hombre, tal como ambos se reflejan y encuentran en Cristo", en FCII, 955.

Universidad Pontificia de Salamanca

En el campo de la cristología, una de las consecuencias más palpable de este desplazamiento de realidad desde la historia a la naturaleza, desde lo histórico-concreto y personal a una verdad universal y abstracta, es la búsqueda histórico-crítica que diferencia al Jesús de la historia del Cristo de la fe. Tenemos aquí la prueba palpable de cómo la teología moderna y contemporánea aceptó los presupuestos de un debate que degeneraba la esencia misma de lo cristiano al intentar imponer la pureza del método frente a la naturaleza del objeto puro de la fe. De ahí una denuncia permanente de nuestro autor a una cierta "dictadura de la exégesis" que, desde una metodología discutible, ha impuesto al misterio los ámbitos posibles de su propia automanifestación[27]. Por ello, González de Cardedal evidencia cómo, desde la *Old Quest* hasta la *Third Quest*, muchas de las distintas reflexiones sistemáticas sobre Cristo han asumido presupuestos implícitos de carácter hermenéutico que prevalecían sobre la verdad de fe. De esta manera, la construcción de reflexiones que asumían como irrenunciable la hipótesis de la fuente Q, la plasmación de una especie de canon dentro del canon que privilegiaba ciertas partes de los sinópticos y dejaba prácticamente fuera la reflexión paulina o joánica, la imposición de fuentes no evangélicas para el conocimiento de Jesús, etc… son claros ejemplos de progresivas reducciones del misterio de Cristo. Nuestro autor se muestra tajante al afirmar que esta reflexión es legítima sólo en cuanto cuestión preteológica y que la exégesis, si quiere permanecer cristiana, tiene que asumir dos presupuestos que le son ineludibles. El primero de ellos es de carácter cristológico y reivindica la posibilidad de que el eterno acontezca en el tiempo (encarnación):

> La investigación histórico-crítica deja fuera de su consideración la perspectiva de una verdad que, insertándose en la historia desde fuera de ella (revelación), pueda ensanchar la razón más allá del horizonte intramundano, y ponerla ante la decisión. La ciencia sólo sabe de informaciones, mientras que la fe vive sobre todo de decisiones; aquella investiga facticidad intrahistórica, mientras que ésta, traspasando los hechos, discierne en ellos la llamada de Dios y la acoge[28].

Y el segundo, de naturaleza eclesiológica, hace referencia a la preeminencia de una comunidad de fe, surgida en el encuentro con el Resucitado, que da sentido a la existencia de unos relatos escritos:

27 Cfr. FCII, XXVIII-XXXIX
28 FCII, 47.

Universidad Pontificia de Salamanca

> Al olvido o exclusión del criterio cristológico ha seguido el olvido o marginación del criterio eclesiológico, pretendiendo un acceso inmediato de cada creyente a la Biblia y a Cristo, sin la mediación traditiva de la comunidad eclesial o sin la aceptación de su autoridad interpretativa. ¿Hay, acaso, palabras de Cristo sin Iglesia de Cristo?[29].

Como conclusión de este primer apartado, podemos decir que la reflexión sobre el lugar exterior de la presente cristología nos ofrece los problemas fundamentales a los que debe hacer frente una reflexión de fe que se proponga pensar a Cristo a la altura del tiempo. El desplazamiento de la historia a la naturaleza, como define Olegario la esencia de la Ilustración, conlleva la entrada en crisis del concepto de mediación, clave para entender la esencia de lo cristiano. Las consecuencias inevitables que se deslizan de este cambio en la concepción de la verdad nos llevan a un doble proceso: la desnaturalización de un Dios que acabará siendo percibido, en el transcurso del desarrollo de la conciencia moderna, como el mayor antagonista de la gloria del hombre. En efecto, el proceso de desnaturalización de Dios construye a un ser divino a imagen y semejanza del hombre, reducido desde sus necesidades a mera función. De esta manera, Dios queda como elemento al cual acudir cuando el hombre no alcanza a realizar una tarea y se siente necesitado de fundamento. Esta esencial funcionalización, que hace a Dios certeza del conocimiento (Descartes), axioma de la razón práctica (Kant), idea en desenvolvimiento dialéctico (Hegel)..., producirá la sospecha de que, en el fondo, Dios es una creación de un hombre temeroso, que no se atreve a dar el último paso de su propia autodivinización. Feuerbach será el profeta del nuevo tiempo, desvelando la esencial identidad de antropología y teología. Se hace necesario, por ende, desligarse de ese Dios acontecido en Cristo, que ha configurado la historia de occidente, para que el hombre se encuentre nuevamente con el inmenso potencial que lo constituye.

2. El lugar interior

El lugar exterior, primer momento del método teológico de Olegario, es condición de posibilidad de una reflexión de fe que pretende hablar a unos hombres concretos; ahora bien, el contexto no

29 FCII, XXXIII.

Universidad Pontificia de Salamanca

puede considerarse nunca determinante del quehacer teológico. En efecto, el teólogo es el creyente que tiene una misión de fidelidad a la revelación, es decir, a aquella realidad acontecida que precede nuestras previsiones y proyectos y que, por tanto, no nos pertenece. De ahí que el segundo momento del método teológico tenga que realizar un esencial ejercicio de memoria actualizadora que nos confronta siempre con aquel núcleo irrenunciable de la fe que, a través de los tiempos, está llamado a ser salvación para el hombre. González de Cardedal es consciente de ello y pone el dedo en la llaga al afirmar:

> Hegel ha desenmascarado así la Ilustración al poner de relieve su incapacidad o noluntad de aceptar la idea del Dios-hombre en encarnación, vaciamiento y cruz. Ya sólo hay dos posibilidades: permanecer judío socrático o ser cristiano[30].

El ofrecimiento de diálogo por parte del teólogo al devenir de la historia reciente de Europa no significa caer en la trampa de un irenismo ingenuo que acepta los presupuestos de un debate que aniquila la verdad fontal del cristianismo. Por ello, nuestro autor es consciente de que Hegel, movido desde su cristianismo, es una de las primeras críticas a la Ilustración. Esta crítica va a tener un doble vector: reivindicar el pensamiento sobre Dios como el objeto más propio de la reflexión filosófica y recuperar la historia frente a la naturaleza[31]. De hecho, en *La entraña del cristianismo*, el teólogo abulense afirma:

> El anhelo supremo de la conciencia es encontrar el Absoluto en la historia, el universal concreto, el personal encarnado, el eterno temporal, la idea hecha historia. Pero, ¿no es esa la entraña del mensaje cristiano al unir particular concreto, Jesús, con el universal salvífico, Cristo? [...] Se comprende que Hegel, fascinado por el cristianismo, haya intentado superar una Ilustración ciega para estas profundidades metafísicas y obsesa en sus entusiasmos moralizadores[32].

30 FCII, XLVI.

31 Cfr. FCII, XLIVss. También cfr. S. Béjar, *Donde hombre,* 207-218.

32 O. González de Cardedal, *La entraña,* 154. Cfr. también *Ibíd.*, 144 ss., 167, 215, 871. En esta crítica a la Ilustración que recupera a Dios como objeto fundamental de la filosofía y la historia cfr. E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel,* Madrid 1982, 63, 294; R. Valls, *Religión en la filosofía de Hegel,* en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos,* Madrid 1994, 209-214 y W. Kasper, *El Dios de Jesucristo,* Salamanca 1985, 21.

Universidad Pontificia de Salamanca

Por tanto, el lugar exterior ofrece a la teología un enclave que, sin embargo, no puede proponerse de tal modo que suplante la fontalidad del lugar interior. O de otro modo, el *auditus fidei* nos confronta con la entraña del cristianismo, es decir, con aquella verdad irrenunciable que el teólogo tiene que ser capaz de presentar, de un modo siempre nuevo y creíble, en cada momento histórico. El tránsito de la historia a la naturaleza, la crisis del concepto de mediación, la alternativa Kant y Hegel... llevan a nuestro autor a considerar la "encarnación" como la clave de bóveda de la propuesta teológica que nos ofrece en *Fundamentos de Cristología II*[33]:

> Comenzamos este capítulo afirmando que la encarnación es un necesario punto de llegada, aun cuando no tenga que ser el necesario punto de partida de una cristología. Los puntos de partida pueden ser muchos [...] pero el obligado punto de llegada es siempre uno: la persona de Cristo, como Don del Padre y salvación de los hombres, algo que sólo es verdad si él comparte naturaleza y destino con Dios (naturaleza divina, consustancialidad y eternidad con él) a la vez que comparte naturaleza y destino con los hombres (naturaleza humana, consustancialidad con nosotros, destino histórico)[34].

De esta manera, y frente a todo intento de reducción del cristianismo, rescata Olegario, a partir de la revelación bíblica y de su lectura eclesial en la historia de su explicitación dogmática, la categorización de Jesucristo como "mediador". En efecto, articular la cristología desde la categoría de mediación supone reconocer en Jesucristo el lugar, mejor la persona, donde lo humano y lo divino no se han vivido en alternativa, donde Dios ha visitado el tiempo y donde el hombre ha encontrado al Dios anhelado. La mediación implica pues dos movimientos de signo contrario, es decir, de Dios abajándose en condescendencia infinita al hombre pecador y del hombre intentando escalar las cimas del Absoluto. En Cristo, Dios encuentra al hombre y el hombre encuentra a su Dios[35].

Ahora bien, si Cristo es el lugar del encuentro santo entre Dios y los hombres: ¿cómo ha sido posible dicho encuentro?, ¿dónde están sus condiciones de posibilidad?, ¿cómo un hombre ha podido estar

33 Cfr., especialmente, FCII, XLI, LII, LVIII, 34s., 49, 55, 59, 72, 650-655, 908, 911, 913, 917, 920s., 929, 948s., 958-963, 966-971...

34 FCII, 971.

35 Cfr. FCII, 659-667.

Universidad Pontificia de Salamanca

preparado para recibir al eterno?, ¿cómo Dios ha podido "devenir" hombre desde su inmutabilidad?:

> ¿Cómo puede Dios segregar de sí mismo y hacer consistir a lo otro como otro, a la vez que eso otro sólo puede existir y persistir en sí mismo por la presencia divina en ello? [...] ¿Cómo puede Dios crear seres libres, que sólo pueden ser por él y a la vez se pueden afirmar frente a él e incluso decidiéndose contra él, sin que él a su vez los niegue ni anegue en su nada originaria, sino que por el contrario, los siga sosteniendo para existir, pese a que esa acción que niega el propio fundamento tendería a la autodestrucción?[36]

En definitiva, sigue en pie el interrogante sobre la posibilidad del desposorio de finito e infinito, de eternidad y tiempo. Una pregunta que sólo alcanza una luz cuando buceamos en el "misterio" entendido en sentido paulino, a saber, en el plan de salvación de Dios para con los hombres que, precisamente, queda desvelado en "la encarnación como determinante de todo el plan divino de salvación y con ello el lugar de Cristo en el orden del ser, de la historia, de la consumación"[37].

Esta contemplación de la historia de la salvación y de su lógica interna evidencia cómo el Dios enemigo de la gloria del hombre no puede ser el Dios cristiano. Si la modernidad, quizá también por la influencia de una teología acristiana, nace de la exasperación y olvido del cristianismo original, el lugar interior de la teología debe volver a reproponer una esencia del cristianismo que tiene como constitutivos internos creación y encarnación. Porque el cristianismo original es el redescubrimiento del plan de Dios revelado en la historia, esto es, en Jesucristo. En el Hijo de Dios vivo se da el encuentro perfecto de Dios y hombre, cuya condición de posibilidad es la buena noticia de que la creación fue pensada como la gramática de un poder decirse de Dios en la encarnación. El lugar interior nos recuerda continuamente que la universalidad de la creación tiene su condición de posibilidad en la concreción de lo acontecido en la historia, en el judío Jesús, porque antes de la creación del mundo todo había sido destinado en Cristo. O de otro modo, en Jesucristo hemos comprendido que la creación del mundo y del hombre es un anticipo de un Dios que quiere ser, desde su benevolencia y amor, Dios encarnado. O también, Dios, en el hombre, crea el barro con el que, en la encarnación, va a dar forma a los pliegues de su rostro humanado. Por tanto, el hombre constitutivamente es

36 FCII, 923 s.
37 FCII, XLI.

Universidad Pontificia de Salamanca

aquél que sólo puede ser entendido en su más profundo misterio hablando de aquello que le falta, aquello que no es ni merece: Dios Trinidad[38]. Lo expresa así Olegario:

> Por la encarnación Dios se da así mismo, abriéndose hasta el límite, a la vez que atrae a sí una esencia cuya constitución primera es ser imagen suya. Cristo realiza de forma suprema esta condición de imagen de Dios y de primogénito en el mundo. Es la expresión temporal de la eterna filiación del Hijo a la vez que la realización máxima del hombre en cuanto imagen de Dios y llamado a ser semejante a él. Su autonomía, es decir, su ley y finalidad propias, es llegar a ser Hijo[39].

Ahora, a partir de la encarnación, el teólogo deberá volver a la realidad y hacer una relectura metafísica de todo desde el hecho acontecido. O de otra manera, el teólogo es la persona de fe que, trascendiendo la singularidad del evento histórico-concreto Jesús de Nazaret, está obligado a pensar al hombre, el ser, el cosmos, la historia, la Iglesia, el mal... desde la entrañas del Dios Trinidad[40].

En conclusión, la encarnación es la esencia del cristianismo porque desvela la comprensión del plan de salvación del Dios Trinidad para el hombre y para el mundo[41]. Como hemos afirmado anteriormente de otro modo, el Dios amor nos había destinado, antes de la creación del mundo, en el Hijo amado, de modo que, en lenguaje cristiano, lo evidente e inmediato no es la naturaleza creada sino lo sobrenatural, el estar destinados a la participación de la vida divina: "*Prius intenditur deiformis quam homo*". Late aquí de fondo el eterno problema del cristianismo, que sólo garantiza el misterio en la tensión de la paradoja. Naturaleza y gracia, trascendencia e inmanencia, creación y encarnación, palabra exterior e iluminación interior, inmediatez y distancia, gratuidad y necesidad, verdad y plausibilidad, santidad de Dios y justificación del hombre, extrañeza y entrañeza... son diferenciables, pero no separables. Estos dualismos sólo hallan unidad en las entrañas mismas de Jesucristo, lugar del encuentro santo entre lo divino y lo humano.

38 Cfr. FCII, 15, 36 (n.11), 909, 917-929, 966-971.

39 FCII, 970.

40 Cfr. FCII, 79-374, primera parte de esta obra donde se habla de la existencia de Cristo en relación.

41 Cfr. FCII, 957.

Universidad Pontificia de Salamanca

3. El lugar interno

El "*intellectus fidei*" en el pensamiento de nuestro autor tiene el nombre de "lugar interno" y hace referencia al estilo teológico, es decir, al hombre de Iglesia que quiere ayudar a mediar con credibilidad la revelación de Dios a la altura del tiempo. Por ello, la intuición de nuestro autor es reproponer un cristianismo total, a la manera de una complejidad incluyente que no admite las mortales reducciones que ha sufrido el cristianismo a lo largo de su historia.

Esta integridad teológica nos enfrenta, a nuestro juicio, con el "principio formal" que debe dar unidad y coherencia interna a una determinada propuesta teológica. Para González de Cardedal, este necesario principio formal de la teología indica que no basta una mera ordenación sistemática de los contenidos de la fe cristiana, sino que es necesario proponer "un orden interno y los criterios para discernir dónde se encuentra su originalidad y cómo se interpreta"[42].

No obstante, este principio formal que unifica toda la presente reflexión no puede brotar sino de la inteligencia misma de la fe. De lo contrario, correríamos el peligro de introyectar en las entrañas del cristianismo una lógica que le es ajena, es decir, derivaríamos la reflexión teológica en gnosticismo. De ahí que, partiendo de la contemplación de lo acontecido en el Dios humanado, sea la encarnación misma la que nos ofrezca las claves fundamentales de comprensión de lo cristiano. Más específicamente, y trascendiendo las determinaciones de un lenguaje narrativo que cede a una articulación más conceptual, es la unión hipostática la que nos ofrece un triple eje formal de comprensión de la cristología[43]. Y ello no sólo porque la unión hipostática da razón del encuentro acontecido en la persona de Cristo, sino, sobre todo, porque evidencia la constitución interna de ese encuentro, desvelando entre lo divino y lo humano una reciprocidad asimétrica[44]:

> Jesús es situado en el lugar crucial: el punto exacto donde se encuentra la divinidad que desciende hasta ser humana y donde las aspiraciones y realizaciones humanas ascienden hasta encontrarse con Dios. Las posteriores afirmaciones, tanto patrísticas

42 O. González de Cardedal, *La entraña*, 196.

43 Cfr. FCII, 652-655.

44 Hablamos de asimetría porque "la unión hipostática es pensada a partir de la iniciativa, penetración ontológica y reverberación dinámica del Verbo sobre todo el ser de Cristo", en FCII, 940.

Universidad Pontificia de Salamanca

como conciliares (Nicea-Calcedonia), sobre la unión hipostática entre la humanidad y divinidad de Jesús, fundamentan con categorías metafísicas lo que el NT dice sobre la unión y realización en Cristo de esas dos líneas de pensamiento (escatología-mesianismo)[45].

Para el teólogo abulense, "trascendencia", "inmanencia" e "historia" son las tres dimensiones definitorias de lo cristiano[46]. El Dios trascendente al hombre, al mismo tiempo que inmanente e interior al mismo, ha aparecido en la historia, manifestado en su Hijo encarnado; he aquí la propuesta teológica de nuestro autor. Hablar de la trascendencia del cristianismo es hablar de su extrañeza, es decir, del Dios indisponible a las previsiones de lo humano. Aquí encontramos una digna respuesta al proceso moderno que ha ido reduciendo a Dios a la medida de nuestras previsiones. Frente al Dios desnaturalizado aparece, en su esplendor absoluto de Gloria, el Dios que vale por sí. Pero esta dimensión, con resonancias barthianas, no puede acentuarse unilateralmente porque correría el riesgo de un excesivo extrinsecismo que, a la larga, se transforma en insignificancia para el hombre. Por ello, es necesario acentuar que el Dios trascendente es, al mismo tiempo y sin contradicción, lo más interior e íntimo a cada hombre. O de otra manera, que la Gloria de Dios no se realiza a costa de la gloria del hombre porque éste es imagen y semejanza de un Dios que no ha permanecido en su extrañeza, sino que ha querido ser entrañeza para el mundo. La combinación perfecta de trascendencia e inmanencia, de extrañeza y entrañeza, requiere la necesaria confrontación con la historia. En efecto, la tercera dimensión de lo cristiano hace referencia al Dios de la historia, acontecido en su Hijo unigénito, muerto en cruz. El riesgo de extrinsecismo, de un Dios que al final no alcanza al hombre, y el riesgo de inmanentismo, que identifica Dios y mundo, queda exorcizado en teología con la continua confrontación que ofrece la historia concreta de Jesús, el Cristo[47]. He aquí las tres dimensiones de lo cristiano que recorren la obra de nuestro autor:

45 FCII, 64.

46 Cfr. FCII, 650-655. Esto es algo que está muy presente en la entera obra de nuestro autor. Cfr., principalmente, *La entraña*, XIII, 10, 322, 338, 757s., 813, 839, 842. Cfr. también, O. González de Cardedal, *Evangelio de Dios y humanidad del hombre. (Tesis para un discernimiento de lo cristiano)*, en J.M. Lera (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al P. Juan Alfaro en sus 75 años*, Bilbao 1989, 495-523; *Sobre la muerte*, Salamanca 2002, 24; *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1996², 24, 58 s.; *El lugar*, 85.

47 Es interesante constatar que, para I. de la Potterie, la verdad del cristianismo hace la síntesis entre historicidad, trascendencia e interioridad de la verdad:

Universidad Pontificia de Salamanca

> La condición del hombre, creado a imagen de Dios y destinado a ser semejante a él, a la vez que el don histórico del Espíritu, para que conozcamos la gracia de Dios otorgada a la humanidad como sanación, luz y vida, nos hacen posible acceder al misterio no para dominarlo adueñándonos del él, sino para que él nos plenifique con su plenitud. El hombre no puede programar el milagro ni enseñorearse del misterio, porque entonces sucumbe a la autodivinización, que en tal caso es equivalente a una demonización. Lo luminoso se convierte entonces en lo lucífero. Pero esto no significa que el hombre no pueda encaminarse al misterio, contar con él y dejarse transir por él. Esta pensado para él y sólo se conocerá a sí mismo del todo y llegará hasta su fondo cuando cuente con él y viva de él. El Dios encarnado es así el origen y el destino del hombre: a su imagen fuimos creados y conformándonos con él seremos consumados. Esta consumación abarca el ser y las potencias, el corazón y la inteligencia[48].

O también:

> El hombre no puede saltar sobre sí mismo, ni redimirse por las fuerzas de su finitud, ni llegar por sí solo al Infinito, que es su secreto anhelo y su deseada plenitud. La salvación, anhelada por todo hombre y anunciada como hecho histórico por la Iglesia, sólo puede ser Dios; y para que sea definitivamente verdadera y humana tiene que estar vivificada en carne y tiempo. La salvación tiene que ser encarnada, en el doble sentido del término: de Dios venido en carne y de alguien que en carne ha llegado definitivamente a Dios[49].

Poco podemos añadir a unos textos donde no sólo se nos ofrece una síntesis perfecta de nuestra fe, al tiempo que se evidencia el triple principio formal ineludible que sostiene la integridad de lo cristiano.

"El punto de vista cristiano es sintético. Partiendo de la idea de revelación, reúne en un conjunto orgánico los diversos aspectos de la verdad que hemos encontrado en los modelos precedentes: la trascendencia de la verdad que caracterizaba al platonismo, la historicidad de la verdad en la que insisten los modernos y, finalmente, la dimensión de interioridad de la verdad que ha sido puesta de relieve por el existencialismo", en I. de la Potterie, *Historia y verdad*, en R. Latourelle y G. O'Collins (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, 149. De esta manera, constatamos una vez más cómo la intencionalidad de nuestro autor es buscar una óptica que sea capaz de dibujar la verdad total del cristianismo, más allá de todo reduccionismo. El principio formal es, por tanto, un principio epistemológico en búsqueda de la verdad.

48 FCII, 983.

49 FCII, 905.

Universidad Pontificia de Salamanca

Conclusión

La recuperación de un Cristo cristiano: ésta podría ser la síntesis final de la presentación de *Fundamentos de Cristología II*. Un Cristo cristiano que da razón, a la altura del tiempo, de la originalidad permanente de nuestra fe para el mundo. Porque el cristianismo no es sólo una religión de la trascendencia, a imagen de los grandes monoteísmos judío e islámico. Pero, al mismo tiempo, porque el cristianismo no es sólo una religión de la inmanencia, a semejanza de budismo e hinduismo, una especie de panteísmo que acaba confundiendo lo humano y lo divino. En efecto, en Jesús de Nazaret, en un acontecimiento histórico-concreto, perfectamente situado en el espacio y en el tiempo, en un rincón del Imperio Romano en el siglo I, hemos adorado el lugar del encuentro santo entre Dios y el hombre; un encuentro sin mezcla o confusión, sin separación o división. Un encuentro hecho de trascendencia, de Gloria de Dios, de aquella extrañeza que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni la mente humana imaginó. Un encuentro seguido de inmanencia, de gloria del hombre, de la entrañeza de un Dios que, por la dinámica de su amor, quiere decirse al hombre creado no desde fuera, a la manera en que la tangente toca al círculo, sino como aquel constitutivo interno que lo sostiene y alienta como su ser más profundo. Un encuentro realizado en la historia, amasado en el tiempo... porque "la extrañeza se hizo entrañeza y acampó entre nosotros".

JOSÉ SERAFÍN BÉJAR BACAS
Profesor de Cristología en la Facultad de Teología de Granada

Universidad Pontificia de Salamanca