

Olegario González
de Cardedal

Fundamentos de **Cristología**

I



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS



B.A.C.

El pan de nuestra cultura católica



Este libro responde al imperativo bíblico: «Santificad a Cristo y dad razón de vuestra esperanza». Para ello hace memoria de sus hechos, discernimiento de su verdad y propuesta de su sentido.

«Fundamentos» dice principios originarios y cimientos permanentes. El subtítulo «El camino» explicita

el método de este primer volumen. Cristo se dio a conocer haciendo el camino de nuestra vida. Los hombres le han ido conociendo mientras pensaban su propio camino a la luz de él; como los discípulos de Emaús. Acción y pensamiento, amor y eucaristía nos permiten saber quién fue Cristo, reconocerle viviente hoy y *dar razón* de él a nuestros contemporáneos.

Olegario González de Cardedal, sacerdote, es catedrático de Teología en la Univ. Pontificia de Salamanca. De sus libros destacamos: *Jesús de Nazaret* (1993), *Cristología* (2001), *La entraña del cristianismo* (2003) y *Dios* (2004).

La BAC

LA Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) nació del tronco de La Editorial Católica y del impulso del catolicismo social que propugnaba el luego cardinal Ángel Herrera Oria. Su primer libro, la Sagrada Biblia, apareció el 18 de marzo de 1944.

Desde entonces, la BAC ha mantenido los trazos de su primera identidad, que la presentan como «*el pan de nuestra cultura católica*» por su propósito de publicar lo mejor del patrimonio doctrinal y literario de la Iglesia y lo más granado del pensamiento cristiano de todas las épocas.

De ahí que la BAC se haya reconocido siempre como *un servicio hecho a la fe y a la cultura*, máxime en su tradición de expresión castellana. Tal servicio lo realiza la BAC con *acendrado sentido eclesial*, acentuando la adhesión al magisterio del Papa y la comunión con toda la Iglesia bajo las directrices de los obispos. Y todo ello formando *una comunidad moral* en la que la Editorial sea puente de comunicación entre autores y lectores que no sólo aprecien el acervo secular del pensamiento cristiano, sino que lo enriquezcan con las aportaciones de cada momento histórico.

Para la realización de esta tarea en sus diversas secciones, colecciones y formatos, la BAC ha venido contando con el especial respaldo de la Universidad Pontificia de Salamanca y con la colaboración de todas las Órdenes y Congregaciones religiosas, así como con la asistencia y simpatía de autores y lectores, sacerdotes y seglares, hombres y mujeres que, tanto en España e Hispanoamérica como en el resto del mundo, han sabido convertir a la BAC en un hogar intelectual y cultural abierto a todos.

No en vano la obra de la BAC ha sido ya definida como «*el mayor esfuerzo editorial realizado por católicos españoles desde hace siglos*».

CRISTOLOGÍA EN LA BAC

Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

Maior 9

Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología,

2 vols.

MANUEL M. GONZÁLEZ GIL

Normal 380-381

Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, 2 vols.

ANTONIO ORBE

Normal 384-385

Así fue Jesús. Vida informativa del Señor

JOSÉ ANTONIO DE SOBRINO

Normal 485

Jesús el Señor

ANGELO AMATO

Normal 584

Cristología

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

Sapientia Fidei 24

FUNDAMENTOS DE CRISTOLOGÍA

I

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

FUNDAMENTOS
DE
CRISTOLOGÍA

I

El camino

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MMV

*A mis amigos los escrituristas
A mis amigos los filósofos
A mis amigos los monjes*

Ilustración de cubierta: *El Salvador* (1411-1413), Lluís Borrassà (iglesia de Sant Pere de Terrassa)
Diseño: BAC

© Olegario González de Cardedal
© Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2005
Depósito legal: M. 612-2005
ISBN: 84-7914-758-X (Obra completa)
ISBN: 84-7914-759-8 (Tomo I)
Impreso en España. Printed in Spain

«En cuanto al fundamento, nadie puede poner otro
sino el que está puesto, que es Jesucristo».
1 Cor 3,11

«Toute évolution de pensée a son principe dans une critique
des fondements».
A. FESTUGIÈRE, *Socrate* (Paris 1977) 120.

«La foi ne peut être séparée du chemin de la foi. L'exposé de
la foi doit toujours intégrer l'accès à la foi [...] La foi de
chacun a son histoire et s'inscrit dans une histoire de la foi
de tous. Mais aussi la foi a affaire avec l'histoire, comme elle
a affaire avec la raison».
B. SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ. Eléments de théologie fondamentale*
(Paris 1994) 231.

«À mesure que l'humanité grandit, le Christ se lève et la
tâche perpétuelle de la philosophie et de l'apologétique c'est
de découvrir que lui, il est plus grand, et incomparable».
M. BLONDEL, *Carta a Victor Delbos* (6-5-1889), en ID., *Lettres
philosophiques* (Paris 1961) 18.

«Vielleicht ist der abendländischen Metaphysik der Weg in
das "Unterwegs" noch verlegt. Das in seinem Wesen noch
nicht fest-gestellte Tier ist der jetzige Mensch».
M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (Stuttgart 1997) 45.

«Dos de los discípulos se dirigían a una aldea llamada
Emaús. Mientras hablaban y se hacían preguntas, Jesús en
persona se acercó y se puso a caminar con ellos... Y ellos
contaban lo que les había ocurrido cuando iban de camino y
cómo le habían reconocido al partir el pan»
Lucas 24,13.15.35

ÍNDICE GENERAL

	<i>Págs.</i>
PRÓLOGO	XXIII
BIBLIOGRAFÍA	XXXV
SIGLAS Y ABREVIATURAS	LXI
CAPÍTULO I. Principios y presupuestos	3
1. <i>El punto de partida</i>	3
<i>a) Las palabras</i>	3
<i>b) Fundamentos múltiples</i>	4
<i>c) Las ideas-madre y los problemas permanentes de la cristología</i>	6
<i>d) La necesaria explicitación de los fundamentos latentes</i>	8
2. <i>La cristología como teología</i>	10
<i>a) Fundamento antropológico, teológico e histórico</i>	10
<i>b) Puntos de partida y fuentes de la cristología</i> . . .	15
<i>c) Objeto de la cristología</i>	17
<i>d) Sujeto de la cristología</i>	18
<i>e) Condiciones y propiedades de la cristología</i> . . .	22
3. <i>Historia y fe</i>	23
<i>a) La investigación de Jesús y la fe en él como Cristo</i>	23
<i>b) Ciencias y lenguajes diversos sobre Jesucristo</i> . .	24
<i>c) La doble respuesta de sus contemporáneos a Jesús</i>	26
<i>d) Ruptura de la unidad o el «horrible foso» entre particularidad y universalidad</i>	28
<i>e) La integración de la judeidad de Jesús en la mesianidad y filiación de Cristo</i>	30
4. <i>Relación entre el conocimiento del hombre, de Cristo y de Dios. Cristo, «símbolo personal» de unión entre Dios y el hombre</i> . .	33
<i>a) El conocimiento de Dios en cuanto causa y en cuanto Dios</i>	34
<i>b) Presupuestos relativos a Dios como base de la cristología</i>	36
<i>c) El Dios de Jesús y el Jesús de Dios desde el AT</i> .	40

	<i>Págs.</i>
d) El hombre abierto, imagen de Dios, <i>dei-forme</i> . . .	43
e) Cristo: consumación de un Dios y de un hombre codestinados	45
5. <i>Los problemas eternos y los problemas temporáneos de la cristología</i>	48
a) Metafísica e historia de la salvación	49
b) Dimensiones de Cristo: hecho, figura, drama, idea, persona	53
c) Relación entre la persona (cristología) y la obra (soteriología)	54
d) Historia y dogma, como problema máximo de este siglo	57
e) La verdad de Cristo: pluralismo, individualismo y autoridad normativa	59
6. <i>Condiciones subjetivas de posibilidad para la cristología</i>	64
a) Verificación positiva del hecho y de los hechos de Cristo	64
b) Percepción subjetiva de su persona o encuentro con Cristo	65
c) Fundamentación objetivadora o verificación de la universalidad de la propia experiencia	67
d) Personalización en la fe y en la oración	70
e) Coherencia existencial o la praxis según Cristo	79
7. <i>Rebasamientos y remitencias de Cristo</i>	80
a) El primer triángulo hermenéutico: Hombre-Dios- Cristo	81
b) El segundo triángulo hermenéutico: Cristo-Dios- Iglesia	83
c) Cristo desde el Padre y desde el Espíritu	87
d) Cristo desde su prehistoria en el AT, su presencia en la Iglesia y su futuro pendiente: «El Mesías que viene»	88
8. <i>Objetividad y donación. De Cristo objeto a Cristo don</i>	90
a) De Cristo objeto de escándalo a Cristo sujeto de amor	90
b) Lectura de Cristo desde la fenomenología: Epifanía y Donación	92
c) Fin y final de la cristología: pensar y confiar	94
CAPÍTULO II. El hecho de Jesús de Nazaret	97
1. <i>El hecho histórico de Jesús de Nazaret</i>	97
a) Jesús en el origen del cristianismo	97

	<i>Págs.</i>
b) Los hechos de la historia frente a mito, dogma, ideología, poder político	98
c) Los coprotagonistas de la historia de Jesús	100
d) La presencia de Poncio Pilato en el Credo	102
e) Los hechos y el <i>sentido</i>	103
f) Cristo en aquel tiempo - Cristo en nuestra existen- cia (Cullmann y Jeremías - Bultmann)	105
g) El tercer nivel de realidad en Jesús: <i>revelación</i>	107
b) Relación entre los tres niveles: hechos, sentido, revelación	108
2. <i>El reconocimiento de Jesús como Cristo en la Iglesia hasta hoy</i>	111
a) Los hechos fundantes: mínimos e incuestio- nables	111
b) Reconocimiento y rememoración de Jesús	112
c) Recuerdo personal y memoria institucional de Jesús	113
d) La eucaristía, forma de la fe y matriz de la Iglesia	114
e) Tradición y comunidad como ámbitos de la fe	115
f) Jesús, nunca olvidado y siempre rememorado	116
3. <i>Lugar que Cristo ha tenido en el cristianismo</i>	118
a) Medida y grandeza en el <i>orden de la humanidad</i>	118
b) Figuras típicas de autoridad en el <i>orden de la religión</i>	120
c) Jesús figura en el <i>orden de la revelación</i>	127
d) La persona de Jesús como centro del cristia- nismo	129
4. <i>La centralidad de la persona de Cristo</i>	131
a) Cristocentrismo y cristomonismo	131
b) Principio de concentración cristológica	132
c) Principio de desbordamiento cristológico	134
d) Principio de trascendimiento cristológico	136
e) La cristología como tratado propio y la cristología operante en el resto de tratados teológicos	136
CAPÍTULO III. La fe en Jesús como Mesías (Cristo)- Hijo-Señor, y la ruptura de la síntesis originaria a lo largo de la historia	139
1. <i>La confesión cristológica en el Nuevo Testamento</i>	139
a) Los dos polos que la sostienen: muerte de Jesús infligida por los hombres - resurrección realizada	

	<i>Págs.</i>
por Dios. Lógica de contraste entre lo que los hombres hacen con él y lo que Dios hace	139
b) Las tres dimensiones del hecho: historia de Jesús, revelación de Dios, salvación de los hombres. . .	141
c) Los tres títulos identificadores de Jesús: Cristo, Señor, Hijo	144
2. <i>De la polémica pagana a la herejía intraeclesial del siglo XVI</i> .	145
a) « <i>Adversus iudaeos, nationes et mauros</i> »	146
b) « <i>Adversus haereseis</i> » (San Ireneo)	147
c) El principio de sospecha: el Evangelio contra la Iglesia (Lutero)	149
d) De Lutero en el siglo XVI a Harnack en el siglo XX .	152
e) Los místicos españoles o la unidad de experiencia cristológica	153
f) Los Socinianos o la alternativa a la raíz del cristianismo (Trinidad, encarnación, redención)	155
3. <i>La escisión cartesiana de la realidad y su efecto en la cristología</i> .	158
a) La división de la realidad: <i>res extensa-res cogitans</i> . .	159
b) Las dos únicas cuestiones: existencia de Dios - inmortalidad del alma, o desalojo del cristianismo y de la real teología	160
c) Raíces de la modernidad y lugar del cristianismo en ella	162
4. <i>La nueva comprensión de Cristo y la Leben-Jesu-Forschung</i>	166
a) La diástasis: hechos-sentido, verificación-testimonio	166
b) La fe sometida a sospecha: Jesús contra Cristo. .	167
c) Fases y formas de construcción del llamado «Jesús histórico»	169
5. <i>Protagonistas de la Leben-Jesu-Forschung. De fin del siglo XVIII al fin del siglo XX</i>	174
a) Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)	174
b) Gotthold Ephraim Lessing y la Ilustración (1729-1781)	177
c) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher y el Romanticismo (1768-1834)	198
d) David Friedrich Strauss (1808-1874): de la historia al mito	209
e) Sören Kierkegaard (1813-1855) frente a Hegel (1770-1831)	223

	<i>Págs.</i>
f) De M. Kähler (1835-1912) a R. Bultmann (1874-1976) y K. Barth (1886-1968). La historia de Jesús y el kerigma cristológico de la Iglesia	244
g) De F. Ch. Baur (1792-1860) a E. Käsemann (1906-1990). La nueva búsqueda de Jesús	261
h) La tercera búsqueda de Jesús (1970-2000)	286
6. <i>El horizonte de fin de siglo</i>	302
a) El legado de la modernidad: Feuerbach, Marx, Bloch o Prometeo contra Dios	302
b) Nietzsche o la instauración de la realidad: Dionysos contra el Crucificado	304
c) La posmodernidad y el pensamiento débil ante Cristo	306
d) Politeísmo, pluralismo y libertad frente a mono-teísmo, unidad y verdad.	309
e) La pretensión salvífica del cristianismo y la reivindicación de las religiones	310
7. <i>Conclusión: Los dilemas o trilemas de la cristología hoy (Dios, el hombre Cristo, mundo)</i>	318
CAPÍTULO IV. Fundamentación de la fe en Cristo	321
1. <i>Sentido de la fundamentación</i>	321
a) El lugar de la fundamentación es el mismo que el de la realización.	322
b) Los tres generadores de orden objetivo	324
c) Las tres condiciones necesarias en la ejercitación subjetiva	326
2. <i>El acontecimiento originador de la fe: la revelación</i>	328
a) Los hechos del origen en su triple contenido . . .	328
b) El acontecimiento de Jesús inteligible desde la historia de Israel, desde la Iglesia y como novedad irreductible	332
c) Los tres protagonistas a los que el NT refiere los hechos	336
3. <i>La existencia de Cristo (persona, obra, palabra) como revelación de Dios</i>	337
a) El orden de la religión y el de la revelación	337
b) El cristianismo como revelación: el término y sus problemas	339
c) Los problemas fundamentales de la revelación . .	341
d) Términos que describen la revelación de Dios en Cristo	350

	<u>Págs.</u>
e) Interpretación teológica de la revelación en la Iglesia	357
f) La transmisión y actualización de la revelación de Dios en Cristo	361
4. <i>La fe como respuesta del hombre a Cristo revelador de Dios</i>	369
a) Revelación y fe	369
b) El sujeto de la fe	373
c) El acto de la fe	378
d) El objeto de la fe	381
e) La vida de fe	382
5. <i>Credibilidad de Cristo revelador</i>	383
a) Preámbulos de la fe, signos de revelación, motivos de credibilidad y motivo de la fe	383
b) Los ojos de la razón (saber científico) y los ojos de la fe (adhesión religiosa)	385
c) Visión objetivista («Creo que») y visión personalista («Creo en ti»). Visión individualista (yo creo) y visión comunitaria (creemos desde y con la Iglesia)	389
d) Los pasos analíticos acreditadores de la revelación y de la fe	392
e) La persona de Jesús	394
f) La fe en Cristo, matriz de ideas, experiencias y esperanzas	399
g) La Iglesia «sacramento de Cristo» y «comunidad de los santos»	400
h) Patencia y discreción de Dios en Cristo	401
i) La fe razonable y transracional	403
j) La certeza de la mera razón y la certeza de la entera vida personal	406
CAPÍTULO V. <i>Inteligencia de Cristo en la fe</i>	409
1. <i>El fundamento de la fe y el objeto de la fe. ¿Una cristología fundamental?</i>	409
a) Relación entre cristología fundamental y cristología dogmática	409
b) La luz de la persona, de la obra de arte, de la existencia	414
c) La autoevidencia de la persona de Cristo	416
d) La «cristología en búsqueda» (K. Rahner)	418
2. <i>El lugar de la cristología</i>	420
a) Lugar de la fe como lugar de la cristología	422

	<u>Págs.</u>
b) La Iglesia: lugar del encuentro y lugar de la interpretación	423
c) Lugar como condición de posibilidad, emplazamiento y forma de vida	425
d) Las tres formas de cristología correspondientes a los tres lugares fundamentales: monástica, académica y política	428
3. <i>Fuentes de la cristología</i>	430
a) La fuente de la fe y los cauces de la fe. Otras fuentes	430
b) Fuentes externas e internas, informativas y testimoniales	432
c) La atracción del Padre y el impulso del Espíritu, posibilitadores de la fe en Cristo como Hijo y Revelador absoluto	434
d) La autoconciencia de Cristo como lugar connatural para nuestro conocimiento y fuente de la cristología	435
e) Los apóstoles y la Iglesia, mediaciones autoritativas hacia la intermediación con Cristo	438
4. <i>Método de la cristología</i>	440
a) Unidad de fe en Cristo y pluralidad de cristologías en el NT	441
b) Las dos sistematizaciones de la cristología, correspondientes a los dos milenios: <i>historia salutis - ordo disciplinae</i>	443
c) El planteamiento moderno: de la revelación y fe a la razón e historia. De la Trinidad a la judeidad de Jesús	447
d) Positivismo histórico, cristología trascendental y cristología narrativa	450
e) Relación entre cristología ascendente y cristología descendente	451
CAPÍTULO VI. <i>El tratado de cristología</i>	457
1. <i>El nombre de la cristología</i>	462
2. <i>La realidad de la cristología</i>	464
3. <i>Formas de cristología: histórica, filosófica, dogmática</i>	467
4. <i>Definición de la cristología</i>	468
a) Reflexión sistemática	468
b) Hombres creyentes	469
c) La persona de Jesús	470
d) Racionalidad histórica y método científico	473

	<u>Págs.</u>
e) Distintos accesos a Cristo con sus lugares y métodos propios	474
f) Situación histórica	477
g) Logos de verdad y evangelio de salvación	478
5. <i>La sistematización de la cristología</i>	481
a) Propuesta histórico-salvífica	481
b) Propuesta sistemática	482
6. <i>Relación entre cristología y soteriología</i>	484
CAPÍTULO VII. La cristología contemporánea	493
1. <i>Horizonte y perspectiva</i>	493
2. <i>Fases y sistematizaciones de la cristología</i>	496
3. <i>Centenario del concilio de Calcedonia y programa de Rabner</i>	500
4. <i>La cristología en el último medio siglo</i>	502
a) Decenio de fin y de comienzo (1950-1965)	502
b) Decenio de deconstrucción agresiva (1965-1980)	503
c) Decenios de extensión a nuevos horizontes (1980-2000)	503
5. <i>Panorama sucinto de la cristología contemporánea</i>	506
a) Las cuatro fórmulas fundamentales, a la luz del punto de partida y centro de interés	506
b) División por razón de la realidad que establece las primacías	511
c) División por razón del lugar y del sujeto que la ejerce	512
d) División por otros criterios diferenciadores	514
6. <i>Grandes convicciones logradas en los últimos decenios</i>	515
a) Reconocimiento de la historia fundante como indispensable punto de partida	515
b) Articulación de la Escritura con la liturgia	516
c) Ensanchamiento ecuménico	517
d) Determinación soteriológica de toda afirmación cristológica	519
e) Integración del horizonte antropológico	522
7. <i>Perspectivas nuevas pendientes de una articulación sistemática</i>	524
a) Cristología y pneumatología	525
b) Cristología y feminismo	526
c) Cristología dramática	529
d) Recuperación de Hegel y del idealismo para la teología	530
e) La soteriología entre la solidaridad y la sustitución	533
f) La suma de dialéctica y analogía	536

	<u>Págs.</u>
g) La unidad personal de Jesús: particularidad judía y universalidad salvífica	539
b) Complejidad de la figura de Cristo y complejidad de la respuesta del cristianismo	541
i) Integración de la prehistoria y de la posthistoria de Cristo (Trinidad, AT e Iglesia)	544
8. <i>Tentaciones fundamentales de la cristología</i>	549
a) Tentación positivista: Jesús como «mero hecho»	549
b) Tentación funcional: Jesús como instrumento o «mero fármaco»	551
c) Tentación subjetivista: Jesús como «mi Jesús»	555
d) Tentación conceptual: Jesús como «Idea de Cristo»	557
CAPÍTULO VIII. Cristología en contexto. Pluralismo e inculturación	561
1. <i>Historicidad del hombre - historicidad de Cristo</i>	561
2. <i>Horizonte europeo y horizonte universal del cristianismo</i>	563
3. <i>El Vaticano II y la tarea de la inculturación</i>	564
4. <i>Cristo consumidor y crisis de la cultura. Encarnación integral (personal, social, cultural)</i>	569
5. <i>Las nuevas tareas de la cristología</i>	575
6. <i>La trascendencia de Cristo</i>	581
7. <i>Los criterios de traducción y de recreación cristológicas</i>	582
8. <i>Cristología y filosofía</i>	588
CAPÍTULO IX. Cristo en la experiencia cristiana. Historia y misterio	591
1. <i>La historia de Jesús - historia de salvación</i>	591
a) Los tres niveles de la existencia personal de Cristo: El hombre Jesús, el Mesías resucitado, el Hijo encarnado	591
b) La verdad de los evangelios como confesión de Cristo. (Exactitud de hechos, sentido de existencia, revelación de Dios)	592
c) Los protagonistas implicados en este destino (Jesús, Dios, contemporáneos, humanidad entera)	593
d) La historia de Jesús (oferta suprema de Dios, respuesta suprema del hombre, colmo del tiempo)	594
2. <i>Hechos y misterios</i>	599
a) El misterio y los misterios	599

	<u>Págs.</u>
b) Dimensión misteriosa de los hechos históricos de Jesús	602
3. <i>El acceso a los hechos y el acceso a los misterios: Las mediaciones instituidas</i>	610
a) La historiografía mediadora de los hechos	610
b) La anamnesis mediadora de los misterios de Jesús (la memoria subjetiva del individuo y la memoria objetiva de la Iglesia)	616
4. <i>Los misterios de Jesús en la conciencia de la Iglesia: Las almas</i>	621
a) Forma teórica de los teólogos, misteriosa de los santos, moral de los predicadores	621
b) La historia de Jesús entre la filología y la mística	623
c) Los orígenes de una mística de Jesús	624
d) Redescubrimiento de la humanidad de Jesús en la Edad Media	626
e) Frente al Dios absoluto: mi Cristo (Lutero); y frente a la mística de la esencia divina: la contemplación de los pasos, hechos y misterios de Jesús en su historia (Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, místicos franciscanos, imaginaria castellana)	629
f) Escuela francesa de espiritualidad: los estados del Verbo encarnado	636
g) La época moderna y el siglo xx	643
5. <i>Los problemas teóricos del conocimiento religioso de Cristo</i>	645
a) El órgano apropiado para conocer a Jesús en cuanto Verbo encarnado y salvador del mundo	647
b) De la absolutización de la razón a los sentidos revividos	647
c) El Espíritu Santo y los sentidos espirituales	648
d) La reacción del corazón y del ánimo frente a la razón, y de la praxis frente al concepto	649
e) Del Cristo sensible al Dios sentido	651
6. <i>Hacia una teología de los misterios de la vida de Cristo (Guardini, Casel, Rahner, Balthasar, Zubiri)</i>	654
CAPÍTULO X. La lógica de la fe en Cristo: Síntesis conclusiva	661
1. <i>Historia</i>	666
2. <i>Revelación</i>	681
3. <i>Verdad</i>	703
a) Comprensión de Dios	706

b) Comprensión del ser	710
c) Comprensión del hombre	711
4. <i>Persona</i>	715
5. <i>Razón</i>	729
ÍNDICE ONOMÁSTICO	745

PRÓLOGO

Los fundamentos del cristianismo son de doble naturaleza: unos exteriores y previos; otros interiores y resultantes. Él surge de una historia con arraigo en Israel iniciada por Cristo y se prolonga en la comunidad surgida de él, que es la Iglesia. *Historia, personas, experiencias* constituyen el elemento originario, verificable en tiempo y fijable en lugar. De ellas han nacido la *fe* y la *teología*. Éstas son realidades derivadas de un ejercicio de la inteligencia y de la libertad humanas, al descubrir esos hechos como signos de Dios, que él da de sí llamando y enviando a unos hombres, quienes se sienten necesitados a responder a esa llamada y a ser responsables ante quien los llamó y encargó una misión. De ahí surgió la experiencia real de ser persona, aun cuando luego se tardase siglos en elaborar el correspondiente concepto filosófico. De la llamada de Dios (revelación) surge la respuesta del hombre (fe), en una correspondencia creadora, ya que la palabra que llama crea la posibilidad y gozo de la respuesta. Ésta explícita, extiende e *historifica* la llamada. Tenemos así el binomio: llamada divina-respuesta humana, por un lado; pregunta humana-respuesta divina, por otro.

Los fundamentos son *cimientos estáticos* y a la vez *principios dinámicos*. En este sentido, los fundamentos y contenidos de la fe, como consentimiento personal del hombre a Dios revelándose en la historia para comunicarle su vida, son también principios de la teología. Lo que funda la realidad creída (contenido) constituye el presupuesto o fuente que en un sentido funda la posibilidad y en otro desencadena la necesidad de conocimiento. Donde se encuentra la realidad creída, se tiene la posibilidad de llegar a la realidad inteligida (teología). Por ello la pregunta por la posibilidad de conocer a Cristo y de fundamentar este conocimiento (cristología) se vuelve en pregunta por el lugar donde le encontramos. ¿Es el pasado, de forma que sólo nos es posible indagar *quién fue?* ¿O es posible un acceso y encuentro,

que nos permiten conocer *quién es él en el presente?* De entrada, ¿dónde situamos a Cristo: en el ayer de hace dos mil años agotado, o vivo en el hoy en medio de nosotros? De ahí nace la diferencia: para unos el único lugar posible para conocer a Cristo es la *tierra e historia* pasadas, y de ellos es competente exclusivo el historiador. Para otros, en cambio, el lugar decisivo que nos permite descubrir la significación de Cristo y de dónde han nacido no sólo personas e ideas (cristianismo), sino también su realización como hecho social, comunidad e institución (cristiandad), potencia generadora de vida personal en cada hombre (cristianía), sin lo cual Cristo sería un número insignificante entre los millones de hombres de la cultura judía del siglo I, es la *Iglesia*.

I

El principio de sospecha que, puesto en marcha por Reimarus, llega hasta la mitad del siglo XX, ha producido un cuestionamiento y una conmoción de los fundamentos de la fe en Jesús como Cristo de Dios. La sospecha ha trabajado en actitud destructiva en un sentido y reconstructiva en otro. Ha intentado ir más allá del Cristo creído hasta llegar a un Jesús verificado; desde la interpretación eclesial a la verificación científica, del Jesús de la liturgia y del dogma al Jesús de la Torá y del Reino. La investigación de la vida de Jesús con sus tres grandes momentos (A. Schweitzer, E. Käsemann, J. D. Crossan como símbolos) ha esclarecido algunas perspectivas particulares de contexto histórico y de la tradición eclesial, pero a la hora de otorgarle último sentido ha desembocado reiteradamente en el escepticismo. El Jesús que resulta de esos libros no supera el judaísmo de entonces ni la moralidad general de cada época. No hay Jesús sin historia, pero esa historia se ha acreditado y manifestado como reveladora de Dios (dimensión teológica) y redentora del hombre (dimensión soteriológica). Sólo por ellas han perdurado vivos hasta hoy el recuerdo y el seguimiento, el amor y la fe. De ambas deriva la significación escatológica de Jesús, que se expresa en la confesión: «Jesucristo su Hijo Nuestro Señor». Aquella historia y esta Iglesia son las dos columnas del templo de la fe.

Si durante los siglos XVII y XVIII la alternativa parecía simplemente «Razón-Fe», en el siglo XX la conexión entre la fe cristiana y la sociedad moderna aparece con nuevos matices. Se podrían resumir en los binomios siguientes:

1. *Historia particular* de un pueblo y de un hombre, por un lado, y, por otro, *historia universal* de todos los hombres y de todos los tiempos. ¿Se puede hacer de un fragmento de la historia el centro de toda ella?

2. *Jesús de Nazaret, como figura histórica concreta*, no arrancable a su particularidad judía, y su elevación a *medida absoluta de la humanidad y a revelación absoluta del Absoluto*.

3. *Historia y verdad*. ¿Por qué caminos llegamos al centro de nuestra existencia y al logro de nuestro destino: por el recuerdo, conocimiento y convivencia con otros hombres, en especial con quienes reclaman ser portadores de la revelación y salvación de Dios, o por la sola reflexión racional y la inmersión contemplativa en nuestro interior?

4. *Relato y dogma*. El cristianismo ha hecho de los evangelios, como narraciones confesantes del origen, la fuente y norma de su vida, pero los ha interpretado sucesivamente a la luz de las nuevas culturas. Entre los textos evangélicos y conciliares, ¿hay continuidad de fondo o hay una *metátesis eis allogénos*?

5. *Comunidad* de tradición, autoridad e interpretación, por un lado, y, por otro, ciencia, razón, *individuo*. La búsqueda cooperativa de la verdad, ¿de qué naturaleza es? ¿Es resultado de la acumulación cuantitativa de saberes anteriores o resultado del ahondamiento de cada sujeto en su propia existencia con la consiguiente responsabilización frente a la historia?

6. *Mediaciones descendentes* o *mediaciones ascendentes* para el encuentro con Dios. ¿Hay lugares, tiempos y personas, que Dios en su irreductible y transgresora libertad instaura y constituye «dogmáticamente» en la mediación de su voluntad y de sus decisiones salvíficas, o por el contrario la historia no va más allá de lo que son deseos, anhelos e iniciativas de la conciencia humana, por su estructura originaria abierta al absoluto? Jesús, ¿es mero fruto de la naturaleza y de la cultura o es fruto nuevo del Espíritu Santo, innovación de realidad respecto a todo lo anterior conocido y dominable (encarnación)?

7. *Fe y realidad.* La fe, ¿desvela nuevas dimensiones y posibilidades de la naturaleza humana con las que el hombre se enriquece, bien porque se siente afirmado en lo que espera o bien por la novedad sorprendente que se le ofrece, o por el contrario se trata de «transmundos» que por ser irreales irrealizan al hombre? (Feuerbach, Marx, Nietzsche). Y, desde esta perspectiva, ¿es Jesús un extensor de la verdadera humanidad por ser el hombre abierto o su alienador?

8. *Fe y praxis.* ¿Cuál es la forma verdadera que tiene el hombre de aposentarse en el mundo: la transformación o la contemplación, las esperanzas revolucionarias hacia la justicia intramundana o la esperanza como principio que anticipa, acredita y deja abierto al hombre ante el Futuro Absoluto? Y si no son contrapuestas sino complementarias, ¿cómo se articulan entre sí? El evangelio, ¿cómo es buena noticia y praxis de salvación?

9. *Historia y Absoluto.* La Ilustración fue superada por la filosofía del siglo XIX cuando ésta toma absolutamente en serio la historia y no sólo la naturaleza, el sentir además del razonar, lo posible absoluto adveniente además de lo dominable. ¿Puede el Absoluto tener historia? ¿El Máximo es capaz de lo mínimo? Y si ejerce esa capacidad, ¿cómo lo hace: en la violencia o en la inocencia, en el poder o en la cruz?

10. *Dios y el hombre.* El legado envenenado del siglo XIX fue comprenderlos como antagonistas, no como interlocutores y coadjutores. Esa contraposición fue ya resultado de una «des-cristianización» de Dios, de su reducción a concepto, ídolo, pieza de un sistema. El cristianismo no parte de una idea fija de Dios para comprender a Cristo, sino a la inversa: parte de la persona y forma de vida, doctrina y destino de Jesús, para comprender definitivamente a Dios.

II

En la segunda mitad del siglo XX el rigor metodológico y la honestidad intelectual de exegetas, historiadores y teólogos han abierto una fase nueva para la cristología. La confianza ha sucedido a la sospecha. La exigencia científica llevada al extremo ha

mostrado que son estériles y esterilizadores: el positivismo cuando no va acompañado por la reflexión metafísica; la constatación por la interpretación; el individuo que reconstruye el pasado por la comunidad de tradición, de interpretación y de vida en la que aquel Jesús es confesado viviente y vivificador. No es posible la posesión existencial de la verdad fuera de la historia y, a la inversa, no es posible una real historia, como gesta de la libertad, si no está abierta a la trascendencia, interrogándola nosotros y respondiéndola si ella nos interroga. Por otro lado hemos aprendido a ensanchar la realidad no sólo hacia atrás en la memoria sino también hacia adelante en la esperanza, contando con la realidad de lo posible. Con ello aparece como arcaica la comprensión de una historia cerrada sobre sí misma, con su radicalización extrema en la pretensión del historicismo positivista, que niega la posibilidad de la novedad radical. E. Troeltsch hablaba de la «omnipotencia crítica de la analogía, a tenor de la cual nada hay en la historia cualitativamente diferente de lo ya visto y oído».

La teología, y especialmente la cristología, ha compartido el destino de la razón moderna: el paso de la Ilustración (Kant) al idealismo (Hegel); del positivismo cientificista a la filosofía de la acción y de la vida (Blondel, Bergson); del neokantismo a la fenomenología, el existencialismo y sus derivaciones ulteriores (Husserl, Unamuno, Heidegger, Ortega, Zubiri). Ha compartido también los avatares de la exégesis, desde el entusiasmo sin límites por las actitudes genéticas y críticas de los métodos histórico-críticos, donde el origen y la fijación de las fuentes primitivas lo era todo, hasta las fases finales centradas en los análisis literarios (retórico, narrativo, semiótico), a la vez que situando los textos en contextos más amplios (sociológico, psicológico, cultural), y descubriendo lo que ha significado la historia de su constitución en canon por la Iglesia (acercamiento canónico) y de su recepción por ella (*Wirkungsgeschichte*). Estas mutaciones en la lectura de los textos han llevado consigo una diferente interpretación de lo leído. Sin embargo, aún no tenemos granada la cosecha, ni cribados los resultados, para elaborar una cristología desde todos esos intentos, parciales pero lúcidos y fecundos en muchos sentidos.

Sumados todos esos factores, estamos ante una época nueva. Por otro lado se han puesto en cuestión no pocas *premisas de la modernidad filosófica*, como pueden ser el predominio de la razón instrumental y del formalismo vacío de realidad histórica, el apriorismo del sujeto trascendental, la desecación de la inteligencia absolutizada como razón y seccionada de las otras determinaciones igualmente constitutivas de la existencia, el humanismo del mero hombre absolutizado como individuo sin prójimo, sin comunidad y sin responsabilidad. El ejercicio de la crítica se ha vuelto también sobre todos esos presupuestos, preguntándose si han resultado verdaderos los principios instaurados en el siglo XIX por los padres de la sospecha y creadores de la modernidad. Aún no sabemos del todo qué es la posmodernidad, pero ya sabemos que no pocas afirmaciones de la era moderna necesitan ser revisadas, y como resultado del examen, negadas, trascendidas o completadas. Todo esto debe ser integrado como horizonte de la reflexión para los nuevos esbozos de cristología. Ya no somos ingenuamente modernos, aun cuando no sepamos del todo cómo debamos ser en el nuevo siglo. «Nada moderno y muy siglo XX», decía Ortega!

Cumpliendo el precepto paulino (1 Cor 14,23-25) de celebrar, pensar y vivir como cristianos «bajo la mirada del incrédulo» (J. Levie), la cristología se ha elaborado en el siglo XX bajo la mirada del judío, del historiador positivista, del hermeneuta, del metafísico puro, del existencialista, del marxista, del filósofo práctico, del ateo clásico y del agnóstico indiferente. Hemos pensado y escrito como si los tuviéramos a todos ellos posados sobre nuestros hombros, auscultando con ojos avizores cada palabra transcrita (J. P. Meier, como actitud límite en su obra *Un juicio marginal*). Ante ellos hemos intentado exponer los hechos objetivos; mostrar su capacidad para ser percibidos como signos de Dios; exponer todas las dimensiones de la realidad (hechos exteriores, potencias y dinamismos interiores del hombre con su exigencia de verdad y de bien), que conjugadas con los hechos hacen posible la fe en Cristo, reconociendo a la vez que en ella se conjugan dos misterios: la libertad del hombre y la libertad de Dios. Esto que parecía una salida o respuesta en falso es la razón suprema, porque sólo donde el hombre queda

cargado y encargado con su libertad, a solas o acompañado, es hombre verdadero. También delante de la revelación suprema de Dios en Cristo.

III

El teólogo tiene como misión exponer y reponer, consolidar y afianzar los fundamentos originantes de la fe, percatándose de la conmoción que éstos sufren por razones externas o internas a ella. La fe tiene una historia viva y todo lo vivo crece, se trasmuta y se regenera; así llega a plenitud. A esa iluminación, purificación y consolidación de fundamentos intenta colaborar esta obra recogiendo la cosecha de objeciones y respuestas, de nuevas perspectivas e intuiciones logradas en el siglo XX, para legarlas a las nuevas generaciones y que no piensen en vacío de historia.

De este siglo nos queda como legado definitivo la conexión necesaria entre historia y trascendencia, entre fe y vida, entre razón histórica y experiencia cristiana, entre memoria del pasado y construcción del presente, entre Universidad e Iglesia. La fe en Cristo es comprendida como don de Dios a todos los hombres. A su luz, la Iglesia, afincada en su origen histórico (Jesucristo) y arraigada en su ἀρχή, o principio permanente de vida (Espíritu Santo), se piensa, organiza y realiza a sí misma desde las cuatro claves siguientes: celebración, testimonio, misión, servicio. Así llegamos a la categoría que orienta este primer volumen: «camino». Con ella queremos comprender lo que ha sido la trayectoria de la fe y de la cristología en los dos últimos siglos. La verdad se encuentra en el camino. *In via veritas. Intellecturi in ipso itinere*. En el camino de los hombres ha sabido Dios quién es él mismo como Dios de los hombres y en el camino del Dios encarnado hemos sabido los hombres quiénes somos como hombres de Dios. *Ese camino común tiene un nombre y un rostro único: Jesucristo*.

Los evangelistas, San Lucas sobre todo, han comprendido el destino de Jesús como «camino», «éxodo» y «asunción». San Juan completa estas categorías con las de «salida del Padre»-«camino entre los hombres»-«retorno al Padre». El camino de

Jesús tiene varias fases. Es el camino desde la casa y hogar propios («la casa del Padre» [Lc 2,49]) hasta los hombres para compartir la lejanía de los que rompieron con el Padre y se marcharon a tierra extraña (Lc 15,13: la *regio dissimilitudinis* de San Agustín y *Der Weg in die Fremde* de Barth) (Encarnación). Es el camino de su casa y patria de Nazaret hasta Jerusalén (Pasión). Es también el camino que Jesús hace desde su tiempo y tierra hasta el fin de los tiempos y hasta las últimas tierras con los hombres, con cada hombre (Presencia en la Iglesia). Este camino único del Primogénito para acompañar a los muchos hermanos (Rom 8,29) tiene esos tres tramos fundamentales, y así une la eternidad de Dios con el fin de la historia en la parusía.

«Cristo anduvo no sólo el camino desde el Jordán hacia el Gólgota, sino que lo anda todavía una y otra vez. Su Historia no se convirtió en historia (percance ocasional agotado en su momento); es decir, fue realmente su historia en su tiempo, pero precisamente para ser como tal historia eterna: la historia de Dios con los hombres de todos los tiempos y, por tanto, aconteciendo hoy y aquí como aconteció entonces. Él es el Señor viviente» (K. Barth KD IV/1, 345s).

El camino implica un saber y un querer iniciales de la meta, un ponerse en marcha, andar, experimentar, encontrarse con los caminantes que vienen en dirección contraria a la vez que acompañar a los que van en la misma, conversar intercambiando víveres y vivencias, llegar. Los Sinópticos comprenden la revelación como camino, y el camino a Jerusalén como la marcha hacia la revelación y acreditación definitivas. E. Haenchen propone su comentario del entero evangelio de San Marcos bajo este título: *El camino de Jesús* (1968). San Lucas ha hecho del «camino hacia Jerusalén» el espacio y la forma de revelación de Jesús a sus discípulos (9,51-18,14). Con ello ha elevado el caminar a categoría fundamental y universal del cristianismo. Sólo caminando se llega a percibir la posibilidad de la fe, a creer en acto y a poseer la fe tanto en sus contenidos como en sus exigencias, descubriéndola como don y tarea. La fórmula teórica de comprensión de la revelación de Jesús es ésta: «Mientras nos hablaba en el camino-nos hablaba mientras caminábamos» (Lc 24,32-35).

«Camino» es una categoría común a las religiones y a las sabidurías, a la cultura clásica y a la bíblica. «Hay que plantearse

en primer lugar qué es lo que apetecemos; entonces hay que considerar con cuidado por dónde avanzar con más rapidez, y entenderemos en el camino (*intellecturi in ipso itinere*), siempre que sea el bueno, cuánto se adelanta cada día y cuánto nos acercamos a aquello a que nos impulsa un deseo natural» (Séneca, *De vita beata* I,1).

El cristianismo supone los caminos múltiples que los hombres han abierto hacia Dios, para centrarse en el camino que Dios ha abierto a los hombres, que él ha andado hasta nosotros y por el que nosotros podemos llegar hasta él. Ese camino de doble dirección tiene un nombre: Jesucristo.

Si para comprender a Cristo en *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (1973-2003) apelé a la categoría de «encuentro» en una perspectiva de teología sistemática, ahora, en una perspectiva fundamental, ofrezco la categoría de «camino», que es previa y complementaria de aquélla. Ésta incluye y subraya los elementos de temporalidad e historicidad (libertad, sucesión, relación, maduración, espera, amor, acción, resistencia ante la negatividad, empeño, aguante, esperanza). El encuentro con las exigencias previas y el conocimiento resultante acontece en el trayecto, y el caminar a su vez profundiza lo que un encuentro inicial suscitó. Por ello nos atrevemos a reclamar una *razón caminante*, como forma realista de la razón histórica y vital. Ella implica el seguimiento, adhesión, adoración e imitación de Cristo, misión y servicio en la Iglesia, praxis histórica y esperanza escatológica. Sin la verdad del encuentro como impulso previo y sin la verdad que el camino nos descubre (*Fahrt* = «viaje» y *Erfahrung* = «experiencia», tienen la misma raíz), tanto las imágenes de Dios como los conceptos utilizados para comprender a Cristo terminarán careciendo de contenido real y de potencia personal. El caminar con Cristo y caminar como Cristo terminarán en la adhesión e identificación con Cristo, que es el Camino en persona. En el andar (*Camino*) encontramos la revelación de Dios (*Verdad*) y anticipamos la esperanza suprema del hombre abierto y ganoso de lo eterno (*Vida*) (Jn 14,6).

San Lucas, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, describe también la existencia de la primera Iglesia con el término «camino» (9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). Los creyentes son desig-

nados con este término porque siguen «el camino del Señor» (18,23), el «camino de Dios» (18,26). Esta misión y forma de vida los llevarán desde Jerusalén, por toda Judea, Galilea y la οἰκουμένη, hasta los confines de la tierra. La existencia cristiana individual también es descrita como «camino». El relato de los discípulos de Emaús es la radiografía del camino y encuentro de los hombres con Jesús, que se realiza al caminar con él, al comentar los acontecimientos de la vida, al dejar que él nos explique la historia y las Escrituras, ofrecerle hospitalidad y reconocerle en la fracción del pan (eucaristía), convirtiéndonos luego en mensajeros del Resucitado y Viviente (Lc 24,13-35). En ese camino hacemos preguntas y recibimos respuestas; se nos hacen preguntas para las que no tenemos respuestas y se nos dan respuestas a preguntas que no teníamos. «Nada hay tan increíble como una respuesta a una pregunta no formulada» (R. Niebuhr). Ése es el admirable juego de ironía y de seriedad que permea toda la acción de Jesús en el evangelio de San Juan.

IV

El camino con Jesús es el *contexto de su descubrimiento* (fe). A él debe seguir el *contexto de su fundamentación*, que reclama un conjunto de saberes positivos, de métodos, de racionalidad histórica y de contemporaneidad tanto eclesial como intelectual (teología). Tras el caminar con Cristo viene luego el pensar a Cristo.

A la hora de elegir título dudé entre estas dos palabras: *fundamentos* o *principios*. En la historia de la teología a veces han ido juntas y así las usa San Ignacio (cf. F. J. Niemann, «Von der paulinischen Metapher "Fundament" zur neuzeitlichen Fundamentaltheologie», en: *Zeitschrift für katholische Theologie* 1 (2002) 47-78; San Ignacio, *Ejercicios Espirituales* 23). La palabra griega ἀρχή une ambos aspectos. El principio da origen en el doble sentido del término: no sólo como inicio temporal, sino sobre todo como potencia permanente, que confiere realidad y mantiene existencia. Los fundamentos se convierten en principios a partir de los cuales se esclarecen las demás afirmaciones, promesas y esperanzas del cristianismo. El libro intenta ofrecer algo así como una *lógica de la cristología*, para la cual, fundamento y conte-

nido no son separables. En él me he propuesto dos objetivos. Uno es mostrar a todos que Jesucristo en persona es el «Logos de la verdad» y el «Evangelio de la salvación» (Ef 1,13). El otro es ayudar a quienes son ya creyentes a «crecer en la gracia y en el conocimiento de Nuestro Señor Jesucristo» (2 Pe 3,18; 1,2; Fil 3,7-8); a profundizar «en la fe y en el amor que tenemos en él» (2 Tim 1,14), un amor «que excede todo conocimiento», porque en él nos llega la plenitud de Dios (Ef 3,19).

Si el primer volumen de esta obra analiza lo que ha sido el esfuerzo de la razón moderna para reconocer a Jesús como Cristo, el segundo intenta pensarle a partir de las fuentes normativas, de esa herencia histórica y de la conciencia contemporánea. Lleva por título *Fundamentos de Cristología. II: El contenido*, y estará centrado en torno a: la existencia de Cristo en relación (*Historia salutis*); la realidad personal salvífica de Cristo (*Persona salutis*); la realización en nosotros de la obra salvífica de Cristo (*Praesentia salutis*). Esperamos que el lector pueda tener este segundo volumen en sus manos al año que viene por estas fechas. Ambos volúmenes presuponen y prolongan lo que el autor ha expuesto en la *Cristología* que, dentro de la colección «Sapientia fidei», ha publicado la misma editorial.

Un libro es fruto del trabajo personal del autor y de la amistad, compañía y colaboración de quienes han confiado en él y le han prestado ayuda de múltiple naturaleza. En la imposibilidad de nombrarlos a todos, reciba cada uno mi agradecimiento más sincero y, en lo que tengan de positivo, considere suyas estas páginas.

2 de octubre de 2004
OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

BIBLIOGRAFÍA

Ofrecemos aquí sólo algunas obras generales. Una bibliografía completa puede encontrarse en las obras de J. Gnilka, J. P. Meier, G. Theissen - A. Merz, D. Marguerat y G. Stanton para las cuestiones referidas a la historia de Jesús. Y en R. Latourelle - G. O'Collins, S. Pié i Ninot, J. Verweyen y H. Werbick para las más explícitamente referidas a la teología fundamental.

- AA.VV., «Christologie», en RGG⁴ II, 273-322.
- ADORNO, TH. W., *Dialéctica negativa* (Madrid 1989).
- AGUIRRE, R., *Aproximación actual al Jesús histórico* (Bilbao 1996).
- *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales* (Santander 1994).
- *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (Estella 2001).
- (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales* (Estella 2004).
- ALETTI, J. N., *Jesucristo, ¿factor de unidad del NT?* (Salamanca 2002).
- ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología* (Salamanca 1985).
- ALTER, R., *L'art du récit biblique* (Bruselas 1999).
- ÁLVAREZ, M., *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca 2003).
- AMATO, A., *Jesús, el Señor* (Madrid 1998).
- AMENGUAL, G., *Modernidad y crisis del sujeto* (Madrid 1998).
- *Presencia elusiva* (Madrid 1996).
- ANCILLI, E. (ed.), *Gesù Cristo mistero e presenza* (Roma 1971).
- ARENS, E., *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (Friburgo 1992).
- AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (Lovaina 1945; Paris 1964).
- AULEN, G., *Christus victor mortis. La notion chrétienne de rédemption* (Paris 1949).
- AZNAR, E., *Sustitución y solidaridad en la soteriología francesa desde 1870 a 1964* (Salamanca 1997).
- BALBONTIN, E., *Le témoignage* (Bruselas 1995).
- BALTHASAR, H. U. VON, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln 1963).
- *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum* (Einsiedeln 1993).

- *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln 1963); nueva trad. esp.: *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 2004).
- *Gloria. Una estética teológica*, I-VII (Madrid 1985-1998).
- *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia 1951).
- «El Misterio Pascual», en *MS III/2*, 143-335.
- *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?* (Barcelona 1982).
- *Skizzen zur Theologie*, I: *Verbum caro*, II: *Sponsa Verbi*, III: *Spiritus creator*, IV: *Pneuma und Institution*, V: *Homo creatus* (Einsiedeln 1960-1986). Hay trad. esp. de los dos primeros vols. (Madrid 1964).
- *Teodramática*, I-V (Madrid 1990-1996).
- *Teología de la historia* (Madrid 1964).
- *Teológica*, I-III (Madrid 1997-1998).
- BARDY, G., *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (Paris 1945).
- *La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée* (Paris 1947).
- BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik*. Studienausgabe (Zürich 1986).
- *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Zürich 1946).
- *Dogmatik in Grundriss* (Zürich 1987); trad. esp.: *Esbozo de dogmática* (Santander 2000).
- «La humanidad de Dios», en *Ensayos teológicos* (Barcelona 1978) 9-34.
- BARTOLOMÉ, J. J., *El evangelio y Jesús de Nazaret. Manual para el estudio de la tradición evangélica* (Madrid 1995).
- BAUDLER, G., *Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben Erschliessen* (Paderborn 1984).
- *Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie* (Múnich 1977).
- BECKER, J., *Jesus von Nazareth* (Berlín 1996).
- BECK, F. J. VAN, *Christ proclaimed. Christology as Rethoric* (Nueva York 1979).
- BEN WITHERINGTON III, *Jesus the Seer. The progress of prophecy* (Peabody, MA 1999).
- *The Jesus quest. The third search for the Jew of Nazareth* (Downer Grove 1995).
- BEN-CHORIN, S., *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (Múnich 1967).
- BENOÎT, P., *Exégèse et Théologie*, I-IV (Paris 1961-1982).
- BERGER, K., *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1995).
- *Wer war Jesus wirklich?* (Stuttgart 1998).
- BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Buenos Aires 1962).

- BERNAL, J. M., «La presencia de Cristo en la Liturgia», en J. M. BERNAL - O. GONZÁLEZ DE CARDEDAI, *Cristología y Liturgia* (Barcelona 1988) 51-86.
- BERTRAMS, W., «Die Gleichzeitigkeit des betenden Christen mit den Geheimnissen des Lebens Jesu»: *Geist und Leben* 24 (1951) 414-419.
- BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène* (Paris 1951).
- BIFFI, I., «I misteri della vita di Cristo nei commentari biblici di S. Tommaso d'Aquino»: *Divus Thomas* 79 (1976) 217-254, con referencia a todos sus anteriores trabajos sobre esta misma cuestión en el resto de obras del Doctor Angélico.
- *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino* (Milán 1994).
- BISER, E., *Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu* (Múnich 1973).
- «Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie von innen», en J. SAUER (Hg.), *Wer ist Jesus Christus* (Friburgo 1977) 165-200.
- *Glaubensverständnis* (Friburgo 1975).
- *Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* (Darmstadt 2002).
- BLANCK, J., «Die systematischen Implikationen der historisch-kritischen Methode»: *Una Sancta* 49 (1989) 186-192.
- *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje* (Madrid 1973).
- BLÁZQUEZ, R., *Jesús evangelio de Dios* (Madrid 1985).
- BLONDEL, M., *La Acción* (1893) (Madrid 1996).
- *Les premiers écrits* (Paris 1956).
- BÖCHER, O., *Christus Exorcista* (Stuttgart 1972).
- BOEGLIN, J. G., *La question de la tradition dans la théologie catholique contemporaine* (Paris 1998).
- BOEGNER, M. - TISSERANT, E. - PIRE, D. (eds.), *L'Évangile de la miséricorde. Hommage au Dr. A. Schweitzer* (Paris 1965).
- BOFF, L., *Jesucristo y la liberación del hombre* (Madrid 1985).
- BONHOEFFER, D., *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio* (Barcelona 1971).
- BONNARD, P., *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament* (Ginebra 1980).
- BORDONI, M., *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa* (Brescia 1988).
- BORG, M., *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge Penn 1994).
- BORNKAMM, G., *Jesus von Nazareth* (1956) (Stuttgart 1988).
- BOROBIO, D., «Cristología y sacramentología»: *Salm* 1 (1984) 5-47.
- BOTELLA CUBELLS, V., *Dios escribe y se escribe con trazo humano. Cristología fundamental* (Salamanca-Madrid 2002).
- BOTTÉRO, J., *Babylone et la Bible* (Paris 1994).
- *La religión más antigua: Mesopotamia* (Madrid 2001).
- BOUËSSÉ, H. - LATOUR, J. J. (eds.), *Problèmes actuels de christologie* (Paris 1965).
- BOUILLARD, H., *Comprendre ce que l'on croit* (Paris 1971).
- *Connaissance de Dieu* (Paris 1967).

- *Karl Barth, I: Genèse et évolution de la théologie dialectique; II-III: Parole de Dieu et existence humaine* (Paris 1957).
- *Logique de la foi* (Paris 1964); trad. esp.: *Lógica de la fe* (Barcelona 1966).
- *Vérité du christianisme* (Paris 1989).
- BOUSQUET, F., *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister* (Paris 1999).
- BOUYER, L., *Du mystère à la mystique* (Paris 1986).
- *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture* (Paris 1988).
- *Le Fils éternel* (Paris 1974).
- BOWMANN, F. P., *Le Christ des barricades (1789-1848)* (Paris 1987).
- *Le Christ romantique* (Ginebra 1973).
- BRAMBILLA, F. G., *El crucificado resucitado. Resurrección de Jesús y fe de los discípulos* (Salamanca 2003).
- BRAUN, H., «Der Sinn der neutestamentlichen Christologie», en *ZThK* (1957) 341-377.
- *Jesus der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (Stuttgart 1969 = Gütersloh 1988).
- BREYTENBACH, C. - PAULSEN, H. (eds.), *Anfänge der Christologie*. FS F. Hahn (Gotinga 1991).
- BRITO, E., *Dieu et l'Être d'après Thomas d'Aquin et Hegel* (Paris 1991).
- *Hegel et la tâche actuelle de la christologie* (Paris-Namur 1979).
- «Heidegger et le christianisme»: *RSPbTh* 83 (1999) 241-272.
- *Heidegger et l'hymne du Sacré* (Lovaina 1999).
- *La christologie de Hegel. Verbum Crucis* (Paris 1983).
- BROGLIE, G. DE, *Los signos de credibilidad de la revelación cristiana* (Andorra 1965).
- BROWN, R. E., *An Introduction to the New Testament Christology* (Nueva York 1994) = *Jésus dans les quatre évangiles* (Paris 1996); trad. esp.: *Introducción a la cristología del NT* (Salamanca 2001).
- BRUEGGEMANN, W., *Theology of the Old Testament* (Minneapolis 1997).
- BRUNNER, A., *Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung* (Múnich 1951).
- BRUNNER, E., *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers* (Tubinga 1924).
- *La verdad como encuentro* (Barcelona 1967).
- BUBER, M., *Zwei Glaubensweisen*, en *Werke*, I (Múnich 1962) 651-782; trad. esp.: *Dos modos de fe* (Madrid 1996).
- BUENO, E., *Diez palabras claves en Cristología* (Estella 2000).
- BULTMANN, R., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zürich 1954).
- *Das Verhaltnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1965).

- *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, I-IV (Tubinga 1964-1967).
- *Jesus* (1926) (Tubinga 1961).
- *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik* (Hamburgo 1984).
- *Marburger Predigten* (Tubinga 1956).
- *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (Múnich 1988).
- *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1961); trad. esp.: *Teología del NT* (Salamanca 1981).
- BUSCH, E., *Die grosse Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths* (Gütersloh 1998).
- CABA, J., *De los Evangelios al Jesús histórico. Introducción a la cristología* (Madrid 1971).
- *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1972).
- CARMIGNAC, J., *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ* (Paris 1957).
- CARVAJAL, J. C., *Lógica de la existencia y lógica de la fe. Su correspondencia en H. Bouillard* (Salamanca 2003).
- CASPER, B., (Hg.), *Jesus Ort der Erfahrung Gottes* (Friburgo 1976).
- CASTELLI, E. (ed.), *Le Témoignage* (Paris 1972).
- CASTELLI, F., *Volti di Gesù nella letteratura moderna*, I-II (Roma 1998).
- CERFAUX, L., *Jésus aux origines de la tradition. Matériaux pour l'histoire évangélique* (Lovaina-Paris 1968); trad. esp.: *Jésus en los orígenes de la tradición*, III: *Para una historia de Jesús* (Bilbao 1970).
- CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society from Galilee to Gregory the Great* (Oxford 2003).
- CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *Jesus Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism* (Nueva York 1991).
- CHERBURY, H. VON (1583-1648), *De religione gentium errorumque apud eos causis* (1645) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1967).
- *De veritate* (1624) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1966).
- CHILDS, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Londres 1992).
- CHRIST, F. (ed.), *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. O. Cullmann zum 65. Geburtstag (Hamburgo 1967).
- COADY, C. A. J., *Testimony. A Philosophical Study* (Oxford 1992).
- COLETTE, J., *Histoire et Absolu. Essai sur Kierkegaard* (Paris 1971).
- *Kierkegaard et la non-philosophie* (Paris 1994).
- COLLINS, A. (1676-1729), *A Discourse of Free-Thinking* (1713) (Bad Cannstatt 1965).
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie* (Paris 1984).
- CONGAR, Y., *El Misterio del templo. Economía de la presencia de Dios en su criatura, del Génesis al Apocalipsis* (Barcelona 1964).
- *La tradición y las tradiciones*, I-II (San Sebastián 1964).
- *La tradition et la vie de l'Église* (Paris 1984).

- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración «Dominus Iesus»* (Palabra, Madrid 2002).
 — *Libertad cristiana y liberación* (Roma 1986).
 — *Sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (Roma 1984).
 CONZELMANN, H., *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas* (Madrid 1974).
 COOK, M. L., *Christology as Narrative Quest* (Collegeville, MI 1997).
 CORDOVILLA, A., *La gramática de la encarnación. El cristocentrismo de K. Rahner y H. U. von Balthasar* (Madrid 2004).
 COTTRET, B., *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire (1680-1760)* (París 1990).
 CROSSAN, J. D., *Jesús. Vida de un campesino judío* (Barcelona 1994).
 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología* (Roma 1979).
 — *El cristianismo y las religiones* (Roma 1996).
 CULLMANN, O., *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif* (Neuchâtel 1957); trad. esp. *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1985).
 — *Cristología del NT* (Salamanca 1998).
 — *La fe y el culto en la Iglesia primitiva* (Madrid 1971).
 — *La oración en el NT* (Salamanca 1999).
 — *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel 1966).
 DAHL, N. A., *Jesus the Christ. The historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis 1991).
 DALFERT, I. U., *Der anferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie* (Tubinga 1999).
 DALMAIS, I. H., «Mystères», en J. JACQUEMET (ed.), *Catholicisme*, IX (París 1982) 920-928.
 DARLAPP, A., «Gegenwartsweisen», en *LThK*² IV, 588-592.
 DARTIGUES, A., *La Révélation. Du sens au salut* (París 1985).
 DAVIDSEN, O., *The Narrative Jesus. A semiotic reading of Mark's Gospel* (Aarhus 1992).
 DEMBOWSKI, H. B., *Einführung in die Christologie* (Darmstadt 1976).
 — *Grundfragen der Christologie* (München 1971).
 DESCAMPS, A., *Jésus et l'Eglise. Études d'exégèse et de théologie* (Lovaina 1987).
 DIBELIUS, M. - KÜMMEL, W., *Jesus* (Berlín 1960).
 DIEZ MACHO, A., *La lengua hablada por Jesucristo* (Madrid 1976).
 DODD, CH. H., *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid 1978).
 — *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Madrid 1974).
 — *The Founder of Christianity* (Londres 1971); trad. esp.: *El fundador del cristianismo* (Barcelona 1974).
 DONNELLY, D., *Jesús. Un coloquio en tierra santa* (Estella 2004).
 DREYFUS, F., *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* (París 1984).
 DULLES, A., *Models of Revelation* (Dublín 1983).

- DUPONT, J., (ed.), *Jesús aux origines de la christologie* (Gembloux 1975).
 — *Les tentations de Jésus au désert* (Brujas 1968).
 DUPUIS, J., *Introducción a la cristología* (Estella 1994).
 — *Jesucristo al encuentro de las religiones* (Madrid 1989).
 DUPUY, M., *Le Christ de Bérulle* (París 2001).
 DUQUOC, CH., *Jesús, hombre libre* (Salamanca 1976).
 DUROUX, A., *La psychologie de la foi chez S. Thomas d'Aquin* (Tournai 1963).
 EBELING, G., *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tubinga 1959).
 — *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem* (Tubinga 1954).
 — *Dogmatik des christlichen Glaubens* (Tubinga 1979).
 — *Wort und Glaube* (Tubinga 1960).
 EBNER, M., *Jesus von Nazareth in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (Stuttgart 2003).
 ECHEGARAY, J. G., *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología* (Estella 2000).
 EICHER, P., *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie* (München 1977).
 ELLACURIA, I. - SOBRINO, J. (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I-II (Madrid 1990).
 EMERY, G. - GISEL, P. (eds.), *Le christianisme est-il un monothéisme?* (Ginebra 2001).
 EPALZA, H. DE, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVIII)* (Granada 1999).
 EQUIPO SELADOC, *Cristología en América Latina* (Salamanca 1984).
 ESPEJA, J., *Jesucristo. La invención del diálogo* (Estella 2001).
 EVANS, C. (ed.), *The Historical Jesus*, I: *The History of the Quest. Classical Studies and Critical Questions*; II: *The Teaching of Jesus*; III: *Jesus' Mission, Death and Resurrection*; IV: *Lives of Jesus and Jesus outside the Bible* (Londres 2004).
 EVDOKIMOV, P., *Le Christ dans la pensée russe* (París 1986).
 FEBVRE, L., *Le problème de l'incroyance au 16^{ème} siècle. La religion de Rabelais* (París 1968).
 FÉDOU, M., *Regards asiatiques sur le Christ* (París 1998).
 FEINER, J. - LÖHRER, M. (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, I-V (Madrid 1969-1992).
 FICHTE, J. G., «Versuch einer Kritik aller Offenbarungen», en *Gesamtausgabe*, I/1 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964) 1-123.
 FICHTNER, G., «Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs»: *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982) 1-18.
 FILTHAUT, TH., *Die Kontroverse über die Mysterienlehre* (Warendorf 1947) = *La théologie des mystères. Exposée de la controverse* (Lille 1954); trad. esp.: *Teología de los misterios* (Bilbao 1963).
 FISICHELLA, R. (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio* (Asti 1997).

- FLUSSER, D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (Madrid 1975).
- FRAJO, M., «Religión sin Dios en suelo monoteísta?», en J. GÓMEZ CAFFARENA y otros, *Pensar la religión* (Madrid 2000) 71-90.
- FRAY LUIS DE LEÓN, «Los nombres de Cristo», en *Obras completas castellanas* (Madrid 1961) 735-769.
- FRIES, H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart* (Heidelberg 1949).
- *Teología Fundamental* (Barcelona 1987).
- FUCHS, E., *Die Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze*, II (Gotinga 1960).
- *Jesus. Wort und Tat* (Tubinga 1971).
- FULLER, R. H., *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Madrid 1979).
- FULLER, R. H. - PERKINS, P., *Who is this Christ? Gospel Christology and Contemporary Faith* (Filadelfia 1983).
- GADAMER, H. G., *Verdad y método*, I-II (Salamanca 1990).
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. - TREBOLLE, J., *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Madrid 1993).
- GARCÍA MATEO, R., *El misterio de la vida de Cristo en los «Ejercicios» ignacianos y en el «Vita Christi Cartujano»*. *Antología de textos* (Madrid 2002).
- GARDEIL, A., *La crédibilité et l'Apologétique* (París 1912).
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Revelatione, per Ecclesiam catholicam proposita*, I-II (Roma 1945).
- GEEMER, A. - MESSER, A., *Sören Kierkegaard und Karl Barth* (Stuttgart 1925).
- GEISELMANN, J. R., «Revelación», en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de Teología*, II (Madrid 1979) 569-578.
- «Tradición», en *ibid.*, 811-821.
- GELABERT, M., *La revelación, acontecimiento con sentido* (Madrid 1995).
- GERHARDSSON, B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Copenhague 1961).
- GERTLER, TH., *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» des zweiten Vatikanischen Konzils* (Leipzig 1986).
- GIRE, P. (ed.), *Philosophies en quête du Christ* (París 1991).
- GISEL, P., *La Christ de Calvin* (París 1990).
- *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*. Ernst Käsemann (París-Ginebra 1983).
- GNILKA, J., *Jesus Christus nach Frühen Zeugnissen des Glaubens* (Múnich 1970).
- *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia* (Barcelona 1993).
- *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo* (Barcelona 1988) 246-251.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología* (Madrid 2001-2003).

- *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología* (Madrid 1996).
- «Dios al encuentro del hombre en Jesucristo», en A. GALINDO-J. M. SÁNCHEZ CARO (eds.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza* (Salamanca 2003) 121-183.
- *El lugar de la teología* (Madrid 1986).
- «Haz memoria de Jesucristo» (2 Tim 2,8). La viva realidad de Jesús: Hechos y misterios», en INSTITUTO TEOLÓGICO DE VIDA RELIGIOSA, *Fascinados por Jesucristo* (Madrid 1987) 15-46.
- *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología* (Madrid 1993).
- *La entraña del cristianismo* (Salamanca 2003).
- (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental* (Salamanca 1997).
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa* (Salamanca 1991).
- *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología* (Santander 1987).
- GONZÁLEZ MONTES, A., *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994).
- «La mística de Cristo en Lutero»: *Revista de Espiritualidad* 168/169 (1983) 433-458.
- GOPPELT, L., *Theologie des NT*, I-II (Gotinga 1975-1976).
- GORODETZKY, M. N., *The humiliated Christ in modern Russian Thought* (Londres 1938).
- GOUIER, A., *Pour une métaphysique du pardon* (París 1969).
- GOUIER, H., «Une christologie philosophique», en *Bergson et le Christ des Évangiles* (París 1961).
- GOZIER, A., «Mysterienlehre», *Doctrine ou théologie des mystères*, en *DSp X*, 1186-1189.
- GRELOT, P., *El misterio de Cristo en los Salmos* (Salamanca 2000).
- *Jesús de Nazareth, Christ et Seigneur: une lecture de l'évangile*, I-II (París 1997-1998).
- «La foi en Jésus-Christ à l'aube du christianisme»: *RThom* 99 (1999) 539-548.
- *La tradition apostolique* (París 1995).
- *Las palabras de Jesucristo* (Barcelona 1988).
- *Los evangelios y la historia* (Barcelona 1987).
- GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana* (Salamanca 1997).
- *Fragmente der Christologie* (Friburgo 1997).
- *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Friburgo 1975).
- «Panorámica histórica de los misterios de Jesús en general», en *MS III/2*, 21-39.
- GRUNDMANN, W., *Jesus von Nazareth. Bürge zwischen Gott und Menschen* (Zúrich-Fráncfort 1975).
- GUARDINI, R., *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo (1937)* (Madrid 2002).

- *Glaubenserkenntnis* (Würzburg 1940).
 — *La esencia del cristianismo* (Madrid 1984).
 — *Los sentidos y el conocimiento religioso* (Madrid 1966).
 — *Religión y revelación* (Madrid 1964).
 — *Sobre la vida de la fe* (Madrid 1963).
 GUEVARA, H., *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid 1985).
 GUIGNEBERT, CH., *Jésus* (París 1969).
 — *Le Christ* (París 1969).
 GUIJARRO, S., *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al «Proto-evangelio de dichos Q»* (Salamanca 2004).
 — «Dios Padre en la actuación de Jesús»: *Estudios Trinitarios* 34 (2000) 33-69.
 — (y otros), *Jesús de Nazaret. Perspectivas* (Madrid 2003).
 GUILLET, J., *Connaissance du Christ et genèse de la foi* (Toulouse 1968).
 — *Entre Jésus et l'Église* (París 1985).
 — *Habiter les Écritures. Entretiens avec Ch. Ehlinger* (París 1993).
 — *Jésus Christ dans notre monde* (París 1974).
 — *Jésus dans la foi des premiers disciples* (París 1996); trad. esp.: *El Jesús de los discípulos* (Bilbao 1998).
 — *Jésus devant sa vie et sa mort* (París 1971).
 — *La foi de Jesús* (París 1980).
 GUNTON, C. E., *Yesterday and Today: A study of continuities in christology* (Londres 1997).
 HABERMAS, J., *Erkenntnis und Interesse* (Fráncfort 1973); trad. esp.: *Conocimiento e interés* (Madrid 1982).
 HAEFFNER, G., «Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung»: *Theologie und Philosophie* 78 (2003) 161-192.
 HAHN, F., *Christologische Höhestitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1966).
 — *Theologie des NT. I: Die Vielfalt des NT. II: Die Einheit des NT* (Tubinga 2002).
 HARL, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné* (París 1958).
 HARNACK, A. VON, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900 = Gütersloh 1999); trad. esp. en 2 vols. (Barcelona 1904).
 — *Lehrbuch der Dogmengeschichte, I: Die Entstehung des christlichen Dogmas; II-III: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas* (Giessen 1885 = Darmstadt 1964).
 — *Marcion* (1920) (Darmstadt 1985).
 HAYES, Z., *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure* (Ramsey 1981).
 HEILER, F., *Das Gebet. Eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuchung* (Múnich 1969).
 HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la filosofía occidental* (Madrid 1974).

- HEINZ, G., *Divinam christianae religionis originem probare* (Maguncia 1984).
 HENGEL, M., «Das Christuslied im frühesten Gottesdienst», en *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt*. FS J. Kardinal Ratzinger, I (St. Ottilien 1987) 357-404.
 — *El Hijo de Dios* (Salamanca 1985).
 — *Studies in Early Christology* (Edimburgo 1995).
 — «Wer war Jesus von Nazareth? Eine aktuelle Bilanz der neutestamentlichen Forschung»: *Evangelische Kommentare* 10 (1994) 605-610.
 HENGEL, M. - SCHWEMER, A. M., *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (Tubinga 2001).
 HENRY, M., *Encarnación* (Salamanca 2001).
 — *Palabras de Cristo* (Salamanca 2004).
 — *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo* (Salamanca 2001).
 HERMANN, W., *Der Verkehr des Christen mit Gott* (Stuttgart 1886).
 HERZOG, M., «Christus medicus, apothecarius, samaritanus, balneator. Motive einer medizinisch-pharmazeutischen Soteriologie»: *Geist und Leben* 67 (1994) 414-434.
 HESCHEL, S., *Der jüdische Jesus und das Christentum. A. Geigers Herausforderung und die christliche Theologie* (Berlin 2001).
 HOFFMANN, P., *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Münster 1982).
 — *Tradition and Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und in den synoptischen Evangelien* (Münster 1995).
 HORKHEIMER, M. - ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid 1994).
 HÜBNER, K., *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* (Múnich 1979).
 HULTGREN, A. J., *New Testament Christology: A Critical Assessment and Annotated Bibliography* (Nueva York 1988).
 HÜNERMANN, P., *Cristología* (Barcelona 1997).
 HURTADO, L. W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Cambridge 2003).
 IAMMARRONE, G., *La cristologia francescana. Impulsi per il presente* (Padua 1997).
 ISAAC, J., *Jésus et Israël* (París 1946 = 1959).
 IZQUIERDO, C. (ed.), *Dios en la palabra y en la historia* (Pamplona 1993).
 — *Teología fundamental* (Pamplona 1998).
 — *Teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio* (Bilbao 1999).
 JANKÉLÉVITCH, V., *Le Pardon* (París 1957).
 JASPERS, K., *Die massgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfucius, Jesus* (Múnich 1964); trad. esp.: *Los hombres decisivos* (Madrid 1993).
 JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del NT* (Salamanca 1993).
 — *Las parábolas de Jesús* (Estella 1972).
 — *Teología del NT, I: La predicación de Jesús* (Salamanca 1977).
 JOEST, W., *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen und Methodenprobleme* (Stuttgart 1974).

- JOHA, Z., *Christologie und Anthropologie. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens W. Kaspers* (Friburgo 1992).
- JOHNSON, E. A., *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology* (Nueva York 1990); trad. esp.: *La cristología, hoy: olas de renovación en el acceso a Jesús* (Santander 2003).
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo* (Salamanca 1984).
- KÄHLER, M., *Das Kreuz. Grund und Mass für die Christologie* (Gütersloh 1911).
- *Der Sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (1892) (München 1961).
- *Die Versöhnung durch Christus in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben* (Erlangen 1885).
- *Die Wissenschaft der christlichen Lehre* (Leipzig 1883).
- KAISER, G., *Christus im Spiegel der Dichtung. Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart* (Friburgo 1997).
- KANT, I., «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», en *Kant Werke*, VII, 649-879; trad. esp.: *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid 2003).
- «Der Streit der Fakultäten», en *Kant Werke*, IX, 261-393; trad. esp.: *El conflicto de las Facultades* (Madrid 2003).
- «Kritik der praktischen Vernunft», en *Kant Werke*, VI, 107-302; trad. esp.: *Crítica de la razón práctica* (Salamanca 1994).
- «Kritik der reinen Vernunft», en *Kant Werke*, IV (Darmstadt 1964); trad. esp.: *Crítica de la razón pura* (Madrid 1993).
- KARPP, H., *Textbuch der Altkirchlichen Christologie* (Neukirchen-Vluyn 1972).
- KARRER, M., *Jesucristo en el NT* (Salamanca 2002).
- KÄSEMANN, E. (ed.), *Das Neue Testament als Kanon* (Gotinga 1970).
- *Exegetische Vorträge und Besinnungen*, I-II (Gotinga 19651-1967); trad. esp.: *Ensayos exegeticos* (Salamanca 1978).
- KASPER, W., *Das Absolute in der Geschichte* (Maguncia 1965).
- *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1998).
- *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989).
- *Vierzig Jahre Jesusforschung* (1950-1990) (Weinheim 1994).
- KATZENBACH, F. W., *Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Hamburg 1974).
- KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos* (Salamanca 1980).
- KERN, W., «Théologie Fondamentale», en *DCTh*, 480-485.
- KERN, W. - POTTMEYER, P. - SECKLER, M. (dirs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, I: *Traktat Religion*; II: *Traktat Offenbarung*; III: *Traktat Kirche*; IV: *Traktat Theologische Erkenntnislehre* (Friburgo 1985-1988).
- KESSLER, H., *Manual de Dogmática* (Barcelona 1996).
- KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas o un poco de cristianismo* (Madrid 1997).

- *Obras y papeles de Sören Kierkegaard*, I: *Ejercitación al cristianismo* (Madrid 1961).
- KLAUSNER, J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas* (Barcelona 1989).
- KOCH, K., «Geschichte. Altes Testament», en *TRE XII*, 569-586.
- KOCH, T., *Jesus von Nazareth, der Mensch Gottes* (Tubinga 2004).
- KÖHLER, L., *Theologie des AT* (Tubinga 1966).
- KRUMENACKER, Y., *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes* (Paris 1998).
- KÜMMEL, W. G., *Die Theologie des NT* (Gotinga 1969).
- KUNZ, E., *Glaube - Gnade - Geschichte. Die Glaubensstheologie des P. Rousset* (Friburgo 1969).
- LABRIOLLE, P. DE, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^{ème} siècle* (Paris 1950).
- LACOSTE, J. Y., *Expérience et Absolu* (Paris 1994).
- *Le monde et l'absence d'oeuvre et autres études* (Paris 2000).
- *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (Paris 1990).
- «Révélation», en *DCTh*, 999-1005.
- LACROIX, J., *Histoire et Mystère* (Paris 1962).
- *Spinoza et le problème du salut* (Paris 1970).
- LADARIA, L., *El Dios vivo y verdadero* (Salamanca 1998).
- LADRIÈRE, J., *L'articulation du sens*, I: *Discours scientifique et parole de la foi*; II: *Les langages de la foi* (Paris 1970-1984); trad. esp.: *La articulación del sentido* (Salamanca 2001).
- LAFONT, G., *Dios, el tiempo y el ser* (Salamanca 1991).
- *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (Paris 1969).
- LAPIDE, P., *¿No es éste el hijo de José? Jesús en el judaísmo actual* (Barcelona 2000).
- LATOURELLE, R., *A Jesucristo por los Evangelios. Historia y hermenéutica* (Salamanca 1982).
- *Teología de la revelación* (Salamanca 1995).
- LATOURELLE, R. - FISICHELLA, R. - PIÉ I NINOT, S., *Diccionario de teología fundamental* (Madrid 1992).
- LATOURELLE, R. - O'COLLINS, G. (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982).
- LECLERCQ, J., *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Âge* (Paris 1993).
- LÉCUYER, J., «La causalité efficiente des mystères du Christ selon Saint Thomas»: *Doctor Communis* 6 (1953) 91-120.
- «La perennité des mystères du Christ»: *Vie Spirituelle* 87 (1962) 451-463.
- LEIBNIZ, G. W., *Essais de Théodicée* (Paris 1966).
- LÉONARD, A., *Cohérence de la foi. Essai de théologie fondamentale* (Namur 1989).

- *Foi et philosophie. Guide pour un discernement chrétien* (Bruselas 2001) = *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien* (Paris-Namur 1980); trad. esp.: *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo: un discernimiento intelectual cristiano* (Madrid 1997).
- *Razones para creer* (Barcelona 1990).
- LESSING, G. E., *Sämtliche Schriften*. L. K. Lachmann - F. Muncker (eds.), XIII (Stuttgart 1886 = Leipzig 1924).
- LEUBA, J. J. (ed.), *Le salut chrétien. Unité et diversité des conceptions à travers l'histoire* (Paris 1995).
- LÉVINAS, E., *Noms propres* (Paris 1976).
- *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca 1977).
- LEWIS, C. S., *Mero cristianismo* (Madrid 1995).
- *Cartas del diablo a su sobrino* (Madrid 1995).
- LIENHARD, M., *Au coeur de la foi de Luther: Jésus Christ* (Paris 1991).
- LINDEMANN, A., *Paulus im ältesten Christentum* (Tubinga 1979).
- LOHAUS, G., *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa Theologiae des bl. Thomas von Aquin* (Friburgo 1985).
- LOHFINK, G., *El sermón de la montaña. ¿Para quién?* (Barcelona 1989).
- *La Iglesia que Jesús quería* (Bilbao 1986).
- *Studien zum NT* (Stuttgart 1989).
- LOHFINK, N., *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos* (Barcelona 1992).
- *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension* (Friburgo 1986).
- LÖWITH, K., *Vicos Grundsatz: «Verum et factum convertuntur». Seine theologische Prämisse und seine säkularne Konsequenzen* (Heidelberg 1968).
- LUBAC, H. DE, «Comentario al cap. I de la Constitución *Dei Verbum*», en B. D. DUPUY (ed.), *Vaticano II. La Revelación divina*, I (Madrid 1970) 181-328.
- *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los apóstoles* (Salamanca 1993).
- *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, I: *De Joaquín a Schelling*; II: *De Saint-Simon a nuestros días* (Madrid 1989).
- *La révélation divine* (Paris 1983).
- LÜDEMANN, G. (dir.), *Die «Religionsgeschichtliche Schule». Facetten eines theologischen Umbruchs* (Frankfurt 1996).
- LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Jesu Christi e quattuor evangelii et scriptoribus orthodoxis concinnata (1348-1368)*; trad. esp. de Fray Ambrosio de Montesinos: *Vita Christi cartuxano romançado*, I-IV (Alcalá 1502-1503).
- LUTZ-BACHMANN, M., «Religion nach der Religionskritik»: *ThPh* 77 (2002) 374-388.
- LUZ, U., «Geschichte. Neues Testament», en *TRE* XII, 595-604.
- «Kann die Bibel noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese»: *NTS* 44 (1998) 317-339.
- MACQUARRIE, J., *Jesus Christ in Modern Thought* (Londres 1960).

- «Jesus Christus. VI: Neuzeit (1789 bis Gegenwart). VII: Dogmatisch», en *TRE* XVII, 16-62, con bibl. en p.62-64.
- MADEC, G., *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin* (Paris 1989).
- MALEBRANCHE, N., *Conversations chrétiennes* (Paris 1994).
- MALINA, B. J., *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella 1995).
- *The social gospel of Jesus. The kingdom of God in Mediterranean Perspective* (Minneapolis 2001); trad. esp.: *El mundo social de Jesús y los evangelios: la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento* (Santander 2002).
- MANEMANN, J. - METZ, J. B. (eds.), *Christologie nach Auschwitz* (Frankfurt 1999).
- MARCHEL, W., «Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens» (Roma 1971).
- MARCHESI, G., *La cristologia di H. U. von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio* (Roma 1977).
- *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza* (Brescia 1997).
- MARGUERAT, D. (ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Ginebra 1998).
- (ed.), *Quand la Bible se raconte* (Paris 2003).
- MARGUERAT, D. - ZUMSTEIN, J. (eds.), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à P. Bonnard* (Ginebra 1991).
- MARLÉ, R. (ed.), *Au coeur de la crise moderniste* (Paris 1960).
- MARMION, C., *Jesucristo en sus misterios* (Barcelona 1948).
- MARSHALL, H., *Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie* (Basilea 1985).
- MARSILI, S. y otros, *Cristologia e Liturgia*. Asociación Italiana de Profesores de Liturgia. VIII Semana de estudio (Bologna 1980).
- MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios* (Madrid 1995).
- «Jesús de Nazaret, fundador del cristianismo y los fundadores de otras religiones», en O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo* (Salamanca 1997) 215-250.
- MATERA, F. J., *New Testament Christology* (Louisville 1999).
- MATHERON, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* (Paris 1971).
- MAURICE, E., *La christologie de Karl Rahner* (Paris 1995).
- MAUSER, A., *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments* (Tubinga 1971).
- MAUSER, U., *Gottesbild und Menschwerdung* (Gotinga 1971).
- MCARTHUR, H. K. (ed.), *In Search of the Historical Jesus* (Londres 1970).
- MCINTYRE, J., *The Shape of christology. Studies in the doctrine of the Person of Christ* (Edimburgo 1998).
- MEHL, R., «Structure philosophique de la notion de présence»: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 38 (1958) 171-176.

- MEIER, J. P., «The Present State of the «Third Quest» for the Historical Jesus. Loss and Gain»: *Biblica* 80 (1999) 459-487.
- *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, I: *Las raíces del problema y la persona*; II/1: *Juan y Jesús. El Reino de Dios*; II/2: *Los milagros*: III: *Compañeros y competidores* (Estella 1998-2003).
- MENKE, K. H., *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage* (Friburgo 1995).
- *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln 1991).
- MENOZZI, D., *Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien régime à la Révolution* (Paris 1983).
- MERKLEIN, H., *Jesu Botschaft von der Gottes Herrschaft* (Stuttgart 1984).
- *Studien zu Jesus und Paulus* (Tubinga 1987).
- MERSCH, E., *Le Christ, l'homme et l'Univers* (Paris 1962).
- MERZ, A. (dir.), *Gerd Theissen. Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesu-forschung* (Gotinga 2000).
- METZ, J. B., *La fe en la historia y la sociedad* (Madrid 1979).
- METZGER, B. M., *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance* (Oxford 1987).
- MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine* (Paris 1969).
- MOINGT, J., *Dieu qui vient à l'homme*, I: *Du deuil au dévoilement de Dieu* (Paris 2003).
- *El hombre que venía de Dios*, I-II (Bilbao 1995).
- MOIOLI, G., «Sequela» et «contemporaneità» del cristiano. Illustrazioni della storia della spiritualità cristiana»: *Communio* 2 (1973) 507- 515.
- MOLTMANN, J., *Cristo para nosotros hoy* (Madrid 1997).
- *El camino de Jesucristo* (Salamanca 1993).
- *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Salamanca 1977).
- MOMIGLIANO, A. (ed.), *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV* (Madrid 1989).
- MORRIS, TH. V., *The Logic of God Incarnate* (Ithaca-Londres 1986).
- MOULE, C. D. F., *The Birth of the New Testament* (Londres 1962).
- MOURoux, J., *A travers le monde de la foi* (Paris 1968).
- *Je crois en Toi. La rencontre avec le Dieu vivant* (Paris 1965); trad. esp.: *Creo en ti: estructura personal de la fe* (Barcelona 1964).
- *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (Paris 1954).
- *Le mystère du temps. Approche théologique* (Paris 1962); trad. esp.: *El misterio del tiempo* (Barcelona 1965).
- MÜLLER, G. L., «Cristología / Soteriología», en *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (Barcelona 1998).
- *Der Empfänger des Weibesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche nur Männern das Weibesakrament zu spenden* (Würzburg 1999).
- «Die universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi. Voraussetzung und Gegenstand des christlichen Dialogs mit den Religionen», en K.

- KRAMER - A. PAUS (eds.), *Die Weite des Mysteriums*. Fs. H. Bürkle (Friburgo 2000) 160-184.
- MÜLLER, K. (dir.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen* (Regensburg 1998).
- *Das Judentum in der Religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament* (Frankfurt 1983).
- MUSSNER, F., *Jesus im Umfeld Israels und der Kirche* (Tubinga 1999).
- NEIL, S. - WRIGHT, N. T., *The Interpretation of the New Testament 1861-1986* (Oxford 1988).
- NEUFELD, K. H., *Die Brüder Rahner. Eine Biographie* (Friburgo 1994).
- *Fundamentaltheologie*, I: *Jesus. Grund des christlichen Glaubens*; II: *Der Mensch. Bewusste Nachfolge im Volk Gottes* (Stuttgart 1993).
- NEUFELD, K. H. - BOST, H., «Tradition», en *DCTh*, 1148-1153.
- NEUSNER, J., *Judaism and the Beginning of Christianity* (Filadelfia 1984).
- NEWMAN, J. H., *El asentimiento religioso* (Barcelona 1960).
- *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina católica* (Salamanca 1997).
- NIEBUHR, H. R., *Christ and culture* (Nueva York 1951).
- NIEMANN, F. J. (ed.), *Jesus der Offenbarer*, I: *Altertum bis Mittelalter*; II: *Frühe Neuzeit bis Gegenwart* (Graz 1990).
- *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats* (Innsbruck 1983).
- NIETZSCHE, F., *Consideraciones intempestivas*, I (Madrid 1988).
- *El Anticristo* (Madrid 1983).
- NOVO, A., *Jesucristo, plenitud de la revelación* (Bilbao 2003).
- *Los misterios de la vida de Cristo en Ambrosio de Milán* (Santiago de Compostela 2003).
- OLIG, K. H., *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld vom Christentum und Kultur* (München 1986).
- ONATIBIA, I., *La obra redentora de Cristo en el misterio del culto. La teología de los misterios de Odo Casel* (Vitoria 1956).
- ORBE, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Salamanca 1988).
- ORTH, S., «Probleme mit der Jesuologie». Ein Gespräch mit dem Neutestamentler E. W. Stegemann»: *Herder Korrespondenz* 3 (1999) 125-131.
- PANNENBERG, W. y otros, *La revelación como historia* (Salamanca 1977).
- *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974).
- *La contribución de Martín Lutero a la espiritualidad cristiana* (Madrid 1999).
- *Teología sistemática*, II (Madrid 1996) 301-499.
- PELIKAN, J., *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura* (Barcelona 1989).
- PENNA, R., *Il «mysterion» paulino. Traiettorie e costituzione* (Brescia 1978).
- *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel NT* (Cinisello Balsamo 2001).
- PÉREZ, F., *Renan en España* (Madrid 1986).

- PERRIN, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres 1967).
- PERROT, CH., *Jesús* (París 2000).
- *Jesús y la historia* (Madrid 1982).
- PETERSON, E., *Tratados teológicos* (Madrid 1966).
- PETUCHOWSKI, J. J. - STROLZ, W. (eds.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis* (Friburgo 1981).
- PETZEL, P. - RECK, N. (dirs.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie* (Darmstadt 2003).
- PEUKERT, H., *Teoría de la ciencia y teología fundamental* (Barcelona 2000).
- PFEIFFER, H., *Gottes Wort im Bild. Das Christusbild in der Kunst* (München 1986).
- PIÉ I NINOT, S., *La teología fundamental. «Dar razón de la esperanza»* (1 Pe 3,15) (Salamanca 2002).
- PIKAZA, X., *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús* (Salamanca 1990).
- *Éste es el hombre. Ensayo de cristología* (Salamanca 1997).
- POFFET, J. M. (ed.), *L'autorité de l'Écriture* (París 2002).
- POKORNÝ, P., *Die Entstehung der Christologie* (Stuttgart 1985).
- POLAG, A., *Die Christologie der Logienquelle* (Neukirchen 1977).
- POLANYI, M., *Personal Knowledge* (Londres 1958).
- PONS, G., *Gotthold Ephraim Lessing et le christianisme* (París 1964).
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus escrituras en la Biblia cristiana* (Roma 2002).
- *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Roma 1993).
- POPKES, W., *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dabingabe im NT* (Zürich 1967).
- PRÖPPER, TH., *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens* (Maguncia 1975).
- *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie* (München 1985).
- PRÜMM, K., *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung* (Friburgo 1939).
- PUIG I TARRECH, A., «La recherche du Jésus historique»: *Biblica* 81 (2000) 179-201.
- RAHNER, K., *Auf Christus schauen* (Friburgo 1989).
- *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo* (Barcelona 1979). Nueva ed. alemana: «Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums», en *Sämtliche Werke*, XXVI, 3-442.
- «De praesentia Domini in communitate cultus. Synthesis theologica», en *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II* (Ciudad del Vaticano 1968) 330-338.
- «Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde», en *SzTh* VIII, 39-408.
- *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund* (Hagen 1998).
- *Escritos de Teología*, I-VII (Madrid 1961-1968).

- *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino* (Barcelona 1963).
- *Hora Santa y siete palabras* (Madrid 1956).
- «Misterios de la vida de Jesús», en *Diccionario Teológico* (Barcelona 1966) 438s.
- «Misterios de la vida de Jesús», en *ET* VII, 135-220.
- «Mysterien des Lebens Jesu», en *LThK*² VII, 721-722 (cf. A. R. BATLOGG, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben* [Innsbruck 2001-2003]. Este autor ofrece una bibliografía completa).
- *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Barcelona 1967). Nueva ed. alemana: «Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie», en *Sämtliche Werke*, IV, 2-281.
- *Schriften zur Theologie*, I-XVI (Einsiedeln 1954-1984).
- RAHNER, K. - RATZINGER, J., *Offenbarung und Überlieferung* (Friburgo 1965).
- RAHNER, K. - THÜSING, W., *Cristología. Estudio teológico y exegetico* (Madrid 1975).
- RATZINGER, J., *Einführung in das Christentum* (1968) (München 2000); trad. esp.: *Introducción al cristianismo* (Salamanca 2001).
- *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* (Friburgo 2003).
- *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual* (Barcelona 1997).
- *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie* (Einsiedeln 1984).
- *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München 1982).
- *Unterwegs zu Jesus Christus* (Augsburgo 2003).
- REIMARUS, H. S., *Apologie oder Schutzschrift für die Vernünftigen verehrter Gottes*. G. Alexander (ed.), I-II (Frankfurt 1972).
- REISER, M., «Bibel und Kirche. Eine Antwort an Ulrich Luz»: *Trierer Theologische Zeitschrift* 2 (2000) 62-81.
- REMUS, H., *Jesus as Healer* (Cambridge 1997).
- RENAN, E., *Vida de Jesús*, en *Histoire des Origines du christianisme*, I (París 1863).
- RENTORFF, R., *Theologie des Alten Testaments*, I (Neukirchen-Vluyn 1999).
- REVEL, J. F. - RICARD, M., *El monje y el filósofo* (Barcelona 1998).
- REYNIER, CH., *Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Hébreux* (París 1992).
- RIESNER, R., *Jesus als Lehrer* (Tubinga 1981).
- RISTOW, H. - MATTHIAE, K. (dirs.), *Der historische Jesus und der keerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung* (Berlin 1964).

- ROBINSON, J. J., *A New Quest of the Historical Jesus* (Londres 1959).
— *Kerygma und historischer Jesus* (Zürich 1960).
- ROBINSON, J. J. - COBB, J. B., *The New Hermeneutik* (Londres-Nueva York 1964).
- ROBINSON, J. M. - HOFFMANN, P. - KLOPPENBORG, J. S. - GUIJARRO, S. (eds.), *El Documento Q en griego y en español con paralelos del evangelio de Tomás* (Louvaina-Salamanca 2002).
- RODRÍGUEZ CULEBRAS, R., *El rostro de Cristo en el arte español* (Madrid 1978).
- ROLOFF, J., *Jesusforschung am Ausgang des 20. Jahrhunderts* (Múnich 1998).
- ROUSSELOT, P., *Los ojos de la fe*. Introducción, traducción y comentarios de F. Manresa (Madrid 1994).
- RUMPF, L. y otros, *Hegel et la théologie contemporaine* (Neuchâtel-Paris 1977).
- RUSSO, A., *Henri de Lubac* (Paris 1997).
- SABOURIN, L., *La christologie à partir des textes clés* (Montreal-Paris 1986).
— *Nombres y títulos de Jesús* (Salamanca 1975).
- SÁNCHEZ CARO, J. M., *Eucaristía e Historia de salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (Madrid 1983).
- SÁNCHEZ SALOR, E. (ed.), *Polémica entre paganos y cristianos* (Madrid 1986).
- SANDERS, E. P., *Jesús y el judaísmo* (Madrid 2002).
— *La figura histórica de Jesús* (Estella 2000).
- SANTANER, M. A., *François d'Assise et de Jesús* (Paris 1984).
- SAYÉS, J. A., *Cristología fundamental* (Madrid 1985).
— *Señor y Cristo* (Pamplona 1995).
- SCHIEFFCZYK, L. (dir.), *Grundfragen der Christologie heute* (Friburgo 1975).
— «Die Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu für Glauben und Leben der Kirche», en *Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz* (Aschaffenburg 1984) 17-34.
— «Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria vitae Christi», en M. GERWING - G. RUPPERT (eds.), *Renovatio et Reformatio*. FS L. Hödl (Münster 1986) 44-70.
- SCHELER, M., *Vom Ewigen im Menschen*, I: *Religiöse Erneuerung* (Leipzig 1921).
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos* (Madrid 1985).
— *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología* (Madrid 1983).
— *Expérience humaine et foi en Jésus Christ* (Paris 1981).
— *Jesús, la historia de un viviente* (Madrid 1981).
- SCHLAUDRAFF, K. H., *Heil als Geschichte?* (Tubinga 1988).
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. M. REDEKER (ed.), I (Berlín 1960).
— *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. R. OTTO (ed.) (Gotinga 1967); trad. esp.: *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados* (Madrid 1990).

- SCHLIER, H. y otros, *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Friburgo 1970).
— *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (Friburgo 1980).
- SCHMITHALS, W., *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche. Aktuelle Beiträge zum notwendigen Streit um Jesus* (Neukirchen 1972).
- SCHNACKENBURG, R., *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios* (Barcelona 1998).
- SCHNELL, U. - SÖDING, TH. (dirs.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge*. FS H. Hüber (Gotinga 2000).
- SCHRÖTER, J. - BRUCKER, R. (dirs.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven in der gegenwärtigen Forschung* (Berlín 2002).
- SCHUBERT, K. (ed.), *Vom Messias zum Christus* (Viena 1964).
- SCHÜRMANN, H., *Cómo entendió y vivió Jesús su muerte. Reflexiones exegeticas y panorámica* (Salamanca 1982).
— *El destino de Jesús. Su vida y su muerte* (Salamanca 2003).
— *Gottes Reich - Jesu Geschick. Jesu ureigene Tat im Lichte seiner Basileia Verkündigung* (Friburgo 1983).
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E., *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría* (Madrid 2000).
- SCHWAGER, R. (ed.), *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre* (Múnich 1986).
— *Jesús im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (Innsbruck 1990).
— *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand* (Friburgo 1998).
- SCHWEITZER, A., *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums* (Tubinga 1901).
— *Von Reimarus zu Wrede* (1906) = *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Múnich 1913 = Hamburgo 1966); trad. esp.: *Investigación sobre la vida de Jesús*, I-II (Valencia 1990-2002).
- SCHWEIZER, E., *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments* (Múnich-Hamburgo 1968).
— *Jesús, parábola de Dios* (Salamanca 2001).
— *Neues Testament und Christologie im Werden* (Gotinga 1982).
— *Theologische Einleitung in das Neue Testament* (Gotinga 1989).
- SECKLER, M. y otros, «Glaube», en *LThK³ IV*, 666-737. Abarca desde el término general «Glaube - Glauben» hasta aspectos parciales, para concluir con el término «Glaubwürdigkeit».
— *Aufklärung und Offenbarung* (Friburgo 1980).
— «Aufklärung und Offenbarung», en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, XXI (Friburgo 1980) 5-78.
— «Fe», en H. FRIES, (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, I (Madrid 1979) 562-581.
— «Fundamentaltheologie», en *LThK³ IV*, 227-238.
- SEGALLA, G., *La Cristología del Nuovo Testamento* (Brescia 1985).

- SENF, CH., *Jésus et Paul. Qui fut l'inventeur du christianisme?* (Ginebra 2002).
- SERENTHA, M., «Misterios de Cristo», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, III (Salamanca 1982) 445-564.
- SFSBOUË, B. (ed.), *Historia de los Dogmas*, I: *El Dios de la salvación* (Salamanca 1995).
- *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, I: *Problemática y relectura doctrinal*; II: *Los relatos de la salvación. Propuesta de soteriología narrativa* (Salamanca 1991-1993).
- *Jésus Christ à l'image des hommes. Brève enquête sur les représentations de Jésus à travers l'histoire* (París 1997).
- *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église* (París 1993).
- *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale* (París 1994).
- SIEBEN, H. J., «Mneme Theou», en *DSp* X, 1407-1414.
- SIEBEN, H. J. - LÖSER, W., «Mystères de la vie du Christ», en *DSp* X, 1874-1886.
- SIMONETTI, M., *Cristianesimo antico e cultura greca* (Roma 1983).
- SOBRINO, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid 1991).
- *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Madrid 1999).
- SÖDING, TH., «Das Jüdische im Christentum - Verlust oder Gewinn christlicher Identität»: *NTS* 44 (1998) 317-399.
- SOLIGNAC, A., «Mystère», en *DSp* X, 1861-1874.
- SOLIGNAC, A. - BORD, A., «Mémoire», en *DSp* X, 991-1008.
- STAATS, R., «Pontius Pilatus im Bekenntnis der frühen Kirche»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 84 (1987) 493-513.
- STANTON, G., *The Gospels and Jesus* (Oxford 2002).
- STAUFER, E., *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern 1957).
- STEGEMANN, E. W. - STEGEMANN, W., *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo* (Estella 2001).
- STEGEMANN, H., *Los esenios, Juan Bautista y Jesús* (Madrid 1996).
- STOCK, K., «Cristo en la exégesis actual», en L. SÁNCHEZ NAVARRO - C. GRANADOS (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Madrid 2003) 127-146.
- STOCKMEIER, P., *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike* (Düsseldorf 1983).
- STOSCH, K. VON, «Philosophisch verantwortete Christologie als Komplizin des Antijudaismus?»: *ZKTh* 125 (2003) 370-386.
- STRAHM, D. - STROBEL, R. (eds.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht* (Friburgo-Lucerna 1991).
- STRAUSS, D. F., *Charakteristiken und Kritiken* (Leipzig 1839-1840).
- *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (Leipzig 1864 = 1924).
- *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, I-II (Tubinga 1835-1836).
- *Der alte und neue Glaube. Ein Bekenntnis* (Bonn 1981).

- *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu* (1865) (Gütersloh 1971).
- *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt* (1840-1841).
- STRECKER, G. (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für H. Conzelmann* (Tubinga 1975).
- STUBENRAUCH, B., *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (Friburgo 1995).
- STUDER, B., *Dios salvador en los Padres de la Iglesia. Trinidad-cristología-soteriología* (Salamanca 1993).
- STUHLMACHER, P. (dir.), *Das Evangelium und die Evangelien* (Tubinga 1983).
- *Jesús de Nazareth - Cristo de la fe* (Salamanca 1996).
- SWINBURNE, R., *Revelation. From Metaphor to Analogy* (Oxford 1992).
- *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford 2003).
- TAYLOR, V., *The Names of Jesus* (Londres 1962).
- TERRIEN, S., *The elusive presence of God. Toward a new biblical Theology* (Nueva York 1978).
- THEISSEN, G., «Die Überzeugungskraft der Bibel. Biblische Hermeneutik und modernes Bewusstsein»: *Evangelische Theologie* 60 (2000) 412-431.
- *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985).
- *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo* (Salamanca 2002).
- THEISSEN, G. - MERZ, A., *El Jesús histórico. Manual* (Salamanca 1999).
- THEISSEN, G. - WINTER, D., *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (Friburgo-Gotinga 1997).
- THEOBALD, CH., *La Révélation... tout simplement* (París 2001).
- THOMAS, J., *Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola* (París 1981).
- THÜSING, W., *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*, I: *Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik* (Münster 1986).
- TILLICH, P., *Teología sistemática*, I-III (Salamanca 1999).
- TILLIETTE, X., «Cristología filosófica», en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ I NINOT, *Diccionario de teología fundamental* (Madrid 1992) 232-237.
- «¿Es posible una cristología filosófica?», en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 199-221.
- «Il Cristo dei Romantici»: *La Civiltà Cattolica* 154/4 (2003) 123-138.
- *La christologie idéaliste* (París 1986).
- *La Semaine Sainte des Philosophes* (París 1992).
- *Le Christ de la philosophie* (París 1990).
- *Le Christ des Philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin* (Namur 1993).
- *Les philosophes lisent la Bible* (París 2001).

- TOLAND, J. (1670-1722), *Christianity not mysterious* (1696) (Bad Cannstatt 1964).
- TOMÁS DE AQUINO, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, II-III (Turín-Roma 1961).
- *Summa Theologiae*, I-V (Madrid 1955).
- *Opuscula theologica*, I: *De re dogmatica et morali*; II: *De re spirituali* (Roma-Turín 1954).
- TORREL, J. P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (Paris-Friburgo 1993).
- *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, I-II (Paris 1999).
- TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid 1977).
- *Repensar la cristología. Ensayos hacia un nuevo paradigma* (Estella 2001).
- *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (Madrid 2003).
- TREVIJANO, R., *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1996).
- TRIACCA, A. M. - PISTOIA, A., *Le Christ dans la Liturgie. Conférences de Saint Serge. Juin 1980* (Roma 1981).
- TRILLING, W., *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1985).
- VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la religión* (México 1964).
- VANHOYE, A., «Pistis Xristou: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?»: *Biblica* 80 (1999) 1-21.
- «Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance»: *NRT* 6 (1994) 815-835.
- VANHOYE, A. - LACOSTE, J. Y. - LOSSKY, N., «Foi», en *DCTh*, 470-480.
- VARGAS-MACHUCA, A. (ed.), *Jesucristo en la historia y en la fe* (Madrid-Salamanca 1977).
- *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna* (Madrid 2004).
- VASSE, D., *Le Temps du désir* (Paris 1969).
- VÁZQUEZ ALLEGUE, J. (coord.), *Los Manuscritos del Mar Muerto* (Estella 2004).
- VERGOTE, A., *Culpa y deseo. Dos ejes cristianos y la desviación patológica* (Lima 1998).
- *Explorations de l'espace théologique* (Lovaina 1990).
- *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique* (Bruselas 1983).
- VERMES, G., *Jesús el judío* (Barcelona 1977).
- *La religión de Jesús el judío* (Madrid 1995).
- VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie* (Düsseldorf 2000).
- VIDAL, S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente* (Salamanca 2003).
- VOGLER, W., *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht* (Weimar 1988).

- VÖGTLE, A., *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971).
- *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte* (Friburgo 1985).
- VORGRIMMLER, H., *Neues Theologisches Wörterbuch* (Friburgo 2000).
- WAGNER, H., «Fundamentaltheologie», en *TRE* XI, 738-752.
- WAGNER, J. P., *Henri de Lubac. La théologie fondamentale selon H. de Lubac* (Paris 1997).
- WALDENFELS, H., *Einführung in die Fundamentaltheologie* (Darmstadt 1981).
- *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn 1985); trad. esp.: *Teología fundamental contextual* (Salamanca 1994).
- WALDENFELS, H. - SCHEFFCZYK, L., *Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Friburgo 1977).
- WATZKA, H., «Glaubensverantwortung und Metaphysik»: *Theologie und Philosophie* 79 (2004) 1-30.
- WEBER, E. H., *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1988).
- WEISER, A. - KOCH, K. - FURST, W., «Heilsgeschichte», en *LThK* IV, 1336-1344.
- WEISS, J., *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Versuch* (Gotinga 1892).
- *Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen* (Gotinga 1916).
- *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus* (1913) (Gotinga 1965).
- WELTE, B. (dir.), *Religionsphilosophie* (Friburgo 1978); trad. esp.: *Filosofía de la religión* (Barcelona 1982).
- *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Friburgo 1970).
- WELLHAUSEN, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlín 1911).
- WERBICK, J., *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie* (Friburgo 2000).
- WESTERMANN, C., *El AT y Jesucristo* (Madrid 1972).
- WHITEHEAD, A. N., *La función de la razón* (Madrid 2003).
- WIESNER, G. y otros, «Offenbarung», en *TRE* XXV, 109-210.
- WRIGHT, G. E., *God who acts. Biblical Theology as Recital* (Londres 1952); trad. esp.: *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración* (Madrid 1974).
- WRIGHT, N. T., *El desafío de Jesús* (Bilbao 2003).
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Madrid 1984).
- *El problema teológico del hombre: cristianismo* (Madrid 1997).
- ZUCAL, S. (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea*, I: *Da Kant a Nietzsche*, II: *Il Novecento* (Roma 2002).
- ZUMSTEIN, J., *Le protestantisme et les premiers chrétiens. Entre Jésus et Paul* (Ginebra 2002).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> (Roma 1909ss).
AG	CONCILIO VATICANO II, Decreto <i>Ad gentes</i> (1965).
AT	Antiguo Testamento.
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i> (Friburgo B.)
CCL	<i>Corpus Christianorum</i> . Series Latina (Turnhout-París).
Com RCI	<i>Communio</i> . Revista Católica Internacional (Madrid).
Conc	<i>Concilium</i> (Madrid).
Conf.	SAN AGUSTÍN, <i>Las confesiones</i> (Madrid 1974).
Cristología	O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, <i>Cristología</i> (BAC, Madrid 2001).
CTI	Comisión Teológica Internacional.
Curso	K. RAHNER, <i>Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo</i> (Barcelona 1979).
DCTh	<i>Dictionnaire critique de Théologie</i> (París 1998).
DENT	H. BALZ - G. SCHNEIDER, <i>Diccionario exegetico del Nuevo Testamento</i> , I-II (Salamanca 1996-1998).
Documentos	<i>Documentos de la Comisión Teológica Internacional. 1969-1996</i> (BAC, Madrid 1998).
DS	H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZTER, <i>Enchiridion Symbolorum</i> (Barcelona-Friburgo B.-Roma 1965).
DSp	M. VILLER (dir.) - F. CAVALLERA - J. DE GUIBERT (eds.), <i>Dictionnaire de Spiritualité</i> , I-XVII (París 1937-1995).
DV	CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática <i>Dei Verbum</i> (1965).
ET	K. RAHNER, <i>Escritos de Teología</i> , I-VII (Madrid 1961-1968).
Gloria	H. U. VON BALTHASAR, <i>Gloria. Una estética teológica</i> , I-VII (Madrid 1985-1998).
Gr	<i>Gregorianum</i> (Roma).
GS	CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i> (1965).
HDG	<i>Handbuch der Dogmengeschichte</i> (Friburgo-Basilea-Viena 1951ss).

HFTb	W. KERN - P. POTTMEYER - M. SECKLER (dirs.), <i>Handbuch der Fundamentaltheologie</i> (Friburgo 1985-1988).
KD	K. BARTH, <i>Die kirchliche Dogmatik</i> , I-IV (Zürich 1986-1993).
La entraña	O. GONZÁLEZ DE CATEDAL, <i>La entraña del cristianismo</i> (Salamanca 2003).
LG	CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática <i>La Gaudium in fide</i> (1964).
LMA	<i>Lexikon des Mittelalters</i> (Múnich-Zürich).
LTbK ²	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , I-IX (Friburgo B. 1957-1965).
LTbK ¹	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> (Friburgo B. 1993).
MS	J. FEINER - M. LOHRER (dirs.), <i>Mysterium Salutis</i> , I-IV (Madrid 1969-1984).
NRT	<i>Nouvelle Revue Théologique</i> (Tournai-Louvain-Paris).
NT	Nuevo Testamento.
NTS	<i>New Testament Studies</i> (Cambridge).
OT	CONCILIO VATICANO II, Decreto <i>Optatum totius</i> (1965).
PCB	Pontificia Comisión Bíblica.
Pen.	B. PASCAL, <i>Pensées. Édition Brunschvig</i> (París 1960).
PG	<i>Patrologiae Cursus completus. Series Graeca</i> , ed. J.-P. MIGNE, 162 vols. (París 1857ss).
PL	<i>Patrologiae Cursus completus. Series Latina</i> , ed. J.-P. MIGNE, 221 vols. (París 1844ss).
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , I-IV (Tubinga 1957-1962 [Register Band] 1965).
RSPbTh	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i> (París).
RSR	<i>Recherches de Sciences Religieuses</i> (París).
RTbom	<i>Revue Thomiste</i> (París).
RIL	<i>Revue Théologique de Louvain</i> (Louvain).
Salm	<i>Salmanticensis</i> (Salamanca).
SC	CONCILIO VATICANO II, Constitución <i>Sacrosanctum Concilium</i> (1963).
SCb	<i>Sources Chrétiennes</i> (París).
STb	SANTO TOMÁS, <i>Summa Theologiae</i> , I-V (BAC, Madrid 1952).
SzTh	K. RAHNER, <i>Schriften zur Theologie</i> , VIII-XVI (Einsiedeln 1967-1984).
Teodramática	H. U. VON BALTHASAR, <i>Teodramática</i> , I-V (Madrid 1990-1996).
Teológica	ID., <i>Teológica</i> , I-III (Madrid 1997-1998).

ThQ	<i>Theologische Quartalschrift</i> (Tubinga).
TOB	La Bible. Traduction Oecuménique (París 1989).
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , I-XXXVI (Berlín-Nueva York 1977-2004).
TWNT	G. KITTEL, <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , I-IX (Stuttgart 1933-1973); X/1-2 ([Register Band] 1978-1979).
WA	M. LUTHER, <i>Werke. Kritische Gesamtausgabe</i> (Weimar 1983).
ZTbK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i> (Tubinga).

FUNDAMENTOS DE CRISTOLOGÍA

I

CAPÍTULO I

PRINCIPIOS Y PRESUPUESTOS

1. El punto de partida

a) *Las palabras*

El término «fundamentos» designa, ante todo, realidades materiales: los *cimientos* sobre los que estriba un edificio y las estructuras que lo sostienen; los *elementos* de los que está compuesta una realidad; los *hilos que forman la trama* de un tejido, que aun cuando no aparezcan visibles, sin embargo, permiten junto con la urdimbre que una tela se constituya, adquiera consistencia y se le pueda insertar un bordado. Pero esta palabra nos remite también a realidades morales y espirituales: los *principios*, ideas y claves a partir de los cuales se entiende un proyecto o se orienta una empresa; las *convicciones personales* que nos dirigen y sostienen ante la empresa máxima de ser hombre; los *puntos de partida* desde los cuales se orienta una acción hacia su meta; las *condiciones permanentes* de existencia, de inteligibilidad y de significación; los *contenidos esenciales* de una materia.

Una presentación confiada y crítica, a la vez, de la cristología exige la exposición de los contenidos esenciales y normativos que la constituyen: los hechos y el testimonio de la revelación fijados en las Sagradas Escrituras, la tradición conciliar de la Iglesia, el magisterio conciliar, la reflexión inherente a la vida de los cristianos nutriéndose de la celebración litúrgica, la elaboración teológica, la experiencia espiritual, la acción misionera, el diálogo con las ciencias y las ideologías. Esa materia siempre es la misma, mientras que la forma en que es percibida, pensada y estructurada va siendo distinta en función de la cultura ambiental y de la propia vida interna de la Iglesia, de los imperativos de la evangelización y de la conciencia históricamente dominante, del horizon-

te dentro del cual se mira y de la *forma mentis* (*Denkform*) con la que se piensa. El teólogo tiene que ser consciente de que la materia viene clarificada u oscurecida, puesta en confianza o sometida a sospecha, desde presupuestos y prejuicios que varían según las épocas. Materia y forma, mensaje y medio, son diferenciables pero no separables. *Las respuestas de la Iglesia y de la teología van siendo diferentes porque las preguntas nunca son las mismas.*

Pero a la vez hay otro orden de realidades teológicas que son como la trama y urdimbre, el tejerse de la realidad objetiva y de la conciencia subjetiva, del don de Dios y del acogimiento del hombre, a partir de las cuales tiene lugar la revelación y se hace posible la fe. Son las que podríamos llamar condiciones permanentes de posibilidad para las afirmaciones teológicas y, en nuestro caso, cristológicas. Desde la Ilustración, Kant, Hegel y la filosofía moderna ya es tan esencial saber desde dónde decimos algo como saber lo que decimos, elucidar el fundamento e interés de lo que enunciamos como lo enunciado, clarificar el sujeto que piensa como la realidad pensada, identificar los presupuestos del propio pensamiento como los resultados, con el posible provecho social que pueda llevar consigo para unos y el perjuicio para otros. *Esta percepción aguda de los presupuestos subjetivos y de los condicionamientos históricos es lo que diferencia un pensamiento crítico de un pensamiento ingenuo.* La ciencia se elabora desde el interés, la sospecha y la duda, pero sobre todo desde la confianza y amor a la realidad, desde la pasión por el hombre. Entre el recelo por un lado y la candidez por otro, están la legítima interrogación crítica y la serena atención a una verdad que pasa por la razón, pero que, por estar destinada a la persona entera, ésta la puede alcanzar razonablemente por la mera razón científica, pero sobre todo por la inteligencia personal, el amor creativo y compasivo, la trasmisión encantada y decantada, el testimonio vivo, la acción moral, la esperanza confiada. Estos criterios, que valen para toda ciencia, valen también para la cristología.

b) *Fundamentos múltiples*

Los fundamentos de la cristología son de múltiple orden y deben ser esclarecidos ya en la introducción general a la teolo-

gía y, sobre todo, en la teoría del conocimiento teológico. Por ello sólo los enumeramos aquí. *Fundamentos en el orden del acontecer* (la historia del pueblo de Israel y de Jesús como ámbito de la revelación, y la de la Iglesia como trasmisora de esa revelación divina); *en el orden del ser* (la existencia de un Dios personal, que suscita por amor en libertad creaturas a su imagen, capaces de oírle, de responderle y corresponderle mediante la acción en un mundo que está pensado por Dios como lugar para su encuentro con ellas y con el hombre); *en el orden del conocer* (capacidad primigenia del hombre para trascender el mundo material visible, abriéndose a un Absoluto que lo funda y llama, a la vez que para discernir los signos con los que se da a conocer, dejándose extender hacia realidades que están más allá de su previsión o anhelo explícito); *en el orden del perdurar* (la historia de la revelación ha de llegar a cada hombre, ser actualizada y personalizada de tal forma que cada uno de nosotros tengamos las mismas oportunidades de gracia que los contemporáneos de Cristo. Lo que significó la misión encarnativa del Hijo para ellos, eso mismo significará la misión permanente del Espíritu para nosotros). Por todo ello *la cristología lleva implicadas una teología en sentido estricto, una antropología, una metafísica, una teología de la historia y una escatología.* No se puede proponer la persona de Cristo, como revelador absoluto del Absoluto, como entrega de su Hijo por el Padre, como forma máxima de relación entre Dios y su creatura, como consumación del hombre de la historia, como victoria sobre el mal, sin pecatarse de que todos y cada uno de estos enunciados se condicionan recíprocamente.

Sólo esclareciendo estos principios y fundamentos podremos responder a la pregunta decisiva de la cristología:

«¿Cómo puede hacerse presente el Absoluto en una efímera figura de la vida (*Lebensgestalt*)? A partir del mundo definitivamente esto parece imposible, pero ¿quién puede decir que desde la perspectiva de Dios esta figura es *a priori* imposible porque encierra en sí una contradicción?»¹.

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Epilog* (Einsiedeln-Trier 1978) 73 y *Epilogo* (a la Teoestética, Teodramática, Teológica) (Madrid 1998) 88. Traducimos siempre *Gestalt* por figura y no por forma, como ha hecho la versión castellana en muchos casos.

c) *Las ideas-madre y los problemas permanentes de la cristología*

En esta introducción no tratamos todos estos temas, sino que nos limitamos a sugerir cuáles son las ideas-madre que en nuestra época hacen pensable la historia de Cristo, creíble su mensaje y amable su persona; cuáles son las condiciones ónticas y ontológicas de posibilidad que sostienen el tratado de cristología. El hombre no logra, en una *reductio completa in semetipsum*, explicitar refleja y críticamente todos los presupuestos de su conocer y de su querer. Pero de algunos es lúcida y dolorosamente consciente, porque percibe la diástasis o abismo abierto entre la complejidad de la realidad y su potencia cognoscente; en nuestro caso, entre la lejanía histórica, implicación eclesial y determinación personal de la realidad de Cristo, por un lado, y la limitación básica del hombre, junto con los condicionamientos históricos de su inteligencia, por otro. El cristianismo comienza presentando el hecho y la figura de Jesús, un judío de aquel tiempo (I); lo identifica con el revelador de Dios y el portador de la salvación del hombre en cuanto Mesías e Hijo de Dios (II); lo muestra presente y operante como Señor en la vida de la Iglesia, sobre todo en sus momentos cumbre como son la palabra apostólica y la celebración sacramental, a la vez que en la compleja existencia diaria de la comunidad creyendo, viviendo, trabajando y testimoniando (III); lo propone como clave para la intelección de la vida humana y condición para el logro de su último destino o salvación personal (IV). El primer problema de la conciencia actual, y por ello el primer quehacer del teólogo, es mostrar la diferencia y conexión, la coherencia y verdad de esas afirmaciones, haciendo posible teórica e históricamente que el lector las verifique por sí mismo.

De esa tupida red de cuestiones ya enumeramos en el prólogo las principales:

1. La relación entre fe e historia.
2. La naturaleza teológica de la cristología, que no se comprende a sí misma como una mera reconstrucción de la posible figura histórica de Jesús, sino como una interpretación, fundamentación y verificación de la fe de la Iglesia en él como Cristo.
3. La conexión e interacción existente entre la búsqueda humana de sentido, la pregunta por Dios y el destino de Cristo,

como lugar primordial desde el que debe construirse hoy la cristología para que sus respuestas nazcan del encuentro del hombre consigo mismo y hagan posible su encuentro creyente con Cristo.

4. Los que podemos llamar problemas eternos de la cristología o la posibilidad de que Dios se revele al hombre y sea hombre, uniendo en su persona una humanidad no sólo sin devaluarla o vaciarla, sino otorgándole su máxima autonomía y la suprema plenitud pensable para ella; problemas por tanto de la divinidad de Cristo, de la encarnación y de la unión hipostática.

5. Los problemas sentidos con mayor dificultad en nuestro tiempo, como pueden ser la distancia entre el sencillo relato evangélico y los dogmas de la iglesia formulados en terminología filosófica; la continuidad o discontinuidad de la fe actual con la propia conciencia de Cristo; la unidad de la cristología dentro de los diversos escritos del NT; la homogeneidad entre cristología bíblica y cristología conciliar; la determinación autoritativa de la fe en Cristo y la posibilidad de trasponerla a las nuevas culturas; las mediaciones de autoridad, de experiencia y de acción en la Iglesia como realizaciones auténticas de esa fe; la coherencia entre la fe en Cristo y la praxis según Cristo; la trasposición legítima de la redención en sentido teológico a liberación en sentido histórico o la acreditación de cómo con Cristo ha llegado el Reino de Dios mientras sigue habiendo tanto mal en el mundo; la conexión entre la salvación de Cristo y la salvación tal como es ofrecida por otras religiones o por las ideologías.

6. Las condiciones subjetivas para llegar a conocer objetivamente a Cristo, desde el interés y no sólo desde los intereses, desde la limpia verdad y no desde la ideología encubridora, desde la implicación personal pero no desde un subjetivismo que confunde al hombre, en cuanto necesario sujeto personal y libre de la fe, con el hombre como fuente de los contenidos de esa fe; mostrando cómo el sujeto fundamental del conocimiento de Cristo es la Iglesia en su unidad y catolicidad y dentro de ella lo es el individuo como miembro.

7. Luego hay que mostrar cómo la realidad de Cristo rebasa sobre sí misma y hay que extenderla y entenderla en el ámbi-

to en el que ha aparecido históricamente y en el que metafísicamente es. Cristo se nos ha dado desde el AT y en la Iglesia; es desde el Padre y en el Espíritu. *La historia del pueblo de la primera alianza y el misterio trinitario son los dos necesarios enclaves, claves y cruces a partir de los que hay que elaborar la cristología.* Finalmente, hay que aludir a los nuevos planteamientos, que nos ayudan a completar el historicismo positivo, la metafísica clásica y el pensamiento antropológico, bien de cuño trascendental o existencial. Me refiero a una fenomenología que comprende a Cristo no sólo como hecho u objeto, sino sobre todo como figura de revelación y donación. Así, aparecen al mismo tiempo en mayor luz tanto su carácter de escándalo por su radicalismo paradójico y particularidad judía como de patencia teológica y universalidad antropológica, de gracia y reto para nosotros. La fe y la cristología implican no sólo a la razón y la lógica, sino también a la libertad y al corazón.

d) *La necesaria explicitación de los fundamentos latentes*

Con esta reflexión previa queremos suscitar en el lector la atención a esos presupuestos, que están latentes siempre en toda cristología y de los cuales luego se hablará más explícitamente en el volumen siguiente al tratar los contenidos. Explicitarlos al comienzo me ha parecido un deber teóricamente necesario e históricamente exigible. *Hay que saber no sólo lo que se dice sino desde dónde se dice y con qué fundamento.* La teología tiene necesariamente hoy un cariz fundamentante, por una doble razón. Una, porque que se nos ha quebrado la sistematización vigente desde el siglo XIII, como consecuencia del redescubrimiento de la Biblia, que debe ser siempre alma de la teología; de la afirmación del hombre considerado protagonista de su historia; de la supremacía de las ciencias positivas y hermenéuticas. La otra razón del necesario carácter fundamentante de la teología hoy es su decidida voluntad pública en un sentido y su naturaleza misionera en otro. La teología no es posible sin dialogar con los hombres, pensar con ellos y desde ellos, recoger su duda y esperanza, dando cuenta y razón de sí misma como un saber razonable y explicitando su contenido como «evangelio», bella

noticia para todo hombre. Esto no significa que acepte como normativo también para ella el tipo de racionalidad propia de las ciencias positivas, o ciencias duras, como si dureza y no delicadeza, violencia y no ternura, fueran criterios más eficaces del saber, cuando la verdad es que aquéllas, aplicadas a realidades personales, resultan totalmente inadecuadas. Por otro lado, la Iglesia y la teología se viven, de acuerdo al imperativo paulino, «bajo la mirada del incrédulo» (1 Cor 14,23) a la vez que se ofrecen como enviadas y portadoras de un «mensaje de salvación» (Hch 13,26) de parte de Dios, también para los creyentes de otras religiones o seguidores de otras filosofías.

Los fundamentos de un edificio no se descubren desde fuera, sino adentrándose en él, y las claves de una vida sólo se reconocen conociéndola en su interioridad y despliegue. Este libro quiere descubrir los fundamentos a la vez que trata los principales contenidos que han constituido y constituirán siempre la materia de la cristología. Acentuamos el aspecto teórico-cognoscitivo, pero sólo a partir de la inmersión en la realidad crítica en sí misma. *El método se deriva del objeto y el fundamento se descubre a la vez que el contenido.* Las razones para creer previas al acto de fe se consuman en el creer mismo, que torna la fe definitivamente transparente, lo mismo que el vivir da razón de la vida y la acción descubre el último sentido del sujeto operante. La fe tiene su propia luz y por ello se puede hablar de «dos ojos de la fe»². La cristología es una sola: aquella que piensa las realidades críticas, hace manifiesto su fundamento y muestra su significación. Cristo, como toda persona, no se legitima desde antes y desde fuera de sí mismo, sino que él con su ser y su estar da su verdad y la dice. Dios ha preparado al hombre, creándole como imagen suya, para que como hombre pueda expresarle y reconocerle en Cristo encarnado y reconocerse a sí mismo como

² Es la línea de pensamiento que, a partir de Ef 1,18 («iluminando los ojos de vuestro corazón») y del principio agustiniano («Habet namque fides oculos suos»), inició con su artículo de 1910 el P. ROUSSELOT, *Los ojos de la fe*, o.c., cuyas repercusiones analiza la bibliografía allí citada en p.19s. Cf. R. AUBERT, «L'école de Rousselet», en *Le problème de l'acte de foi...*, o.c. (Lovaina-Paris 1950-1964) 452-512. Leibniz cierra la síntesis de su *Teodicea* con el título: «La causa de Dios», hablando de los «ojos de la fe», como anticipo de la claridad de la gloria divina; cf. G. W. LEIBNIZ, «La cause de Dieu», en *Essais de théodicée* 144, o.c., 452.

dando de sí en él una humanidad que es de Dios. *El fundamento y el contenido de la cristología son inseparables.*

2. La cristología como teología

El cristianismo tiene su inicio histórico y su principio permanente de existencia (*ἀρχή*) en Jesús de Nazaret, reconocido como Mesías (= Cristo), Hijo de Dios y Señor (Rom 1,1-4; 10,9; 1 Tes 1,9s; 1 Cor 15; Hch 2,36; 10,37s; 2,22-36; 3,12-26; 4,8-31). En él Dios se revela a sí mismo y a la vez le revela al hombre su ser y su destino. Cristo, al revelar y expresar a Dios encarnado, consume el ser de Dios, llevando al extremo el don, y consume el ser del hombre, llevando al límite sus posibilidades, esperanzas y capacidad, tanto receptivas como expresivas: ser en Dios y encarnar a Dios. Cristo es el objeto de la cristología en la medida en que en él se encuentran y consuman el ser de Dios y el ser del hombre en alianza definitiva³.

a) Fundamento antropológico, teológico e histórico

La cristología es una parte de la teología. En cuanto tal, en un sentido, está fundada sobre la capacidad originaria y el anhelo permanente que en el hombre es de conocer a Dios; en otro sentido, en cambio, funda un nuevo saber de Dios a la luz de su manifestación suprema y definitiva en Cristo. La teología es palabra de hombres, derivada, fundada y exigida por la palabra que Dios nos ha dirigido y acreditado con signos, desde fuera por los profetas primero y luego por Cristo, el Hijo; y desde

³ «Una doctrina cristiana sobre Dios no puede tener por contenido “solamente” a Dios, debe tener por contenido también al hombre, porque su objeto es este Dios, precisamente en la medida en que el hombre en Jesucristo ha sido constituido compañero (*Genosse*) de la alianza decidida y fundada por Dios» (KD II/2,564). R. Girard contesta así a la pregunta de si para él lo único que realmente cuenta es Cristo: «Esta pregunta es siempre y de entrada anticristiana. Si Cristo es muy importante para nosotros, los hombres lo son también, porque el segundo mandamiento, que es el amor del prójimo, es el mismo que el primero, que es el amor de Dios. ¿No está Vd. intentando encerrarme en el callejón sin salida de la hipocresía (*le double-bind de la tartuferie*)?». F. LAGARDE, «Entretien», en *René Girard ou la christianisation des sciences humaines* (Nueva York 1994) 185-204, cita en 203.

dentro por el Espíritu Santo⁴. La teología es, por tanto, el resultado de la conjunción de dos *lóγoi*: la mente-palabra de Dios y la mente-palabra de los hombres. Sin palabra previa de Dios en la historia, todo discurso sobre Dios es sólo metafísica, ya que se refiere al origen, fundamento y fin, reclamados por el ser y por el hombre para existir, consistir y tener sentido. El hombre al llegar desde animal a humano, se convierte a sí mismo en pregunta y se pone en cuestión, tanto a partir de la experiencia de su contingencia —podía no haber sido y no es capaz de afirmarse a sí mismo absolutamente en el ser— como de la percepción de su individualidad radical —su destino es único y su libertad indeducible—. Ser hombre es preguntarse por el fundamento originario de la propia realidad (ser) e individualidad (existencia). Esta pregunta por el origen, fundamento de posibilidad y destino que confieren sentido a una existencia, que se sabe racional, sensitiva, personal, dialogal, receptiva y expectante, se convierte en interrogación, deseo y esperanza, ante todo del origen sagrado y de la benevolencia amorosa, que nos han puesto en la existencia. El deseo originario —*désir* frente a *bésoin*— no es menos razonable y normativo que la razón⁵. Luego se despliega en reflexión y finalmente se hace afirmación de Dios, como condición de posibilidad para la existencia del ser, como fundamento del sentido y de la acción. Si el ser es y el hombre existe y, pese a toda la negatividad sufrida, sin embargo, el sentido, la belleza, la esperanza y el amor son prevalentes,

⁴ Cf. CONCILIO VATICANO I, Constitución dogmática *Dei Filius*. Cap.I: *De Deo rerum omnium creatore*. Cap. II: *De revelatione*. Cap. III: *De fide*. Cap. IV: *De fide et ratione* (DS 3001-3020).

⁵ «Lo infinito no es “objeto” de un conocimiento —lo que lo reduciría a la medida de la mirada que contempla—, sino lo deseable, lo que es abordable por un pensamiento, que en todo momento *piensa más de lo que piensa*. Lo infinito no es, por ello, un objeto inmenso que sobrepase los horizontes de la mirada. El Deseo mide al infinito, porque es medida en tanto que es imposibilidad misma de medida. La desmesura medida por el Deseo es rostro. Pero por ello volvemos a encontrar también la distinción entre Deseo y necesidad. El Deseo es una aspiración que lo Deseable anima; nace a partir de su “objeto”, es revelación. Puesto que la necesidad es un vacío del alma, parte del sujeto». E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito...*, o.c., 85, 57, 74, 136, 213, 308-310. Cf. D. VASSE, *Le temps du désir*, o.c.; L. VAN HECK, *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme reunifié. Réécriture de Saint Bernard* (Paris 1990); A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance...*, o.c.; ID., «Plaisir, désir, bonheur», en *Explorations de l'espace théologique* (Lovaina 1990) 305-316; ID., *Culpa y deseo...*, o.c.

entonces revelan y remiten a un principio sagrado. Ese principio, fundamento y fin sagrado ha sido primero designado y luego invocado como Dios, o quizá a la inversa. Por eso Santo Tomás concluye cada una de sus cinco «vías» con la afirmación: «Y esto es lo que todos llaman Dios». La metafísica desde Aristóteles hasta Zubiri no ha cesado de hablar de él. Allí donde de una o de otra manera se hace metafísica, se habla de Dios; y donde no se habla de Dios, se deja de hacer metafísica. Dios y la metafísica son inseparables compañeros de camino. La teología es vigía servidora de la metafísica. Ambas se necesitan a vida y muerte.

Aquí hablamos de la teología derivada de la palabra que Dios ha dirigido a los hombres en la historia, para manifestárseles no sólo como origen y destino de su ser, sino para revelarse a sí mismo y sus designios con ellos⁶. Pasamos de la metafísica (palabra y pensar sobre el ser) a la teología (palabra y pensar desde la historia como resultado de libertades y lugar de encuentro entre Dios y el hombre). La historia puede ser vista, bien como un ámbito cerrado, inteligible sólo desde las realidades verificables que existen dentro de ella, o bien como ámbito de una presencia posible, que viene de más allá de ella misma y en la que se da como novedad absoluta, a la vez que como despliegue de posibilidades, anhelos y nostalgia del hombre respecto de lo totalmente Otro, que antes dormían en su seno, y que la palabra venida de lejos ha despertado, mostrándoselos como lo más real y esencial de sí mismo. *La historia es vista entonces como lugar de realización del hombre a la vez que como lugar de revelación y realización humana de Dios.* Dios se hace presente en la historia como Dios a través de signos que, dando que pensar, amar y esperar, abren a otro horizonte de sentido, experiencia y responsabilidad. En el encuentro y acogimiento de los signos el hombre puede reconocer a Dios, discernir su acción y acoger su palabra; sin embargo, nunca puede apresarlos y reducirlos a objeto de este mundo. Dios, cuanto más se revela, más deja sen-

⁶ «Placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeternae voluntatis suae decreta humano generi revelare». CONCILIO VATICANO I, Const. dogm. *Dei Filius*. Cap. II: *De revelatione. Revelationis supernaturalis factum* (DS 3004). Cf. DV 1-4.

tir su misterio, y mayor aparece su trascendencia cuanto más patente es su inmanencia⁷.

La teología es la palabra que los hombres proferimos sobre Dios, después de haber acogido, mantenido en el corazón y pensado la palabra de Dios (Lc 2,19-51)⁸. Ésta nunca es voz sola, sino acción, acontecimiento y signo ligado a personas que la interpretan. Dios ha hablado de muchas formas y por muchos medios a lo largo de la historia. Las sabidurías, las religiones y las filosofías del mundo son una palabra y sobre Dios, que no hubiera podido surgir si en la entraña primordial de quienes las cultivaron Dios no hubiera sembrado una necesidad de sentido, un anhelo de verdad y una querencia de santidad, para que la búsqueda respondiese a su propia naturaleza, a la vez que el encuentro con él fuera acogido como gracia. Toda búsqueda de Dios por el hombre presupone un encuentro del hombre por Dios⁹. *Por responder a un anhelo, Dios es natural al hombre, y por trascender todo anhelo se manifiesta no como necesidad, sino como don, gratuidad, persona.*

El pueblo del Israel surge dentro de la historia general de las sabidurías y de las religiones, pero a la vez supone una cesura. Los profetas y Cristo constituyen un nuevo inicio. Cristo como el Hijo viene detrás de patriarcas, sabios, profetas, pobres, orantes, reyes, que hablaron de Dios, respondiendo y correspondiendo a las gestas salvadoras de Dios para con el pueblo de Israel. En esa historia surge Cristo, como fruto de un pueblo y como don de Dios para todos los pueblos (Lc 2,30-31)¹⁰. En él Dios habla a los hombres y en su destino se hace solidario de la existencia humana hasta el final. De esa palabra, acción y desti-

⁷ «Con la visibilidad aumenta el misterio. La visibilidad siempre más grande es la perspectiva abierta sobre la invisibilidad siempre creciente y la distancia que atrae». W. LAMBERT, *F. von Baaders. Philosophie des Gebetes* (Innsbruck-Múnich 1978) 38.

⁸ Por eso María es el anticipo y modelo del teólogo, al oír, retener y repensar la Palabra recibida hasta concebirla en su seno y darle figura histórica.

⁹ «Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé [...] Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais» (Pen. 553, «Le mystère de Jésus»). Esta idea de San Agustín y San Bernardo es transmitida a la conciencia posterior por la *Imitación de Cristo*: «Tu enim prior excitasti me ut quaererem te» (III, 21,22).

¹⁰ «Aquel día el vástago del Señor será joya y gloria, fruto del país, honor y ornamento para los supervivientes de Israel» (Is 4,2).

no de Cristo nace un nuevo saber de Dios en el que Dios no es sólo el objeto conocido, sino sobre todo el sujeto que se da a sí mismo a conocer, y no como límite y exigencia, sino como otorgamiento de sí mismo en amor-perdón¹¹. Dios se autorrevela y autoentrega en Cristo, acreditado como su portavoz de salvación (Mesías) y como el Hijo, que no sólo pertenece a su plan temporal de salvación, sino a su ser eterno. La revelación de Jesús como Hijo implica la revelación de Dios como Padre, a la vez que la demostración de la pertenencia eterna del uno al ser del otro. *Entre Dios y Jesucristo hay vida recíproca y a ella sigue revelación recíproca*. No hay Dios sin Cristo, y por tanto, no hay ya conocimiento definitivo de Dios sin Cristo. Dios, como presencia y saber universales del hombre, es el presupuesto para el reconocimiento del verdadero ser y misión de Cristo. Éste, como palabra definitiva de Dios, que pertenece a su ser y expresa su ser, es ya la condición indispensable para todo saber último de Dios. Teología y cristología ya son coextensivas, diferenciables pero no separables. Sólo Dios conoce a Dios. La misión del Hijo, que se consuma con la Pascua y, derivando de ella, con la efusión del Espíritu Santo en cada corazón, es el verdadero lugar del conocimiento de Dios (1 Cor 2,10; Rom 5,5)¹².

¹¹ Rom 5,1-11; 8,3.32-35; Ef 4,23; Jn 3,14; Heb 1,1-4.

¹² «Quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docere homines scire Deum» (SAN IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 5 1: *SCb* 100, p.426). «Evangelica fides per Deum Filium ad Deum Patrem aditum habet et non potest Deus nisi per Deum intelligi». SAN HILARIO, *De Trinitate* 5,20 (BAC, p.211). «Qui vult ascendere ad amorem et cognitionem Dei, dimittat regulas humanas et metaphysicae de divinitate cognoscenda et in Christi humilitate se ipsum primum exerceat. Impissima enim temeritas est, ubi Deus ipse humiliavit se, ut fieret cognoscibilis, quod homo aliam sibi viam quaerat proprii ingenii consilii usus» (WA 57,99). Cf. M. BOURGINE, «Crux sola. La christologie de Luther à la lumière de la *theologia crucis*», *Irenikon* 4 (1977) 476-495; 1 (1978) 62-83.

K. BARTH ha llevado al límite esta afirmación, hasta excluir todo conocimiento de Dios, anterior o exterior a la revelación, la llamada «teología natural». Para él sólo la Palabra de Dios da a conocer a Dios, en sus tres figuras históricas: predicación, Escritura, revelación. Esta palabra crea su propia evidencia y no recibe del exterior fundamentación ninguna: «La realidad de la palabra de Dios en todas sus tres "figuras" se fundamenta sólo en sí misma. Por consiguiente, su conocimiento por medio del hombre sólo puede darse en el reconocimiento y éste sólo puede tener lugar por sí mismo y sólo desde sí mismo puede ser inteligible». Tesis del párrafo 6, en *KD* I, 1,194 (1932). En fases posteriores flexibilizará y ampliará su postura, sobre todo a partir de su texto programático «La humanidad de Dios» (1956).

Dios ha acreditado a Cristo con obras y palabras. Cristo ha acreditado a Dios con su mensaje sobre él como el Eterno reflejándole en su servicio a los mortales como proexistencia hasta la muerte por todos. Muriendo en favor de todos y resucitándole su Padre para justificación de todos, Dios y Cristo se han acreditado recíprocamente (Rom 4,25). Los testigos y creyentes en él perduran hasta hoy con la misma frescura y empeño que en los inicios¹³. Hechos de vida, resurrección de la muerte, don del Espíritu y surgimiento de la Iglesia son los signos permanentes con que Dios acreditó y sigue acreditando a Cristo como mensaje y como mensajero, como persona y revelador tanto de Dios como de los hombres. La cristología es la ciencia que recoge y expone la palabra de Dios sobre Cristo, la palabra de Cristo sobre Dios, el testimonio de la Iglesia sobre Dios a partir de Cristo, y sobre Cristo a partir de la revelación de Dios en el AT junto con la propia experiencia eclesial que le sigue.

b) Puntos de partida y fuentes de la cristología

Éste es, por tanto, el punto de partida permanente de la cristología. Punto de partida para quienes en cada nueva generación comenzaron a creer en él, y punto de «manida» o permanencia para quienes comenzamos a creer y pensar en él. La teología tiene su punto de partida, de apoyo y de verificación existencial: A) En el Hijo (*Verbum Dei incarnatum*) con sus tres formas encarnativas: la persona histórica de Cristo; la letra de la Escritura (AT-NT); la vida de la Iglesia con su cima en la celebración eucarística. B) En el Espíritu Santo (*Spiritus Creator*), que constituye el ser trinitario del Hijo, le acompaña en su misión al mundo y, como consecuencia, nos lo revela como tal Hijo a todos los que estamos destinados a ser hijos como él¹⁴. El Hijo y el

¹³ DODD considera una característica esencial del hecho Jesús que desde el momento de su aparición en la historia hasta hoy no ha sido olvidado nunca, porque ha sido recordado siempre en la celebración eucarística como viviente y salvador; cf. *El fundador del cristianismo*, o.c., 25s.

¹⁴ «Neque enim umquam propriis viribus pervenisset ut Patris favorem ac gratiam cognosceremus nisi per Jesum Christum Dominum nostrum, qui paterni animi erga nos speculum est, extra quem nihil nisi iratum et truculentum videmus. Sed neque de Christo quicquam scire possemus nisi per Spiritum Sanctum nobis

Espíritu están en el origen de la revelación de Dios y en el origen de la teología de los hombres. *El Espíritu Santo, dado como luz interior de la inteligencia, como instinto y llamada al corazón, es la condición esencial de la teología.* El Espíritu forjó la humanidad de Jesús como nueva creación en las entrañas de María, inspiró a los autores de las Escrituras Sagradas y santifica los dones eucarísticos, convirtiéndolos en el cuerpo y sangre de Jesús. Ese mismo Espíritu es el que convierte los hechos y palabras exteriores sobre Jesús en palabra viva, haciéndonos posible reconocerle y confiarnos a él como a un viviente y vivificador (Lc 24,5; Hch 25,19)¹⁵. Las dos misiones constitutivas de la salvación (encarnación del Hijo-derramamiento del Espíritu) son así la condición de posibilidad de una real teología teologal, que es algo más que una ciencia filológica, histórica o hermenéutica. El *Verbum exterius*, como hombre en el tiempo (revelación), y el *Spiritus interior* (connaturalizador del sujeto creyente coaptándolo a la realidad creída) son el origen y fundamento de toda teología cristiana. Quien no parta de la revelación y no se fundamente en la fe hará otras cosas, bellas y fecundas sin duda, pero no hará teología. *Revelación, Iglesia y fe son los tres pilares de la teologal, sobre los cuales está y sin los cuales cae.*

Ése es el punto de partida y ésas son *las fuentes de la cristología*: la palabra de Dios y de Cristo en el origen, recogida por el testimonio apostólico, prolongada como texto escrito en la Biblia y como transmisión viviente en la Iglesia; la tradición apostólica con su interpretación normativa en los símbolos de fe, en los textos conciliares, en el ejercicio concorde del ministerio episcopal con su expresión suprema en la cabeza del Colegio episcopal, el obispo de Roma; la vida total de la Iglesia en la que están presentes las realidades crísticas, son creídas y celebradas, vividas y predicadas a la vez que pensadas. Toda palabra, tanto de la propia Iglesia como del teólogo, remite a su presencia purificadora, iluminadora y santificadora, de forma que cada hombre pueda verificar el testimonio eclesial y las afirmaciones de la razón teológica¹⁶.

revelatus esset» (LUTERO, *Grosser Katechismus*, art.III, 65, en *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* [Gotinga 1963] 660s; cf. 651s).

¹⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, o.c.

¹⁶ La teología ayuda a pasar del testimonio del otro sobre Dios o sobre Cristo a

Junto a esta *cristología interior*, que reconoce en Jesús tres niveles de realidad: hecho, sentido y revelación, hay otras *cristologías exteriores*, que estudian a Cristo sólo en los dos primeros niveles o también en el tercero, pero entendiéndolo sólo como revelación del hombre y de sus posibilidades; como epifanía incluso del ser, pero no como revelación personal de Dios en forma escatológica. Desde aquí se entiende la posibilidad de convergencias y colaboraciones entre una cristología interior teológica y otras formas de acceder a Jesús. La cristología habla por tanto de Cristo tal como él ha sido acreditado por Dios y se ha acreditado a sí mismo; tal como Dios ha hablado de él y él ha hablado de sí mismo; tal como la Iglesia le ha confesado e interpretado bajo la guía apostólica, la acción del Espíritu Santo y la experiencia vivida de los fieles.

c) Objeto de la cristología

El objeto de la cristología es Cristo, interpretado a partir de los signos hechos por Dios en su favor, de su propia palabra, del testimonio normativo de la Iglesia y de la experiencia creyente. *La cristología se comprende a sí misma como una palabra sobre Cristo desde dentro: desde dentro del testimonio de Dios sobre él; desde dentro de su conciencia tal como ella se manifestó en sus palabras, comportamiento y destino total; desde dentro de la experiencia eclesial, que abarca muchos niveles y expresiones, pero que en todos ellos se remite confiada a la autoridad del apóstol, que la guía exteriormente, y a la acción del Espíritu, que la sostiene interiormente, iluminándola y connaturalizándola con la verdad de Jesús.*

Lo que es interior no se puede conocer desde el exterior: hay que adentrarse más adentro en la espesura¹⁷. Lo que es per-

la convicción propia: «Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por la palabra de la mujer, que atestiguaba: me ha dicho todo cuanto he hecho. Pero así que vinieron a él, le rogaron que se quedase con ellos; y permaneció allí dos días y muchos más creyeron al oírle. Decían a la mujer: "Ya no creemos por tu palabra, pues nosotros hemos oído y conocido que éste es verdaderamente el Salvador del mundo"» (Jn 4,39-42).

¹⁷ «Gocémonos, Amado, / y vámonos a ver en tu hermosura / al monte o al collado, do mana el agua pura; / entremos más adentro en la espesura». SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, canc.36.

sonal no se puede conocer de forma impersonal. Lo que se ha dado en confianza y confidencia no se puede conocer en sospecha y difidencia. *No es por tanto mejor método para conocer a Cristo la sospecha crítica que la confianza ilustrada, el rechazo previo que la disposición a dejarse enseñar, ensanchar y formar por Dios mismo.* No abre más los ojos de la inteligencia y del corazón el resentimiento que el consentimiento. Cristo ha permanecido válido y valioso en la historia porque ha sido «creído». El día que se deje de creer en él como Mesías, Hijo y Señor, su personalidad histórica y sus enseñanzas perderán la significación redentora, humanizadora y divinizadora con que han sido acogidas y correspondidas hasta hoy. El Nuevo Testamento perderá su interés y el peso de verdad personal con que ha sido leído hasta hoy; la Biblia quedará como literatura nacional de un pueblo. Ese día el mundo será distinto.

d) *Sujeto de la cristología*

El sujeto de la cristología es la Iglesia en cuanto tal, ya que ella ha recibido la realidad de Cristo, como su cabeza, y el don del Espíritu como su alma. Cada teólogo hace teología desde dentro de la Iglesia como miembro del cuerpo, participando de la vida de la cabeza y de la influencia del Espíritu. La cercanía física, la familiaridad moral y la connaturalidad personal son las condiciones del conocimiento objetivo, cuando no se trata de realidades inferiores al hombre, cuantificables y reducibles a objeto, sino iguales o superiores a él. Una cosa son la necesaria distancia y análisis crítico de los hechos, otra en cambio la imposición de condiciones a la realidad para ser aceptada y entendida. Kant nos ha hecho perder toda ingenuidad ante un pretendido objetivismo, pero, yendo más allá que él, la fenomenología nos ha descubierto las trampas a que puede conducir una actitud dominadora ante la realidad, que le impone condiciones para ser acogida y no la deja ser, expresarse y aparecer tal cual ella es. M. Scheler ha analizado los «ídolos del conocimiento interno» y Barth ha formulado la necesidad de que sujeto y objeto pertenezcan a un mismo ámbito de realidad como condición del conocimiento:

«El sujeto de una ciencia sólo puede ser aquel que mantiene, con el objeto y la actividad considerada, relaciones de presencia y confianza. Cuando afirmamos que el sujeto de esta ciencia es la Iglesia, no le imponemos a la dogmática, en tanto que ciencia, una reducción molesta y limitadora. La Iglesia es el lugar, la comunidad a la que le están confiados el objeto y la actividad propia de la dogmática, es decir, la predicación del evangelio. Al decir de la Iglesia que ella es el sujeto de la dogmática, entendemos con ello que desde el momento en que uno se ocupa de la dogmática, bien sea para aprenderla o bien para enseñarla, uno se encuentra en el ámbito de la Iglesia. Quien quisiera hacer dogmática, colocándose conscientemente fuera de la Iglesia, debe hacerse a la idea de que el objeto de la dogmática le quedará ajeno, y no debe extrañarse de sentirse perdido desde los primeros pasos, o de hacer figura de destructor. En dogmática, como en otros lugares, debe haber familiaridad del sujeto de la ciencia con el objeto que él estudia y este conocimiento íntimo tiene aquí por objeto la vida de la Iglesia»¹⁸.

La cristología es el relato y la razón, que la Iglesia profiere sobre Cristo, ordenados a que en ellos se despliegue el propio *lógos* de Cristo en cuanto revelación de Dios, manifestación de sí mismo y esclarecimiento del propio hombre. Este lenguaje es específico, ya que, por un lado, presupone la revelación y la fe, y, por otro, la permanencia y accesibilidad de las realidades crísticas en la Iglesia¹⁹. El método del teólogo es un método dogmático y no sólo ni primordialmente histórico. El método dogmático parte de la posibilidad y necesidad inherentes al

¹⁸ K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique* (Neuchâtel 1968) 6s. La Iglesia no es sólo el lugar donde el hombre encuentra la revelación divina, sino que es también, en cuanto cuerpo personal, unificado por la capitalidad de Cristo y la acción del Espíritu, el real sujeto de la fe. «La Iglesia es el sujeto englobante en el que se da la unidad de las teologías neotestamentarias, como también la unidad de los dogmas a través de la historia». «El yo del Credo es la Iglesia». Tesis VI del Documento de la CTI, *La unidad de la fe y el pluralismo teológico* (1972), y comentario de J. RATZINGER, en CTI, *El pluralismo teológico* (Madrid 1976) 35. Cf. H. DE LUBAC, *La fe cristiana...*, o.c.

¹⁹ «La christologie est le langage que l'Église déploie au sujet du Christ dans l'accueil de la révélation que celui-ci fait de lui-même: il est le Fils du Père, le Verbe de Dieu en qui les hommes accèdent à la vie, sont des vivants». «Le langage (ou *lógos*) que, de génération en génération, la communauté chrétienne élabore au sujet du Christ, de telle sorte que cette langage humain puisse déployer, dans la mesure où il se conforme, la révélation du Christ en personne: la révélation fait de soi-même autant que de nous-mêmes en lui, le Christ de Dieu, le Fils du Père. Il s'agit de l'acception spécifiquement chrétienne de la christologie telle quelle est vécue en personne: la révélation que Christ transmise dans l'Église». P. PIRIET, «Phénoménologie et christologie: Michel Henry»: *NRT* 121 (1999) 233-239.

hombre de abrirse a la verdad, de contar con ella y de entregarse a ella; de la posibilidad de que Dios se manifieste al hombre en la historia; de que haya signos que acrediten esa presencia y manifestación; de que Cristo sea el signo personal supremo que Dios nos ha dado de sí mismo; de que cuando Dios habla, el primer quehacer del hombre es escuchar y su gloria suprema es obedecer; de la Iglesia como comunidad de testimonio, de fe y de vida. El teólogo no comienza a hablar sobre Cristo como si nadie nunca se hubiera pensado y hablado sobre él, sino que piensa la realidad a la vez que repiensa lo atestiguado, pensado y vivido ya sobre él. ¡Suprema ingenuidad la de quien cree que él inicia la historia, o puede pensar al margen de toda la anterior!

«La relación con Jesucristo, en la que un hombre aprehende en Jesús al salvador absoluto y lo convierte en mediador de su inmediatez con Dios en sí mismo, si se realiza y ve adecuadamente, contiene en sí misma su propia legitimación ante la existencia y la conciencia de verdad del hombre, de manera que ella como absoluto concreto que debe ser tal, para llegar a ser realmente sí misma por definición no puede construirse y edificarse desde fuera»²⁰.

El teólogo no niega validez al método de los filólogos, fenomenólogos, antropólogos e historiadores de las religiones. Todo eso precede y acompaña a su propia palabra. El teólogo pasa del testimonio de autoridad de los hombres al reconocimiento de la verdad de Dios, de los fragmentos al Todo, del anticipo del futuro al Futuro absoluto, que, columbrado primero como promesa, se atrajo a sí mismo y nos atrae a nosotros hacia él. La crisis de la verdad, del fundamento y con ello la pérdida del principio dogmático son las causas profundas tanto de la perplejidad en la exégesis moderna como de la crisis de la cristología contemporánea²¹. La libertad y la historia son sagradas pero sin la verdad y el ser son insuficientes²².

²⁰ K. RAHNER, *Curso*, 246. La cursiva es nuestra.

²¹ J. RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto», en L. SÁNCHEZ NAVARRO-C. GRANADOS, o.c., 19-54. «La crisis cristológica y la crisis del principio dogmático que vive la Iglesia actual están relacionados íntimamente». W. KASPER, «Renovación del principio dogmático», en *Teología e Iglesia*, o.c., 31-54, cita en 45.

²² Cf. W. KASPER, «Libertad evangélica y ligazón dogmática», en *ibid.*, 55-93; «La tradición como principio de conocimiento teológico», en *ibid.*, 94-134; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «La verdad, el bien, el ser. Un paseo por la ética de la mano de la "Veritatis Splendor"»: *Salm* 41 (1994) 37-65.

En la cristología la Iglesia verifica su propio origen, verdad y misión, mostrando cómo Cristo es su fundador y su fundamento, su forma y su futuro. Verificación es cercioramiento de la realidad vivida a partir del hecho mismo de vivirla, no saliéndose de ella ni negándola, ni instaurando la fe en Cristo desde nosotros mismos, sino dejándola ser, decirse, mostrar su contenido y pretensión. El hombre no se sale de su humanidad para elaborar una antropología, ni el metafísico se sale extramuros del ser para desde ahí pensarlo²³. Desde Schelling se ha hecho clásica la fórmula: «El fundamento es impensable (*Unwordenklich*)». Él nos piensa y nosotros sólo podemos pensar «desde él», no «sobre» él, porque el englobado no tiene capacidad de dominar al englobante, pero sí de adivinarlo u oírlo y, en este sentido, de pensarlo. *La extraña prepotencia del hombre lo impulsa a ejercer el conocimiento como dominación, a querer comprender lo otro o al otro situándonos antes que él, a verlo desde más arriba que él.* Es el gesto prometeico de saltar sobre el origen, negando la verdad como don y hecho previos al hombre y considerándolos como *factum* o praxis suyos²⁴. La tentación, inherente a todo hombre, acentuada indirectamente por la ciencia moderna, es pensar lo superior desde lo inferior, el hombre desde las cosas materiales, al Dios divino desde el hombre que de hecho es malo, a Cristo revelador del ser y de las posibilidades de Dios para sus criaturas y las posibilidades del hombre como medida limitativa. La verdad, en cambio, es la contraria: se conoce mejor lo inferior desde lo superior que lo funda, a las cosas desde el hombre y al hombre desde Dios, que es su origen, fundamento y destino. A Dios en cuanto Dios divino, y no sólo en cuanto causa del ser, sólo lo conoce Dios. Por ello, sólo escuchándole en audiencia, en aquella audiencia reduplicada y consecuente que es la obediencia, podemos conocer a Dios.

²³ La tentación primordial, o pecado original, es sobre-ponernos a la realidad, anticiparnos a la existencia, querernos anteriores a Dios, someter a Cristo como condición para conocerlo. Esta actitud totalitaria torna al hombre ciego y mudo ante la realidad. Nada se da y nadie se dice a quien se presenta en dominador y avasallador. El *Romancero* lo dice poéticamente —«Yo no digo mi canción sino a quien conmigo va»— y filosóficamente E. BRITO: «Le visage de Dieu ne se donne que si l'on refuse de se situer au-dessus de la Source», en *La christologie de Hegel...*, o.c., 546.

²⁴ Cf. K. LÖWITZ, *Vicos Grundsatz...*, o.c.

La cristología es cercioramiento en un sentido, y en otro es sacar a luz la verdad real de Cristo, hacerla patente, ponerla en relación con otras «verdades» de este mundo, mostrar su coherencia, validez, identidad y definitividad; explorar las posibilidades que ella contiene para la vida del hombre a la vez que para la sociedad en sus necesidades históricas concretas. La cristología tiene, por consiguiente, que *exponer los hechos históricos*, que están en el punto de partida y que son accesibles a todos; *proponer el contenido* real de estos hechos en cuanto reveladores de Dios y de la persona misma de Cristo; *explorar las posibilidades* o significación de esa revelación y persona para la vida del hombre; *confrontarla* con otras propuestas de verdad y salvación, hechas por la filosofía, ideologías y religiones.

e) *Condiciones y propiedades de la cristología*

¿Qué *condiciones* tiene que cumplir la cristología para realizar su misión de exploración y cercioramiento, verificación y legitimación de Cristo como Mesías, Hijo de Dios y salvador del mundo? Son fundamentalmente tres: *racionalidad, eclesialidad, contemporaneidad*. La inserción en la fe, vida y pensamiento totales de la Iglesia, le permite al teólogo la connaturalización con el objeto real crístico del que tiene que hablar. Sin esta connaturalidad su palabra sería una conceptualización vacía, una teología *como si*, un relato sobre hechos agotados o mera construcción conceptual. La racionalidad le permite al teólogo mostrar la verdad, la universalidad y la significación humana de Cristo, inherentes a su historia particular, a su figura y mensaje enclavados en aquella cultura, a la vez que el fundamento metafísico para reconocer la posibilidad de que Dios se diga y dé encarnando, de que el hombre pueda ser expresión verdadera de Dios como Dios. La contemporaneidad le hace posible al teólogo un pensar y un lenguaje significativos para sus oyentes, a fin de que éstos puedan percibir la verdad de Cristo como su propia salvación, y no sólo como noticia histórica de un pasado remoto y agotado. La verdad como verdad se dice en el nivel del tiempo y a la altura del mundo. Está absolutamente sustraída al hombre, pero a la vez absolutamente destinada al hombre. Por ello, es

obligado decirlo a la altura del tiempo, para que los hombres la perciban como su destino y su salvación²⁵.

3. Historia y fe

a) *La investigación de Jesús y la fe en él como Cristo*

La cristología tiene dos presupuestos como su fundamento: el hecho de Jesús y la fe en él como Cristo. La unión de ambas palabras, la que designa el nombre personal y la que designa su misión histórica, formando un nombre nuevo, es la clave de la cristología. Jesús es el Mesías esperado (= Cristo) y el Mesías esperado es Jesús. La síntesis operada, al forjar la palabra Jesucristo, seguida inmediatamente de otros dos títulos identificadores, uno por referencia a Dios (su Hijo) y otro por referencia a los creyentes (nuestro Señor), constituye el fundamento identificador y sustentador de la Iglesia, a la vez que el escándalo para los judíos que no se adhirieron entonces a Jesús, y el enigma para todos los no creyentes posteriores. Por ello, ha habido siempre dos lenguajes diversos, movidos por dos intereses diferentes: el de la investigación de Jesús y el de la fe en Cristo. La cristología reclama como esenciales ambos elementos: el hecho de la existencia real de Jesús en su lugar y tiempo, a la vez que su reconocimiento, tras la resurrección, como Mesías, Hijo de Dios, y Señor. Quienes creyeron en él, lo consideraron el supremo don de Dios, al que iban unidos el perdón de los pecados y la espe-

²⁵ Por ello es insuficiente la mera repetición literal tanto de los textos bíblicos y conciliares como de las reflexiones teológicas de siglos anteriores. Ellas son necesario punto de partida y apoyo permanente, pero deben ser «pensadas». Pensar supone conjugar realidad y espíritu, y tanto una como otro son tiempo. Sólo un ejemplo: la categoría de persona surgió en las controversias patristicas y se expresó con los términos griegos *prósōpon*, *hypóstasis*, y a veces también el término *physis*. El correspondiente latino *persona* define esa realidad con estas tres propiedades: sustancialidad, individualidad, racionalidad. La era moderna añadirá un segundo elemento: la conciencia, más aún, la autoconciencia y libertad. Nuestro siglo ha descubierto un tercero: al tú y al nosotros en el mundo como constituyente del yo, de forma que alteridad y mundanidad, intersubjetividad y relacionalidad son elementos esenciales de la persona. Ya no podemos interpretar los concilios de Éfeso, Calcedonia y III Constantinopla como si este desarrollo conceptual no hubiera existido. Cf. CH. LEFÈVRE, «La personne en patristique et dans la philosophie contemporaine»: RTL 4 (1973) 39-45.

ranza de una vida eterna. Aquellos que se interesan sólo por el llamado Jesús histórico creen poder prescindir de todo lo que se diga de él en cuanto Cristo; por el contrario, quienes creemos en él como Cristo sólo podemos hacerlo partiendo de su realidad en cuanto Jesús, cuya ultimidad personal se encuentra en su condición mesiánica, filial y salvífica.

b) *Ciencias y lenguajes diversos sobre Jesucristo*

Sobre Jesucristo se puede, por tanto, hablar de muchas formas y con muchos lenguajes. *Ciencias diversas se ocupan de él: desde la historia nacional judía, la antropología mediterránea, la historia social, económica y política, hasta la sociología del conocimiento y de la literatura.* Él ha aparecido en una historia abierta, pertenece y está abierto a todos, lo mismo que todos están abiertos a él. Él surge de una matriz social, racial, cultural, religiosa y económica que puede y debe ser reconocida en sus contenidos concretos por cada una de las ciencias competentes. Esa matriz de origen le afectó a él y afecta a los textos que nos hablan de él, que por tanto deben ser enclavados y leídos desde su contexto vital, desvelados en su función sociológica, reconocidos en sus limitaciones expresivas y referidos a otras experiencias religiosas. Desde comienzos del siglo pasado no cejó el esfuerzo (la historia comparada de las religiones, la historia de las formas, la exégesis socio-histórica, la antropología cultural) por descubrir su estructura literaria por discernir su función eclesial y por referir tanto los personajes como los textos sagrados a su contexto social y económico.

La fe cristiana, al confesar a Jesús por Cristo, está afirmando la legitimidad y necesidad de identificar la humanidad de ese Jesús en su medio humano, para mostrar que no se trata de un mito universal ni es resultado del deseo. El Jesús que nació, creció, actuó en ese contexto, condicionado por él y condicionándolo, es el que es confesado como Mesías. La fe surge de él, prende en él y en cuanto tal no es trasferible a otro sujeto, que fuera portador de ideas, ideales o promesas semejantes. Todo ese estudio intenta conocer al Jesús de quien se dice refiriéndolo a María, su madre, y a todo su pueblo, que es *fructus ventris tui* = «fruto de tus entrañas» (Lc 1,42). Es necesario conocer al

Cristo según la carne (Rom 9,5; 2 Cor 5,16). De quien no reconoce esa carne, dice el propio NT que es un anticristo (docetismo) (1 Jn 4,2s; 2,22; 2 Jn 2,7). Ahora bien, la Iglesia nunca ha considerado suficiente ese saber. Ella surge de la fe en él; y ésta se comprende como fruto conjunto del saber del hombre y de la gracia de Dios. La Iglesia da testimonio ante los pueblos de que Dios, por la resurrección, ha constituido a Jesús en Mesías y Señor; de que creyendo en él los hombres alcanzan el perdón de los pecados y una esperanza que trasciende al tiempo, porque engendra ya un vivir nuevo que, por participar del vivir mismo de Dios, llamamos vida eterna. La Iglesia nace de la fe en Cristo y vive para el testimonio a favor de Cristo, como posibilidad dada a los hombres en la que descubren su ser y alcanzan su destino, es decir, la salvación²⁶.

La fórmula: «investigación de Jesús»-«fe en Cristo» nos permite adivinar los dos órdenes de cuestiones con las que permanentemente se va a encontrar la cristología. Por un lado, las relativas a la *historia de Jesús, hijo de Israel*, y, por otro, las relativas a la *fe de la Iglesia en él como Cristo de Dios*. Las cuestiones relativas a Jesús son fundamentalmente las siguientes: el hecho de su existencia, la figura social de su persona, el contenido de su doctrina, su relación con Dios, su aportación específica a la historia de los hombres, las causas de su muerte, el hecho de la adhesión de sus discípulos confesándole resucitado, la exigencia resultante de esa pretensión para la conciencia moral de los hombres, el surgimiento del cristianismo como idea a la vez que de la Iglesia como institución, su permanencia hasta hoy. Históricamente podríamos sintetizar todo el problema histórico en estas dos cuestiones: ¿Qué pasó en los *quince días* siguientes a la muerte de Jesús para reconstituir el grupo anterior de seguidores, deshecho ante el fracaso de su Maestro, y constituirse en una Iglesia nueva? ¿Qué pasó en los *quince años* siguientes a la dispersión el día de Pentecostés para que en ellos quedase afirmado sobre Cristo prácticamente todo lo que los conci-

²⁶ Éste es el contenido de todos los kerygmas del libro de los Hechos: «Los que creen en él alcanzan el perdón de los pecados y reciben la promesa del Espíritu Santo» (2,38; 3,19; 5,31-32; 26,15-18). San Juan concentra toda la realidad salvífica en la categoría de «vida eterna».

lios y la Iglesia hasta hoy han dicho de él? (Käsemann-Hengel). *Entre Jesús y la Iglesia, ¿qué ocurrió entonces y qué ha seguido uniéndolos hasta hoy?*

Las cuestiones relativas a la fe en él como Cristo son las siguientes: autoconciencia del propio Jesús; su relación con Dios; su lugar en el mensaje del Reino; signos acreditadores de su pretensión y misión; surgimiento de un grupo de seguidores durante su vida; permanencia en el seguimiento explicitado como fe tras la muerte, fundada en el encuentro con el Resucitado; el origen de la comunidad tras la dispersión siguiente a la crucifixión; el fundamento de la fe en su conciencia cuando ésta es realizada por hombres que no han sido testigos de los hechos o que vienen de otros contextos y culturas; la estructura personal y la realización eclesial de esa fe; los contenidos cristológicos referidos unos a los hechos vividos, otros a la eclosión de sentido percibido en la resurrección y otros a la acción del Espíritu que en la comunidad revela quién era y sobre todo quién es hoy Cristo; la dimensión escatológica y la determinación dogmática de esa fe en Cristo.

c) *La doble respuesta de sus contemporáneos a Jesús*

Jesús recibió una doble respuesta a su mensaje y pretensión. Unos contemporáneos vieron en él un peligro amenazador de la historia y misión del pueblo judío como pueblo «de la adopción, las alianzas, la ley, el culto, las promesas, los patriarcas y el Mesías» (Rom 9,4s). Negaron su pretensión mesiánica, su interpretación del AT, su comprensión y representación de Dios y su pretensión de que con él estaba llegando el Reino de Dios a la historia. La condenación a muerte es la consecuencia de este dilema dramático para sus conciencias: o mantener el judaísmo anterior con la correspondiente imagen de Dios, de la ley y de la acción moral rechazando a Jesús, o, por el contrario, reconocer que en Jesús se cumplía el último sentido del propio pueblo, que Dios realizaba en él sus promesas y que él era el Mesías, aunque lo fuera en una forma inesperada para ellos. Éstos, a la luz de sus comportamientos, mensaje, signos, muerte y manifestarse vivo tras la muerte en cruz, le reconocieron como aquel

de quien habían hablado los profetas, diciendo que constituía la esperanza y gloria de Israel.

El proceso de discernimiento del destino de Jesús, la posibilidad de ser reconocido desde dentro del judaísmo, la permanencia o inserción de la comunidad nueva dentro de la vida, culto y templo anteriores, la componibilidad de la fe en Yahvé (monoteísmo) con la fe en Jesús (cristología): todo esto llevó varios decenios hasta que fue manifiesto que la relación de los nuevos creyentes con Cristo tenía las mismas características que la anterior fe en Yahvé, que se le reconocía una identificación dinámica con él en el orden de la revelación y de la acción salvadora en el mundo, y que por tanto se le situaba en el ámbito de la condición divina. *Esto suponía la ruptura interna del judaísmo.* La fe en Jesús como Hijo de Dios, preexistente y encarnado, que encontramos en los textos paulinos de los años 50, y que remiten a confesiones de fe existentes en la comunidad en años anteriores, muestra que el proceso de afirmación de Jesús como Hijo de Dios es muy temprano. Los acontecimientos políticos del año 70 con la destrucción de Jerusalén aceleran el proceso de diferenciación y consuman la ruptura entre el judaísmo oficial y el nuevo grupo. Ambos se consideraban los herederos legítimos de la anterior historia salvífica, de la alianza, promesa y Escrituras. Los judíos seguirán esperando su pleno cumplimiento cuando venga el Mesías. Los cristianos ven aquellas realidades como pertenecientes a una «vieja alianza», «antiguo testamento», porque reconocen en Cristo el inaugurador de la alianza nueva y eterna. Todo será comprendido como orientado hacia él y desde él. Sinagoga e Iglesia andarán caminos paralelos unas veces, enfrentados otras, separados al fin ²⁷.

Los fariseos, a partir de la escuela de Jamnia, serán los portadores del judaísmo futuro, releyendo las Escrituras Sagradas al margen de Jesús y contra los «herejes» (= cristianos). El cristianismo hereda esas Escrituras como libro de la promesa de Jesús, su retrato o espejo anticipador. *Cristo se convierte en la clave de lectura del AT y el AT se convierte en la clave para entender la persona y la misión de Cristo.* La Iglesia se comprende como el pueblo de la alianza nueva en la sangre de Cristo y las Escrituras que sur-

²⁷ Cf. R. TREVIANO, *Orígenes del cristianismo...*, o.c.

jan en su seno, cual expresión y testimonio de ella, se autocon-
prenderán como «NT o Nueva Alianza», reduciendo todo lo
anterior a viejo y superado. Hoy ha surgido la cuestión de si la
alianza nueva revoca totalmente la antigua o ésta mantiene
todavía vigencia, si por consiguiente tenemos que hablar de
Antiguo y Nuevo o, por el contrario, deberíamos de hablar de
«Primero» y «Segundo Testamento»²⁸.

d) *Ruptura de la unidad o el «horrible foso» entre particularidad
y universalidad*

Esta dualidad originaria, correspondiente a la bidimensiona-
lidad del único Jesús, constituido tal por su misión de Mesías y
por su condición de Hijo de Dios, presente desde el origen,
pareció un dualismo inconjugable, al absolutizar uno de los
aspectos constituyentes de la verdad de Jesús: sólo profeta, sólo
hombre, sólo judío (ἄνθρωπος, *nudus homo*, puro hombre),
o, por el contrario, sólo ángel de Dios, sólo Cristo eterno, sólo
Verbo del Padre, sólo Dios. Durante la época patristica se trata-
rá de conjugar la real humanidad con la real divinidad en un
único sujeto, superando la negación de la humanidad (docetis-
mo, gnosticismo, monofisismo) o la negación de la divinidad
(ebionismo, adopcionismo, arrianismo en sus múltiples for-
mas). Las sucesivas declaraciones conciliares irán precisando el
contenido real de cada una de las palabras que forman el nom-
bre sagrado: *Jesús* (judeidad, humanidad, filiación de María, his-
toria temporal, muerte real en cruz), y *Cristo* (condición mesiá-
nica, misión teológico-soteriológica, procedencia eterna de
Dios y connaturalidad con él), a la vez que escrutando la posibi-
lidad de que ambas constituyan un único sujeto (persona) en el
que la diferencia de dos órdenes de realidad no signifique la
separación, y la unión no signifique la confusión²⁹. Nicea y Cal-

²⁸ Cf. E. ZENGER, *Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen* (Düsse-
ldorf 1992). En páginas interiores exponemos la doble interpretación de N. Loh-
fink y A. Vanhoye sobre esta cuestión. Cf. *infra*, cap. III, p. 338 nota 19.

²⁹ Los Padres describen las dos pertenencias de Jesús como un río que tiene
dos riberas; por ello la revelación se da en el AT y en el NT: «Iste fluvius duas ripas
habet, et vetus et novum testamentum et in utraque parte arbor plantata Christus
est». SAN JERÓNIMO, «Comentario al Sal 1,3», en *Obras completas*, I (BAC, 1999) 128.

cedonia se proponen salvaguardar el hecho de Jesús y el misterio del Hijo, condiciones ambas para poder mantener la doble convicción de la Iglesia: que en él tenemos nuestra salvación; que ésta sólo es real si es llevada a cabo por Dios en comunidad de naturaleza y destino con nosotros.

En la época moderna se ha dado la ruptura entre esas dos dimensiones de la existencia de Jesús y se ha quebrado la síntesis cristológica originaria, sobre la que se fundan el evangelio y la fe de la Iglesia. A partir de la Reforma y de la Ilustración, con la sospecha de que la interpretación del evangelio dada por la Iglesia sería su degradación (Lutero), resultante del interés por afirmarse a sí misma legitimando ideológicamente sus dogmas y su poder (Reimarus), ha surgido la escisión entre los elementos que hasta entonces habían ido unidos. A ello se ha sumado una teoría filosófica que absolutiza la ciencia físico-matemática y cierra la abertura a un Absoluto, a la vez que excluye la posibilidad de que ese Absoluto se diga en el mundo de los fenómenos. Como resultado de estos tres factores (teoría del conocimiento, sospecha ante la interpretación de la Iglesia, actitud ante la realidad) surgen las escisiones siguientes: Historia y fe, hechos y sentido, fenómeno y esencia, información e interpretación, Iglesia y ciencia, la Biblia leída en la liturgia y la Biblia leída en la Universidad, el científico que expone los documentos que hablan de Jesús y el teólogo que los interpreta como testimonios que hablan a favor de él. La fórmula tópica: «Jesús de la historia-Cristo de la fe», consagra ese dualismo, inaceptable para la fe de la Iglesia³⁰. Posteriormente se distinguirá entre *Historie* (facticidad positiva) y *Geschichte* (expresión de sentido), situando la fe bien en el ámbito

Y como un sujeto de doble naturaleza, de acuerdo al texto de Sal 19,6 («Exultavit ut gigas ad currendam viam») interpretado como «Gigas geminae substantiae». SAN AMBROSIO, *Himno* 5, v.19. «Cette alliance de l'abstrait et d'une image énigmatique ramasse donc en un vers l'affirmation de l'intégrité de deux natures en la personne du Christ. Cette formule anti-arienne ou, mieux encore, anti-monophysite, aura un succès durable». AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*. Éd de J. Fontaine (Paris 1992) 291.

³⁰ Cf. D. F. STRAUSS, *Der Christus des Glaubens...*, o.c.; M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (1892). Cf. las dos obras resumidas en esta historia en el comienzo y en el fin del siglo XX, A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, o.c. —y desde 1913 *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (München-Hamburg 1966)—, y G. THEIßSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico...*, o.c.

de la primera (interpretación positivista de J. Jeremias) o de la segunda (interpretación existencialista de R. Bultmann).

Lessing describió este hecho como el «horrible foso abierto entre los hechos particulares y las afirmaciones universales, sobre el que no se puede saltar»³¹. Ahora bien, en los últimos decenios una filosofía más respetuosa para con la complejidad del hombre ha mostrado a éste como constitutivamente abierto al Absoluto, posible oyente de su palabra y expectante de su revelación en la historia (Blondel-Maréchal-Rahner). Una comprensión del Dios de la creación y de la alianza ha mostrado cómo la encarnación está en la lógica del don por parte de Dios y que el hombre del AT, comprendido como imagen de Dios y ordenado a la semejanza con él, encuentra en Cristo su cumplimiento supremo (J. Hempel, U. Mauser, C. Westermann). La realidad, por otro lado, es inseparablemente facticidad y expresión, estructura y figura, hecho y signo. *La Iglesia parte de los hechos en la historia particular y, percibiéndolos como signos divinos, responde y corresponde a ellos con la fe. El mundo no puede ser cerrado por el hombre y puede ser siempre abierto por Dios, que funda su inteligibilidad y lo destina al hombre.* Junto a estas perspectivas, la exégesis reciente ha mostrado que el NT conjuga hechos y sentido, que la interpretación existencial y teológica no se superpone a los hechos, sino que nace de ellos; que los autores del NT no inventan, sino que se atienen a lo que los discípulos oyeron a Jesús y a los testigos del origen, conscientes además de que a Cristo sólo se le puede conocer en su divina identidad, si él se nos revela por la acción de su Espíritu.

e) *La integración de la judeidad de Jesús en la mesianidad y filiación de Cristo*

La verificación histórica tiene su necesidad y sus límites: es necesario conocer al real Jesús judío, marginal al imperio romano pero central al propio judaísmo. Ahora bien, creer en él como Hijo de Dios no se deduce de la mera comprobación de su existencia. *Ver y creer son dos acciones distintas, convergibles per*

³¹ G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos* (Madrid 1982) 448s, edición preparada por A. Andreu.

diferenciables. La persona de Jesús se dio a sí misma a creer a través de los signos de entonces y de los signos de ahora. Esto supone que el hombre puede trascender la inmediatez. La historia es una ventana abierta al Absoluto, en el que hay que fijar los ojos. Quien los detiene en el marco o cristal, olvidando que es una claraboya para ver mejor el lejano firmamento, ése no sólo no verá nada, sino que terminará negando la realidad del firmamento. La fe en Jesús presupone la capacidad del hombre para mirar hacia adentro y hacia arriba, para concentrarse en sí y para ir más allá de sí. Presupone que el mundo es obra de Dios, signo de Dios, posible mediación para una nueva revelación de Dios. Presupone también que el hombre es razón verificadora e inteligencia abierta a lo que como don nos trasciende y nos invita; que se puede dar una convergencia entre los signos que apelan desde fuera y la gracia que anima desde dentro³². La fe presupone hechos, pero va más allá de ellos: cuenta con la razón que verifica, pero también con el corazón que adivinando corresponde a un amor de Dios, que se da en libertad y gratuidad, reclamando respuesta del hombre desde la correspondiente libertad y gratuidad³³. Si la realidad de Cristo implica *lógos* y *sárx*; el hombre tiene que corresponderle con la razón y el corazón. En otro lugar he establecido la tesis siguiente:

«El objeto de la cristología es Jesús de Nazaret, reconocido y confesado como Mesías, Verbo, Hijo de Dios. Cristo es el Logos hecho carne. Dios habla y se relaciona con el hombre desde el centro de su ser en carne, que es el corazón. El sujeto de la cristología es, por tanto, el hombre creyente que piensa y por ello debe actuar

³² La convicción de apoyarse en real historia, testimonio verdadero y relato fidedigno es explícita en la Iglesia desde su mismo origen (cf. Lc 1,1-4; 1 Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14; 2 Pe 1,16). Va unida a la convicción de que sólo el Padre reveló a Jesús como Mesías dando así la posibilidad de creer en él; que sólo inspirados por el Espíritu Santo podemos confesarle como Señor y conocer su verdad completa (cf. Mt 16,17; Jn 6,44; 1 Cor 12,3; Jn 16,12-14).

³³ Cada hombre tiene que conjugar estas tres confianzas otorgadas a la razón, que analiza; al corazón, que adivina; y a la voluntad, que apeetece. Las tres son igualmente constituyentes de la humanidad, y se afirman como tales en el acto de fe. Cada cual sufre, a su vez, la propia patología, resultado de la ausencia de unas o de la absolutización de otras. Hay que creer y discernir las tres, según el consejo que para la segunda da B. GRACIÁN: «Creer al corazón. Y más cuando es de prueba. Nunca le desmienta, que suele ser pronóstico de lo que más importa: oráculo casero» («Oráculo manual y arte de la prudencia» n.178, en *Obras completas* [Madrid 1967] 201).

con la razón correspondiendo al Logos y con el corazón correspondiendo a la carne. La fe en Cristo es resultado de un saber y de un querer»³⁴.

El teólogo no se propone demostrar que Jesús es el Cristo; se conforma con mostrar los signos que acompañaron su vida y acreditaron su pretensión; con explicitar el testimonio de los que creyeron en él y las razones por las que lo hicieron; con desvelar la riqueza de sentido derivada de reconocer en él a Dios abierto y solidario con los hombres, a la vez que de comprender al hombre como posible partícipe del ser y solidario del destino de Dios. Mostrará también cómo nada hay en el mensaje de Cristo que entre en contradicción o niegue las aspiraciones supremas del hombre, aun cuando reconocerá que esto supone comprender al hombre desde arriba, desde un origen amoroso y una benevolencia creante. Mostrará, sobre todo, el ensanchamiento y logro absolutos, posibles a la existencia, cuando se cree en Cristo y se conforma la vida entera con él³⁵.

El creyente, al testimoniar su fe en Cristo, experimentará también el «escándalo», u ocasión de tropiezo y rechazo que fue Jesús para sus contemporáneos, a la vez que la vulnerabilidad y fragilidad de Jesús revividas en su propia vida. Pero esa experiencia le hará sentir también la grandeza y gratitud tanto del don de Dios como de la propia respuesta. *Crear en Cristo no es una necesidad física ni lógica, sino el resultado de dos reciprocidades, ejercitadas en libertad y amor: de Dios dirigiéndose al hombre y del hombre correspondiendo a Dios*³⁶.

³⁴ O. GONZÁLEZ DE CADEJAL, «Razón y corazón en cristología»: *Revista catalana de Teología. Homenaje al Profesor J. M. Rovira Belloso* 25 (2000) 375-384.

³⁵ Ésta fue siempre la tarea de la teología: exposición de sus principios y contenidos a la vez que la resolución de las dificultades que se le pueden oponer; nunca la demostración de la fe en sí misma, lo mismo que la razón no demuestra los principios primeros de conocimiento. La teología presupone la fe como luz interior, los artículos de la fe como principios propios, y la razón humana como órgano de la entera persona pensante. «Utitur sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati» (*STh* I q.1 a.8 ad 2; *In Boetii de Trinitate*, q.1-2).

³⁶ «La fe es la reciprocidad de dos *fiat*, de dos síes. Que el hombre sea libre no significa en manera ninguna que sea la causa de su salvación». P. EVIDOKIMOV, *La Christ dans la pensée russe*, o.c., 29.

4. Relación entre el conocimiento del hombre, de Cristo y de Dios. Cristo, «símbolo personal» de unión entre Dios y el hombre

El nudo que la teología debe deshacer es éste: mostrar cómo es Dios (su naturaleza y disposición para con nosotros); cómo es el hombre (constitución metafísica e índole personal); cuál es la relación posible y necesaria entre ambos, y si de hecho se ha dado en el tiempo un encuentro que haya llevado a realización concreta esa posible relación absoluta (encarnación). Las afirmaciones que la Iglesia ha hecho sobre Cristo como Hijo de Dios encarnado en humanidad implican una comprensión de Dios y una comprensión del hombre acompasadas. Ahora bien, tal comprensión, ¿es pensable con anterioridad al hecho de Cristo o es sólo consecuencia de su mensaje, persona y destino? Ésta es la cuestión. Si llegamos a la cristología con unos conceptos previos de Dios y del hombre, ¿de dónde los tomamos y con qué legitimidad los aplicamos a Cristo? Ésta es nuestra tesis: *No podemos acceder al conocimiento de Cristo (revelación, resurrección, encarnación) con un concepto o prejuicio cerrados sobre Dios y sobre el hombre*. La novedad de Cristo es que en él Dios y el hombre se dan y dicen en reciprocidad y que, por tanto, a partir de él comenzamos a conocer de verdad quién es Dios y quién es el hombre. Él es el «símbolo personal» que ya une a ambos: sólo soldando a ambos sabemos quién es Cristo, y sólo conociendo a Cristo podemos unir ya definitivamente Dios y el hombre³⁷.

³⁷ Símbolo significa etimológicamente «contraseña», «señal», «acto de juntar las dos partes de un objeto, poseídas por dos personas y que al unir las de nuevo les permite reconocerse entre sí y distinguirse de otros». En la etimología va unida también la idea de «inclusión», «llevar con». Un símbolo lleva consigo más de lo que aparece y remite a ello en cuanto ausente, a la vez que lo hace presente. Es sabido que Rahner definió a Cristo como «Símbolo real de Dios», en cuanto que expresa al Padre y a la vez se distingue de él. «En la Trinidad, el Padre es él mismo en cuanto se expresa a sí mismo en el Hijo, distinguiéndolo de él». K. RAHNER, «Símbolo», en K. RAHNER - H. VORGRIMMLER, *Diccionario teológico* (Barcelona 1966) 698. Cf. J. H. P. WONG, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner* (Roma 1984). Schelling definió a Cristo como «persona simbólica», en cuanto principio trascendente a la historia humana y manifestación del Infinito (distinguiéndolo de la «persona empírica»), que sólo es comprensible e interesante a la luz del principio de la encarnación (cf. *Schellings Werke. Hg. von Schröter* III, 318s; 296s). Cf. W. KASPIER, *Das Absolute in der Geschichte...*, o.c.; ID., «Krise und Neuanfang der Christologie im

a) *El conocimiento de Dios en cuanto causa y en cuanto Dios*

Estamos de nuevo remitidos al problema del conocimiento de Dios, en cuanto Dios. El hombre puede sospechar, desear y concluir que Dios existe como principio y fin de las cosas, como origen y destino de la vida humana, y en este sentido puede conocerle; pero saber quién es Dios en cuanto Dios, en su interioridad personal que no se manifiesta entera ni necesariamente a sí mismo en su actividad causal respecto de los seres, eso sólo lo podemos conocer si Dios mismo se nos manifiesta, no diciéndonos cosas, sino revelándose a sí mismo³⁸. Los primeros cristianos repitieron que para saber sobre Dios hay que aprender de Dios mismo, que no bastan las sospechas y elucubraciones que los poetas y filósofos han gestado, sino que hay que acoger el testimonio que Dios ha dado de sí mismo por sus profetas. Esta actitud de los cristianos no sólo no rebaja al hombre, sino que es la única digna de su grandeza:

«Los poetas y filósofos han procedido por conjeturas, movidos según la simpatía del soplo de Dios, cada uno por su propia alma a buscar si era posible hallar y comprender la verdad, y sólo lograron pensar en torno al ser no hallarlo, pues no se dignaron aprender de Dios sobre Dios (ὄν παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀζήσαντες μαθεῖν) sino de sí mismo cada uno [...] Nosotros, en cambio, de lo que pensamos y hemos creído tenemos por testigos a los profetas que movidos por el espíritu divino, han hablado acerca de Dios y de las cosas de Dios»³⁹.

Desde los Padres capadocios, hasta el Pseudo-Dionisio, Santo Tomás o Fichte, los teólogos y filósofos han repetido que podemos conocer que Dios existe y lo que Dios no es; más saber cómo existe y quién es, eso nos queda velado (teología apofática o negativa)⁴⁰. En este sentido sólo Dios conoce; a

Denken Schellings»: *Evangelische Theologie* 33 (1973) 366-384; X. TILLETTE, *Le Christ des philosophes...*, o.c., 134-148.

³⁸ «Per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi» (*STh* I q.2 a.2 ad 3). El único «efecto» proporcionado al Padre son el Hijo y el Espíritu. Sólo ellos pueden darlo a conocer y lo dan a conocer porque son de la misma naturaleza que el Padre.

³⁹ ATENÁGORAS, «Legación a favor de los cristianos» 7, en D. RUIZ BUENO (ed.): *Padres apologetas griegos* (Madrid 1954) 656s.

⁴⁰ «Tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum» (SANTO TOMÁS, *In Boetii de Trinitate* q.1

Dios. Sólo Dios da a conocer a Dios. Sólo confiándose a Dios y compartiendo su propio conocimiento puede el hombre conocerle. Sólo Dios puede crear las mediaciones connaturales para su revelación y sólo él, a su vez, puede acercarlas e interpretárselas al hombre. Consiguientemente, sólo Dios puede revelar la identidad de Cristo, si éste comparte una relación en plena reciprocidad con él, y por ello del todo diferente de la que compartimos los demás humanos. Pero a la vez sólo desde Dios, como hecho universal presente a cada conciencia, es posible conocer a Cristo y la específica relación de Cristo con Dios, porque *nada absolutamente desconocido puede aparecer en el horizonte del hombre y para toda comprensión categorial es necesaria una anticipación trascendental*⁴¹.

La dificultad mayor que encuentran muchos en la cristología proviene de que llegan a ella con un concepto cerrado de Dios, a partir del cual juzgan la revelación que el teólogo afirma haber tenido lugar en la historia y persona de Cristo⁴². Las afirmaciones cristológicas sólo son inteligibles a la luz del Dios que presenta el AT: Dios de la creación, de la elección, de la alianza, de la promesa y de la solidaridad con el destino de sus criaturas hasta hacerlo suyo, superarlo y salvarlo (Siervo de Yahvé). Quien llegue, por tanto, a la cristología con un concepto de

a.2). Remite al lugar clásico del Pseudo-Dionisio (*De div. nom.* I, 5) con su triple forma de conocimiento divino: vía positiva (*Deus cognoscitur ut omnium causa*); vía negativa (*Deus cognoscitur ex ablatione*); vía de eminencia (*Deus cognoscitur ex excessu*). La idea del «exceso» de Dios sobre el conocimiento, el poder y el deseo del hombre es una constante en Santo Tomás. «Nullus potest in vita ista implere desiderium hominis nec unquam aliquod creatum satiat desiderium hominis: *Deus enim solus sariat et in infinitum excedit et inde est quod non quiescit nisi in Deo*» («In Symbolum Apostolorum» 12, n.112, en *Opuscula Theologica*, II [Roma1954] 217 [la cursiva es nuestra]).

⁴¹ La condición de imagen de Dios constituye al hombre en su posible conocedor. La connaturalidad en el origen entre Dios y sus obras (ésta es la verdadera analogía del ser) funda la posibilidad de su conocimiento histórico. Por ello hay una presuposición recíproca entre creación y encarnación, naturaleza e historia. La una como principio prepara a la otra como finalizadora, mientras que ésta otorga sentido a la constitución originaria y al desarrollo histórico hacia esa meta. Éste es el sentido profundo del axioma de Santo Tomás, que establece las relaciones entre naturaleza y gracia: «Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et perfectio perfectibile» (*STh* I q.2 a.2 ad 1). «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati» (I q.1 a.8 ad 2).

⁴² «No podemos acceder a la cuestión de la encarnación con un concepto preconcebido de Dios» (J. MACQUARRIE, «Jesus Christus», en *TRF*: XVII, 35).

Dios propio de una metafísica platónica, aristotélica, kantiana o heideggeriana, que consideren a Dios sólo en cuanto causa, fundamento de posibilidad o idea reguladora, ése nunca podrá aceptar ni comprender lo que está en juego en la cristología. Dios ha acompasado su revelación con la naturaleza y con la historia, en la conciencia individual y en el destino de la comunidad, en el pueblo de Israel y en Cristo. Cada una remite a la otra, y tanto el ser como la conciencia y la historia tienen a Dios como origen y fundamento permanentes. Desde el deísmo vulgar o incluso desde un teísmo filosófico no se llega sin más al Dios de Jesucristo y a Jesucristo como presencia, revelación y don absolutos del Absoluto⁴³.

b) Presupuestos relativos a Dios como base de la cristología

La cristología presupone que Dios puede darse en la historia; que puede intervenir en ella sin que eso suponga un atentado a las leyes de la naturaleza o a la libertad del hombre; que puede actuar en esa historia por medio de otro hombre; que puede ser hombre. Todas estas afirmaciones parten de una convicción primordial: Dios, hombre y ser, están religados en su origen, constitución y consumación; que no hay Dios sin hombre y sin mundo; que el hombre y el mundo ni se entienden ni se consuman sin comprenderse desde Dios, quien es fundamento amoroso del ser humano y presencia reconciliadora en el tiempo. *La tarea específica de la teología fundamental consiste en mostrar que hay signos, particulares en su expresión pero universales y normativos en su significación, de esa revelación de Dios en la historia y que la reclamación de Jesús de ser esa presencia manifestativa y salvífica de Dios mismo (autorrevelación) merece crédito y debe ser acogida.*

El cristianismo tiene su texto máximo en el primer capítulo del evangelio de San Juan; pero éste a su vez es una relectura del primer capítulo del Génesis. Ambos hablan de «el principio». El principio Creador del ser (Dios) se ha hecho carne en la historia (Cristo) y el amor que estaba en el origen de la creación se ha

⁴³ En este sentido tiene razón B. PASCAL, al afirmar que «el deísmo está tan alejado de la religión cristiana como el ateísmo, que es su contrario». «Ateísmo y deísmo, dos cosas que la religión cristiana aborrece igualmente» (p.556).

ofrecido al hombre como principio de redención y fuerza de consumación. Aquel inicio orientaba y tendía a este fin, y, por consiguiente, uno y otro sólo son inteligibles en reciprocidad: Dios desde Cristo y Cristo desde Dios, la encarnación desde la creación y la creación desde la encarnación. La creación es para el cristianismo una afirmación de fe, aun cuando no niegue que pueda llegar a ser también en manera aproximada una afirmación metafísica posible al filósofo⁴⁴.

El cristianismo se encontró en el siglo II con dos asaltos a su raíz histórica y a su sustancia metafísica. El uno venía del paganismo y el otro desde dentro de la propia fe. Ambos, siendo de signo contrario, ponían en cuestión su naturaleza. Mientras que uno intentaba negar legitimidad a su novedad (Celso), el otro, en cambio, reclamaba su absoluta novedad, intentando separarlo del judaísmo hasta el extremo de ponerlo en contradicción con sus afirmaciones esenciales (Marción). Celso y Porfirio consideran un sarcasmo la pretensión del cristianismo de ser la revelación y salvación definitivas de Dios para los hombres, viendo en la encarnación el centro de la historia. Éste es su principal argumento: lo que es esencial al hombre y tiene validez para todos los hombres, tiene que estarle dado desde su origen, como la materia, la naturaleza, la razón, el instinto. La pretendida novedad del cristianismo resultaba intolerable para todos los filósofos gentiles, ya que suponía que todas las generaciones anteriores habían estado privadas de la verdad y de la salvación. Si el Dios de Jesucristo es el Dios verdadero, y su encarnación y muerte son la salvación del mundo, tenían que haber acontecido desde el comienzo de la historia para guiarla, o, de lo contrario, al final de la historia para sanarla consumándola⁴⁵.

⁴⁴ Los primeros capítulos del Génesis, que plantean las cuestiones eternas y universales (el origen, la relación hombre y mujer, el mal, la discordia entre los hombres, la multiplicidad de razas y lenguas, etc.), son posteriores a la narración de la historia de Israel. Este ha sabido sobre el ser y lo universal a partir de su historia particular: la liberación y elección. La creación es el primer capítulo de la alianza: desde ella se entiende y hacia ella orienta. Gén 1-3 no es un capítulo de astronomía, genética o metafísica, sino el epílogo universalizador de la historia de la salvación y revelación, vividas dentro del pueblo elegido.

⁴⁵ Cf. CELSO, *El discurso verdadero contra los cristianos* (Madrid 1988); ORIGENES, *Contra Celso* (Madrid 1967); A. HARNACK, *Porphyrius «Gegen die Christen» 15 Bücher*.

Frente a Celso y Porfirio, los pensadores cristianos, desde el autor de la *Carta a Diogneto* y Orígenes hasta San Jerónimo y San Agustín, tendrán que responder a la pregunta clave. Y ésta es no *Cur Deus homo*, sino *Cur tam sero Deus homo factus, et passus est pro nostra salute?* ¿Por qué la encarnación y redención han tenido lugar tan tarde? Esta pregunta encuentra todavía eco en Santo Tomás⁴⁶. Ella no tiene respuesta en la lógica del paganismo porque el hombre vive encerrado dentro de la naturaleza, sujeto al destino, derivado de la materia eterna. Para él no hay iniciativa histórica de un Dios libre, personal y amoroso del hombre. Todo debe estar dado en el origen, y lo que no está en el origen no es esencial ni necesario para el hombre. Frente a esta pre-comprensión de la realidad, Orígenes y Agustín responden que Dios tiene designios de amor que va revelando en la historia, que sus propósitos exceden nuestra razón, y que una vez reconocido Dios en Cristo, y reconocida nuestra salvación en él, ya no se puede ser hombre sin ser cristiano. *No hay respuesta evidente a la cuestión del Cur tam sero* porque el hombre no puede dictar los designios a Dios ni perscrutarlos en su íntima constitución. El hombre, antes que el derecho de hacer preguntas a Dios, tiene el deber de acoger sus respuestas. La historia es una pregunta y tarea propuestas por Dios a los hombres. Hacer prevalecer el ser eterno frente a la innovación histórica supone negar la soberanía y libertad de Dios. En este sentido el cristianismo es una novedad absoluta: la de Dios revelándose para salvación de los hombres y siendo hombre en Cristo.

Pero el cristianismo sufrió en el mismo siglo la tentación contraria: romper con la propia prehistoria, que es la revelación de Dios al pueblo elegido en la que él se manifiesta como creador, guía, amigo, juez y señor de todos los hombres. Marción

Zeugnisse, Fragmente und Referate (Berlín 1916) 1-116. Cf. P. DE LABRIOLLE, *La révélation païenne...*, o.c.; A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, o.c.; E. SANCHEZ SALOR (ed.), *Polémica entre paganos y cristianos*, o.c.

⁴⁶ «Finalmente, ¿por qué esta "nueva" raza o "nuevo" género de vida de los cristianos apareció justo ahora y no antes en el mundo?» (*Á Diogneto* I, 1). ORIGENES, *Contra Celso* VI, 78; SAN AGUSTÍN, *Carta* 102,2,8; SAN JERÓNIMO, *Carta* 133,9; *STh* III q.1 a.5 («Utrum conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis»); a.6 («Utrum incarnationis opus differri debuerit usque ad finem mundi»). Cf. M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, o.c.; P. STOCKMEIER, *Glaube und Kultur...*, o.c.

apelando a San Pablo es el exponente de esta voluntad de novedad absoluta del evangelio respecto del AT; por eso rechaza todos sus libros y aquellos del NT que le parecen mantener la huella del Viejo o que no encajan en su concepto de la novedad de Cristo. El Dios del AT sería el demiurgo malo, el creador de la materia, el Dios de la ira y del juicio, mientras que el Dios del NT es el Dios del amor, de la libertad, del Espíritu, del perdón de los pecados. Todo lo anterior es malo. Hay que releer los textos de Marción⁴⁷ para percibir esa profunda impresión y transformación que puede provocar la revelación de Dios Padre, el perdón en Jesucristo, la libertad del Espíritu, la soberanía del hombre en el mundo, sobre todo si se viene de una experiencia anterior de Dios como juez o señor de los ejércitos, en ira y venganza, tal como aún trasparece en algunos textos del AT; o si se viene del maniqueísmo, de la angustia ante el pecado, de la prevalencia del precepto sobre la gracia. *San Pablo, Marción, Agustín, Lutero son exponentes supremos de esta vivencia de novedad, que la fe cristiana suscita especialmente entre los conversos.* ¡Quién no ha sentido alguna vez la tentación de ser marcionita, ése no sabe lo que es la novedad del cristianismo! Pero, además de esto, Marción ponía bajo sospecha la materia y la creación, el origen del mundo en Dios, la continuidad entre el Dios del AT y el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Esto suponía desarraigar al Mesías del pueblo del que nace, del Dios que le había prometido, de la esperanza que le había reconocido, considerándolo como una rama y fruto nuevos sin tronco y sin raíces. Casi todos los intentos de «privatizar» «nacionalizar» o «reducir Cristo» a la propia filosofía y cultura han comenzado por negar su pertenencia al pueblo judío, rechazando la historia de ese pueblo y excluyendo del canon al AT. El último intento es Harnack, y de lo primero, la ideología nacionalsocialista, que contó con el apoyo de algunos exegetas⁴⁸.

⁴⁷ «No se nos ha conservado casi nada de Marción en su tenor literal y las pocas citas breves están bajo sospecha de autenticidad. Pero poseemos sobre él la más rica literatura antiherética de toda la patrística, porque su influencia fue más grande que la de ningún otro de los herejes de la primera hora» (B. ALAND, «Marción/Marcioniten», en *TRF*: XXII, 89). Cf. A. HARNACK, *Marcion...*, o.c., texto antológico en p.87; A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum*, o.c., 378-395.

⁴⁸ «Arrojar del canon el AT en el siglo segundo era un error que la gran Iglesia con razón rechazó; mantenerlo en el siglo XVI fue un destino, al que la Reforma

La obra genial de San Ireneo consistió en mostrar la unidad del designio divino de salvación, la unidad de Dios creador y redentor, del Cristo eterno y del encarnado. El Verbo ha estado presente en el AT: hay venidas sucesivas a su pueblo y la novedad que trae a la historia cuando llega encarnado no es de cosas o de ideas, sino de su propia persona, como quien desvela lo presente no reconocido. «Yo que desconocido os hablaba, aquí estoy manifiesto». Toda su novedad es traerse a sí mismo en persona y en carne ⁴⁹. La salvación es en la carne y la carne es de Dios. Cristo no es pensable sin Dios y sin el Dios que se ha manifestado en el AT ⁵⁰.

c) *El Dios de Jesús y el Jesús de Dios desde el AT*

El Dios que se ha autorrevelado y autoentregado a los hombres de manera definitiva e intrascendible en Cristo, es el mismo que se había dado de manera inicial en la creación. Las cosas son porque expresan la eterna inteligibilidad y amor de su Creador; están constituidas con capacidad de acoger, responder y realizar por sí mismas ese *lógos* y *ágape* originarios del que proceden. La revelación, los milagros, la misma resurrección de Cristo están en la línea de ese acrecentamiento creante y de la afirmación de Dios en sus creaturas por un incremento en su

protestante no fue capaz de escapar; pero conservarlo todavía el siglo XX como documento canónico en el protestantismo es la consecuencia de una parálisis religiosa [...] Hacer aquí mesa limpia y devolver su honor a la verdad en la confesión y en la enseñanza, ésta es la gesta que hoy —ya casi demasiado tarde— es exigida del protestantismo» (A. HARNACK, *Marcion...*, o.c., 127-222). Sobre la experiencia de novedad que supuso el cristianismo en el mundo entorno, cf. K. PRÜMM, *Christum als Neubeitserlebnis...*, o.c.; G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico*, o.c., 190s.

⁴⁹ «Semetipsum enim attulit et ea quae predicta sunt bona, "in quae concupiscunt angeli intendere" (1 Pet 1,12), donavit hominibus» (*Adv. Haer.* IV, 34,1); *ibid.* IV, 28,2 («Quemadmodum enim in Novo Testamento ea quae est ad Deum fide hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei, ut et homo fieret particeps Dei»); III, 17,1; IV, 11,4; IV, 33,14; IV, 34,1 («Si autem subit vos huiusmodi sensus (= cogitatio), ut dicatis: Quid igitur novi Dominus attulit veniens? Cognovistis. Hoc enim ipsum praedicabatur, quoniam novitas veniet innovatura et vivificatura hominem»).

⁵⁰ Cf. A. ORBE, «La novedad de Cristo», en *Espiritualidad de San Ireneo* (Roma 1989) 125-150.

vida, presencia y transparencia. El único Dios es el que llama de la nada al ser (creación), el que saca de la esterilidad de Abraham y Sara un pueblo numeroso (elección), el que arranca del poder de la muerte a Jesucristo (resurrección), el que libera al pecador del poder que lo esclaviza (justificación) y hará a todos los que se identifiquen con él partícipes de su propia vida eterna (resurrección universal) como muestra Pablo (Rom 4,13-25). Esta continuación incrementadora de la acción creante de Dios no es necesaria, sino libre, porque el hombre ya poseía un ámbito de realidad, libertad y conciencia (autonomía) que le permitían realizarse con sentido. El hombre la acoge como resultado de la iniciativa graciosa de Dios, pero a la vez descubre que es su insospechada plenitud. Una vez acogida, le resulta irrenunciable, aunque bien sabe que es gratuita, y a la vez que la vive como propia la agradece como don inmerecido ⁵¹. Ni la Biblia, ni la Patrística, ni el Vaticano II conocen un proyecto en el que Dios no ordenase al hombre desde el principio a encontrar su plenitud en el Cristo encarnado y en la deificación por el Espíritu, que conformándolo ya por la gracia le cualifican para la visión beatífica final. *No hay una naturaleza pura sin el horizonte de la gracia como destino, ni hay dos vocaciones sucesivas del hombre: una a la autonomía de su sola humanidad y otra a la comunión y vida con Dios* ⁵².

No sabemos del todo quién es Dios y, por eso, no hay un concepto previo y normativo de Dios desde el cual podamos descartar la revelación, encarnación y crucifixión, tal como de hecho ellas se han dado en Cristo. El AT nos abre el camino

⁵¹ Cf. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel* (París 1965); *Íd.*, *Augustinisme et théologie moderne* (París 1965); *Íd.*, *Petite catéchèse sur nature et grâce* (París 1979); L. LADARIA, *Antropología teológica* (Madrid 1983); J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 21991).

⁵² «La vocación última del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina» (GS 22e). Cf. B. DE ARMELLADA, «Concepción unitaria del fin del hombre»: *Naturaleza y Gracia* 13 (1966) 53-73. La forma en que se han planteado ciertos problemas de antropología y moral en los años siguientes al Concilio, proponiendo una autonomía del orden natural, que se considera cerrado en sí y suficiente de por sí, olvida que esos órdenes, aun teniendo un sentido y valor reales, están pensados y ordenados por Dios a una plenitud gratuita que es también elemento constitutivo de su ser. Otra cuestión es su descubrimiento y los medios para lograrlo. Pero una propuesta de la autonomía del hombre y de la sociedad, suficientes por sí mismas, equivale a proponer, desde intereses y con categorías nuevas, la vieja teoría dualista de una «naturaleza pura», es decir, equivale a volver a un callejón sin salida: Dios sin mundo, mundo sin Dios.

para pensar su extremado amor, su condescendencia, su abajamiento hasta el lugar donde están los hombres, su morada (*Shekinah*) en medio de ellos, acompañándolos en su situación y abriéndoles el futuro⁵³. Dios en su revelación y encarnación no sustituye al hombre, sino que lo acompaña, mostrándole una patria nueva y abriéndole el camino para llegar a ella⁵⁴. No aprendemos desde un concepto previo de Dios lo que a éste le es posible y lo que sería aceptable o inaceptable en Cristo, sino a la inversa. Desde Cristo, que con sus signos, mensaje y destino se remitió a Dios, mostrando en los propios comportamientos y explicitando en las parábolas el ser de Dios como una humanidad más humilde, misericordiosa, proexistente y servicial que la de los hombres, hemos aprendido quién es Dios y qué le es posible a él, a la vez que hemos aprendido lo que le es ofrecido y necesario al hombre.

«Si estamos dispuestos a aprender en la fe en Jesucristo y a dejarnos decir por él lo que divinidad y naturaleza divina son, entonces estamos ante la revelación de lo que para un pensador y mirar orientados en otra dirección debe ser y permanecer un misterio, y un misterio escandaloso. El misterio allí se nos hace patente: que a Dios le es tan natural ser abajado como ensalzado».

⁵³ Ha habido dos formas fundamentales de comprender la preparación de la encarnación de Dios en el AT. Una subrayando su progresivo acercamiento hasta habitar en medio del pueblo, compartiendo su destino (gloria, *shekinah*) hasta el momento en que el cuerpo de Cristo es la presencia personal de Dios, su Templo, el *Emmanuel*. Otra ha sido la enumeración de figuras anticipativas de una presencia personalizada de Dios en el mundo (la Palabra, *Memrah*, la Sabiduría, el Siervo, el Hijo del hombre). Cf. Y. CONGAR, *El Misterio del templo...*, o.c., y los estudios de D. MUÑOZ LEÓN, «Encarnación de Cristo. Estudio bíblico», en *Encarnación redentora* (Salamanca 1999) 59-85, donde enumera sus trabajos anteriores sobre esta materia.

⁵⁴ Éste fue el gran tema de diálogo entre San Agustín y la filosofía platónica, en la que aparece la eterna dificultad de los filósofos: la encarnación. Él la había percibido como la máxima novedad del cristianismo. Hay dos cuestiones distintas: la patria y el camino. Con la encarnación se renuevan ambas: la patria deja de ser un principio divino abstracto para aparecer como el Padre; y el camino deja de ser el esfuerzo, sabiduría o poder humanos, para reconocer a Cristo como la vía real a Dios. «Sabéis de algún modo, y como a través de sombras de frágil imaginación, dónde hay que dirigirse. Pero no queréis reconocer la encarnación incommutable del Hijo de Dios, por la cual nos salvamos, a fin de que podamos llegar a lo que creemos o a lo que, aun cuando sea en mínima parte, entendemos. Así pues, veis de alguna manera, aunque sea de lejos y con vista oscurecida, la patria en la que hemos de permanecer, pero no tenéis el camino por donde hay que ir» (S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* X, 29 [BAC, p.663]). Cf. G. MADÉC, *La patrie et la voie...*, o.c.

do, cercano como lejano, pequeño como grande, débil como fuerte, estar en la ajena lejanía como en la cercanía a sí mismo» (KD IV/1, 210).

Desde ese Dios hay que entender a Cristo, lo que él hizo y pensó, lo que Dios pensó de él e hizo con él, lo que de él afirma la cristología. De ahí lo sorprendente de ciertas actitudes que en el fondo se proponen pensar a Cristo como si Dios no existiera; pensar a Cristo como si él no hubiera creído en Dios; pensar a Cristo como si él y los autores que relatan su historia hubieran creído en un Dios distinto del Yahvé de la creación, elección y alianza; pensar a Cristo como si él hubiera sido relatado, creído y transmitido hasta hoy por hombres y mujeres para quienes Dios no fuera el principio de realidad, de sentido y de finalidad, tal como de hecho él se había manifestado en el AT y tal como de hecho Cristo había creído en él y se había confiado a él, y del que dijo: «'Abba, Padre, todo te es posible» (Mc 14,36).

d) El hombre abierto, imagen de Dios, *dei-forme*

Si no se puede llegar a Cristo con un concepto cerrado de Dios, tampoco se puede llegar a él con un concepto cerrado de hombre. La cristología presupone una antropología, sin la cual es incomprendible. El presupuesto antropológico de la cristología es la afinidad del hombre con Dios, que implica una cierta *connaturalidad ontológica*, una *ordenación teleológica* a consumarse en él, una *capacidad dinámica* y un secreto *anhelo existencial* de compartir su vida y reflejar su acción. Sin esta clave antropológica, que incluye la apertura del hombre al Absoluto, su capacidad y necesidad de trascendimiento sobre todo acto de conocimiento, volición y acción concretos para encontrarse y resolverse en una realidad absolutamente saciativa de esos dinámicos, y sin el deseo de encuentro con él, no es pensable la cristología en sus asertos fundamentales, aunque implícitos tras las afirmaciones categoriales que en ella se hacen sobre la revelación, la encarnación y la salvación, que Dios nos ofrece en Cristo⁵⁵.

⁵⁵ Cf. L. LADARIA, «Cristología y antropología», en *Introducción a la antropología teo-*

Esta constitución tendencial del hombre, ordenada a una plenitud que anhela aun cuando desconozca, puede explicarse desde diversas perspectivas. El fundamento bíblico es la afirmación del Génesis sobre el hombre como imagen de Dios, destinado a la semejanza con él. El ser y el dinamismo del hombre tienen a Dios como referente tanto de su ser como de su acción, sin que por sí mismo pueda descubrir hasta dónde pueda llegar esa conformación como imagen y cómo pueda realizarse ese «asemejamiento» a él. La filosofía de Aristóteles definió al hombre a la luz de su elemento espiritual como posibilidad de llegar a ser todo: *Anima quodammo omnia* = «El hombre por la sensación e intelección puede llegar a ser todas las cosas»⁵⁶. Filósofos de este siglo han subrayado la estructura trascendental del espíritu humano, de su voluntad y acción. Cada objeto concreto, sobre el que versan sus actos, abre y convoca a un Absoluto, como único satisfaciente, al que anhela conocer y poseer hasta identificarse con él y ser identificado por él. El hombre es un animal incompleto y excéntrico, un ser precedido y excedido, pobre pero perfectible, con la posibilidad de consumación por otro que le desborde, asuma y perfeccione. Tal perfección sólo puede ser recibida y sólo es digna del hombre cuando se realiza en la libertad y el amor recíprocos, tanto del que la hace posible como del que la realiza. Esa plenitud es sentida a la vez como una necesidad y como una gracia. La teología oriental ha explicitado mejor que la latina esa vocación del hombre como imagen de Dios a la deificación, su connaturalidad a la

lógica (Estella 1996) 70-79; J. ALFARO, *Cristología y antropología* (Madrid 1973); W. KASPER, «Cristología y antropología», en *Teología e Iglesia*, o.c., 266-296; Z. JOHANN, *Christologie und Anthropologie...*, o.c.; W. PANNENBERG, «Antropología y cristología», en *Id., Teología sistemática*, I-II (Madrid 1996) 301-350; ÍD., «Fundamento antropológico de una antropología cristiana»: *Conc 6* (1973) 95-100; K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en *ET I*, 167-221; ÍD., «Para la teología de la encarnación», en *ET I*, 139-157; ÍD., «Antropología teológica», en *Sacramentum Mundi*, I, 286-296; ÍD., «Nuevos puntos de apoyo para una cristología», en *Curso fundamental sobre la fe...* o.c., 343-357.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *De anima* III, 8,431b,21; *STh I* q.14 a.1; q.80 a.1 resp. («Ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum: in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quibus omnia praeexistunt, sicut Dionysius *De Div. Nom.* V, 5 dicit); q.84 a.2 ad 2 («Aristoteles dixit quodammodo animam esse omnia [...]; per sensum quidem ad sensibilia per intellectum vero ad intelligibilia»).

vez que su gratuidad, ya que es resultado no de una conquista del hombre en raptó, sino de una donación de Dios en kénosis.

«El hombre fue creado a imagen de Dios. Esto significa que el hombre es dei-forme y que Dios es homo-forme. Creado como receptáculo de lo divino, el hombre está emparentado con Dios, es de la raza de Dios, según San Pablo, hasta el punto de que la naturaleza humana puede ser hipostasiada en la hipóstasis del Verbo. De esta forma la salvación no es una violencia debida a la omnipotencia divina, sino la revelación plena de la verdadera naturaleza humana de Cristo»⁵⁷.

«La naturaleza humana “deificada”, la que ha entrado en comunicación con la naturaleza divina, no está “modificada en sus caracteres naturales”, sino restaurada en la gloria divina, a la que estaba destinada desde la creación. La humanidad, al contacto con Dios, no desaparece: por el contrario, llega a ser plenamente humana, porque Dios no sabría destruir lo que ha hecho. El hecho de que la humanidad de Jesús está “hipostasiada” en el Logos no suprime esta humanidad, sino que, por el contrario, garantiza su perfección humana propia y, por tanto, su consustancialidad con el conjunto de la raza humana»⁵⁸.

«El Verbo divino no se ha unido, de hecho, a una carne prehipostática en ella misma, sino que ha establecido su morada en el seno de la Santa Virgen. En su propia hipóstasis y sin que se la pueda circunscribir, de la sangre de la Virgen exenta de toda mancha, él ha tomado una carne animada por un alma razonable y noética, premisa de la pasta de la que forjaría el hombre nuevo y llegando a ser por la carne hipóstasis del Verbo, de forma que, al mismo tiempo, esta carne es a la vez carne de Dios Verbo y animada por un alma racional y noética. Por esta razón no hablamos de hombre deificado, sino de Dios hecho hombre»⁵⁹.

e) Cristo: consumación de un Dios y de un hombre codestinados

La cristología no se resuelve, por tanto, en sí misma sino en la comprensión de Dios y del hombre que implica y que a su vez ella explicita y consume. Dios desde siempre había pensado ser hombre y desde siempre había pensado en el hombre, al que creó a su imagen, como capacidad receptiva y expresiva de su propia divinidad, a la vez que como dialogante autónomo en una historia de alian-

⁵⁷ P. EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe*, o.c., 31.

⁵⁸ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, o.c., 116.

⁵⁹ SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* III, 2 (la cursiva es nuestra).

za con él. Para el NT, Cristo es la imagen, perfecta y visible, del Dios eterno e invisible (2 Cor 4,4; Col 1,15), al que el hombre descubre como anteproyecto de sí mismo y por ello destinado a consumarse en él como su posibilitadora plenitud. Él es el que ha mostrado la majestad de Dios como acercamiento a la caducidad, historia y muerte del hombre⁶⁰. En Cristo, por tanto, se han encontrado esos dos movimientos: de un Dios que desde siempre había pensado en el hombre y se había pensado encarnado, a la vez que de un hombre pensado por Dios para ser receptáculo de su gloria⁶¹. La historia y el cosmos son el ámbito de manifestación de Dios y de encuentro del hombre consigo mismo, hasta que un trozo de materia y un tramo del tiempo —los de Cristo— se convierten en ser de Dios y tiempo de Dios⁶². Cuando se dice de la Sabiduría que con Dios organizaba todo y eran sus delicias estar con los hijos de los hombres, jugar por el orbe de la tierra en su presencia, se está orientando hacia una comprensión del mundo como juguete con el que Dios juega ante los hombres y los hombres juegan ante Dios⁶³; ¡Nada hay más humano y humanizador que el juego, donde se realiza sentido y no se busca eficacia, donde el hombre despliega su ser en acto y encuentro, en gozo y riesgo! Juego y drama de libertades son el mundo y el tiempo, cargados por tanto del gozo lúdico y de la intensidad dramática de quien vive la vida

⁶⁰ Los Padres han visto a Cristo en el hombre del que habla el salmo 8 (soberanía sobre la creación, encarnación *kenótica*, ensalzamiento en la resurrección). La creación inicial ante la que está el hombre como soberano, agraciado y responsabilizado por el Creador del mundo (sentido literal del salmo) es vista a la luz de la nueva creación en Cristo y por ello el hombre es visto desde Cristo. Cf. P. GRELOT, *Le mystère du Christ dans les Psaumes* (París 1998) 55-72; trad. cast.: *El misterio de Cristo en los Salmos*, o.c.

⁶¹ «Gloria enim hominis Deus, operationis vero Dei et omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum homo». SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 20,2.

⁶² Cf. J. MOUROUX, *Le mystère du temps...*, o.c., 81-170. «Le sens dernier du temps et de la corporeité se décide à Pâques, il s'y délivre de toute ambiguïté: l'un et l'autre peuvent donc détenir la profondeur eschatologique que le monde ne possède essentiellement pas, et qui est proximité définitive para rapport à l'Absolu de Dieu» (J. Y. LACOSTE, *Note sur le temps...*, o.c., 78s).

⁶³ «Cum eo eram cuncta componens, et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum» (Prov 8,30s). Cf. SANTO TOMÁS, *In librum Boetii de Hebdomadibus expositio*. Prol., en *Opuscula Theologica*, II (Roma 1954) 391; H. RAHNER, *Der spielende Mensch* (Einsiedeln 1960).

como don, y por ello puede gozarla agradecido y despreocupado, pero a la vez la tiene que realizar como quehacer delante de Dios y responsabilidad para con sus hermanos.

Hay por tanto una inteligencia recíproca entre Dios y Cristo por un lado; entre Cristo y el hombre por otro. En Cristo sabemos definitivamente quién es Dios, porque en él ha llegado a su mayor extremo posible: ser hombre por encarnación, y en él sabemos quién es el hombre, porque éste ha llegado también a su más extrema posibilidad: ser Dios por participación. En Cristo se cumple el *plan divino* de comunicación al mundo (revelación, encarnación, *kénosis*, *estaurosis*) y el plan divino de deificación del hombre, por conformación a él como Hijo y por santificación del Espíritu⁶⁴. Estamos ante la consumación de Dios que, prolongando sus relaciones trinitarias, se ha entregado al mundo en su Hijo y en su Espíritu. *La theología se ha hecho oikonomía: por eso, desde el Dios encarnado podemos conocer al Eterno, y, desde las relaciones que Jesús vive con el Padre y el Espíritu, podemos conocer sus relaciones divinas constituyentes*. Pero ese proyecto divino ha significado también la consumación del hombre: el don de Dios se ha suscitado previamente, como su condición de posibilidad, la capacidad de expresión en el ser y de recepción en la inteligencia del hombre⁶⁵. El hombre Jesús, con su cuerpo tomado de María, con su historia de judío, con su solidaridad con todos los humanos, es el dialogante connatural con Dios, sujeto al mismo tiempo del don y de respuesta universal de todos los hombres con él al Padre. Él ha vivido esa existencia individual y capitalmente: como receptor y como oferente en cuanto cabeza de la nueva humanidad. Lo que acontecía en él, acontecía en todos y para todos. La humanización (*kénosis*) del Hijo, que existía en forma de Dios y tomó la forma de esclavo, ha significado la deificación del hombre⁶⁶. La encarnación es al

⁶⁴ Ef 1,3-14; 18,23; Col 1,9-20; Heb 20,27; 1 Cor 2; cf. G. B. CAIRD, «The divine plan», en *New Testament Theology* (Oxford 1995) 27-73.

⁶⁵ «Verbum Dei caro factum est ut per Deum Verbum carnem factum caro proficeret in Deum Verbum» (SAN HILARIO, *De Trinitate* 1,8 [BAC, p.41]). «Corporalitas eius et passio voluntatis, voluntas Dei et salus saeculi est» (ÍD., *In Math.* IV, 14,4-17).

⁶⁶ El esquema humillación-exaltación se realiza así en tres formas sucesivas: anticipo en el Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12), realización máxima en el Hijo (Flp 2,6-11), imitación en cada cristiano (Flp 3,21; Rom 8,29; 6,8). El cristiano se cons-

mismo tiempo la promoción máxima pensable del hombre y a la vez «acrecentamiento» de Dios⁶⁷. El Eterno, que nada necesita, ha salido también ganando y engrandecido, porque al amor que ha ofrecido ha seguido el amor con que los hombres le han respondido. En Cristo ha sido real la alianza absoluta y definitiva de Dios con el hombre, porque Dios ha llegado a la frontera agónica de la vida humana: la muerte. Tal humanización de Dios ha sido la redención y deificación del hombre. En verdad, Dios ya sólo es Dios siendo hombre con el hombre: Emmanuel. Cristo es su nombre (Mt 1,23; Is 7,14).

5. Los problemas eternos y los problemas temporáneos de la cristología

La cristología tiene problemas que permanecen constantes a lo largo de los siglos, aun cuando en cada época se expresen teñidos por una peculiar sensibilidad. Además tiene otros que son propios de cada universo cultural, de cada cambio epocal y de cada área lingüística. Los primeros suelen quedar encubiertos bajo los segundos, pero tienen que ser desenterrados, explicados y resueltos en cada tiempo y lugar, ya que el hombre tiene que abrirse a la verdad y al don de Dios desde todas las culturas, situaciones y horizontes de sentido para encontrar en él su salvación. Hay verdad en múltiples expresiones, pero no hay múltiples verdades. Hay pluralismo de accesos a la única meta, pero no hay múltiples metas para el hombre, creado por el único Dios y llamado a realizar su única vocación última: la participación en la vida divina. *Si el pluralismo no quiere ser un*

tituye tal por su participación en el destino de Cristo, en el que se inserta por el bautismo y la eucaristía, que le conforman al misterio de su muerte y resurrección. De ahí la importancia de la preposición *σύν* («con») y los verbos formados con ella para indicar esa solidaridad de destino entre el cristiano y Cristo: «morir con» (2 Tim 2,11); «sufrir con» (Rom 8,17); «ser crucificado con» (Rom 6,6; Gal 2,19); «ser sepultado con» (Rom 6,4; Col 2,12); «resucitar con» (Ef 2,6); «vivificar con» (Ef 2,5; Col 2,13); «vivir con» (Rom 6,8; 2 Tim 2,11). Cf. W. ELLIGER, «*σύν*» en *DENT* II, 1557-1551.

⁶⁷ «Et que l'être de Dieu repuisse incessamment / dans sa source éternelle et dans sa vie profonde / et qu'il fait de lui-même et de son accroissement / et le salut de l'homme et la force du monde» (Ch. Péguy).

politeísmo encubierto, tiene que llegar a esta decisión frente a la unidad. Ninguna afirmación del Credo puede saltar sobre su artículo primero ni dejarlo en silencio o en una negación implícita: porque sólo Dios es Dios, Dios es uno, Dios se nos ha manifestado (figura), dado (drama) y dicho (palabra) en Cristo y en el Espíritu⁶⁸.

a) *Metafísica e historia de la salvación*

¿Cómo construir la cristología sistemática: a partir de la metafísica (Santo Tomás) o de la historia de la salvación (San Ireneo)? ¿Cómo se descubre y asimila mejor la verdad de Cristo, pensando el ser o narrando la historia? Hay una *visión histórica*, una *visión metafísica* y una *visión teológica* de la realidad. La visión histórica se interesa por los acontecimientos, por lo que aparece y ha determinado el curso de la humanidad, por las causas que han hecho posible unas situaciones y han evitado otras, por la originación del posible futuro a partir del presente, por el despliegue de la verdad en el tiempo y por su consumación. La visión filosófica se interesa por la estructura, por el sentido y el fundamento que han hecho posible a las cosas ser, que les han conferido peso de realidad y capacidad de acción en el mundo, por su relación con la libertad y destino del hombre. Ella parte de la convicción de que observadas, pensadas y aceptadas, tal como ellas son, ofrecen inteligibilidad, porque son consistentes en sí mismas y tienen su dignidad propia. La visión teológica parte del asombro ante la existencia comprendida como don y

⁶⁸ Por ello no es cristiana ninguna cristología que prescinda del primer artículo del Credo (el Padre) y que no integre el tercero (el Espíritu Santo). Si históricamente ha habido una fe inicial y un bautismo expresados «en el nombre de Jesús» (Hch 2,38; 8,16), sin embargo ya desde el mismo origen ese bautismo y fe se remiten al Espíritu que brota o precede al bautismo, y al Padre que en el trasfondo del propio bautismo de Cristo aparece como el origen tanto de Cristo como de la iniciativa salvífica. Así lo hace la fórmula trinitaria con la que se cierra el evangelio de Mateo (28,19; *Didaché* 7,3). «Hay que recordar que en el bautismo de Jesús (Mt 3,16ss) tenemos un hecho de contraste o equivalente al mandato dado por Jesús a sus discípulos en 28,19 de bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu, pues también allí iban unidos: el Hijo que es el que recibe el Espíritu y sobre quien viene la voz del Padre». J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (Friburgo 1992) II, 509; I, 778.

revelación: podría no haber sido y, si hay un universo con sentido, libertad y futuro abierto, es que una benevolencia original ha llamado a las cosas y al hombre a la existencia⁶⁹. El texto siguiente de Fichte muestra la inevitable convergencia entre las dos últimas visiones:

«La visión filosófica capta las cosas tal como éstas son en sí, es decir, en el mundo del pensamiento puro, cuyo origen primigenio es Dios y, por consiguiente, tal como Dios tendría que pensar el caso de que le fuera atribuible el pensamiento»⁷⁰.

Al hacer esta enumeración hemos establecido la posibilidad y la necesidad de una cristología histórica, filosófica y teológica. *Todo en el cristianismo es histórico, de forma que hay que comenzar por abrir los ojos, ver y acoger.* Frente a toda especulación hecha en el vacío sugerida por el deseo, el poder o la ideología, el P. Congar formula tajante: «Todo es absolutamente histórico, incluida la persona de Jesucristo». «La encarnación es esencialmente un hecho, el hecho más decisivo de la historia de la salvación»⁷¹. Esto significa que hay que atenerse a la majestad del dato, que es hecho y don, exigencia y límite para el pensamiento. Fray Luis de León habla de «las horas situadas»⁷². Dios ya está situado porque ha elegido ser tiempo y tener mundo; no se le puede pensar a destiempo y a trasmundo. Ese tiempo y lugar supremos son Cristo. Ahora bien, el primer tiempo y lugar de Cristo fueron Palestina y el comienzo de nuestra era. Su historia en aquel tiempo es el punto de partida para conocerlo y pensarlo. Pero tiene además una *historia previa*, el AT, que hay que conocer; una *historia propia* que relatan los evangelios, y una *historia subsiguiente* que es la historia de la Iglesia. Cristo no es sin ellas

⁶⁹ Si comparamos la actitud de Platón y Aristóteles ante la realidad, por un lado y la actitud de los salmistas y los profetas ante la creación, por otro, nos percatamos de la diferencia existente entre la admiración y la adoración, entre la sorpresa ante lo real y el asombro por haber sido agraciado. Cf. PLATÓN, *Textos* 155d; ARISTÓTELES, *Metafísica* XII, 982b,12; Sal 8; 66,5; Job 37,14-22; Sal 139,14; 136,3s; 40,6. Cf. A. HESCHEL, «L'émerveillement», en *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme* (París 1968) 52-63.

⁷⁰ J. G. FICHTE, *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad* (Madrid 1998) 55.

⁷¹ J. PUYO, Y. CONGAR, *une vie pour la vérité* (París 1975) 43. Y. CONGAR, *Jésus-Christ* (París 1966) 13.

⁷² FRAY LUIS DE LEÓN, «Traducción del Salmo 106», en o.c., 1964.

ni es inteligible al margen de ellas. La cristología tiene que comenzar siendo historia de toda la salvación anterior, consumada por Dios en su vida, muerte y resurrección.

Pero no basta el relato particular del hecho particular. La majestad del dato sólo se revela cuando se descubre la idea: su realidad y universalidad, su inclusión en un proyecto eterno, su significación para el destino humano, su unicidad inderivable⁷³. Cristo hombre es un hecho y, por ello, no puede ser reducido a idea, pero a la vez Cristo es confesado por la Iglesia como Hijo de Dios, en quien fueron creadas todas las cosas, que ha existido para nuestra salvación y que recapitulará el mundo. ¿Cómo se conjugan esas afirmaciones unas con otras? ¿Cómo se puede decir de un hombre que es Hijo de Dios y consustancial con el Padre? ¿No resulta casi impensable decir que todo ha sido creado en él, por él y hacia él? En esos artículos del Credo están incluidas, aunque no explicitadas, una teología, una metafísica, una ontología del cosmos y del *télos* del mundo, una relación con otras figuras de la historia filosófica y religiosa de la humanidad. La cristología tiene que pasar, por tanto, de la *historia salutaris* al pensamiento reflexivo y sistemático, que aborda las cuestiones del devenir y las del ser, no sólo del transcurso sino también del origen y del fin, de la relación última de Jesús con Dios y con los demás hombres. Unas culturas se inclinarán a una lectura histórica y otras a una lectura metafísica. El teólogo, pertenezca a la que pertenezca, tiene que incluir ambas, porque antes o después esas preguntas aparecen a la mente de todo hombre que quiera darse razón de la capacidad salvífica de Jesús, de la religación del destino de todos los hombres a su vida y muerte, de la consumación de la historia en él. En este sentido todos somos helenos, y hablar de helenización del cristianismo es la condición de posibilidad para aprender la fe como «palabra de verdad» y, en cuanto tal, como «evangelio de salvación». El empeño permanente de los concilios fue evitar la domesticación de la novedad cristiana (encarnación, salvación

⁷³ Un escritor tan a ras de tierra como Galdós escribe: «Pero yo sigo en mis trece: la idea es la madre de los hechos. ¿Qué importa que no aparezcan los hechos, si se ve que la idea por el bulto que hace está embarazada de ellos? No, no te hagas cruces». B. P. GALDÓS, *La incógnita* IX, al final.

de la carne, resurrección, fe, esperanza escatológica) por la filosofía griega ⁷⁴.

El paso del mundo palestinense, determinado por la conciencia histórica y la lectura del AT, al mundo helenístico, determinado por las grandes filosofías de Platón y Aristóteles, la teología política del imperio y las religiones de los misterios, obligó a un nuevo acceso a las cuestiones cristológicas. La tradición de Parménides y Heráclito centró el interés en torno al ser y al tiempo. De aquí les nacieron a la cristología y a la teología nuevas cuestiones, tales como la relación entre trascendencia e inmanencia, lo divino y el cosmos, la materia y la salvación. En la era moderna las cuestiones nacerán del descubrimiento de la subjetividad, de la experiencia interior del individuo, de la sociedad y del lenguaje, de la praxis política y de la voluntad de poder, del ser como tiempo en su despliegue de pasado y de futuro. El reconocimiento del cristianismo por el imperio, con la entrada de las masas en la Iglesia, suscitó nuevos problemas teóricos de pensamiento y no sólo de organización. Dios, Cristo y el hombre fueron pensados en nuevas claves; junto a la filosofía, la política comenzaba a ser un factor decisivo para la historia de la cristología ⁷⁵.

El hombre no está concluido, sino que va siendo, se va encontrando en una nueva relación con el mundo y con Dios desde la que su revelación y la encarnación de Cristo le aparecerán posibles o imposibles, convirtiéndose en matriz de inteligibilidad o piedra de tropiezo. Por todo ello, la cristología está siempre ante nuevas cuestiones metafísicas, teológicas y antro-

⁷⁴ Aquí radica la importancia del concilio ecuménico II de Constantinopla (553) y del llamado concilio Quinixesto, no ecuménico (692). «Su carácter esencial es haber subrayado una vez más, y de una manera quizá definitiva en lo que se refiere a Bizancio, la incompatibilidad interna del helenismo y del evangelio. Justamente porque habían "restaurado los mitos helénicos" fueron condenados, Orígenes y Dídimo, como proclama el canon 1 del concilio Quinisexto. Al leer los quince anatematismos, uno no puede evitar preguntarse cómo la concepción de Harnack según la cual el cristianismo bizantino es un cristianismo helenizado pudo haber tenido una popularidad tan grande: los anatemas presentan realmente un diagnóstico muy claro de lo que distingue lo más claramente el helenismo de la religión bíblica y una opción tan clara como posible a favor de esta última» (J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, o.c., 73; cf. los textos aludidos en DS 421-438).

⁷⁵ Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, o.c., 195-210; 20-30.

pológicas, que no se responden sólo con la referencia a la historia de los orígenes cristianos o la mera lectura de los relatos bíblicos. A su vez, ninguna cuestión surgida en la historia nueva puede ser descartada. Todo descubrimiento para ser definitivo tiene que ser integrado en el «cuerpo de la verdad» ⁷⁶. Por ello la cristología tiene que ofrecer una visión completa y orgánica de las cuestiones. Además de la *historia salutis*, tiene que ofrecer un *ordo disciplinae* ⁷⁷.

b) Dimensiones de Cristo: hecho, figura, drama, idea, persona

Esto nos obliga a discernir y fijar todas las dimensiones del objeto de la cristología, para que su visión sea orgánica y completa. Las fundamentales son éstas. *Cristo es: hecho, figura, drama, idea y persona*. El punto de partida es la facticidad observable que lo sustrae a toda mitificación o utilización interesada. Un *hecho* no es negable ni apropiable y está siempre abierto a todo hombre que lo quiera verificar. Ahora bien, un hecho humano es acontecimiento en tiempo y lugar, con perfiles precisos, que forman un todo orgánico, significativo, que hay que mirar y contemplar para integrar todos los elementos que lo componen. Un hombre surge de un lugar en una historia y una encina aparece en un paisaje recortada sobre su fondo: persona y árbol son *figura*, a la que no se llega sólo con la verificación de su existencia. La vida de Jesús es una figura en esa unidad convergente de formas, perfiles, elementos, hechos. Pero a la vez, en su despliegue temporal, es un *drama*, porque en él se encuentran la libertad divina y la humana en su corazón de Hijo. Se encuentran también en él la libertad de un mensajero y la de aquellos a quienes se dirige el mensaje. Ellos pueden acogerlo o rechazarlo: y ante la propuesta las tinieblas pueden dejarse iluminar por la luz o intentar anularla para no ser desenmascaradas. La

⁷⁶ SAN IRENEO, *Adv. Haer.* I, 9,4, donde habla del «kánon tês aletheías» y del «sóma tês aletheías». «Los dogmas y las afirmaciones no son independientes, constituyen un cuerpo unitario y la modificación de cada uno de ellos repercute sobre el sólo entero de la verdad revelada». X. ZUBIRI, *El problema teológico...*, o.c., 250s.

⁷⁷ Es lo que se propuso hacer Santo Tomás en la *Summa Theologiae*, frente a la dispersión de los comentarios bíblicos y la fragmentación de las cuestiones disputadas (cf. *STh I, Prol.*).

pasión y la muerte de Jesús no son un apéndice insignificante, sino la clave de todo su destino; por ello los evangelios comienzan con su relato, para cuya inteligencia todo lo demás es prólogo. Los filósofos han hablado de una *idea Christi*, de Cristo como *idea*, ya que en él se conjugan humanidad y divinidad, Verbo eterno y sujeto temporal, la majestad de Dios y su *kénosis*, lo particular y universal, el Jesús nazareno y el Hijo de Dios. Los himnos del prólogo de San Juan, de Filipenses y Romanos explicitan esa dualidad de aspectos referidos a un único sujeto. Pero Cristo no es sólo un *factum*, un drama, un concepto, sino una *persona* con su conciencia y libertad, sus decisiones y predilecciones, su afrontamiento y consumación de un destino particular. No es un judío anónimo ni un neutro universal, sino alguien con nombre y rostro, semejante al de su madre. Una cristología objetiva tiene que diferenciar e integrar todas esas dimensiones ⁷⁸.

c) *Relación entre la persona (cristología) y la obra (soteriología)*

Otro de los problemas permanentes y cruciales de la cristología es la relación entre la persona de Cristo (cristología en sentido restringido) y su obra (soteriología), entre su ser en sí y su hacer para nosotros, entre su interioridad individual y la misión recibida de Dios para todos los hombres. Este problema está indirectamente conexo con el anterior: la relación existente entre metafísica e historia de salvación. Mientras que en la primera patrística ambos aspectos fueron unidos y la preocupación soteriológica fungió como guía para la elaboración dogmática de Nicea (si Cristo no es verdadero Dios no puede salvarnos) y de Calcedonia (si Cristo no es verdadero hombre la salvación no ha sido injertada realmente en la humanidad), la posterior reflexión de la escolástica, sobre todo la tardía y el nominalismo, se centraron en los problemas metafísicos e incluso físicos de la constitución de Cristo, dejando en silencio que Cristo todo él (persona, mensaje, historia) es relativo a la

⁷⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Prolegómenos para una cristología», en *Cuatro poetas desde la otra ladera* (Madrid 1999) 551-630.

salvación de los hombres. Lutero estableció un criterio, decisivo en aquel momento pero fatal para el futuro: distinguir lo que Cristo es y tiene («in se»), «para él», y lo que es y tiene «pro nobis», «para mí», para todos, relegando al silencio lo primero por insignificante y centrando el interés en lo segundo. Aisló la afirmación de la divinidad y humanidad de Cristo, formulada por Calcedonia con la teoría de las dos naturalezas y la unidad de persona, de la afirmación de su obra salvífica como Mesías de Dios a favor de los hombres ⁷⁹. Melancthon talló la fórmula clásica de esta concentración en el interés por la obra salvífica para con nosotros y, junto con el desinterés por su naturaleza y constitución: *Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere non quod isti docent eius naturas, modos incarnationis contueri* ⁸⁰.

Esta concentración en el principio «pro me» se radicalizó a finales del siglo XIX en la obra de Ritschl, para quien conocer a Cristo significa conocer sus «beneficios para mí» ⁸¹. Para Tillich, distinguiendo hecho objetivo y acontecimiento escatológico, la divinidad de Cristo es el hecho de que en el encuentro con Jesús encuentro a Dios mi salvador. En su famoso texto sobre la confesión de fe del Consejo Mundial de las Iglesias, Bultmann llevó al límite la interpretación existencial al afirmar que todas sus afirmaciones implican ante todo una afirmación de lo que es Cristo «pro me» (a favor mío) antes que sobre su naturaleza. La desobjetivación de Dios y la interpretación existencial de Cristo, afirmadas frente a una cosificación de Dios y a una reduc-

⁷⁹ Las fórmulas que usa son de este tenor: «Das hat er für sich [...] das hat er für uns». «Cristo no es llamado Cristo por el hecho de que tenga dos naturalezas. ¿Esto qué me importa a mí? Más bien él lleva este nombre glorioso y consolador en razón del ministerio y de la obra (*Amt und Werke*), que ha tomado sobre sí [...] que él por naturaleza es hombre y Dios, esto lo tiene él para sí mismo (*das hat er für sich*)» (*Erlanger Ausgabe* 25,207, cit. por A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, o.c., III, 860).

⁸⁰ «Prólogo (Vorrede)» a los *Loci communes* de 1521 - *Loci praecipui theologici* (1559) I-II (Gütersloh 1952).

⁸¹ Cf. A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (1874) III, par.44, p.343 (reciprocidad entre el conocimiento de su ser en sí y de su acción sobre nosotros). «Cristología es una función de la soteriología. El problema de la soteriología crea la cuestión cristológica y la orienta en la dirección en la que debe ser dada la respuesta cristológica, pues la función del Cristo es aportar el nuevo Ser y con ello la redención del ser antiguo, es decir, la alienación y autodestrucción (*Entfremdung und Selbstzerstörung*)» (P. TILICH, *Systematische Theologie*, II [Stuttgart 1958] 163).

ción metafísica de Cristo, a la vez que la aplicación radical del principio luterano al orden del conocimiento (justificación sin obras - fe sin pruebas), ponen en peligro la real historicidad concreta y la real objetividad divina del cristianismo. No hay revelación-salvación de Dios sin el hombre como sujeto, pero tampoco hay fe-justificación del hombre sin Dios en acto e historia revelándose y justificando.

«En qué medida una afirmación sobre Cristo es a la vez una afirmación sobre mí? ¿Me ayuda porque es el Hijo de Dios o es el Hijo de Dios porque me ayuda a mí?»⁸².

«Jesucristo en cuanto acontecimiento escatológico no es verificable objetivamente de forma que como resultado se pudiera creer en él. Más bien, lo es o, dicho más exactamente, llega a serlo en el encuentro, cuando la palabra que le enuncia encuentra fe [...] La soberanía, la divinidad de Cristo es siempre y sólo acontecimiento. Éste es precisamente el sentido que tiene la afirmación de que él es el acontecimiento escatológico, el cual no puede ser reducido a un acontecimiento del pasado ni tampoco a un acontecimiento en una esfera metafísica, ya que él se contrapone a toda objetivación. En este sentido se puede por tanto decir que en él encuentro a Dios. La fórmula "Cristo es Dios" es falsa en todo sentido, cuando Dios es entendido como una realidad objetivable, entiéndase ésta en sentido niceno, arriano, ortodoxo o liberal. La fórmula, en cambio, es correcta si aquí "Dios" es entendido como el acontecimiento de la acción de Dios»⁸³.

Ante este dilema, que supone una ruptura con la tradición anterior, hay que afirmar que la acción salvadora de Cristo respecto de nosotros es el *principio cognoscitivo*, que nos permite abrirnos, discernir y confesar a Cristo como nuestro Señor y Dios. Su divinidad y soberanía son, en cambio, el *principio constitutivo* o fundamentante de su potencia salvadora. ¿Cómo lo diferenciaríamos o por qué lo reconoceríamos a él por salvador y no a cualquier otro profeta, sabio, curandero o ideólogo? Barth subrayará que la cuestión del ser (cristología) y de la significación para nosotros (soteriología) reclama como condición esencial la pregunta por la presencia de Cristo en su comunidad⁸⁴.

⁸² R. BULTMANN, «Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates», en *Glauben und Verstehen* (Tubinga 1968) II, 246-261, cita en 252.

⁸³ *Ibid.*, 258.

⁸⁴ Cf. *KD* IV/1, 83-170.

Las cuestiones existenciales (sentido y salvación) son sagradas, pero para ser resueltas más allá de la real gana, decisión arbitraria o poder violento, reclaman una reflexión sobre su fundamento. Esta reflexión debe mostrar la específica capacidad salvífica de Jesús, su relación única con Dios y su conexión con la humanidad, para que sus actos personales tengan valencia redentora para toda la humanidad, sin ser una aplicación arbitraria y exterior de la acción de otra libertad sobre la nuestra. Por consiguiente, siendo necesarias las cristologías existencial, narrativa, dramática y terapéutica, que recuperan la potencia suscitadora de autenticidad, libertad, amor, decisión, servicio y sanación que tuvo Cristo en su tiempo y que sigue teniendo hoy, sin embargo, no son suficientes. *El hecho de Cristo tiene que ser pensado; su persona tiene que ser inteligida; su capacidad salvífica fundamentada; su origen y condición divina mostrados*. De lo contrario, la adhesión a su mensaje y persona es arbitraria, la fe carece de fundamento y la pretendida salvación es un engaño. La eficacia no es la única ni la primera clave de la verdad. El funcionalismo pragmático tiene su límite en la realidad del ser y en la gratuidad del amor. Ahora bien, los contenidos reales de la verdad y del amor se reciben, no se exigen; se descubren, no se inventan.

d) *Historia y dogma, como problema máximo de este siglo*

Junto a estos problemas eternos de la cristología enumeramos algunos otros, que aparecen especialmente difíciles a la conciencia contemporánea. La crisis que se inicia a fines del siglo XIX y se consuma en el modernismo gira en torno a la cuestión: *Historia y dogma* (1903), título que dio Blondel a su obra programática. La verdad, ¿se encuentra como resultado de la razón discursiva sobre lo universal, como verificación positiva de lo particular, como decisión de la voluntad o de la autoridad? Historicismo, positivismo y la nueva visión teológica se encuentran en ese momento⁸⁵. El cristianismo distingue

⁸⁵ Cf. M. BLONDEL, «Histoire et Dogme... Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne», en *Les premiers écrits*, o.c., 149-228. Analizando las lagunas filosóficas de la exégesis moderna, critica las dos formas extremas y contrapuestas de pensamiento: el extrinsecismo de la escolástica anterior y el historicismo de la exé-

hechos de naturaleza, respecto de los cuales es competente la ciencia; hechos de libertad, que explica el historiador, y hechos de revelación divina, que fija e interpreta Dios mismo en su inderivable e indomesticable libertad. El liberalismo teológico negó la posibilidad de la revelación, la trascendencia de la fe y la autoridad de la Iglesia⁸⁶. Pero ¿el hombre puede fijar límites a la acción divina en el mundo? Por su parte, el primer deber es acoger los signos de la presencia de Dios en él, discernir su contenido y obedecer a su autoridad. El cristianismo no identifica la revelación con la experiencia religiosa universal, sino que la comprende como inherente a una acción, palabra y decisión particulares de Dios por medio de sus profetas en la historia⁸⁷. En este orden la verdad es fruto de donación y notificación: ante ellas sólo es posible acoger o rechazar. Decreto, decisión y aserción por parte de una autoridad se dice en griego *dógma*. En el cristianismo hay un principio dogmático y una positividad normativa. En uno de los momentos cumbre de la polémica intracristiana, la disputa entre Erasmo y Lutero sobre el sentido de la libertad en relación con la propia salvación, Lutero establece el principio general: Ante Dios y su revelación no es posible una actitud escéptica, sino que es obligada la obediencia con el asentimiento de la voluntad y la aceptación de datos concretos. Donde faltan tales afirmaciones desaparece el cristianismo⁸⁸. Ahora bien, esas aserciones del origen, que encontramos

genesis nueva. «La historia real está hecha de vidas humanas; y la vida humana es metafísica en acto» (p.168); *Historia y dogma* (Madrid 2004).

⁸⁶ «El liberalismo es el error de someter al juicio humano aquellas doctrinas reveladas que, por su naturaleza, están más allá de su alcance y son independientes de él, y de pretender determinar por razones intrínsecas el valor y verdad de proposiciones que se fundan, para ser aceptadas, simplemente en la autoridad exterior de la palabra divina» (J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas* [Madrid 1977] 227).

⁸⁷ Cf. R. LATOURELLE, «La crise moderniste», en *Théologie de la révélation* (Brujas 1962) 285-312; trad. esp. *Teología de la revelación*, o.c.

⁸⁸ «Et in hoc libello dicis, te adeo non delectari assertionibus, ut facile in Scepticorum sententiam pedibus discessurus sis [...] Verum nec pati debeo, te, licet optime volentem, ea opinione errare. Non est enim hoc christiani pectoris, non delectari assertionibus, immo delectari assertionibus debet, aut christianus non est. Assertionem autem voco (ne verbis ludamur) constanter adhaerere, affirmare, confiteri, tueri atque invictum perseverare, nec aliud credo, vox ea latinis vel nostris usu et saeculo significat [...] Absint a nobis christianis sceptici et academici [...] Nihil apud christianos notius et coelebratius quam assertio. Tolle assertiones et christianismum tulisti [...]

en el NT, tienen que ser explicitadas con garantía de verdad en cada tiempo. La declaración de infalibilidad propia de la Iglesia, ejercitada por los concilios y el obispo de Roma, es la concreción del principio dogmático. Harnack vio con perspicacia que sin magisterio infalible no se puede sostener ese principio dogmático del cristianismo⁸⁹. Zubiri afirmó que la infalibilidad es la consecuencia última del principio encarnativo de la revelación en la historia y la garantía tanto de la permanencia en la verdad como del progreso en la identidad⁹⁰.

e) *La verdad de Cristo: pluralismo, individualismo y autoridad normativa*

La forma contemporánea de esa dificultad es el dilema: *individuo soberano-autoridad normativa* en la Iglesia (obispo, colegio episcopal, Papa), o las mediaciones autoritativas del evangelio como verdad y forma de vida. De la absolutización del individuo ha derivado una apropiación que interpreta a Cristo a su medida, seleccionando su mensaje, reduciéndolo a fármaco para sus dolencias, a simple percha para colgar sus ideales o paradigma de la humanidad que él quiere realizar. *El individualismo llevado al extremo ha concluido en un pluralismo irreductible, ya que carece de último fundamento, al no reconocer públicamente el contenido, el fundamento y la norma de la unidad*. La pluralidad es legítima y fecunda cuando desde distintos puntos de vista, intereses o ideales, se intenta vivir las realidades comunicantes. Ahora bien, cuando ese fondo o depósito común es negado o ignorado, no

Quis christianorum ferat assertiones esse contemnendas? Hoc esset nihil aliud, quam semel totam religionem ac pietatem negasse aut asseruisse nihil esse religionem, aut ullum dogma» (M. LUTERO, *De servo arbitrio* [1525], en WA 18,603-605; la cursiva es nuestra).

⁸⁹ Cf. A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, o.c., III, 857ss.

⁹⁰ «La infalibilidad no es algo extrínseco, como una especie de guillotina que cae sobre la historia de la revelación, sino justamente al revés: la infalibilidad es el órgano de la identidad histórica de la revelación. Es un órgano de historicidad. Y esto es precisamente lo que hace posible que haya un progreso. Lo otro sería dejar la revelación en manos de un movimiento que no sabemos qué es lo que va a dar de sí en el curso de la historia. Ahora bien, progreso no hay más que donde hay un fundamento sustratual de identidad, tanto en la revelación como en cualquier otra cosa» (X. ZUBIRI, *El problema teológico...*, o.c., 482).

hay pluralidad, sino pura heterogeneidad. Una casa está formada por múltiples materiales (madera, ladrillos, cemento, hormigón, hierro, tejas) organizados a la luz de un proyecto previo y con una finalidad común: hacer un espacio habitable para el hombre. La pluralidad de elementos está ordenada y vive de la finalidad a la que se ordena: la habitabilidad de la casa. Ahora bien, si no existen ni planos de la casa, ni una finalidad, entonces todos esos elementos formarán un montón informe y nunca podrán constituir una casa. La verdad de la fe, recibida de los apóstoles, y la unidad de la Iglesia para la salvación de los hombres son el proyecto y fin del cristianismo: sin ellos no hay pluralismo en la Iglesia, sino herejía y diversidad amorfa. Desaparece el cristianismo. La autoridad episcopal, en prolongación y actualización de la autoridad apostólica, tiene la responsabilidad, la potestad y el deber de mantener en alto la palabra de la salvación, impidiendo sustituir los hechos y misterios de Jesús por los nuevos mitos sucesivos. Esa autoridad, a su vez, no es exterior o superior a la Iglesia, sino servidora de la verdad completa que es creída, celebrada, vivida y anunciada por toda la comunidad. *El sentido de la fe* de los cristianos la custodia e interpreta, acrecienta y acredita en el mundo.

Un ejemplo de lo que puede significar un pluralismo e individualismo radicales, aplicados a la interpretación de la Biblia en la que se ha llamado una Europa posprotestante, es el artículo de U. Luz, exegeta protestante más significativo, en el discurso de apertura de la «Studiorum Novi Testamenti Societas». En él se manifiesta en qué queda la Biblia cuando no se reconoce una «regla de fe» y una autoridad apostólica como intérpretes normativos. Queda sólo como un libro donde la memoria de Jesús puede actuar como fermento de inquietud y la Iglesia como una comunidad de diálogo sobre la génesis, estructura y posibles interpretaciones de sus textos. Semejante exégesis es el fin del cristianismo histórico y la expresión más patente y patética de un pluralismo loco que conduce a la negación de la fe y al poscristianismo. Uno de sus resultados inmediatos es la provocación, a la que responden con violencia los fundamentalismos⁹¹.

⁹¹ U. LUZ, «Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft»: NTS 44 (1998)

El pluralismo, sin embargo, no es sólo un hecho teórico que enfrenta al individuo con la autoridad en la Iglesia. Hoy estamos ante la confrontación del cristianismo, que se ha presentado como «religión absoluta»⁹² (Hegel) y como la revelación escatológica por ser en ella idénticos el mensaje y el mensajero de la salvación, es decir, el Hijo de Dios y Dios mismo dado como salvación, con el resto de religiones del mundo, que no se dejan reducir a fragmentos salvíficos, a preparaciones del evangelio o a caminos paralelos inferiores al cristianismo, sino que reclaman ser camino normal y pleno de encuentro con Dios para quienes viven dentro del ámbito de su influencia. No se trata de la vieja cuestión de si los hombres que viven dentro de ellas y son fieles a su conciencia se pueden salvar, que ha sido respondida con un «sí» por el Concilio Vaticano II (LG 2; cf. Hch 10,35), sino de saber cuál es el lugar que en el plan de Dios ocupan esas religiones como instituciones y cuál debe ser la actitud de la Iglesia a la hora de ejercer la misión.

Un cristianismo sin conciencia de ser la manifestación definitiva, irreversible e insuperable de Dios en el mundo, no es el cristianismo recibido de los apóstoles. Una Iglesia que no considerara necesaria la misión, no sería la Iglesia de Cristo. Otra cuestión son los métodos de la misión. Éstos nunca se deben programar ni realizar desde la violencia, el chantaje, el proselitismo o la ignorancia, sino desde el respeto, la libertad de conciencia, el diálogo y la aceptación diferenciada de la situación religiosa en la que viven los destinatarios. Reconociendo los valores positivos de algunas de esas grandes religiones, el cristianismo no puede renunciar a la religión originaria, a la ordenación final y a la conexión obligada entre ellas y Cristo. No hay ya una acción del *lógos asarkós* ni del Espíritu

317-339 y la respuesta de M. REISER, «Bibel und Kirche...», a.c., 62-81. Cf. también PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano 1993).

⁹² «La tercera parte de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel recibe en la presente edición el título: *La religión consumada*, atestiguado por fuentes de las cuatro lecciones dadas por Hegel. Los títulos de esas fuentes acumulan, además, otros adjetivos de esta religión: *manifiesta* (offenbare), *revelada* (geoffenbarte) o, simplemente, *cristiana*. En esas fuentes no se encuentra el título *religión absoluta* consagrado por las ediciones anteriores, aun cuando el adjetivo cualifique a la religión cristiana en varios pasajes de las lecciones» (Prólogo de R. FERRARA - P. C. HODGSON - W. JAESCHKE, editores de la última edición de G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, III [Madrid 1987] i).

Santo separable de Cristo que pueda ser considerada al margen o valorada sin referencia al *Lógos ensarkóis*, al Hijo encarnado. El diálogo y una reflexión ulterior tienen que ayudarnos a integrar las dos perspectivas: el sentido querido por Dios para esas religiones y el sentido derivado de la encarnación y redención del Hijo. No son posibles ya un discurso extracristico sobre Dios, ni un discurso extrateológico sobre Cristo. Su legitimidad es la de los precursores o la de los resonadores, consistente en preparar al que viene, identificarlo al llegar, ponerse a su servicio y prolongar su obra. La conversión es la consecuencia de un hecho absoluto: la encarnación de Dios. El reconocimiento de ambas (encarnación libre de Dios-necesaria conversión del hombre libre) es constitutivo del cristianismo y resultó tan escandaloso en su origen para el judaísmo y el helenismo como puede resultar hoy.

A los problemas derivados del objeto de la cristología (Cristo, Mesías, Hijo de Dios, Salvador de los hombres) se añaden otros derivados del sujeto que accede a ella. La cultura actual ofrece unas oportunidades nuevas para acceder a Cristo, pero presenta también nuevos obstáculos. La renovada percepción de la solidaridad, de la compasión, del dolor compartido y de la inocencia redentora, de sufrir con los otros y por los otros, de la dignidad absoluta de cada persona, nos hacen más inteligentes la acción curativa y compasiva de Cristo con enfermos, pobres, marginados, pecadores y excluidos, a la vez que su muerte por cada uno, por los débiles y pecadores, por mí. Nos hace también más creíble un Dios débil, no por su debilidad ontológica o moral, sino por su compasión con nosotros, que se hace pasión por nosotros⁹⁴. *Dios ha soportado la violencia de los*

⁹³ JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 29. «Otras posibilidades de "mediación" salvífica no pueden verse nunca desligadas del hombre Jesús, el mediador único. Sería más difícil determinar cómo se relacionan con Jesús los hombres que no lo conocen, las religiones. Se hace necesaria la mención de los caminos misteriosos del Espíritu, que da a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual y cuya obra no puede no referirse a Cristo» (CTI, «El cristianismo y las religiones» [1996] en *Documentos*, 576). Cf. GS 22.

⁹⁴ Cito sólo dos textos de cómo la sensibilidad actual puede descubrir nuevas dimensiones en el cristianismo: «Sólo el sacrificio puede mirar en los ojos de tortura y el Dios de Cristo no sería Dios sin la crucifixión». A. MALRAUX, *Le miroir des limbes* (Gallimard, París 1974) 160. «Si Cristo hubiera sido ciudadano romano como Pablo no hubiéramos tenido la crucifixión. En este caso, se plantea la cuestión:

hombres y ha ejercitado lo que es imposible a los seres finitos: no ejercer todo el poder de que se dispone, aun cuando ello suponga la humillación, la acusación y la muerte. En Cristo hemos aprendido que la suprema potencia incluye el ser débil por respeto o amor al otro. Dios se ha dado a conocer como Dios santo, fuerte e inmortal en la cruz. Ésta no es el sufrimiento ingenuo, sádico o negador del ser, conduciéndolo a la nada: es la aceptación suprema del otro limitado y pecador, haciendo de la traición y del desamor, entrega e intercesión por todos ante Dios. En Cristo se nos ha revelado la diferencia entre el poder maligno y el poder sagrado, entre la divinidad hecha a imagen de los hombres, que tienden a afirmarse siempre absolutamente frente todo, y la divinidad divina. Ésta es capaz de crear a quien se le puede enfrentar, de manifestarse en la debilidad, de dejar ser absolutamente a los otros, porque los ha creado para que siendo compartan su potencia y creatividad. En este sentido, ciertas intuiciones de Simone Weil y de algunos autores posmodernos⁹⁵, aun cuando vayan mezcladas con briznas gnósticas, nos pueden ayudar a redescubrir dimensiones del Dios cristiano —rico en sí y pobre con nosotros, fuerte y débil al mismo tiempo— enterradas bajo el armazón intelectual del pensamiento griego, con el que muchas veces hemos pensado a Dios.

En cambio, la absolutización del sujeto con el olvido del otro como prójimo, el dominio de los poderes anónimos, el distanciamiento de la realidad primera por la información incesante y dominante, la incapacidad para el silencio y la soledad, la absolutización del instante, la parcialización de la vida personal: son otros tantos aspectos de la cultura contemporánea de masas, que dificultan el encuentro con uno mismo, y como consecuencia el conocimiento de Dios y la fe en Cristo. Es necesario ir más allá de una cultura positivista, racionalista y funcionalista. Dios es gratuidad creadora, amor originario; y como tal se revela y entrega en Cristo. Por eso, la cabeza y el corazón son

tión: Dios encarnado, ¿fue crucificado porque no era ciudadano o escogió libremente no serlo a fin de ser crucificado? Ésta es la cuestión teológica del condicionamiento que nos aparece como un símbolo de la economía divina» (M. JEAN, «Prologue», en SAN JUAN DAMASCENO, *La foi orthodoxe* [París 1966] V).

⁹⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE Cárdenal, «El "pensamiento débil" ante el cristianismo, sobre: Gianni Vattino, *Creer que se cree*: *Revista de Libros* 3 (1997) 19-22.

igualmente necesarios para conocerle. Dios, amor originario, se da a conocer a quien se decide a amar como Cristo. Hay un camino que va del conocimiento al amor, pero hay otro igualmente sagrado que va del amor al conocimiento. Esta ley vale para la relación entre los hombres y también para la relación con Cristo. En cristología el corazón es tan esencial como la razón, porque el Verbo existe hecho carne y su centro es el corazón. Tiene, por tanto, que haber correspondencia entre la naturaleza del objeto de la cristología y la actitud del sujeto que la estudia.

6. Condiciones subjetivas de posibilidad para la cristología

a) Verificación positiva del hecho y de los hechos de Cristo

El conocimiento es resultado de un encuentro entre objeto y sujeto, en el cual ambos son activos. No hay un objetivismo mecánico, según el cual la realidad imprime o impresiona a un sujeto, que se comportaría de manera pasiva, ni tampoco hay un subjetivismo dominador que consistiría en la acción conformante del sujeto sobre una materia pasiva. Todo sujeto actúa conforme a su naturaleza: la materia por el peso y roce, el espíritu por la apelación activa y por la recepción de la llamada del otro en libertad y reto. Se da verdadero conocimiento cuando las dos realidades que se encuentran actúan conforme a su naturaleza propia, son respetadas en sus dinamismos e integridades con sus exigencias connaturales. *En cristología tiene que haber correlación entre la naturaleza del objeto que se va a conocer y las actitudes del sujeto cognoscente. No se puede intentar conocer a Cristo como se conoce una piedra, un árbol, una fórmula matemática o una idea filosófica.* Su condición personal reclama una actitud personal. Su pretensión profética y su identidad teológica ponen al sujeto, que se encuentra con él, ante unas exigencias y ejercitaciones nuevas. Quien quiera conocer a Cristo, tiene que abrirse al universo de realidad en el que él está situado: Dios, su acción en la historia de Israel, la necesidad y posibilidad de salvación, el perdón y el pecado, la gracia y el prójimo, el futuro absoluto y la responsa-

bilidad ante la historia, Dios mismo en su misterio insondable, el propio Cristo referido siempre a Dios como Padre al servicio de su Reino y en servicio, humilde y humillado, a los hombres hasta la muerte. Todo conocimiento se da en su «lugar propio». La realidad no existe en el vacío como «sustancia», respecto de la cual serían accidentales, por ejemplo, el tiempo, el lugar, la relación. Las categorías aristotélicas han prestado un mal servicio a la conciencia occidental en la medida en que han escindido la realidad en sustancia - accidente, acumulando todo lo importante al orden primero y relegando lo demás al segundo. Por ello, ahora sustancial es sinónimo de importante, valioso, fundamental, irrenunciable, mientras que accidental es sinónimo de secundario, insignificante, menos necesario, prescindible⁹⁶. El lugar y la relación, pese a su consideración como accidentes en el árbol de las categorías de Aristóteles y Porfirio, son esenciales para la realización de la persona. Somos tiempo y lugar; existimos como personas desde una relación que otro ha instaurado con nuestra vida y sólo pervivimos humanos por las relaciones que adviniéndonos nos personalizan. Las relaciones del «tú» y del «nosotros» nos confieren identidad, a la vez que crean el ámbito necesario de confianza para que el sujeto, sintiéndose apoyado en otra libertad y sostenido por otro amor, pueda atreverse a existir, consciente del arrojamiento necesario para ello, cuando se es consciente de la inmensidad, complejidad y carácter enigmático de lo real.

b) Percepción subjetiva de su persona o encuentro con Cristo

¿Cuál es el «lugar» y el «modo» propios del conocimiento de Cristo y cuáles son las condiciones necesarias para pensarle y conocerle? Enumeramos los cinco pasos siguientes, comenzando por la *verificación positiva*. A Cristo, en cuanto hecho de la historia pasada, ya sólo tenemos acceso por los documentos y monumentos de sus contemporáneos y por el testimonio de quienes convivieron con él, oyeron sus palabras y asistieron al desenlace de su vida. *Textos y testimonios* son los dos caminos para llegar a él. Cristo no puede ser inventado, sino que tiene

⁹⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El lugar de la teología*, o.c., 13-48.

que ser encontrado, tanto en su realidad histórica externa como en su presencia personal actual. La fe y la cristología son el resultado de la conjugación de ambos conocimientos, que se explicitan a sí mismos como reconocimiento de su identidad y consentimiento a su persona. El conocimiento de Cristo y el cristianismo se han transmitido en la historia por la misión. Esta a su vez se ha comprendido a sí misma no tanto como adoctrinamiento sobre un orden de saberes o apertura de meras posibilidades humanas, que estarían siempre y en cualquier parte disponibles, sino como el testimonio a favor de unas gestas de Dios, que ofrecen una posibilidad y reclaman una decisión del hombre. El anuncio del evangelio remite a unos hechos que existen *ante nos* y *extra nos*, que nos son anteriores y exteriores, están sustraídos a nuestra dominación y no son reducibles desde nuestra razón. No basta el texto sin el testimonio, ya que lo que se anuncia no son meros hechos, sino el sentido divino de esos hechos aparentemente humanos, presentados como fruto de la benevolencia creadora de Dios y ordenados a la salvación del hombre. El testimonio tampoco se sostiene sólo en sí mismo; por ello cada mensajero remite a hechos, a textos anteriores y a la comunidad con sus miembros autorizados (los apóstoles y sus sucesores), que desde el inicio han anunciado a Cristo y le han correspondido con la fe.

El conocimiento real de Cristo es resultado de una noticia exterior, de una fe teologal y de una invocación orante. Las tres: predicación, fe y oración, son esenciales; ninguna de ellas puede subsumir a las otras. Porque es noticia viene de más allá del sujeto y remite a un testigo de los hechos que con autoridad testifica su sentido. Porque es fe remite al don de Dios que conaturaliza al sujeto para que pueda estar a la altura de la oferta divina y corresponderla. Porque es invocación remite a la generosidad y amor del destinatario que, orando, se adhiere al Dios que por el anuncio se nos hace presente en Cristo. La fe, en su expresión completa, es decir, no sólo como acto de adhesión intelectual sino como forma de existencia y praxis de vida, es resultado de la audición de una noticia exterior, del don interior de Dios y de la libertad consciente del hombre. Éste es el contenido del texto clásico de Rom 10,14-15: «Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han

creído? Y ¿cómo creerán en él sin haber oído hablar de él? Y ¿cómo oirán si nadie les predica? Y ¿cómo predicarán si no son enviados?».

c) *Fundamentación objetivadora o verificación de la universalidad de la propia experiencia*

La cristología tiene que ver esencialmente con la salvación del hombre y ésta es resultado del encuentro con Cristo. Ahora bien, el encuentro sólo es posible como resultado de un anuncio hecho por quien ha sido enviado con autoridad. Este encuentro con Cristo en la palabra hace posible al oyente creer en él e invocarle. A la fe e invocación del Señor sigue la salvación, «pues todo el que invocare el nombre del Señor será salvo» (Hch 2,21; cf. Jl 3,5)⁹⁷. Frente a las *gnosis* sucesivas, que identifican la salvación con el conocimiento, frente a las *utopías* que transfieren al futuro los propios deseos que somos incapaces de realizar en el presente y frente a las *cosmogonías* que presentan el saber del origen y de la constitución del cosmos con pretensión soteriológica, la cristología remite a la historia positiva de Dios en Cristo como nuestra salvación, al testimonio normativo de los apóstoles, al envío autorizado por ellos y sus sucesores, es decir, al Jesús que vivió y vive, al apóstol, al testigo, a la entera Iglesia creyente en Cristo y celebrante de su obra salvadora desde entonces hasta hoy⁹⁸. Ellos responden a Cristo

⁹⁷ «Se ha podido decir, en una afirmación lapidaria y sintética, que el nombre de Yahvé resumía toda la fe de Israel (D. Mollat). Ahora bien, con la misma aproximación y la misma escala de síntesis podríamos decir que la invocación del nombre de Yahvé resume toda la religión de Israel y la profecía de Joel toda la soteriología bíblica y cristiana» (A. M. BERNARD, *Le Mystère du nom. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé* [Paris 1962] 10).

⁹⁸ El momento decisivo para el cristianismo es el paso del siglo II al III, cuando aparecen las amenazas radicales (el marcionismo niega la unidad del Dios Creador en el AT y el Dios Redentor en el NT; el docetismo niega la realidad de la carne de Cristo y la de su pasión; los gnosticismos de toda suerte niegan la plena divinidad encarnada de Cristo) al mismo tiempo se hacen las afirmaciones claves, estableciendo los criterios de lo cristiano (la regla de fe, el canon de las Escrituras, la tradición apostólica, la catolicidad y publicidad de la Iglesia, etc.). Cf. SAN IRÉNEO, *Demonstración de la predicación apostólica* (Madrid 1992) 99-100; *Adv. Haer.* III, praef.; 1-4. Cf. G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, o.c.; *Id.*, *La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée*, o.c.

y responden de Cristo con su vida y con su muerte (martirio). Ésa es la abismal diferencia respecto del llamado «Jesús histórico». A éste, ¿quién le garantiza? ¿Quién ha creído en él? ¿Quién ha puesto su vida y su muerte por él?

Junto a la verificación objetiva debe darse la *percepción subjetiva*, que descubre lo que ese anuncio implica para la vida personal. Nunca ha sido predicado sólo Jesús, el mero personaje histórico en sí, sino como Cristo, es decir, salvador de la vida humana, salvador de cada hombre en su existencia concretísima más allá de toda abstracción y universalización. La salvación es para mí aquí⁹⁹. Él, al introducir en el mundo el Reino de Dios, «curó a muchos de sus enfermedades, dolencias y malos espíritus y devolvió la vista a muchos ciegos» (Lc 7,21). Esos tres órdenes irán siempre unidos en el anuncio de Jesús: curación de enfermos, expulsión de demonios y sanación de la persona por el perdón del pecado. Son los tres órdenes primordiales de realidad en los que el hombre se mueve: el físico, el espiritual y el teológico. Los contenidos serán percibidos distintamente en cada momento de la historia, ya que la historicidad de la existencia lleva consigo el que no percibimos, sufrimos y realizamos nuestra humanidad siempre de la misma manera. Los signos acreditadores de Jesús lo son en tiempo y lugar; por eso sus milagros son permanentes en cuanto otorgamiento y acreditación de sí mismo por parte de Jesús para con los hombres, pero sus formas son distintas en cada época. Por ser signos de persona a persona y hallarse ésta situada siempre, pueden ser percibidos como milagros hechos en una época y lugar de la historia, mientras que en otra quizá no. Porque no son sólo ni sobre todo hechos mecánicos de naturaleza física, sino signos de una realidad teológica otorgada por Cristo a unas personas en situación, en la que son agraciadas y desde las que son llamadas. Los signos significan y causan en un lugar y en un tiempo.

⁹⁹ Éste es un valor permanente que, junto con el P. Benoit, reconocen R. Bultmann y a toda la exégesis que pregunta por la significación existencial por tanto salvífica, de los textos y de los hechos, negándose a fosilizarlos con restos arqueológicos o evaporarlos como ideas abstractas sin historia. Cf. P. Benoit, «Réflexions sur la "forngeschichtliche Methode"», en *Exégèse et théologie* IV, o.c., 11-61; «La pensée de R. Bultmann», en *ibid.*, 62ss.

Cristo tiene que ser percibido como signo personal de Dios en sí y como valor personal para mí. Objetividad y personalización deben ir unidas. La historia del último milenio ha separado con violencia el Cristo en sí y el Cristo para mí, la relación y amor a Dios por sí mismo, en cuanto Dios, de la relación a él en cuanto benefactor y redentor nuestro. Tales escisiones remiten a una necesaria diferencia, pero realizan una imposible separación. *En el orden personal son igualmente sagrados el principio de gratuidad y el principio de interés*. Lo absolutamente gratuito es la mayor fuente de gozo y son realmente eficaces para la persona lo que la afecta y quien la toma absolutamente en serio como tal persona, en sus singularísimas necesidades. La primera necesidad de la persona es ser considerada tal cual es, por ser quien es y de forma que consiga lo que está llamada a ser y a realizar. Cristo debe ser conocido tal como es en sí tal como quiere ser y puede llegar a ser para mí. No hay conocimiento donde no hay real interés. La verdad nace así del querer ver y del ver resultante, un querer que es siempre apertura afirmativa y adhesión dilectiva. Dios y Cristo son absolutamente soberanos respecto del hombre, pero a la vez tienen que aparecer como infinitamente valiosos y necesarios para él. Santo Tomás llega a decir que el hombre no podría amar a Dios si no encontrase en él un valor infinito, sin el cual aquél ya no podría existir ni lograrse como persona¹⁰⁰. La alternativa gratuidad absoluta-radical funcionalidad, Cristo en sí-Cristo para mí, es falsa y falsea la vida humana. Lo que no es verdad en sí, no puede ser verdad para mí y toda particularidad tiene que arraigar o poder desembocar en lo universal si no quiere quedar en pura arbitrariedad, irracionalidad o violencia. Nosotros somos herederos necesarios de Hegel, quien, superando el positivismo y la Ilustración, reclamaba de la teología una penetración filosófica de su contenido, yendo más allá de la abstracción, por un lado, y de la particularidad, por otro, y despreciaba a los teólogos que no tuvieran el valor de intentarla o la capacidad para realizarla. Consecuente-

¹⁰⁰ «Unicuique erit Deus tota ratio diligendi eo quod Deus est totum hominis bonum: dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligat se ipsum» (STh II-II q.26 a.13 ad 3).

mente, la cristología tiene que expresarse en términos universales, aun cuando sea a partir de los hechos particulares, y articularse en sistema, aun cuando ningún sistema sea adecuado al misterio y nunca la fe pretenda anticiparse a su origen o fundarlo¹⁰¹.

d) *Personalización en la fe y en la oración*

La tercera condición de posibilidad para un real conocimiento de Cristo es la *fundamentación objetivadora*. Ésta se propone pasar de la verificación histórica de Cristo en el pasado, como hecho real que merece crédito, y de la percepción de su valor subjetivo para mí, al descubrimiento de su significación universal y de su radicación teológica. Esa universalización se refiere, ante todo, al que nos lo anuncia. Un testigo no es testigo válido por sí solo. Las causas más sagradas pero también las más perversas han tenido sus profetas, sus carismáticos y sus mártires con la heroicidad correspondiente¹⁰². Cada uno de

¹⁰¹ Entendemos por «sistema» el intento de articular con sentido y de establecer coherencia entre todos los datos que tenemos sobre Cristo, a la vez que conexión con el resto de la realidad, y sobre todo con el destino de la vida humana. No es, por tanto, la voluntad de fundar la realidad crística ni de integrarla en una lógica, cuyo principio fundante o descubridor sería el hombre hasta enseñorearse de Cristo y poder ser libre frente a él. En este sentido tiene razón Balthasar: «Una cristología “sistemática” me parece una empresa imposible, pues donde Dios está tan en juego como aquí, no se puede en absoluto hablar de sistema, a no ser para algo que como Hegel piensa acabar con Dios (*mit Gott fertig zu werden*)» («Prefazione» G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar...*, o.c., VIII).

Santo Tomás había fundamentado la imposibilidad de un conocimiento perfecto de Dios y por tanto de un sistema en el «exceso infinito del Creador sobre la creatura». «Sed secundum infinitum excessum Creatoris super creaturam, non est proportio creaturae ad Creatorem, ut recipiat influentiam eius secundum totam virtutem eius, neque ut ipsum perfecte cognoscat, sicut ipse se ipsum perfecte cognoscit» (*In Boetii de Trinitate*, Prooemium q.1 a.2 ad 3).

¹⁰² «Ni las formas de entusiasmo, que como tal puede permanecer sumamente ambiguo —cf. el pagano, “dejarse arrastrar ciegamente hacia los ídolos mudos” (1 Cor 12,2), o ciertos fenómenos estáticos del primitivo profetismo judío—; ni la magnificencia de la sabiduría del mundo (que ante Dios se demuestra pura necesidad, 1 Cor 1,21) o del desafío a la muerte de los mártires de cualquier ideal religioso o mundano, pueden ser signos seguros de la presencia del Espíritu» (*Teología*, o.c., III, 33). Nietzsche lleva al extremo esta intuición, negando validez a la acreditación de algo por el sufrimiento: «Que los mártires prueban algo a favor de una causa es algo tan poco verdadero, que yo negaría que mártir alguno haya tenido nunca algo que ver con la verdad» (*El Anticristo*, 53). «No cambia el valor de nue-

ellos se remite al origen y a la comunidad que le ha enviado; su anuncio es válido en la medida en que presenta de manera auténtica el mensaje auténtico de la comunidad. Ni al más genial de los primeros misioneros, San Pablo, se le ocurrió pensar, por más que se remitiera a su visión del Cristo resucitado camino de Damasco, que él tenía un mensaje propio (*kerygma*). Él, o cualquier otro apóstol, anunciaban lo que habían recibido: a eso se remitían y eso transmitían todos, desbordándose más allá de sí mismos al origen. «Ésta es la verdad: os he transmitido en primer lugar lo que yo mismo he recibido [...] Pues tanto yo como los otros apóstoles esto predicamos y esto habéis creído» (1 Cor 15,3.11). La grandeza del testigo y del apóstol radica en su genialidad o santidad, pero su autoridad deriva de su envío, acreditación y apoyo por la comunidad (1 Cor 15,3.11).

Esta universalización supone también que pasamos del orden de lo particular histórico a lo universal metafísico. Es necesario llegar a percibir cómo y por qué Jesús no es sólo el resultado de una sublime coincidencia de factores de naturaleza o de cultura, que convergieron en la historia de la humanidad y en la vida del pueblo judío. Él sólo puede reclamar fe divina, si percibimos que su particularidad es mediación de una universalidad salvífica, querida directamente por Dios, y de una fundamentalidad metafísica. Cada hombre tiene que poder encontrar a Dios en Cristo; encontrarse a sí mismo fundado en Cristo (ser) y salvado en Cristo (destino). Para ello es necesario mostrar quién y cómo tiene que ser Jesús para poder decir con fundamento que nuestro ser está formado por él en su estructura y conformado a él en su raíz, que consiguientemente sólo podrá

tras acciones porque el hacer el bien o el causar daño nos reporte sacrificios» (*La Caya Ciencia*, 13). La conexión entre verdad universal y sacrificio particular de alguien en su favor (martirio) tiene que ser verificada y controlada a la luz de otros criterios. La verdad de un mensaje no es acreditada ni desacreditada definitivamente por la ejemplaridad moral de algunos de sus representantes. En el cristianismo la verdad reclama valer por sí misma, tener capacidad de llegar a la inteligencia y corazón de cada hombre, ser capaz de fecundar la vida humana, ser revelación de Dios. El valor y testimonio de los cristianos se sitúa dentro de esa totalidad. El signo cercano de credibilidad de la revelación divina en Cristo es la Iglesia desde el origen hasta hoy; no un cristiano, ni un grupo, ni un siglo aislados del resto. Cf. CONCILIO VATICANO I, DS 3013 (motivos de credibilidad para el cristianismo: admirable propagación de la Iglesia, santidad eximia, fecundidad inexhausta, unidad católica, estabilidad victoriosa).

llegar a su despliegue y fructificación connaturales tomando la savia de él y tendiendo hacia él (función creadora y consumadora de Cristo). Es necesario mostrar que la relación de Cristo con los hombres no es de mera ejemplaridad o de autoridad (como maestro, modelo, señor), sino que desde siempre Dios nos ha pensado, querido, elegido y creado en Cristo, que hemos sido predestinados en él, incluidos en él como Hijo de su amor, y ordenados a ser conformes a él, reviviendo su forma y filiación en el mundo. Ésta es la comprensión de Cristo y de su relación con los hombres que tiene San Pablo y desde donde forma sus comunidades.

El problema que tiene que esclarecer la cristología hoy es la relación de Cristo con cada hombre y de cada hombre con Cristo. Para las generaciones actuales, la pasión por la libertad individual y la independencia social, la autonomía sobre sí y la soberanía sobre el mundo, son el determinante máximo de su implantación en la realidad. La afirmación de que nuestro destino está religado al de Cristo, de que en él estamos redimidos porque su libertad ofrendada y entregada ha consumado para siempre la nuestra, ofrece una dificultad casi insuperable. Ésta me parece a mí que es la primera y más sagrada tarea de la cristología actual: explicar la inclusión de toda la humanidad en Cristo, derivada de nuestra permanente creación en él; mostrar a la luz del NT que Dios nos ha visto a todos como hijos en él, en quien compartimos la benevolencia del Padre, pero que eso no equivale a una vulgar sustitución, desplazamiento o aplicación mecánica de una suplencia jurídica, que dejaría fuera de juego la ética de la intención, la libertad y responsabilidad del individuo para consigo mismo, sino todo lo contrario: que las despierta, agudiza y posibilita su realización. Todos los hombres estamos llamados y cualificados para ser respecto de Dios, del prójimo y del mundo como fue Cristo, porque en él estamos fundados. Somos contenidos como realidad en la generación del Hijo, que abarca toda la expresividad y alteridad del origen fontal, que es el Padre; por eso, en Cristo reconocemos la raíz de nuestro ser y eso nos permite ver en él no sólo un ejemplo o modelo externo, sino nuestro origen, fundamento, forma y futuro. *La afirmación de nuestra inclusión salvífica en él es consecuencia*

*de nuestra inclusión ontológica en él: somos plenificados libremente en aquel en quien Dios libremente nos creó. Donde está nuestro inicio, está nuestra consumación*¹⁰³.

Esta afirmación de la inclusión de todos en Cristo es un acicate para pensar más profundamente la propia condición humana. ¿No afirmó ya Aristóteles que hay una universalidad potencial en cada hombre? ¿No nos es posible una extensión a la totalidad del ser por el conocimiento y el amor?¹⁰⁴ Conocer y amar nos extiende a los otros, hasta incluirnos en ellos e incluirlos a ellos en nosotros. Los sujetos cognoscentes y diligentes llegan a una tal identificación con los objetos conocidos que en ella crece la diferencia a la vez que la unión. Eso es lo que diferencia el encuentro entre los seres espirituales, de la posesión, captura o incrustación propias de los seres animales y materiales. Es, por tanto, perfectamente pensable una relación entre el que es el Hijo eterno y principio de la creación, Cristo, y nosotros. Esta relación, que nos incluye en el origen creador, en la acción redentora y en la conciencia presente, no sólo no entorpece nuestra conciencia y libertad, sino que las funda, perfunde y conduce a su real autonomía. El determina las nuestras a la vez que las nuestras determinan la suya en sentido inverso. Nuestras inconsciencias, pecados y sufrimientos afectan a la suya, sin que amenacen su conocimiento y santidad, pero haciendo que la encarnación sea vivida como real *kénosis*, humillación o acompasamiento de su condición divina a nuestra situación humana. Esta reciprocidad de destino desvela la humanidad de Dios en el extremo y la posibilidad suprema del hombre. Blondel intuyó con lucidez la solución aun cuando careciera de los instrumentos sistemáticos para explicitarla:

¹⁰³ «Quae quidem nativitas [la de Cristo según Sal 2,7: "Yo te he engendrado hoy"] initium est omnis nativitatis alterius, cum ipsa sola sit natura perfecte capiens generantis [...] unde oportet quod a praedicta nativitate omnis alia nativitas per quamdam imitationem derivetur [...] De Trinitate personarum, ex quarum processione omnis alia nativitas et processio derivatur» (SANTO TOMÁS, *In Boetii de Trinitate*, prol. 5-6 en *Opuscula Theologica* II, 314).

¹⁰⁴ «Recapitulando ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πᾶς ἑστὶ πάντα), ya que los entes o son inteligibles o sensibles, y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible» (*Acerca del alma* III, 8,431b [Gredos, Madrid 1967] 241).

«Hay un único problema, el de la relación, en Cristo, del hombre y Dios y, por consiguiente, de la relación de Cristo con cada uno de nosotros [...] La conciencia de su humanidad está hecha de todas nuestras conciencias humanas [...] Si la conciencia del hombre no es absorbida en él por la conciencia del Verbo, es que todas nuestras humanidades sirven de pantalla a la suya; es que si nosotros somos por él, en un sentido él es por nosotros; que él es, literalmente, el Hijo del hombre, y que si la creación tiene su consistencia en el conocimiento y la voluntad amorosa de Cristo, Cristo tiene su realidad singular de ser contingente por la consumación universal de toda vida y de todo ser creado en él»¹⁰⁵.

Si nuestro origen primero está en Jesús, nuestro fin último estará también en él, y será evidente que lo que normalmente llamamos nuestra salvación no se podrá dar al margen de él o sin relación a él, porque quien es nuestro ἀρχή es nuestro τέλος, quien es nuestro modelo es nuestra meta y en quien somos originados somos consumados. El anuncio de Jesús no es la notificación de un hecho histórico pasado, sino de una realidad metafísica presente; no es la proposición de un juicio como ejemplo de conducta o maestro de doctrina. Es el desvelamiento, a la luz de signos exteriores, de la forma y figura, impresas en nuestro ser, de cuyo descubrimiento y realización depende el sentido pleno de nuestra existencia presente y nuestro logro o malogro futuros. *Desde aquí hay que plantear el diálogo con las otras religiones: la originaria constitución crística del hombre y la predestinación crística de todos los hombres por Dios.* Por eso no es suficiente pensar una referencia teocéntrica para el diálogo con las religiones, porque no hay otro Dios que el que nos ha creado en Cristo, destinado a Cristo y salvado en Cristo.

Nos queda la cuarta condición o elemento de una teoría del conocimiento cristológico: *la realización personal.* El conocimiento externo tiene que convertirse en convicción interna; la significación universal tiene que ser percibida como afección particular y la constitución metafísica como la determinación de nuestra existencia individual. Todo discurso universal y toda reflexión

¹⁰⁵ M. BLONDEL, «Histoire et Dogme...», a.c., 224.226; ÍD., «Carta a F. von Hügel (19-2-1903)», en R. MARLÉ (ed.), *Au coeur de la crise moderniste*, o.c., 135s. Cf. M. N. DONCELLE, «Le moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de la réception des consciences», en H. BOUËSSÉ - J. J. LATOUR (eds.), *Problèmes actuels de christologie*, o.c., 201-226; L. BOUYER, *Le Fils éternel*, o.c., 464-468.

metafísica quedan descuajados, como el cedro por el rayo, cuando el hombre oye una llamada identificándolo por su propio nombre. La voz de Dios cayendo sobre Abrahán, Isaías, Juan el Bautista, María, Pablo, fue identificadora la identidad vieja y constituyente de otra nueva, tanto del que llamaba como del llamado. Abrahán supo en el mismo instante quién era Dios y quién era él mismo; descubrió su viejo ser cuando reconoció su nueva vocación. La identidad de la persona se descubre al acoger y realizar la misión. En la Biblia tenemos ejemplos de vocaciones paradigmáticas, expresión máxima de lo que es la voluntad de Dios para un hombre. Ellas son el ejemplo y la medida de la relación de Dios con cada uno, aunque los contextos y las formas tanto de su llamada como de nuestra percepción sean distintos. La llamada reveladora de Dios funda y hace posible la respuesta creyente del hombre. Una revelación inicial hace posible una fe inicial y una fe plena lleva al conocimiento pleno de aquélla. El conocimiento de Dios y el conocimiento de Cristo son resultado de su autocomunicación graciosa y de la respuesta del hombre, suscitada por la llamada misma que alumbra, incita y hace posible la libertad respondente. La llamada y la respuesta, y, por consiguiente, el conocimiento, están suspendidos de la libertad, de forma que nunca son productos concluidos, ni hechos consumados, que pudieran funcionar mecánicamente y de los que se pudiera disponer, sustrayéndoles su carácter de riesgo y gracia mutuos. Ni Dios ni el hombre son encadenables. Su amistad es fruto perenne de gracia y de libertad.

La fe es un principio de vida divina (divinización de la creatura-justificación del pecador), que se despliega dinamizando todas las potencias del hombre, suscitando una praxis nueva en el orden del conocimiento y en el de la acción, del deseo y de la anticipación. El primer ejercicio de la fe, sin embargo, es la vuelta sobre sí misma en reconocimiento y agradecimiento a aquel que la suscita. *La fe se hace consciente de sí misma y se realiza en la oración. La oración es también la condición necesaria para el conocimiento de Cristo.* Él no es un objeto del que nos podamos apropiarnos como de una presa de caza, ni un concepto que podamos reducir a evidencia, ni un compuesto que podamos destrenzar en sus elementos pri-

marios como materia en el laboratorio. Cristo es una persona que viene de Dios y con quien Dios viene, y en cuanto tal es como un átomo indivisible. Viniendo a nosotros nos aborda, pero a la vez nos desborda absolutamente. Dios nos connaturaliza con el don sobrenatural de la fe para que podamos corresponderle. La oración nos cualifica para que nuestra intimidad y su intimidad se encuentren.

Nuestro conocimiento de Jesús implica la participación en la realización de su propia existencia. Ahora bien, ésta se ha realizado en el ejercicio de la filiación, en el acogimiento de sí mismo como enviado, en la obediencia a la misión, en la glorificación del Padre, en la docilidad a las mociones del Espíritu en la entrega misericorde, liberadora y suplicante por los hombres. La comunicación con el Padre es su realización como Hijo y su misión no es otra que expresar al Padre, realizándose filialmente¹⁰⁶. Esa relación la han descrito los evangelistas, de manera especial San Lucas, como oración. *Conocer a Jesús significa llegar a descubrirle como Hijo y percibir esta filiación no como una abstracta «naturaleza divina» sino como realidad en realización, constitución en historia, persona en advenimiento y proexistencia para los hombres.* Tal personalización histórica se da en Jesús como resultado de las cuatro miradas que hacen a todo hombre humano: hacia arriba (trascendencia), hacia adentro (interioridad), hacia fuera (mundo) y hacia adelante (futuro absoluto)¹⁰⁷. El hacia arriba y hacia adentro de Jesús coinciden en su invocación a Dios como Padre: Su existencia es el resultado de la actualización humana de su eterna filiación divina. Ella es el principio de radicación y de sentido para todas las demás formas de relación de Jesús con los hombres. Participar en esa oración de Jesús, en cuanto ella es principio de su autodescubrimiento y autorrealización en el mundo en cuanto hombre, constituye la condición de posibilidad para

¹⁰⁶ «El cometido que le ha encargado el Padre (expresar la paternidad de Dios con todo su ser, su vida y su muerte en el mundo a favor de él) plenifica y confirma su autoconciencia humana hasta sus bordes, y ella se entiende enteramente como viniendo “del Padre” a los hombres y hasta tal punto como “expresión del Padre” (Jn 1,18), “Palabra del Padre”, que no hay espacio ni tiempo posible para una reflexión sobre “¿quién soy yo?”, que quede al margen de la misión» (*Teología mística*, o.c., III, 163).

¹⁰⁷ Cf. O. GONZÁLEZ DE CATEDAL, *Raíz de la esperanza* (Salamanca 1994).

una real cristología. Cuando Santo Tomás expone los caminos para llegar a la verdad, comienza por la oración, porque lo que sólo se puede poseer recibéndolo de Dios, exige la invocación y petición. A ella siguen la audiencia y obediencia fieles, que se inician como súplica y audición, para consumarse como lección y meditación (*oratio, auditus, lectio, meditatio*)¹⁰⁸. El conocimiento de una realidad divina (y Cristo es la expresión visible del Dios invisible, en quien habita corporalmente toda la Plenitud) sólo puede ser fruto de un don divino, que el hombre tiene que invocar con amor, anhelar con diligencia y personalizar con gratitud. Conocer a Cristo es ante todo fruto de la oración del hombre y de la gracia de Dios. A ellas acompañarán el estudio y la acción.

Las tesis siguientes de Ratzinger formulan con claridad meridiana la necesidad de la oración para la cristología:

1.ª: «El corazón de la vida y de la persona de Jesús, según el testimonio de la Sagrada Escritura, es su comunicación permanente con el Padre.

2.ª: Jesús murió orando. En la última cena él anticipó su muerte, en la medida en que se repartió a sí mismo y de esta forma transformó desde dentro su muerte en una gesta de amor por los hombres y de gloria de Dios.

3.ª: Dado que la oración es el centro de la persona de Jesús, la participación en su oración es el presupuesto para el conocimiento y comprensión de Jesús»¹⁰⁹.

A la misma conclusión llegan dos teólogos representativos del protestantismo del siglo XX: D. Bonhoeffer y O. Cullmann. El punto de partida de ambos es que Cristo no es un hecho agotado en el pasado, sino una persona, el Señor viviente, al que uno se puede dirigir personalmente y que personalmente se puede dirigir a uno. El título del curso de cristología que Bonhoeffer dio en Berlín (1933), y del que están tomadas estas líneas, era *Quién es y quién era Jesucristo*:

«Si estos caminos para conocerle nos están cerrados, entonces sólo queda un intento para encontrar un acceso a Jesucristo. Éste

¹⁰⁸ Cf. *STb* II-II q.180 a.3 ad 4.

¹⁰⁹ J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbrochen...*, o.c., 15-25.

consiste en dirigirse a aquel lugar donde la persona se revela a sí misma en su ser propio, sin que sea forzada por nadie. Este lugar es el de la oración a Cristo. Sólo por medio de la palabra de una autorrevelación libre se abre y desvela la persona de Cristo y con ella su obra»¹¹⁰.

Para la teología oriental siempre fue un axioma indubitable y un programa de vida la relación entre teología y oración. «El corazón del Señor contiene el conocimiento de Dios, el que reposa sobre él será teólogo». «Si eres teólogo, orarás verdaderamente; y si oras verdaderamente, eres teólogo»¹¹¹. En nuestros días Cullmann concluía su vida publicando un libro sobre *La oración en el NT*, cuyo significado desveló al recibir el premio internacional Pablo VI en Milán, el 2 de abril de 1993:

«La oración es el cimiento ecuménico indispensable también para las relaciones entre las diferentes confesiones cristianas. La oración es necesaria para todos nuestros esfuerzos ecuménicos, sobre todo para una solución de nuestras investigaciones en busca de una solución de las divergencias teológicas. Porque toda verdadera teología está basada sobre la oración. En el que será probablemente mi último libro, yo me esfuerzo por mostrar que nosotros no podemos hablar sobre Dios sin hablar con Dios»¹¹².

La oración del cristiano es siempre oración del miembro y al mismo tiempo oración del cuerpo eclesial presidido por su cabeza. La oración de la Iglesia tiene su expresión suprema en la liturgia y ésta en la eucaristía. Casi todos los exegetas reconocen que los textos máximos de la cristología del NT (himnos, homologías, etc.) en su mayoría provienen de la liturgia. Ella es el lugar donde la persona de Cristo se ofrece como presente salvífico para los celebrantes. Los hechos pasados son vividos como misterios presentes, antes de ser explicitados como dog-

¹¹⁰ D. BONHOEFFER, *Wer ist und wer war Jesus Christus. Seine Geschichte und sein Geheimnis* (Múnich 1962) 25.

¹¹¹ EVAGRIO PÓNTICO, *A los monjes* 120. Íd., *Sobre la oración*, 60-61, en *Obras espirituales* (Madrid 1995) 246.248. «El conocimiento de Dios tiene necesidad no de un alma racional, sino de una visión intuitiva (*diorática*). La racionalidad también se suele encontrar en las almas que no están purificadas; la visión solamente en las puras» (*Capítulos gnósticos* V, 90). Cf. A. GUILLAUMONT, *Les six centuries des Kephalaïa gnostica de Evagre le Pontique* (Paris 1958).

¹¹² Cit. por G. COTTIER, «La scomparsa di Oscar Cullmann»: *Notiziario Istituto Paolo VI* 37 (1999) 72. O. CULLMANN, *La oración en el NT* (Salamanca 1999).

mas, o enunciados como mandamientos¹¹³. La eucaristía fue siempre la matriz de la Iglesia y de la cristología: de ella nacieron tanto la realidad del cuerpo de Cristo (Iglesia) como la inteligencia que ella logra de su Señor (teología). Por eso, el sujeto primordial de la cristología es la Iglesia y cada teólogo se nutre recibiendo y acrecentando el saber que ella a lo largo de los siglos ha discernido teóricamente, experimentado vitalmente, realizado socialmente y acreditado autoritativamente. En la oración personal y en la celebración comunitaria, el creyente llega a tener impresión de realidad, a percibir el peso existencial de los conceptos más allá de su coherencia formal, a tener un saber personal y no sólo nocional de Cristo. Allí se afianza el saber que sacia el alma, fortalece la convicción y funda el vivir¹¹⁴.

e) Coherencia existencial o la praxis según Cristo

La quinta condición es la *coherencia existencial*, que articula el vivir a partir de esas convicciones y que se prolonga en testimonio creyente, creación histórica propia, praxis de colaboración con el prójimo y de servicio al prójimo. Tiene razón Nietzsche al decir que el cristianismo es una praxis, la *praxis de Cristo*, que reflejó la *praxis de Dios*, y a las que se tiene que conformar la *praxis del cristiano*, aun cuando no tenga razón al enfrentar praxis y fe, afirmaciones sobre Dios y acciones del hombre¹¹⁵. No hay un hacer que no sea a la vez una pensar y no hay un pensar que no sea a la vez ya una acción, con repercusiones en la propia vida y en la historia del prójimo. El seguimiento de Cristo, que

¹¹³ Significativa anotación y subrayado de Unamuno en su *Diario*: «Perdí mi fe pensando en los dogmas, en los misterios en cuanto dogmas; la recobro meditando en los misterios, en los dogmas en cuanto misterios». *Diario íntimo* (Alianza, Madrid 1970) 183s.

¹¹⁴ Del «conocimiento interior» de San Ignacio va una línea directa al «conocimiento real» frente al nocional del que habla Newman: «Porque no el mucho saber harta y satisface el ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente». «Anotación 3.^a», en *Ejercicios Espirituales* 3. Cf. J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, o.c.

¹¹⁵ «Lo que él legó a la humanidad es la *práctica*: su comportamiento ante los jueces, ante los sayones, ante los acusadores, y ante toda especie de calumnia y burla, su comportamiento en la *cruc*» (*El Anticristo*, 35).

una vez concluida su existencia terrena tiene que comprenderse como adhesión a su persona en la fe, aceptación de su mensaje en la obediencia e imitación de su comportamiento en la acción, es una condición necesaria para el conocimiento de Cristo. El hacer como Cristo, en su relación privilegiada con los pobres, enfermos, pecadores, excluidos y solitarios a la vez que en su permanente relación orante con el Padre, establece las condiciones concretas de vida, a partir de las cuales es posible saber quién es Cristo, viviendo como él vivió. Teoría y praxis metafísica y celebración litúrgica, memoria del origen y anticipación del Cristo que viene, han pertenecido siempre a las condiciones de posibilidad para conocer a Cristo, es decir, a una teoría del conocimiento y a una hermenéutica cristológicas. El *lógos último de Cristo, la cristología, resulta de la celebración de esos misterios, de la percepción de esas realidades, de la ejercitación de esas acciones y de la vividura de esas actitudes* ¹¹⁶.

7. Rebasamientos y remitencias de Cristo

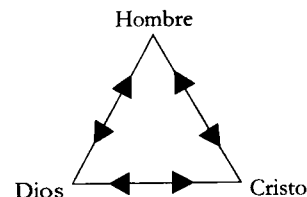
Cristo, tal como él vivió y ha sido revivido por los cristianos, rebasa sobre sí y se desborda más allá de sí, incluyendo otras realidades primordiales. Cristo ha sido decisivo para la historia humana porque en él se ha iluminado el sentido mismo del ser ¹¹⁷, del hombre y de Dios, en tal hondura que a partir de la triple afirmación (creación, encarnación, Trinidad) ya no se puede pensar sobre ellos de la misma manera que antes. Cristo, a su vez, ya sólo es comprensible dentro de dos triángulos hermenéuticos, donde cada uno de los lados afecta a la realidad y a la comprensión de los otros.

¹¹⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Lugar hermenéutico de la cristología», en *Jesús de Nazaret...*, o.c., 593-595.

¹¹⁷ Cf. R. SCHÖNBERG, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (Berlín-Nueva York 1986) 22-28; 84-94.

a) El primer triángulo hermenéutico: Hombre-Dios-Cristo

El primer triángulo hermenéutico está constituido de esta forma:



El punto de partida es siempre la pregunta del hombre por sí mismo y por las posibilidades de una existencia plena de sentido, por la transparencia de lo real, el esclarecimiento del futuro y la reconciliación de las contradicciones. No hay investigación de la vida de Jesús ni fe en Cristo que no estén también suscitadas y sostenidas por el aguijón de la verdad, del sentido y de un futuro en el que el hombre viva reconciliado. Todo hacer inmediato del hombre se sostiene en la esperanza de esclarecer esos abismos de luz, y al mismo tiempo de angustia, sobre los que está edificada la vida humana. Si sobre Cristo se ha invertido más esfuerzo arqueológico, filológico e histórico que sobre ningún otro hombre es porque de él se esperan las palabras decisivas para alumbrar la vida humana.

El hombre es, ante todo, pregunta por Dios. Preguntar por Dios pertenece al ser del hombre, y no sólo como otra manera de preguntar por el ser, por la existencia y por sí mismo. En ese horizonte interrogativo aparece el hecho de Cristo. Desde un deseo, hecho de memoria y anticipación pero envuelto en ignorancia conceptual todavía, el hombre proyecta sus preguntas sobre Cristo. La primera sorpresa con la que se encuentra es que Cristo no da respuestas a preguntas previas y evidentes, sino que suscita otras preguntas que el hombre nunca se había planteado, propone realidades insospechadas y le planta ante retos para los que no estaba preparado. Como resultado nos encontramos con dos tipos de cristología. Una es la antropológico-existencial que accede al conocimiento de Cristo partiendo

de los presentimientos, esperanzas y necesidades del hombre. El interés humano inicial es la condición de posibilidad para todo encuentro con Cristo e intelección de sus palabras. Pero junto a ésta, integrándola a la vez que trascendiéndola, nos encontramos con una cristología teológico-salvífica en la que aparecen las exigencias dramáticas y los retos que Cristo plantea a los hombres. El evangelio de San Juan es un ejercicio permanentemente de desplante por parte de Jesús respecto de sus interlocutores, ya que no responde a las preguntas que se le hacen y propone realidades por las que nadie le había preguntado.

El hombre partió de sí mismo para llegar a Cristo, en quien esperaba encontrar una respuesta a las dos cuestiones supremas: Dios y sí mismo. Cristo ha sido decisivo para la historia humana porque en él se ha esclarecido la cuestión de Dios, transcrito como amor, y desde ella se han esclarecido también las cuestiones del ser y del destino del hombre. *Cristo y Dios se presentan como coexistivos y ambos son expresados simultáneamente en el hombre.* Por ello ya se puede comenzar por el que se quiera, porque, yendo con cada uno de ellos hasta el final, se desemboca en los otros dos. Desde ese triángulo se ha pensado de nuevo la realidad. En la historia del pensamiento se han dado dos movimientos: uno ha pensado la realidad de Cristo desde una metafísica previa en la que había encajar a Cristo y a Dios; otro, en cambio, ha intentado construir una metafísica connatural y resultante de los datos crísticos. Cuando Platón y tras él la tradición platónica repiten como un axioma indiscutible: «Dios no se mezcla con los hombres y toda su comunicación con ellos es por mediación del daimon»¹¹⁸, están partiendo de una metafísica que escinde como irreconcilables el Absoluto y el mundo, el Bien y la materia. La afirmación bíblica de la creación y de la encarnación obligó a pensar el ser, diferenciándolo en Creador y creatura, pero justamente por definir a Dios como amor y a la creatura como imagen de Dios hizo posible un acercamiento y relación, que llevan a ambos a su realización suprema. La categoría de «unión hipostática» es la traducción ontológica de la doble afirmación bíblica: Dios es amor-el hombre es su imagen, descubierta y reconocida en la identificación de Cristo con nuestro destino.

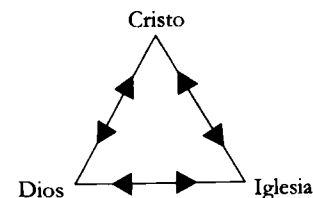
¹¹⁸ PLATÓN, *Simposio* 203a. Cf. *República* 2,20.

«La analogía entre Dios y el hombre incluye también el hecho de que toda naturaleza espiritual creada es imagen del Dios prototipo; imagen que es fundamental e indestructible: la apertura de la razón y de la libertad [...] A lo largo de la historia de la teología la posibilidad y el sentido de la encarnación del Logos han sido repetidamente descritos como la consumación íntima y radicalizada de la imagen, por su elevación al prototipo divino o como la inserción del prototipo en la imagen» (*Teodramática* III, 208).

La historia nos ofrece un movimiento en vaivén. Los cristianos, desde el pensamiento vigente con el que se iban encontrando, han pensado las realidades de las que vivían, que, por ser metalógicas y metapsicológicas, desbordan lo que puede ser pensado desde un esquema teórico¹¹⁹. Pero a la vez, desde los datos de su fe vivida, han forjado una metafísica, una antropología y una teología nuevas, con las que establecieron la conexión entre Dios, el hombre y Cristo. Así iremos encontrando el intento sucesivo de redefinir a Cristo y a Dios desde el hombre (teología y cristología como antropología: Rahner), de redefinir a Dios y al hombre desde Cristo (teología y antropología como cristología: Barth), de redefinir al hombre Cristo y las misiones del Hijo y del Espíritu en la historia desde el eterno misterio trinitario de Dios (Balthasar).

b) *El segundo triángulo hermenéutico: Cristo-Dios-Iglesia*

Una perspectiva más sensible a la historia positiva preferirá atenderse a este otro triángulo hermenéutico, donde la persona de Cristo está situada entre Dios y la Iglesia:



¹¹⁹ «Naciendo del encuentro entre el Dios que excede la razón y la vida psíquica que excede las intenciones conscientes, la fe vivida desborda el universo inteligible» (A. VERGOTE, *Culpa y deseo...*, o.c., 291).

El punto de partida es siempre el hombre, pero éste comprueba que la figura de Cristo no surge ni se ha prolongado hasta nosotros en un vacío de historia. Si el interés por Cristo se inserta en unas esperanzas y preguntas previas del hombre, el hecho de Cristo se inserta primero en las esperanzas y promesas de un pueblo, que se comprendió a sí mismo como el pueblo de la elección, de la alianza y de la promesa del Dios vivo, y luego en la Iglesia. La pregunta teórica, por tanto, es la siguiente: ¿Cuál es el punto de entronque más adecuado para la cristología: el hombre eterno (esencia, estructura) y moderno (situación), la historia pasada del pueblo de Israel, del que Jesús proviene y que se esclarece en él (génesis), la realidad presente de la Iglesia (experiencia)?

La novedad de Cristo en un sentido fue absoluta, pero en otro fue pensable, ya que el hombre siempre espera salvación y desde ahí pudo reconocerle en cuanto realizador de esa salvación siempre necesaria y nunca olvidable. Espera y novedad son las dos claves desde las que hay que comprenderle. Él es un acontecimiento teológico, ya que se presenta a sí mismo viniendo de Dios, anunciando su Reino en el mundo y ofreciendo salvación al hombre. *La cuestión de Dios y la cuestión de la salvación son dos preguntas humanas primordiales e insoslayables.* De ellas deriva la evidencia de Cristo para la precomprensión y espera humanas. ¿Cuál es su novedad? ¿Qué contiene esa oferta? Unos contenidos, una implicación de Dios y una reclamación de autoridad para su persona tales, que obligan a repensar y definir las categorías usuales con las que los judíos, los griegos y cada hombre piensa a Dios y se piensa a sí mismo. Para el cristiano esa novedad es tan radical que hombres como San Justino y San Agustín afirmaron que hasta creer en Cristo, conformarse a él por el bautismo, recibir su Espíritu e incorporarse a la Iglesia, no supieron de verdad ni quién era Dios, ni quién era el hombre, ni qué significaban el mundo, ellos mismos y el prójimo¹²⁰. Ahora bien, todo acontecimiento histó-

¹²⁰ B. PASCAL da expresión límite a esta experiencia: «No conocemos a Dios nada más que por Jesucristo. Sin este mediador nos está sustraída toda comunicación con Dios; por Jesucristo conocemos a Dios [...] No solamente no conocemos a Dios nada más que por Jesucristo, sino que a nosotros mismos nos conocemos por Jesucristo. No conocemos ni la vida ni la muerte nada más que por Jesucristo».

rico, por muy nuevo que sea, tiene que ser «tejible» con lo anterior. La lengua francesa tiene una expresión feliz para describir esta inserción de Cristo en lo anterior, sin desconocer ni descartar su novedad: existen *pierres d'attente* = «piedras a la espera». La traducción real en castellano es: «adaraja», que el *Diccionario de la Real Academia Española* (2001) define así: «Cada uno de los dentellones que se forman en la interrupción lateral de un muro para su trabazón al proseguirlo». Piedras al descubierto, que esperan otras piedras para formar conjuntamente la pared, el ángulo o la cumbre de un edificio.

A esta luz podemos preguntarnos: *¿cuáles son las adarajas que Dios ha dejado en su creación, como condición de inserción connatural de su Hijo encarnándose en el mundo, y cómo podemos nosotros reconocerlas?* De nuevo la respuesta es doble: El hombre, creado como imagen de Dios, quedó abierto para llegar un día a ser semejante a él. Esta «asemejación» absoluta ha tenido lugar en Cristo, en quien nosotros, al mismo tiempo que reconocemos la conclusión del edificio, adivinamos dónde estaban los huecos para su inserción. Ése es el presupuesto antropológico. La otra parte de la respuesta es: Dios mismo ha realizado una preparación histórica mediante la elección del pueblo de Israel. En el trato con él se ha ido acostumbrando a sí mismo para existir encarnado en Cristo y ha ido preparando a los hombres para que se acostumbraran a su palabra, y así pudieran identificarla con Cristo¹²¹.

El AT es el libro que relata esa historia de conocimiento mutuo: Dios sabiendo por sí mismo lo que es el hombre, al compartir su destino; y el hombre sabiendo lo que es Dios, al compartir sus designios. Por ello no hay ya acceso posible a

Fuera de Jesucristo no sabemos lo que son ni la vida, ni nuestra muerte, ni Dios ni nosotros mismos» (Pen. 547s).

¹²¹ «El Hijo de Dios se ha hecho "a semejanza de la carne de pecado" para condenar el pecado y, así condenado, expulsarlo de la carne; y por otra parte para llamar al hombre a ser semejante a él, asignándole como tarea imitar a Dios, elevándolo hasta el reino del Padre, dándole ver a Dios y aprehender al Padre. El, como Verbo de Dios que ha habitado en el hombre, se ha hecho Hijo del hombre para acostumbrar al hombre a conocer (percipere) a Dios y acostumbrar a Dios a habitar en el hombre, según el beneplácito del Padre» (SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 20,2: *SCb* 211, p.390-392). Cf. P. ÉVIEUX, «Théologie de l'accoutumance chez Irénée»: *RSR* 55 (1967) 5-54; L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio. El sentido de la Escritura: del Dios que habla al Dios hecho hombre* (Madrid 1977).

Cristo sin pasar por la historia de Dios en relación con Israel, el pueblo de la elección, relatada por el AT; y frente a todos los intentos realizados desde Marción hasta Harnack por eliminación de la Biblia, la Iglesia lo ha mantenido sin la menor dubitación al respecto. C. Westermann escribe: «La relación de la predicación de Jesús al AT ha sido siempre el presupuesto fundamental para poder hablar de Cristo...». Tal principio hermenéutico puede radicalizarse en doble línea, operando una adaptación o asimilación integral del mensaje de Cristo al AT, hasta considerarlo un capítulo más de él, o una adaptación o asimilación integral del AT a Cristo, hasta considerarlo simplemente un prólogo para su propia historia. Al final de esta reflexión nos encontramos con las varias orientaciones que, cuando son absolutizadas, resultan inaceptables. Podrían formularse así: «Sólo la propia historia de Cristo nos puede decir quién es Cristo». «Sólo la autoconciencia del hombre nos puede decir quién es Cristo». «Sólo el ser de Dios nos puede decir quién es Cristo». «Sólo el AT nos puede desvelar su continuidad y novedad, y con ello decir quién es Cristo»¹²².

Limadas las aristas de las cuatro tesis, cada una de ellas contiene parte de verdad. La historia de Cristo nos dice quién es Cristo, si en ella incluimos no sólo los días de su existencia terrestre sino su preparación en el AT, que tras él no queda superado, sino que asume como su propia intrahistoria, en la medida en que es el anticipo del don supremo de Dios a los hombres, que es Cristo en persona. Pero el hecho pasado de Cristo, su mensaje y su persona ya no pueden ser comprendidos sin la poshistoria vivida hasta ahora por su Iglesia y todavía vivible por nosotros en su Iglesia. El cristianismo y Cristo no se han afirmado ni perdurado en el mundo como lo han hecho

¹²² C. WESTERMANN, *El AT y Jesucristo*, o.c., 69, 98, 155, 160. Una exposición sagaz de esta orientación de fondo del AT hacia Cristo, más allá de las palabras, tipos o hechos paradigmáticos aislados, es la obra de L. Bouyer que ve la unidad entre los dos Testamentos como formas sucesivas de una misma palabra de Dios, que se dirige, acerca, identifica y finalmente existe encarnada: L. BOUYER, *Le Fils éternel...*, o.c. Con esta lectura concuerdan las palabras con que Westermann cierra su libro: «El AT entero es el único que puede hacer descubrir y comprender el mensaje cristológico entero» (p.160). P. GRELOT, «Relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en Jesucristo», en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, o.c., 279-299.

Sócrates y el platonismo, sino con unas exigencias y consecuencias radicalmente distintas. Cristo se ha confiado a sus apóstoles y les ha otorgado autoridad, hasta el punto de hacer equivalente la autoridad de ellos con la suya propia, y de constituir la totalidad de la comunidad, que se ha adherido a él, en su cuerpo. En el límite, el cristianismo afirma que la persona del Cristo pertenece a la esencia de Dios; que la plenitud de Dios se ha concretado en el amor de Cristo, y que ambos son accesibles en la debilidad, fragilidad y poquedad de quienes creen en él formando su Iglesia. Ésta es la conclusión del segundo triángulo hermenéutico. Cristo se remite y queda remitido a dos instancias: Dios y la Iglesia. *Un conocimiento salvífico de Cristo sólo es posible plenamente en la Iglesia, en cuanto cuerpo eucarístico de vivificación y en cuanto institución jurídica de autoridad.* No ha habido ningún gran cristiano que haya mantenido en alto la totalidad del evangelio, sin ser Iglesia; ni se ha mantenido entero y fecundo el Espíritu de Cristo (Espíritu Santo) fuera del cuerpo de Cristo (Iglesia). La plenitud de Cristo sólo se descubre, comprende y vive en la catolicidad de la Iglesia. La historia de Cristo, la historia de la verdad y la historia de la Iglesia son ya inseparables¹²³.

c) Cristo desde el Padre y desde el Espíritu

Hemos hablado de los «rebasamientos» de Cristo, por los que él se desborda hasta otros campos que le preparan o explicitan, y de remitencias a otras instancias, que le previenen y le siguen, en las que está albergado y por las que es explicado. Cristo en el NT sólo es comprensible como el Hijo. Él se vivió siempre viniendo del Padre, abriéndose en oración, ejercitando la obediencia y cumpliendo la misión encargada. Del Padre se acogió, desde el Padre se entendió y realizó, a las manos del Padre confió su destino final y entregó su persona. No hay Cristo sin Padre, y porque no es real sin él, no es inteligible sin él. A su vez, en toda su trayectoria, desde los orígenes hasta la consumación en la cruz, el Espíritu aparece como el que gesta su humana realidad en las entrañas de María, le identifica en el

¹²³ «La historia de la Iglesia debe propiamente ser llamada la historia de la verdad» (Pen. 858).

bautismo, le prepara en el desierto para descubrir y asumir la tarea de predicar el Reino, le cualifica con poder para realizar milagros y expulsar demonios, le posibilita entregarse al Padre en la cruz como ofrenda intercesora por todos. *El hombre Jesús es constituido en su origen terreno, conformado en el trayecto y consumado en su final por la acción del santo Espíritu* ¹²⁴.

Estas dos determinaciones personales y existenciales de Jesús en su fase prepascual aparecen en toda luz en la fase postpascual. La resurrección es vista como obra tanto del Padre como del Espíritu, porque ambos estaban implicados en él. Y a partir de este instante ambos le explican, explicitándose a sí mismos. Dios ya no es sino el Padre; y el Espíritu que animó a Jesús ya no es sino el Espíritu de Jesús, que santifica a los creyentes como le santificó a él desde el seno de su madre, con la unción en el bautismo y la conformación suprema en la muerte. Si Jesús es constituido por el Padre y el Espíritu, si en su vida se remite a ambos, nuestra comprensión de Jesús tiene que hacerse también desde ellos. Por eso la Iglesia ha visto siempre la cristología a la luz del misterio trinitario.

d) *Cristo desde su prehistoria en el AT, su presencia en la Iglesia y su futuro pendiente: «El Mesías que viene»* ¹²⁵

Pero aún nos queda una remitencia, de la que pende el pleno conocimiento de Cristo: el futuro. Él sólo es el Mesías identificado, pero aún no es el Mesías plenamente realizado. La creación entera espera la manifestación de los hijos de Dios. Cristo es también el que está por venir a consumir su obra, y sólo en la luz de esa consumación que realizará, conoceremos definitivamente su persona y el poder de su misión. Cristo será

¹²⁴ BALTHASAR habla de «que lo “perceptible” en Dios, el Logos hecho hombre como tal no es aislable de su *doble trascendencia* respecto al Padre y al Espíritu» (*Teología*, o.c., III, 28 [la cursiva es nuestra]). Él cita a Bulgakov, L. Bouyer y J. Y. Lacoste para mostrar que no se puede elaborar una cristología sin una pneumatología indirecta, ni una pneumatología que no introduzca en la cristología. Todo discurso sobre la encarnación del Hijo y la efusión del Espíritu derivan de las afirmaciones previas sobre el Padre que envía a uno y a otro.

¹²⁵ «Yo soy [...] el que es, el que era, el que viene (ὁ ἐρχόμενος), el todopoderoso (Ap 1,7). Cf. J. MOITMANN, *Das Kommen Gottes: christliche Eschatologie* (Gütersloh 1995); trad. cast.: *La venida de Dios* (Salamanca 2004).

entonces la presencia irreversible de Dios al mundo, pero ninguna presencia divina queda apropiada ni agotada por el hombre. «Viendo hacia el destino del hombre, la Presencia es su porvenir. Ninguna Presencia coincide con el presente; por cierto, ninguna presencia divina» ¹²⁶. Cristo anticipó en su resurrección el futuro que Dios tiene destinado a los humanos, pero ese futuro aún está pendiente y con él la plena manifestación tanto de Cristo como de los hijos de Dios. Entonces, por fin, sabremos quiénes somos nosotros, porque sabremos quién es él, viéndole tal cual es. La categoría de Jesús, identificado y acreditado como Mesías pero aún pendiente de la realización plena de su obra con la consiguiente identificación definitiva de su persona, crea las bases para un diálogo sincero entre cristianismo y judaísmo. Unos y otros esperamos todavía al Mesías, unos como del todo ignoto, otros «tal como le habéis visto irse al cielo» (Hch 1,11; cf. 3,21; Rom 8,18-25) ¹²⁷.

El Cristo futuro ofrecerá la plena revelación de su persona y con ella la plena salvación del hombre. En el AT el juicio de Dios significaba la salvación que Dios otorgaba a los hombres, mediante la identificación de sus pecados, el otorgamiento del perdón y la renovación del corazón. Esas mismas características tendrá el juicio de Cristo. *La acción de Cristo no tenderá a ajusticiarnos, sino a hacernos justicia, al otorgarnos la propia justicia de Dios, que será así nuestra justificación*, la única que ahora y entonces puede mantenernos en su presencia (1 Jn 2,1-2) ¹²⁸. Saber que quien

¹²⁶ A. VERGOTE, *Culpa y deseo...*, o.c., 294, quien confirma: «Por esto los signos de la presencia instituyen la diferencia entre el hombre y el Otro, lo sustraen a la decisión tomada, invitan al encuentro con Dios y a inventar el camino por el que nos acercamos a él» (ibid.).

¹²⁷ Cf. C. THOMA, «Erlösung in jüdischer Optik», en E. CHRISTEN - W. KIRCHSCHLAGER (dirs.), *Erlöst durch Jesus Christus. Erlösung im Kontext* (Friburgo 2000) 13-27. El tiempo de Jesús queda entre dos puntos de atracción, que se interaccionan e interpretan recíprocamente. «El tiempo de la Iglesia [...] es un tiempo encerrado entre dos grandes paréntesis, dos acontecimientos correlativos y en mutua atracción: la ascensión y la parusía» (J. ROLOFF, *Hechos de los apóstoles* [Madrid 1984] 51). «La parusía es, por tanto, tan cierta como lo que pudieron ver los testigos oculares de la ascensión» (G. SCHNEIDER, «Die Apostelgeschichte», en *HThK* I, 205). El entretanto no es una espera vacía. «Jesús, que de aquí en adelante estará ausente, sin embargo no cesará de estar presente a la vida de la Iglesia: su venida será, por tanto, menos un “retorno” que la manifestación final de esta presencia permanente» (Nota de TOB a Hch 1,11).

¹²⁸ Cf. Lc 21,28, donde hablando de la proximidad del Reino se dice que «vues-

obra el mal se pierde, y que quien obra el bien se gana ya, es la sabiduría de todas las éticas y de todas las religiones. Saber, en cambio, que Dios es colaborador del hombre para el bien, que le acompaña en la lucha contra el mal, que se pone en su lugar hasta llegar al último *sheol* o descender a los peores infiernos, que le ofrece un amor en cuyo reverso recibe el perdón como forma suprema de valoración de sus actos y no como la vulgar trivialización que no los toma en serio: *eso es lo específico de la escatología cristiana*. Cristo es nuestra justicia. Ajusticiado por los hombres ante Dios invirtió el intento, transformándose en nuestra justificación delante de Dios. En Cristo el Señor fue servidor, el Juez fue juzgado, el Santo fue aprisionado por la injusticia y contado entre los pecadores (1 Cor 1,30; cf. Rom 1,16s; 5,5-11) ¹²⁹. Por eso él, que como Justo y Santo se ha dado por los hombres, sabe lo que es ser hombre. Su justicia es nuestra justicia. El único límite es que la propia libertad del hombre consienta: «si quiere» ¹³⁰. *La escatología es la cristología consumada*. «Entonces será el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino cuando haya reducido a la nada a todo principado, toda potestad y todo poder» (1 Cor 15,24).

8. Objetividad y donación. De Cristo objeto a Cristo don

a) De Cristo objeto de escándalo a Cristo sujeto de amor

Desde los orígenes Cristo ha sido percibido en doble clave como la suprema extrañeza y la máxima entrañeza, como evi-

tra redención está cerca». El término ἀπολύτρωσις (redención, rescate, liberación) es usado por Pablo con contenido cristológico y escatológico explícito (1 Cor 1,30; Rom 3,24; 8,23; Col 1,14).

¹²⁹ En Cristo acontece el juicio de Dios contra el pecador y la justificación del pecador. Cf. *KD* IV/1, 1; *ibid.*, 83; *ibid.*, 171; IV/2, 1; IV/3, 1, donde anuncia las tesis que determinan la soteriología, párrafos 57-59, 64, 69.

¹³⁰ «L'homme est composé de pièces toutes différentes. Il est miracle d'une part, et de l'autre un néant. Il est céleste d'une part et terrestre de l'autre. C'est un ange, c'est un animal, c'est un néant, c'est un miracle, c'est un centre, c'est un monde, c'est un Dieu, c'est un néant environné de Dieu, indigent de Dieu, capable de Dieu et rempli de Dieu s'il veut» (P. DE BERULLE, *Oeuvres complètes* [ed. de Migne, Paris 1856] 1137).

dencia y como escándalo, como idea necesaria y como paradoja impensable. Porque es lo uno ha podido ser acogido como la suprema posibilidad del hombre y como expresión de la fidelidad absoluta de Dios a su creatura. Mas, porque es lo otro también, su aceptación ha reclamado un desbordamiento del hombre sobre sus pensares, costumbres y posibilidades inmediatas. Sólo la luz y la fuerza que incluye la fe como don de Dios hacen posible al hombre creer, porque lo abren y connaturalizan con la realidad divina que le sale al encuentro en Cristo. La fe es cuestión de conocimiento y de crédito, de razones y de entrañas, de una afirmación autónoma realizada desde lo que el hombre puede hacer y desde lo que puede recibir. El hombre es sobre todo desde arriba y hacia arriba, desde el Otro y con el Otro. La cristología implica la superación de una antropología que sólo comprende al hombre desde abajo, desde lo inferior que nos precede y nos sustenta (la materia y la animalidad), pensándolas como dinamismo y trascendencia activa hacia una meta que nos llama y que nos ha configurado en el origen para ser semejantes a ella. Ahora bien, cuando el hombre se piensa desde un origen y fin que es amor, desde Dios como Absoluto personal carente de toda envidia y constituido por la benevolencia, entonces Cristo es una paradoja que, si no es pensable desde la sola razón bajo el pecado, sin embargo es creíble y amable desde una razón que accede a ser animada por el Espíritu Santo, conformándose a las obras, a la vida y muerte de Cristo. Con razón los Padres griegos distinguían un «uso» pragmático y un uso pneumático de la inteligencia. Respecto de Dios afirmaban: «El conocimiento de Dios tiene necesidad no de un alma (sólo) racional, sino de una visión intuitiva (la derivada de la oración). La racionalidad también se suele encontrar en las almas que no están purificadas; la visión, en cambio, solamente en las puras» ¹³¹.

¹³¹ EVAGRIO PONTICO, *Capítulos gnósticos*, V, 90. «El cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Salvador, que se compone de la práctica, de la física, de la teología» (*Tratado práctico* 1, en *Obras espirituales* [Madrid 1995] 133). Cf. A. GUILLAUMONT, *Les six siècles des Kephalaia gnostica d'Évagre le Pontique* (Paris 1958) 216.

b) *Lectura de Cristo desde la fenomenología: Epifanía y Donación*

La fenomenología contemporánea ha vuelto sus ojos a Cristo desde sus propios intereses filosóficos. Sus reflexiones nos tornan atentos a verbos esenciales del NT (διδόναι, παραδιδόναι) y a dimensiones esenciales de la figura de Jesús. Él es el Don del Padre como revelación de su gloria y epifanía de su amor. La cristología de San Juan tiene su punto clave en la afirmación: «Porque tanto amó Dios al mundo que le dio su Unigénito Hijo para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna» (3,16; 6,51; 4,10)¹³². Las cartas pastorales nos ofrecen una cristología epifánica: «El Misterio de la piedad se ha manifestado en la carne» (1 Tim 3,16). «Porque se ha manifestado la gracia salutífera de Dios a todos los hombres» (Tit 2,11). «Apareció la bondad y el amor (χρηστοτής και φιλανθρωπία) hacia los hombres de Dios Nuestro Salvador» (Tit 3,4). La carne es transparencia de Dios. El donador, el don y la donación acontecen en la existencia encarnada de Cristo. E incluso él es también el sujeto receptor del don de Dios a los hombres, porque es el mediador: «Uno es Dios, uno es también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se dio a sí mismo para redención de muchos» (1 Tim 2,5s)¹³³. Cristo hace donación y revelación de sí mismo y en ese acto nos lleva tanto al donador explícito como al «adonado» implícito. Él puso entre paréntesis a Dios y al hombre, en cuanto vivió desde ellos y para ellos pero sin hacerlos objeto directo de una reflexión teórica. El Espíritu Santo superó esa implicitud, haciendo explícito el contenido del Don: el Padre del que venía, la condición humano-divina de Cristo y el hombre nuevo que surgía de él¹³⁴.

¹³² Cf. W. POPKES, *Christus traditus...*, o.c.; C. J. PINTO DE OLIVEIRA, «Le Verbe δίδοναι comme expression des rapports du Père et du Fils dans le IV^{ème} évangile», *RSPbTh* 49 (1965) 81-104; J. RIEDL, *Das Heilswerk Jesu nach Johannes* (Friburgo 1973) 83-90; F. BÜCHSEL, «διδόναι», en *TWNT* II, 168-175; W. POPKES, «δίδοναι», en *DENT* I, 969-975.

¹³³ Cf. J. JEREMIAS, *Epístolas a Timoteo y Tito* (Madrid 1970) 59-64; P. G. MÜLLER, «ἐπιφανεῖον», en *DENT* I, 1554-1556, quien a propósito de Tit 2,11; 3,4, escribe «En ambos casos se contempla la encarnación y el testimonio de la vida de Jesús de Nazaret en sus consecuencias soteriológicas universales para todos los hombres» (p.1556).

¹³⁴ Cf. J. L. MARION, «L'adonné», en *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (París 1998) 343-438; «La mise entre parenthèses du donataire et du do-

Esta fenomenología intenta ir más allá de los planteamientos filosóficos tradicionales. Del objetivismo positivista y del idealismo kantiano hemos pasado al reconocimiento de la verdad en otras claves más respetuosas. Después de la doctrina personalista de F. Ebner y de M. Buber sobre la relación yo-tú, Emil Brunner definió la verdad como encuentro personal, como don en realización de historia común entre Dios y el hombre¹³⁵. El Vaticano II explicitó estas perspectivas afirmando que la revelación es la conversación de Dios con el hombre en una historia en la que se dirige a él como un amigo a su amigo¹³⁶. Cristo es aquel en quien la palabra y el don de Dios al hombre suscitan y garantizan la palabra y el don respondientes del hombre a Dios. Barth ha dicho que Jesucristo es a la vez el Dios que elige y el hombre elegido¹³⁷. Rahner afirma que el carácter escatológico tanto de la revelación como de la salvación exige que la respuesta del hombre y del mundo estén incluidas en la victoria de Cristo, ya que de otra forma tal victoria no sería real todavía. En la respuesta de Cristo al Padre está anticipada la respuesta de todos nosotros.

nateus», en *ibid.*, 124-147; M. HENRY, *Yo soy la verdad...*, o.c. Éstas son las últimas líneas del libro en evidente alusión a Heidegger: «Cuando por todos los sitios crece y se extiende sobre el mundo la sombra de la muerte, no es cualquier dios el que hoy puede todavía salvarnos, sino Aquel que es el Viviente» (p.315).

¹³⁵ «Verdad hecha o venida, una vinculación incomprensible e incluso contradictoria para el pensador: —es justamente esa paradoja de la que quiere dar testimonio el evangelio de San Juan [...] El fundamento trascendente de la verdad, desde un más allá escondido, entra en la historia. Se trata aquí de un acontecimiento en el que la verdad, idéntica a la gracia (Jn 1,17), se abre y se entrega al hombre. El evangelio nos quiere decir que el fundamento de todo ser va hacia el hombre —no que éste le encuentra— y expresa así lo que diferencia la comprensión bíblica de la verdad de toda otra comprensión» (E. BRUNNER, *La verdad como encuentro*, o.c., 10s).

¹³⁶ «En esta revelación Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como a amigos (cf. Éx 33,11; Jn 15,14s), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía» (DV 2).

¹³⁷ «La doctrina de la elección es la suma del evangelio, porque esto es lo mejor que jamás puede ser dicho y oído: que Dios elige al hombre y, por tanto, es para él también el que ama en libertad. La elección está fundada en el conocimiento de Jesucristo, porque él es uno el Dios que elige y el hombre elegido. Ella pertenece, por tanto, a la doctrina sobre Dios, porque Dios, en la medida en que él elige al hombre, no sólo decide sobre éste, sino de manera originaria decide sobre sí mismo. Su función consiste en el testimonio fundamental de la gracia eterna, libre y permanente, en cuanto comienzo de todos los caminos y obras de Dios» (tesis del párrafo 32 de su *KD* II/2, 1).

«En tanto esa autocomunicación ha de pensarse como libre por parte de Dios y de la historia de la humanidad, es de todo punto legítimo el concepto de un suceso por el que la comunión de Dios mismo y su aceptación alcanzan una irreversibilidad definitiva en la historia [...] Este momento del revelarse, de la irreversibilidad de la autocomunicación histórica de Dios, significa tanto la autocomunicación misma como también su aceptación» (Curso, 233s).

c) *Fin y final de la cristología: pensar y confiar*

Toda realidad que encontramos en el mundo, y dentro de ella de Cristo, podemos pensarla con categorías distintas: como *objeto* lanzado enfrente del hombre, como *Dasein* o existencia entre las cosas, como *fenómeno* que aparece, como *revelación* que se dice, como *donación* que se entrega. A cada una de esas formas de manifestación corresponde una forma de conocimiento. Cristo es el ser dado, que nos queda entregado y encargado para la vida del mundo. Don sin reserva y entrega sin condiciones *ὐπὲρ ἡμῶν*. *Pro nobis omnibus Deus tradidit illum* = «Por nosotros todos y a todos nosotros nos lo entregó Dios», dice la liturgia. Éstos son el inicio y el final de la cristología; ahora bien, descubrirlos es ardua tarea y largo camino. La fe en Cristo, sin embargo, no está condicionada a la cristología. El amor de Cristo supera todo conocimiento y, agraciándonos, nos llena con la plenitud de Dios (Ef 3,19). Él dijo a sus discípulos que llegar a él es fácil y seguirle es alegre; y, sobre todo, que se da con predilección a los pobres, sencillos, enfermos y niños (Mt 11,28-20).

El conocimiento de Cristo y la revelación del Reino no fue otorgada por Dios a los sabios, sino a los pequeños (Mt 11,25). Y si nuestra identificación con Cristo Hijo y la participación en el Reino de Dios es la misma realidad¹³⁸, ella fue prometida por Jesús a los que vivieran ante Dios con la misma actitud que él vivió: la de los niños, que en receptividad inmediata y apertura no recelosa se dejan enseñar, adentrar en la realidad, plenificar por ella, y desde ahí dicen: «*Abba*. «En verdad os digo: quien no recibiere el Reino de Dios como un niño, no entrará en él»

¹³⁸ «La vida es estar con Cristo, pues allí donde está Cristo, allí está el Reino» (SAN AMBROSIO, *In Lucam* X, 121 [BAC] p.606).

(Lc 18,15-17; cf. 1 Cor 1,20-26). Cristo no hace el elogio de la ignorancia o inmadurez, el capricho, la inclinación a proyectar sobre el otro la culpa, incluso la crueldad, que son también características del niño, sino que parte de lo que es su inclinación natural: la apertura receptiva a la vida que le es dada, la dependencia acogedora de sí mismo desde los otros, y para quien, por tanto, existir es ser agraciado y vivir de gracia en gracia. Recibir el Reino y conocer a Cristo es fruto del don que precede y suscita nuestra libertad, es gracia de Dios¹³⁹. El conocimiento de Cristo como la entrada en el Reino de los cielos está reservada a quienes, trascendiendo el saber de la ciencia e incluso de la sabiduría, se vuelven niños reconociéndose capaces de recibir, más ricos por lo que les viene de más allá de sí en el amor que por lo que ellos pueden forjar con su inteligencia o con sus manos. Ellos hacen confianza a Dios y desde ella «sencillamente», «infantilmente» creen en Cristo y viven como él ante el Padre y ante los hombres.

«La infancia no sabría ser definida, en los términos que Hegel comparte con toda la tradición metafísica de Occidente, y que sólo lo hace en términos de penuria [...] El niño y el "simple", sin duda, no saben todo lo que hacen cuando oran. Ignoran que así ponen en cuestión su pertenencia al mundo. Ignoran la fuerza subversiva de sus actos. Pero porque saben lo suficiente para estar ante la faz de un Dios cuya benevolencia conocen, es preciso decir que en su poder está el poner gestos que valen definitivamente, de insinuar en lo provisorio (sin duda sin ellos saberlo) modos de ser propiamente escatológicos. El niño y el "simple" (el "carbonero"...) no rechazan el que Dios nos dé y les dé que pensar. Tendrán probablemente la humildad de creer a los "sabios" más entendidos que ellos en las cosas divinas»¹⁴⁰.

¹³⁹ «El Reino es gracia. Es necesario acogerlo con la simplicidad y gratitud admirada del niño. Esta actitud, que Jesús constituye como condición indispensable de la salvación, es la suya propia en el encuentro con el Padre (10,21; Mc 14,36)» (TOB a Lc 15,17). «Without saying so explicitly Jesus is thus extolling the openness and sheer receptivity of these tiny human beings. Their freshness, their lack of guilty or suspicion, their loving warmth, and their lack of claim to achievement are what is being held up to adults accosted by the message of the kingdom» (J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, II [Nueva York 1985] 1193). «El niño, que aún se encuentra más acá del eros y del egoísmo, se abre sin problemas a la acogida de lo que se le entrega» (Teodramática, o.c., III, 172).

¹⁴⁰ J. Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu* (Paris 1994) 221s.

CAPÍTULO II

EL HECHO DE JESÚS DE NAZARET

1. El hecho histórico de Jesús de Nazaret

a) *Jesús en el origen del cristianismo*

El punto de arranque de toda reflexión en torno a Jesús de Nazaret son los hechos que están en el origen: sus acciones, sus padecimientos, su autoconciencia, su persona¹. De Jesús de Nazaret, reconocido como el Mesías prometido y esperado en el AT (Cristo), ha surgido el cristianismo, que, siendo una realidad muy simple en sus contenidos esenciales, a la vez tiene una complejidad inmensa, ya que incluye ideas, instituciones, personas, propuestas morales, ideales históricos y promesas escatológicas. Cristo y el cristianismo ya son inseparables de hecho, pero son diferenciables. El cristianismo nace de Cristo, pero no todo lo cristiano tiene su origen inmediato en él o puede ser deducido directamente de sus palabras o de sus obras. Él es su inicio histórico y su principio permanente (ἀρχή). Ya no se puede conocer a Cristo sin el cristianismo ni se puede conocer al cristianismo sin Cristo. En la reflexión que sigue damos por supuesto el conocimiento de la historia, geografía y situación de Palestina en tiempos de Jesús; los grandes hechos de su vida; su mensaje y destino; la reacción de los grupos religiosos y políticos frente a él; los últimos momentos de su vida; la repercusión suscitada tras su muerte, mediante la afirmación de su resurrección, a la que sigue la comunidad de discípulos, su constitución

¹ Cf. L. CERFAUX, *Jesús en los orígenes de la tradición*, III, o.c.; J. DUPONT (ed.), *Jesús aux origines de la christologie*, o.c. Estos libros revelan una preocupación primordial: establecer la continuidad entre lo que pensaba Jesús sobre sí mismo, sobre Dios y el hombre, con lo que piensa la Iglesia sobre él.

en iglesia creyente, celebrante y misionera desde Jerusalén a los extremos de la tierra. Para todo esto remitimos y nos apoyamos en los grandes autores del siglo XX: Lagrange, Jeremias, Bultmann, Käsemann, Schlier, Dodd, Schürmann, Schnackenburg, Gnilka, Fitzmyer, Cerfaux, Dupont, Cazelles, Perrot, Grellot, Trevijano, Sanders, Theissen, Meier, Wright, Stanton... Nosotros queremos pasar de la verificación y explicación de los hechos a su comprensión, preguntando por su valor como realizaciones de la existencia humana, y sobre todo analizar cómo, por qué y con qué consecuencias podemos comprenderlos como revelación divina en la que va incluida la salvación humana. Pasando por la historia y la hermenéutica queremos llegar a la teología.

b) *Los hechos de la historia frente a mito, dogma, ideología, poder político*

Jesús, como hecho histórico, enclavado en un lugar y tiempo, ha surgido de una comunidad humana, con su peculiar prehistoria, su tradición y sus fuentes de vida espiritual y religiosa. Es un judío y a partir de ese hecho debe ser entendido. No es una idea universal, una creación de la razón o del deseo, un personaje prehistórico o una personificación de los ideales y anhelos intemporales que inhabitan a la humanidad, necesitada de dar explicación a su origen y de comprender la razón de su existencia en el mundo más allá del azar y de la necesidad. A lo largo del siglo XX han existido dos tendencias: una que acentúa la particularidad judía de Jesús e intenta comprenderlo plenamente desde ella. Otra, en cambio, que prefiere comprenderlo desde su universalidad y al margen de su judaísmo. A. Harnack en su obra *La esencia del cristianismo* (1900) es un exponente de esta segunda interpretación ².

² Contra ella reaccionó ese mismo año L. Baeck. «La mayor parte de los exponentes de la vida de Jesús omiten indicar que Jesús en cada uno de sus rasgos es precisamente un auténtico carácter judío; que un hombre como él sólo podía crecer sobre el suelo del judaísmo y en ningún otro lugar. Jesús es una auténtica personalidad judía, todo su proyecto y acción, su arrastre y sensibilidad, su hablar y callar, porta el sello de unas maneras judías, el troquelado del idealismo judío, de lo mejor que

Cristo no es una construcción literaria, ni un proyecto filosófico, ni un mito universal. Es un hecho ³. Todas las elaboraciones de la creatividad humana dicen lo que necesitamos como seres en busca de sentido, verdad y salvación; lo que ha ocurrido, en un sentido siempre y en otro nunca. La facticidad está en el inicio del cristianismo y de todas sus afirmaciones, incluso de las más profundas sobre el propio Dios, ya que se derivan de palabras pronunciadas en el tiempo. Esta característica la tenemos que poner como la piedra angular de toda reflexión cristológica. Jesús es historia, no mito; el cristianismo llegará a formular aserciones normativas de su fe (dogmas), pero todo en él remite, deriva o explicita aquel principio histórico fundacional ⁴. Los autores del NT no quieren hacer otra cosa que relatar, rememorar, interpretar y actualizar aquellos hechos fundantes, a los que consideran tan grávidos de sentido, que merecen ser recordados, revividos y actualizados siempre, porque en ellos encuentra el hombre, por un lado, la palabra y presencia de Dios, y, por otro, su propia iluminación y salvación. El cristianismo parte de un hecho: Jesús, en quien es manifestado el designio salvífico de Dios para el hombre (οἰκονομία) y a la vez se nos revela el último ser de Dios mismo (θεολογία) como nuestra salvación ⁵.

en el judaísmo existió y existe, pero que entonces sólo existía en el judaísmo. Era un judío entre judíos. De ningún otro pueblo hubiera podido surgir un hombre como él, y en ningún otro pueblo hubiera podido actuar un hombre como él; en ningún otro pueblo hubiera él encontrado los apóstoles que creyeron en él» («Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christentums»: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 45 [1901] 97-120).

³ «El cristianismo, ¿una sabiduría? No, un hecho. Toda la salvación está en este hecho: el Hijo de Dios en la cruz» (A. FESTUGIERE, *L'enfant d'Agrigent* [Paris 1950] 107). «La esencia del evangelio es un hecho, un hecho escandaloso: Jesús crucificado» (ibid., 109). Cf. H. DE LUBAC, *La révélation divine*, I (Paris 1983) 95-105; trad. esp.: *La revelación divina*, o.c., I, 274-286. (La encarnación: hecho único, preparado, prefigurado, incensante en su fecundidad.)

⁴ «Lo que resiste invenciblemente las objeciones de la filosofía frente al cristianismo es precisamente la "facticidad" por la que todas las afirmaciones cristianas, incluso las más audazmente metafísicas, se fundamentan en hechos históricos, en acontecimientos de carácter empírico» (A. LEONARD, *Razones para creer*, o.c., 141).

⁵ «La substancia del NT es el Misterio de Cristo. Ahora bien, este misterio es ante todo un gran Hecho. Es lo que podríamos llamar, para decirlo con brevedad, el Hecho redentor, el Hecho de Cristo. Es el Hecho de su encarnación, de su vida terrenal, de su muerte, de su resurrección, de su ascensión. Es también el Hecho

c) *Los coprotagonistas de la historia de Jesús*

La historia de Jesús le contiene a él como personalidad central, pero a la vez incluye otros nombres, instituciones, realidades políticas, sociales y económicas. Las fuentes cristianas identifican con sencilla pero rigurosa exactitud a todos los que han intervenido en la historia, y, sobre todo, en el drama de la muerte de Jesús una vez que ésta fue seguida de la resurrección y comprendida como el punto cumbre de la misión, otorgada por Dios a Jesús, y de su destino salvífico para toda la humanidad. Entre los evangelistas, San Lucas, con una sensibilidad propia de historiador griego, ha ofrecido el marco historiográfico del tiempo dentro del cual tiene lugar el acontecimiento de Jesús, de quienes le precedieron y le siguieron. La preocupación que le mueve no es tanto la curiosidad de historiador cuanto la voluntad de discípulo: mostrar la verdad objetiva y la confianza subjetiva que merecen las afirmaciones de la catequesis evangélica que los nuevos cristianos recibían en la Iglesia. Su rigor subjetivo como historiador (ἀκριβεία ἀκριβῶς = minuciosidad, minuciosamente) estaba exigido por la verdad objetiva del mensaje ofrecido a los hombres (ασφάλεια = solidez, firmeza, seguridad que se puede tener en lo que se ha aprendido, la confianza que se puede otorgar a una información, fuente, dato [Lc 1,1-4])⁶. En su evangelio sitúa así dentro de la historia general de Roma y de Oriente los hechos que preceden la aparición de Jesús, centrados en la figura de Juan el Bautista: «El año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo gobernador de Judea Poncio Pilato, tetrarca de Galilea Herodes, y Filipo, su hermano, tetrarca de Iturea y de la Traconítide, y Lisania tetrarca de Abilene, bajo el

de la Iglesia, que no es separable de Cristo por ser su Esposa y su Cuerpo» (H. LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, IV [Paris 1964] 111).

⁶ La *aspháleia logón* (ασφάλεια λόγων) implica dos sentidos: por un lado, la verdad y solidez objetiva de la catequesis; por otro funda la seguridad de la adhesión creyente, otorgándole garantía y fiabilidad. Traducen *aspháleia* por «veritas» (Vg.), «firmeza» (NC), «lo bien fundado (CI), «solidez» (BJ), «NBE», «solidité» (TOB), «authentic knowledge» (NEB), «Zuverlässigkeit» (NZB, Tilmann), «Sicherheit» (F. Stier). Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, II (Madrid 1987) 33-35; F. BOVON, *El evangelio según San Lucas. Lc 1-9* (Salamanca 1995) 60-68; J. KÜRZINGER, «Lk 1,3: "[...] akribos kathexes soi grapsai"»: BZ 18 (1974) 249-155.

pontificado de Anás y Caifás, fue dirigida la palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto» (Lc 3,1-2)⁷.

Esta misma precisión aparece en el momento en que decide contar la historia de la Iglesia, al comienzo de los Hechos de los Apóstoles, estableciendo la conexión entre la vida de Jesús en Galilea y la misión de la Iglesia en el mundo: «Vosotros sabéis lo acontecido en toda Judea, comenzando por Galilea, después del bautismo predicado por Juan: cómo Dios ungió (ἐχρίσεν) a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder y cómo pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10,37-38).

Tenemos enunciados los nombres de personas que pertenecen a la historia del Imperio romano, de la vida política de cada una de las regiones en que estaba dividida la actual «Tierra Santa», de las autoridades religiosas del pueblo judío, junto con otros sujetos de la vida cotidiana. En medio de ellos, con todo el realismo, espesor y concreción de lo evidente conocido, es situado Jesús, en su aldea de origen, en la sinagoga de su formación religiosa, en el templo de Jerusalén como centro espiritual de Israel, en el contexto de una provincia del Imperio romano, dirigida por una autoridad nombrada directamente desde Roma. Todos son hechos y personas con su tiempo propio y lugares en su localización exacta, verificables por la historiografía romana y judía, por la geografía y la arqueología. Toda reflexión ulterior sobre Cristo y el cristianismo tiene que partir de esta carnalidad, particularidad y objetividad real de sus orígenes. *El vínculo con la historia no es rompible y nada puede ser considerado cristico (propio de la persona de Cristo) o cristiano (propio del cristianismo) si de una u otra forma no puede acreditar su enraizamiento histórico.* Este enraizamiento no tiene que ser una conexión manifiesta con las palabras explícitas, las decisiones particulares o las instituciones del origen, pero debe comprenderse como la necesaria radicación de todo lo cristiano en lo que Dios hizo en Jesús y con lo que Jesús hizo en obediencia, respuesta y libertad personal ante Dios, a la vez que enviando a sus mensajeros autorizados (apóstoles) y dejando como su intérprete autorizada a la comunidad

⁷ Para el marco histórico, cronológico, geográfico y social de la vida de Jesús, cf. G. THILISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico*, o.c., 151-212.

en el corazón de cada creyente (Espíritu Santo). Este enraizamiento en una historia particular, a la vez que su desbordamiento sobre ella, al considerar tales hechos signos de la revelación de Dios y fundamento para la salvación del hombre, constituyen el escándalo y a la vez la fascinación del cristianismo ⁸.

d) La presencia de Poncio Pilato en el Credo

El carácter empírico del cristianismo en sus propios orígenes se ha manifestado, como por instinto, en la inclusión de un personaje de la historia profana al enumerar los principios de la fe cristiana en los artículos del *Credo*. Éste no incluye ninguna otra noticia, propuesta o exigencia sino las exclusivas requeridas como necesarias para la salvación escatológica y, por ello, habla de Dios, Padre y Creador; de la encarnación de Jesucristo, de su muerte por nuestros pecados y del envío del Espíritu Santo para hacer surgir la comunidad de los santos y fundar la esperanza de la resurrección. Sin embargo, ese mismo *Credo* cuando enumera los hechos salvíficos llevados a cabo por Cristo, habla de que «padeció bajo Poncio Pilato». En el fondo es absolutamente secundario saber bajo quién, como emperador, prefecto romano o sacerdote judío, padeciera Jesús, ya que para la fe cristiana sus padecimientos eran vistos en un horizonte teológico y soteriológico universales: Dios nos entregó a su

⁸ «En este punto aparece la relación estrecha que existe entre la *revelación cristiana* y la *historia*. Aquí reside, en último análisis, el “carácter escandaloso” que revela la concepción del tiempo y de la historia en el cristianismo primitivo no solamente para el historiador, sino para todo pensamiento “moderno”, incluido el pensamiento teológico: Dios se revela de una manera absolutamente particular en el seno de una historia estrechamente limitada, pero continua, y opera en ella, de una manera definitiva, la “salvación”» (O. CULLMANN, *Christ et le temps*, o.c., 15; trad. esp.: *Cristo y el tiempo*, o.c.). Cf. *Id.*, *Le salut dans l'histoire...*, o.c.

Los dos polos del cristianismo son así: la facticidad (el hombre Jesús judío) y la presencia irreversible de Dios en la historia, compartiendo la naturaleza y el destino del hombre (encarnación redentora de Dios). La fe de cada generación tiene como misión suprema repetir ese *nota bene* a lo siguiente: «Que Dios se ha introducido en la historia y se ha hecho hombre». Cuando eso se diluye en mero positivismo histórico o en retórica de lo universal, se ha disuelto el cristianismo. «Ya no se sabe lo que significa escandalizarse y, mucho menos, lo que significa adorar» (S. KIERKEGAARD, *Ejercitación del cristianismo*, o.c., 75); cf. *Id.*, *Migajas filosóficas*, o.c., 106-112.

Hijo para que, muriendo por todos nosotros y resucitando para nosotros, tuviéramos ya una vida eterna. Y, sin embargo, ha mantenido siempre a Poncio Pilato en el *Credo*, recitado en los dos momentos cumbres de la vida de la Iglesia: la administración del bautismo y la celebración eucarística, como exponente imborrable de la realidad histórica de Cristo, de su pertenencia a la común historia humana, de su procedencia de Judea y de su muerte bajo el Imperio romano ⁹. Sacar a Poncio Pilato del *Credo* sería equivalente a desenclavar a Cristo de la cruz: negar la verdad real de su historia concreta, reducirlo a mito universal, a humana sabiduría, a utopía construida por nuestros anhelos a partir de nuestras carencias. Cristo es un hecho simple y transparente en su origen, aun cuando luego haya sido fuente de una admirable complejidad y plenitud. La perenne tensión del cristianismo deriva de esa convergencia entre hechos históricos y plenitud de verdad, persona única de Jesús y multitud de cristianos, simplicidad de la confesión del hombre en él y plenitud de la autodonación de Dios a todo hombre por él (Col 1,19; 2,3; 2,9) ¹⁰.

A lo largo de la historia de la cristología se acentuará, bien la particularidad y unicidad del hecho Jesús de Nazaret (teología latina y francesa), o bien la universalidad y perennidad de la encarnación del Verbo (teología griega y alemana), que ha tenido su último eco en la afirmación del Vaticano II: «Por la encarnación el Hijo de Dios se unió en cierto modo con cada hombre» (GS 22).

e) Los hechos y el «sentido»

Cristo existió en un tiempo y en un lugar; su mensaje está religado, por tanto, a una lengua, una tradición, una cultura y un horizonte de sentido, que nos obligan a insertarnos en

«Credimus itaque in eum qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus. Addendum enim erat iudicis nomen, propter temporum cognitionem» (SAN AGUSTÍN, *De fide et simbolo* V, 11). «La mención de Poncio Pilato subraya el hecho de que la vida y la pasión de Jesucristo forman parte de esta historia universal en la que se desarrolla también nuestra existencia» (K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, o.c., 173).

¹⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAI, *La entraña del cristianismo*, o.c., 871-879.

en el corazón de cada creyente (Espíritu Santo). Este enraizamiento en una historia particular, a la vez que su desbordamiento sobre ella, al considerar tales hechos signos de la revelación de Dios y fundamento para la salvación del hombre, constituye el escándalo y a la vez la fascinación del cristianismo⁸.

d) *La presencia de Poncio Pilato en el Credo*

El carácter empírico del cristianismo en sus propios orígenes se ha manifestado, como por instinto, en la inclusión de un personaje de la historia profana al enumerar los principios de la fe cristiana en los artículos del *Credo*. Éste no incluye ninguna otra noticia, propuesta o exigencia sino las exclusivamente requeridas como necesarias para la salvación escatológica y, por ello, habla de Dios, Padre y Creador; de la encarnación de Jesucristo, de su muerte por nuestros pecados y del envío del Espíritu Santo para hacer surgir la comunidad de los santos y fundar la esperanza de la resurrección. Sin embargo, ese mismo Credo, cuando enumera los hechos salvíficos llevados a cabo por Cristo, habla de que «padeció bajo Poncio Pilato». En el fondo era absolutamente secundario saber bajo quién, como emperador, prefecto romano o sacerdote judío, padeciera Jesús, ya que para la fe cristiana sus padecimientos eran vistos en un horizonte teológico y soteriológico universales: Dios nos entregó a su

⁸ «En este punto aparece la relación estrecha que existe entre la *revelación cristiana* y la *historia*. Aquí reside, en último análisis, el «carácter escandaloso» que reviste la concepción del tiempo y de la historia en el cristianismo primitivo no solamente para el historiador, sino para todo pensamiento «moderno», incluido el pensamiento teológico: Dios se revela de una manera absolutamente particular en el seno de una historia estrechamente limitada, pero continua, y opera en ella, de una manera definitiva, la «salvación» (O. CULLMANN, *Christ et le temps*, o.c., 15; trad. esp.: *Cristo y el tiempo*, o.c.). Cf. ÍD., *Le salut dans l'histoire...*, o.c.

Los dos polos del cristianismo son así: la facticidad (el hombre Jesús judío) y la presencia irreversible de Dios en la historia, compartiendo la naturaleza y el destino del hombre (encarnación redentora de Dios). La fe de cada generación tiene como misión suprema repetir ese *nota bene* a lo siguiente: «Que Dios se ha introducido en la historia y se ha hecho hombre». Cuando eso se diluye en mero positivismo histórico o en retórica de lo universal, se ha disuelto el cristianismo. «Ya no se sabe lo que significa escandalizarse y, mucho menos, lo que significa adorar» (S. KIERKEGAARD, *Ejercitación del cristianismo*, o.c., 75); cf. ÍD., *Migajas filosóficas o poco de cristianismo*, o.c., 106-112.

Hijo para que, muriendo por todos nosotros y resucitando para nosotros, tuviéramos ya una vida eterna. Y, sin embargo, ha mantenido siempre a Poncio Pilato en el Credo, recitado en los dos momentos cumbres de la vida de la Iglesia: la administración del bautismo y la celebración eucarística, como exponente imborrable de la realidad histórica de Cristo, de su pertenencia a la común historia humana, de su procedencia de Judea y de su muerte bajo el Imperio romano⁹. Sacar a Poncio Pilato del Credo sería equivalente a desenclavar a Cristo de la cruz: negar la verdad real de su historia concreta, reducirlo a mito universal, a humana sabiduría, a utopía construida por nuestros anhelos a partir de nuestras carencias. Cristo es un hecho simple y transparente en su origen, aun cuando luego haya sido fuente de una admirable complejidad y plenitud. La perenne tensión del cristianismo deriva de esa convergencia entre hechos históricos y plenitud de verdad, persona única de Jesús y multitud de cristianos, simplicidad de la confesión del hombre en él y plenitud de la autodonación de Dios a todo hombre por él (Col 1,19; 2,3; 2,9)¹⁰.

A lo largo de la historia de la cristología se acentuará, bien la particularidad y unicidad del hecho Jesús de Nazaret (teología latina y francesa), o bien la universalidad y perennidad de la encarnación del Verbo (teología griega y alemana), que ha tenido su último eco en la afirmación del Vaticano II: «Por la encarnación el Hijo de Dios se unió en cierto modo con cada hombre» (GS 22).

e) *Los hechos y el «sentido»*

Cristo existió en un tiempo y en un lugar; su mensaje está religado, por tanto, a una lengua, una tradición, una cultura y un horizonte de sentido, que nos obligan a insertarnos en

⁹ «Credimus itaque in eum qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus. Addendum enim erat iudicis nomen, propter temporum cognitionem» (SAN AGUSTÍN, *De fide et symbolo* V, 11). «La mención de Poncio Pilato subraya el hecho de que la vida y la pasión de Jesucristo forman parte de esta historia universal en la que se desarrolla también nuestra existencia» (K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, o.c., 173).

¹⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CADEDAI, *La entraña del cristianismo*, o.c., 871-879.

ellos para entender el contenido enunciado y, sobre todo, para descubrir la precomprensión inherente a sus palabras, evidente para sus oyentes. Nosotros, en cambio, tenemos que explicitarla para descubrir la intencionalidad de su mensaje, que sólo nos es inteligible cuando unimos lo presupuesto y lo afirmado, lo con-sabido de antemano y lo enunciado de nuevo. Todo decir incluye lo dicho (con-decir) y lo presupuesto (suso- dicho) que los oyentes directos perciben como la luz por medio de la que ven, mientras que los no contemporáneos lo tenemos que indagar por el estudio histórico-crítico. El punto de partida para saber quién es Jesús es conocer los hechos ocurridos: lo que él hizo y habló, lo que él proyectó y lo que a él le aconteció, lo que Dios había previsto para él e hizo con él y lo que los hombres decidieron hacer de él (misión-destino).

Ahora bien, todo hecho en cuanto estructura dinámica consumada en el exterior, visible y verificable ahí, ha sido previamente una intención interior; fue elegido y querido antes de ser hecho. Todo sujeto, dotado de inteligencia, haciendo algo por un fin, está expresándose a sí mismo o incluso queriendo transmitir a los demás un mensaje, una esperanza o un reto. Todo hacer implica una manera de comprender la realidad y de situarse ante ella, de situar lo absoluto y relativo, de establecer relación entre el individuo y la comunidad. Un hacer verdaderamente humano es un proferir, una implícita profesión de convicciones y una dicción de la última apreciación de la existencia. Todo existente dice su existencia por el hecho mismo de existir, aun cuando no esté directamente conmovido o angustiado por los problemas del sentido y de la finalidad, de la muerte y del destino.

La vida de Jesús, con todos sus hechos y palabras, con la forma de vida que elige y su posición ante la muerte que le sobreviene, implica una interpretación de la existencia, vivida antes que tematizada. A la luz de quienes han ejercitado la existencia de manera ejemplar sabemos nosotros qué es ser hombres, qué podemos esperar de la vida y qué debemos ofrecerle a ella, qué es Dios para el hombre y qué es el hombre para Dios. *Jesús ha sido hombre y en él tenemos una comprensión y realización de lo humano, creadoras de sentido e infinitamente valiosas.* Junto a los hechos en su carnal facticidad, tenemos ahora el sentido en su

realización existencial. Los hechos están fuera y se ven desde fuera; el sentido nace de dentro y sólo lo adivinaremos viendo desde dentro, ejercitando nuestra propia existencia y dejándonos conmovir por las preocupaciones que ocuparon y sostuvieron a Jesús, pensando y viviendo, haciendo y siendo como Jesús. No basta entender el medio geográfico, cultural, religioso para entender a un hombre, ya que si éste en cierto orden es resultado de aquél, sin embargo lo desborda absolutamente siempre. Todo hombre, como espíritu y libertad, es un nuevo inicio de la existencia; es un capítulo no estrenado del mundo. Si de todos los hombres vale esta afirmación, a lo largo de este libro veremos que vale de manera suprema de Jesús. Los hechos pueden ser meros sucesos o reales acontecimientos; aquéllos pasan, mientras éstos, por su eficacia, significado o novedad, tras-pasan la vida humana. A los sucesos basta con verificarlos; a los acontecimientos hay que descubrirles el alma. Y alma sólo con alma se descubre.

Frente al viejo positivismo de Jeremias, y otros que iban a la búsqueda de las *ipsisima verba Jesu* o de sus *ipsisima facta*, y frente al nuevo positivismo de autores como Theissen centrados sobre todo en las situaciones externas y en los contextos contemporáneos de Jesús, tiene razón Bultmann al reclamar una hermenéutica existencial, al acentuar la constitutiva determinación eclesial de todas las palabras de Jesús que nos da el evangelio, al reconducir al presente todo discurso sobre Jesús, y al considerar inevitable la pregunta por las mediaciones que nos le acercan como potencia y posibilidad de vida nueva, es decir, la fe, el Espíritu Santo y la Iglesia.

f) *Cristo en aquel tiempo - Cristo en nuestra existencia (Cullmann y Jeremias - Bultmann)*

A los hechos corresponde un tipo de conocimiento: el histórico-científico; al sentido corresponde otro tipo de conocimiento: el histórico-sapiencial o hermenéutico ¹¹. La historia de

¹¹ Cf. *Íd.*, «Niveles de la existencia personal de Cristo», en *Jesús de Nazaret...*, o.c., 361-368 («Hechos: conocimiento histórico-científico» [361-362]; «Sentido: conoci-

la cristología nos ha ofrecido en nuestro siglo dos exponentes de esta doble acentuación en el acceso a Jesús. O. Cullmann y J. Jeremias acentuaron (el primero respecto de las obras y el segundo respecto de las palabras) la positividad histórica del cristianismo, porque Cristo no existió en un vacío de realidad, sino enclavado en lugar y tiempo¹². Conocer esas fechas y esos hechos, la cultura en que se expresa y la lengua que habla, equivale a conocerle en su humana verdad y a coordinarle con sus contemporáneos. Frente a esta lectura, R. Bultmann reclamó una interpretación existencial¹³. Yendo más allá del positivismo historicista, que inventaría hechos y establece la conexión causal existente entre ellos averiguando así dependencias y originalidades, reclama una comprensión de los hechos materiales como acontecimientos personales, que descubra la comprensión previa inherente a ellos, la intencionalidad que los mueve y la repercusión que han tenido en la posterior historia de la comprensión humana.

Esta tarea sólo será capaz de cumplirla quien a su vez se ponga en juego ante los mismos problemas que quiere comprender, que se deje interpelar por la existencia misma, que al entender a un sujeto determinado no prescinda de la realidad misma que religa al sujeto de antaño y al intérprete de hoy. Lo mismo que la historia de la filosofía es otra forma de hacer filosofía, ya que no se entiende a los otros filósofos sino pensando con ellos sobre las reales cuestiones metafísicas, así no se puede comprender el hecho, las palabras y la existencia de Jesús sino dejándose poner en juego y en riesgo ante las cuestiones que determinaron su existencia. Al conocimiento positivista tiene, por tanto, que seguirle la interpretación existencial. No se conoce a las piedras, los árboles o los barcos con el mismo tipo

miento histórico-sapiencial» [362]; «Revelación: conocimiento religioso-creyente» [363-366]).

¹² Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps...*, o.c.; J. JEREMIAS, *Teología del NT. I: La predicación de Jesús* (Salamanca 1974).

¹³ Cf. R. BULTMANN, *Jesús*, o.c.; ÍD., *Das Verhältnis der urchristlichen...*, o.c.; E. KÄSEMANN, «El problema del Jesús histórico», en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, o.c., II, 42-68; ÍD., «Discusión de Bultmann con sus discípulos», en *ibid.*, 159-180 (trad. esp.: *Ensayos exegeticos*, o.c.); R. BULTMANN, «Antwort an E. Käsemann», en *Glauben und Verstehen*, o.c., IV, 190-198; ÍD., *Theologie des Neuen Testaments*, o.c.; trad. esp.: *Teología del NT*, o.c.

de conocimiento que a las personas. Cada orden de realidad requiere su órgano de conocimiento, su manera de mirar y su método, su luz propia y su horizonte posibilitador.

g) El tercer nivel de realidad en Jesús: revelación

Pero hay un tercer nivel de realidad en la historia de Jesús. Él fue un hecho y expresó un sentido de la existencia, pero a la vez, por la complejidad y densidad de los acontecimientos que tuvieron lugar en torno a él (resurrección, experiencia del Espíritu, surgimiento de la misión y de la Iglesia), fue reconocido como *revelador de Dios*¹⁴. Este tercer nivel es resultado de unas experiencias, realizadas por unos sujetos que conocieron a Jesús desde los días en que, tras la decapitación de Juan el Bautista, él comenzó a anunciar el Reino y, habiendo comprobado su muerte, ahora le reconocen vivo, vivificador del hombre y revelador de Dios. Para quienes escribieron los evangelios, y para los cristianos desde el comienzo hasta nuestros días, esta dimensión epifánica, profética y comunicativa de Dios, propia de Cristo, es tan real e irrenunciable como las otras dos anteriores (la fáctica y la existencial). Vista desde el final, la vida de Jesús no sólo era un capítulo de la historia espiritual del Mediterráneo o de la autocomprensión humana en busca de sentido y con voluntad de expresar sentido, sino que era, ante todo y en medio de todo, un capítulo de la revelación de Dios en el mundo. Podríamos sintetizar estas tres perspectivas diciendo: En la vida de Cristo estaban operando la naturaleza cósmica, el espíritu humano y Dios mismo en una manera cualitativamente diferenciable de su operación en el curso del mundo y de su permanente acción creadora del hombre. Dios estaba en Cristo, manifestándose al mundo, reconciliándolo consigo, ofreciéndole amor y perdón de sus pecados, convocándolo a una vida nueva.

Pero ¿cómo podemos percibir y discernir que en una historia hecha de tejido local, y tierra humana como todas, está operando de manera nueva y definitiva Dios? Estamos ante un

¹⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret...*, o.c., 363-366.

nivel nuevo de realidad que exige una nueva ejercitación del sujeto, con su inteligencia y libertad. Si a los hechos corresponde el conocimiento científico positivo, y a la ejercitación de la persona la interpretación existencial, ahora a la revelación corresponde la fe en su doble vertiente como don de Dios y como respuesta del hombre. En cuanto don ella connaturaliza al hombre con la realidad nueva que le sale al encuentro, y en cuanto respuesta es una posición total del hombre consintiendo como persona, asintiendo con la voluntad e inteligencia a las intenciones concretas que Dios manifiesta en Cristo. La dimensión revelante de los hechos en la exterioridad necesita ir acompañada de una iluminación de Dios consentida en el sujeto que los vive y los contempla, para que pueda percibir en ellos la revelación divina; es decir, sentirlos como destinados por alguien personal para él como persona a fin de instaurar una relación personal. Revelación sólo acontece cuando se encuentran el aspecto objetivo de la figura revelante (presencia manifiestativa a través de hechos que por su estructura, sucesión o conexión logran un relieve propio y una potencia apelativa) y el aspecto subjetivo del lumen fidei o instinctus fidei (acción iluminadora y purificante de Dios en el sujeto para que éste vea y pueda consentir en el amor a la llamada de Dios)¹⁶. A este nivel de realidad en el hecho histórico de Jesús responde un tercer tipo de conocimiento que es la fe, el asentimiento creyente¹⁷.

h) Relación entre los tres niveles: hechos, sentido, revelación

¿Cómo se relacionan estos tres niveles entre sí? Los tres son claramente diferenciables, pero no separables unos de otros, de forma que se pudiera intentar comprender la persona de Jesús aislando uno del resto. Los tres son reales: no ha habido nunca

¹⁵ Cf. VATICANO I (DS 3008-3014; 3031-3036); DV 5. «La fe es un don de Dios. Nadie crea que los cristianos decimos que es un don del razonamiento. Las otras religiones no dicen esto de su fe: ellas sólo dan el razonamiento para llegar a la fe, el cual sin embargo no llega a ella» (Pen. 279).

¹⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «La evidencia subjetiva: la luz de la fe-la experiencia de la fe», *Gloria*, o.c., I, 119-376; Íd., «La evidencia objetiva: la figura de la revelación-Cristo, centro de la figura de la revelación-la mediación de la figura en la Escritura e Iglesia-el testimonio de la figura (el Padre, la historia, el cosmos)», *ibid.*, 377-608.

¹⁷ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret...*, o.c., 363.

un Jesús del que no se haya reconocido que es un judío de su tiempo, que no haya sido admirado como expresión cumbre de la dignidad y de las posibilidades humanas, que no haya sido confesado como revelador e Hijo de Dios. La seriedad científica obliga por tanto a tener en cuenta estos datos previos con los que nos encontramos. Se podrá negar después que uno u otro nivel corresponda a la realidad vivida por el mismo Jesús, declararlos ajenos a su propia comprensión o considerarlos una invención posterior de la Iglesia y falsificadora de la realidad. Pero es científica y religiosamente esencial reconocer que a Jesús a lo largo de la historia siempre se le ha reconocido esa triple dimensión: fáctica, antropológica y teológica. Así se le ha conocido, creído, amado y seguido hasta hoy. Lo que crea los problemas o los resuelve no es sólo la figura terrestre y judía de Jesús, sino todo lo que surge de él, en conexión y dependencia de él, en referencia y comunicación con él hasta hoy. De todo ello hay que dar razón: hablar del cristianismo sin Jesús es falsificar la realidad, y hablar de Jesús sin el cristianismo es dejar en el aire, como una inmensa incógnita, lo que ha determinado y sigue determinando la existencia de todos los hombres en un sentido y, de manera especial, nuestra existencia como creyentes en otro. El cristianismo sólo admite tres explicaciones: 1) Es una creación divina suscitada por Jesús. 2) Es una creación humana, resultado de una misteriosa convergencia de factores históricos. 3) Es fruto de una malevolencia o de una malinteligencia de Jesús por sus discípulos, de naturaleza trágica o cómica, que deberíamos olvidar de una vez para siempre¹⁸.

Hay, por tanto, tres tratamientos metodológicamente distintos de Jesús: los que se limitan a verificar su facticidad histórica y, por tanto, a fijar los hechos a la luz de los monumentos y documentos e intentan establecer la conexión de dependencia o superación causal respecto del medio en que surgió y los comparan con las culturas circundantes, bien sea la anterior veterotestamentaria con sus aledaños, egipcios y babilónicos, bien sea la simultánea

¹⁸ Ante esta última interpretación reflexionaba B. PASCAL: «Los apóstoles han sido engañados o engañadores. Tanto lo uno como lo otro es difícil, porque no es posible tomar a un hombre por un ser resucitado [...] Mientras que Jesucristo estaba con ellos, los podía sostener; pero después, si no se les ha aparecido, ¿quién los ha hecho actuar?» (Pen. 802).

nea helénica y romana. Hay también quienes, yendo más allá de la preocupación por verificar y constatar, quieren comprender además de explicar, saber del sujeto que vivió en medio de tal realidad material económica y política, religiosa y social, preguntando por la autocomprensión que tuvo de sí mismo, del mundo y de Dios, y esto no tanto como doctrina formulada cuanto como experiencia vivida. Finalmente, el tercer grupo, pasando por la historia circunstancial de Jesús y traspasando su propia autocomprensión, se pregunta cómo se manifestó Dios a sí mismo en él, cómo le hizo posible realizar su existencia reconciliadora y finalmente qué nos reveló a los hombres.

Los primeros elaborarán una historia crítica de Jesús, los segundos una cristología filosófica, los terceros una cristología teológica. Esta última presupone los dos primeros niveles (hechos, sentido); acepta el diálogo con historiadores y filósofos por razones objetivas (el Jesús del que habla la teología es un hecho y crea sentido) y por razones de veracidad científica (la gracia presupone la naturaleza, y la revelación, con el acto de fe consiguiente, no niega la razón, sino que la purifica y consuma)¹⁹. No se puede elaborar una reflexión teórica sobre el ser y universalidad de Jesús en el vacío, sino a partir de su vida en geografía e historia particulares. Esa historia particular y local a su vez sólo es cognoscible en toda su realidad, viéndola en la luz del pasado, desde el que viene permaneciendo siempre su fundamento, y a la luz del futuro, que desvelará lo que ya contenía y en su momento era invisible. Tucídides como historiador, Sócrates (Platón) como hermenauta de la existencia humana, Jesucristo como revelador de Dios y suscitador de la fe, interpretan niveles distintos de la realidad, pero inseparables. Cada uno de ellos reclama de la persona una actitud para poder conocerlo y corresponderle. El binomio cristiano específico es: revelación-fe²⁰.

¹⁹ Por eso tiene validez también aquí el axioma escolástico, que ve a la naturaleza como presupuesto de la historia y de la persona. Cf. J. ALFARO, «Gratia supponit naturam», en *LTbK²* IV, 1169-1172; E. PRZYWARA, «Der Grundsatz "Gratia non destruit sed supponit et perficit naturam"»: *Schol* 17 (1942) 178-186; J. RATZINGA, «"Gratia praesupponit naturam". Consideraciones sobre el sentido y los límites de un axioma escolástico», en *Palabra en la Iglesia* (Salamanca 1976) 130-146; A. RAUFELT, «Gratia (prae)supponit naturam», en *LTbK³* IV, 986-988.

²⁰ La tentación ha sido absolutizar uno de los tres o reducir el tercero al segundo, dada la grandeza de Sócrates. Kierkegaard percibió la tentación que esto supo-

2. El reconocimiento de Jesús como Cristo en la Iglesia hasta hoy

a) Los hechos fundantes: mínimos e incuestionables

Los hechos son innegables e insobornables; no hablan con palabras y, sin embargo, no callan nunca, de forma que cada hombre puede comenzar a pensar por sí mismo desde ellos. Las doctrinas se oscurecen o envejecen; los hechos, en cambio, están perennemente vivos. Los hechos constituyentes de la vida de Jesús son mínimos en extensión, pero máximos en intensidad; reducibles a unas fechas y datos, pero inagotables en su fecundidad:

— Aparición en Galilea a la edad aproximada de treinta años.

— Predicación del Reino, con acciones sorprendentes unidas a ella.

— Adhesión de multitudes y creación de un grupo de discípulos fieles primero, y luego de «Doce», llamados Apóstoles.

— Celebración de una cena de despedida en vísperas de su pasión.

— Muerte un viernes, quizá día 7, del mes de abril, 14 de Nisán, del año probablemente 30, pero quizá también es posible el 29 o el 33.

— Dispersión de todos sus discípulos tras la ejecución.

— Afirmación de que se les ha aparecido en persona y reunión de los dispersos.

— Proclamación de que Dios le ha resucitado, constituyéndole Señor de vivos y muertos.

— Experiencia del don del Espíritu, comprendido como la promesa de Dios, enviado por Jesús.

ne: «Indiscutiblemente este proyecto va más allá de lo socrático, como puede comprobarse en cada punto. Que por ello sea más verdadero que lo socrático es una cuestión totalmente distinta, que no puede decidirse de un soplo, porque aquí se ha supuesto un nuevo órgano: la fe, y un nuevo presupuesto: la conciencia de pecado, una nueva decisión: el instante, y un nuevo maestro: Dios en el tiempo. Sin ellos no me habría atrevido a presentarme a examen ante aquel irónico tan admirado a través de los siglos, a quien, pese a quien pese, me acerco con el corazón brincando de entusiasmo» (S. KIERKEGAARD, *Migajas...*, o.c., Conclusión del libro).

— Comienzo de la misión, introducción de adeptos por el bautismo, surgimiento de la Iglesia, celebración de la eucaristía, misión a los paganos, ruptura con la Sinagoga.

b) *Reconocimiento y rememoración de Jesús*

La verdadera historia de Jesús comienza a partir de este momento. No sabemos cuántas personas tuvieron conocimiento real de Jesús en los días de su existencia terrestre. A partir de su muerte los discípulos tienen la experiencia de ser reencontrados por él vivo, reconociendo y confesando que ha sido acreditado por Dios, asumido a su vida, glorificado y acreditado como Mesías y Señor. A partir de este instante comienza un proceso de *reconocimiento* llevado a cabo, sobre todo, a partir de la lectura del AT; de *rememoración* actualizadora en la eucaristía; de *misión* entre judíos y gentiles; de *pensamiento* y acción a la luz de él; de *puesta por escrito* de sus palabras, parábolas y acciones. Este proceso no ha cesado hasta hoy. Los hechos pueden tener lugar y una vez consumados agotarse en su significación; o, por el contrario, comenzar a ser fuente de una luz nueva que sobrepasa la que emitieron en el momento de su acontecer.

Estos acontecimientos son vistos como resultado de una doble intención y por ello interpretados con una doble *clave: teológica y soteriológica*. La memoria y los relatos de Jesús no tienen mucho que ver con los grandes relatos de los héroes, de los profetas, de los grandes filósofos y políticos de la historia antigua²¹. Jesús es protagonista de una historia que le desborda

²¹ A lo largo del último siglo se han analizado minuciosamente las semejanzas y diferencias entre los evangelios y las biografías antiguas: v. g. la de Sócrates (469-399 a.C.) en los *Diálogos* de Platón y en los *Memorables* de Jenofonte; la del filósofo *Epiteto* (50-130 d.C.), escrita por su discípulo Arriano de Nicomedia; la de *Moisés* por Filón de Alejandría (30-25 a.C.); la del cónsul *Julio Agrícola*, escrita en el 98 d.C. por Tácito; la de *Atico* por Cornelio Nepote, contenida en su obra *Sobre varones ilustres*, que constituye el primer ejemplo de biografía romana; las *Vidas paralelas* de Plutarco; la *Vida de César* de Suetonio, la de Apolonio de Tiana (10-97 d.C.) biografiado por Filostrato (170-250 d.C.). Cf. los estudios de Clyde Weber Votaw (1915), Charles J. Talbert (1978), Hubert Cancik (1984) y Richard A. Burridge (1992). Un panorama en K. BERGER, «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament» (= «Géneros literarios helenísticos en el NT»), en *Ausstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlín 1984) *Prinzipat* II/25. 2. 1031-1432; 1831-1885.

tanto en su contenido como en su origen y destinatarios. *Esa historia tiene como origen y primer protagonista a Dios, como destinatarios a los hombres y como contenido su salvación*. Dios ungió con el Espíritu Santo a Jesús, cuya humanidad había suscitado de las entrañas de María. Dios por el Espíritu lo llevó al desierto, Dios por el ángel lo consoló en Getsemaní, Dios lo identificó con el destino de los hombres, hijos y pecadores a la vez; Dios lo sostuvo en la muerte dándonosle como el Hijo y con él reconciliando consigo el mundo, Dios lo levantó de entre los muertos y le dio a ver a quienes habían vivido y comido, convivido y compartido el destino del Reino con él. Los hechos de Jesús, tal como fueron interpretados, rememorados y celebrados por sus discípulos creyentes, no son propuestos como exponente de una heroicidad humana, de una mera ejemplaridad moral, y menos de una inmediata eficacia histórica de Jesús. La insignificancia inmediata de su figura humana era la condición para que en su debilidad traspareciera la potencia salvadora de Dios, y para que en su humanidad judía se reflejara su misterio de Hijo eterno (2 Cor 4,7-18). El centro de la historia de Jesús es Dios, respecto de quien él vive en obediencia, filiación y fidelidad. El primer protagonista es siempre Dios.

Si la potencia, grandeza, eficacia y ejemplaridad de Jesús fueran evidentes en su orden propio no sería necesario ir más allá de él mismo. Entonces le admiraríamos como un héroe, un sabio, un modelo, pero no nos remitiría a nada más allá de él. *La suma de posesión y desposesión, de pobreza y de riqueza, de ingenuidad y de sabiduría, de mismidad personal y de referencia absoluta al Padre que le envió, convierten a Jesús en signo y revelador de Dios*. Su persona está constituida así por la consistencia y la obediencia, por la libertad que se afirma a sí misma a la vez que por la entrega incondicional a la misión recibida. Jesús es él mismo absolutamente, en la medida en que absolutamente se remite a Dios y lo revela.

c) *Recuerdo personal y memoria institucional de Jesús*

Los acontecimientos fundantes de la vida de Jesús han continuado presentes en la historia ulterior por un proceso ininterrumpido de relato oral primero y escrito después, de forma

que Jesús no ha sido nunca olvidado y siempre ha sido recordado allí donde llegaron sus apóstoles y fue conocido el evangelio. De Jesús tenemos *recuerdo personal subjetivo* a la vez que *memoria objetiva institucional*. Respecto del primero podemos citar las palabras con que Harnack comienza su ciclo de lecciones al giro del siglo (1989-1900) en la Universidad de Berlín con el título *La esencia del cristianismo*:

«El gran filósofo del positivismo, John Stuart Mill, dijo una vez que nunca se le recordará suficientemente a la humanidad que en medio de ella ha existido un hombre de nombre Sócrates. Él tenía razón, pero más importante es recordar a esa humanidad incesantemente que en medio de ella ha existido un hombre llamado Jesucristo»²².

d) *La eucaristía, forma de la fe y matriz de la Iglesia*

Este recuerdo personal que unos y otros hombres han ido haciendo de Jesús ha sido importante. Sobre todo, de él vale la afirmación de que «todo es recuerdo en el amor y esperanza» (L. Panero). Sin embargo, lo decisivo ha sido la memoria objetiva de la Iglesia: la celebración eucarística. Desde los primeros momentos los discípulos se congregaron en las casas para la oración y la fracción del pan, para la celebración de la eucaristía (Hch 2,42; Lc 24,35), en obediencia al encargo de Cristo y en memoria de lo que había dicho y hecho la noche en que fue traicionado y en la que él se entregó a sí mismo en servicio y sacrificio supremos por todos, después de ser excluido de su seno por el pueblo judío y ser ejecutado por manos de los gentiles. La celebración de la eucaristía (de la que ya nos habla Pablo como algo que él ha recibido, que la comunidad realiza obedeciendo a Jesús y prolongando su última cena; que se celebró primero por las casas particulares, luego en los pequeños locales donde se reúne toda la comunidad de una ciudad y después en las grandes basílicas o catedrales) ha mantenido y transmitido vivas la persona y obra de Jesús a todas las generaciones en todos los lugares.

²² A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, o.c., 15; trad. cast. I, 5.

Se trata de una *memoria objetiva*, referida a lo que el Señor hizo en la noche de la última cena con sus discípulos como anticipación, presencialización, interpretación y universalización de su cuerpo deshecho y de su sangre derramada en la cruz, como ofrenda solidaria por los hombres para el perdón de sus pecados. La eucaristía es, por tanto, la celebración actualizadora de una persona y de unos hechos salvíficos para la cual se han escrito unos relatos que la acompañan. Los relatos evangélicos, comenzando por los de la Pasión, nacen como acompañamiento notificativo, interpretativo y resonador de los signos eucarísticos culturalmente ejecutados²³. Memoria por tanto *comunitaria, ritual, normativamente interpretada y salvífica*, ya que se trata de la entrega de Jesús: «Este es mi cuerpo, ésta es mi sangre de la nueva alianza», «para la vida del mundo», por todos los hombres, por todos los pecadores, «por mí el primero»²⁴.

e) *Tradicón y comunidad como ámbitos de la fe*

La continuidad de la memoria en el interior de la Iglesia no ha cesado hasta hoy. Allí donde se ha anunciado el evangelio, allí se ha celebrado siempre la eucaristía. Del evangelio anunciado y de la eucaristía celebrada ha nacido la comunidad de los creyentes; del cuerpo eucarístico ha surgido el cuerpo eclesial. Por ello, con razón se ha designado a la eucaristía como originario y perenne hontanar de la Iglesia²⁵. Cuando una memoria colectiva se trasmite de generación en generación por unos cauces normativamente establecidos y custodiados, surge la *tradicón*. Con esta palabra designamos, ante todo, la trasmisión de unas realidades, entre ellas primordial y esencialmente el evangelio, el bautismo, la eucaristía y el ministerio apostólico, antes que la trasmisión de unas verdades²⁶. Por los signos del cuerpo

²³ Cf. J. GNILKA, «Das Christusbild einer alten Passionsgeschichte», en *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, o.c., 95-109.

²⁴ Mt 26,26-29; Mc 14,22s; Lc 22,19s; 1 Cor 11,23-26; Jn 6,51; 1 Tim 1,15.

²⁵ Cf. F. KATTENBUSCH, «Der Quellort der Kirche», en *Festgabe für Adolf Harnack* (Tubinga 1921) 143-172; H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age* (Paris 1949).

²⁶ «Ecclesia in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit. Haec quae est ab apostolis traditio sub

entregado y de la sangre derramada la Iglesia trasmite en la eucaristía la realidad personal de Jesús para que pueda actuar en el mundo, ser reconocido y creído como Mesías, Kyrios e Hijo de Dios. La eucaristía es la presencialización de aquella historia pasada junto con la integración de los celebrantes a la persona de quien vivió todo aquello por nosotros y que se hace presente, personalizado en los signos del pan y del vino. «Éste es mi cuerpo. Ésta es mi sangre». Por la eucaristía, Jesús glorificado se hace presente a la comunidad de los bautizados. A su vez, cada uno de sus miembros, desde dentro de ella, es hecho partícipe de la eficacia redentora de la muerte y resurrección de su Señor. *La eucaristía como memoria objetiva es así el lugar de encuentro con Cristo, de constitución de la existencia cristiana y de recreación permanente de la Iglesia en el mundo.* La eucaristía es el máximo lugar concreto de la fe, en cuanto forma suprema del don de Dios a los creyentes y de realización de la Iglesia en el mundo.

f) *Jesús, nunca olvidado y siempre rememorado*

Esta memoria objetiva de Jesús no ha cesado en la historia a partir del momento en que el domingo, solemnizado como día de la resurrección del Señor, fue acompañado con la celebración de la eucaristía. Por ella y en ella los hombres han encontrado, confesado, aclamado y amado a Cristo, uniéndose al testimonio y fe de quienes con anterioridad habían creído en él y le habían confiado su vida. La matriz, permanentemente regeneradora de la fe en Cristo a lo largo de los siglos, ha sido la celebración eucarística. En ella no se relataba un simple hecho, ni se ofrecía sólo una enseñanza moral, ni se proponía una doctrina nueva, sino que se hacía presente a Cristo, como salvador de nuestra muerte y garantía de nuestra existencia personal, al darnos la posibilidad de participar con él en la indestructibilidad misma de Dios comunicada por la resurrección, primero a él y luego al entero mundo. En la eucaristía, Cristo se ha revelado, dado, hecho solidario y contemporáneo de cada creyente. Cada

assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio» (DV 8).

uno se ha sentido amado, perdonado y acompañado por él, a la vez que constituido miembro de su cuerpo. Este encuentro, experiencia y amor personal a Cristo, vivo y vivificador, junto con la constitución en miembros de una comunidad de fe, esperanza y solidaridad (Iglesia = comunión de realidades santificantes que suscitan hombres santificados), es lo que ha dado nacimiento, ha alimentado y consolidado la fe en Cristo hasta hoy.

Los hombres no han descubierto a Cristo como se descubre un yacimiento arqueológico, como se tropieza uno con un producto raro en el mercado o como se abre a otro mundo maravilloso leyendo un libro. Uno no se convierte sólo por leer un libro, sino por la ejercitación auténtica y la radicalidad de la existencia, decía Kierkegaard. La trasmisión de la memoria de Jesús ha sido de naturaleza comunitaria, celebrativa, eucarística, testimonial, amorosa. Esa memoria habla de él como del Hijo vivo y no como de hombre muerto²⁷; como cabeza vivificadora de la que nos llega la vida a nosotros sus miembros; como Primogénito de una nueva creación; como el Signo eficaz del perdón que el Padre nos otorga a nosotros sus hijos. La memoria objetiva, teológica y soteriológicamente entendida, se inició con los testigos presenciales y llega hasta hoy. Si teóricamente es significativo que Jesús sea el único hombre de la historia del que se ha afirmado una resurrección real, no menos significativo es el hecho de que ninguna generación haya olvidado a Jesús, que sea una persona permanentemente rememorada de manera objetiva por una comunidad que se refiere a él celebrando su destino como fuente de salvación universal.

«Los orígenes de la Iglesia y de su fundador en lo esencial nos son conocidos gracias a una tradición viviente, cuya fuente es la memoria concreta de aquellos que fueron testigos de los acontecimientos y que tuvieron relaciones con el protagonista [...] El punto capital de los documentos que nos han legado —el NT— es que conciernen a una Persona cuyo papel en la historia es *rememorado*. El acontecimiento de Jesús no es un episodio lejano u olvidado, redescubierto como se descubre un ánfora en unas excavaciones o

²⁷ «Ciertamente Jesús muerto, de quien Pablo asegura que vive» (Hch 25,19). «Les dijeron a las mujeres: “¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?”» (Lc 24,5). «No hombre muerto, sino Cristo vivo» (Sta. TERESA, *Libro de la Vida* 28,8).

un manuscrito en una gruta. Jesús no ha estado nunca ausente de la memoria de la más antigua sociedad-comunidad que sobrevive en el mundo occidental»²⁸.

3. Lugar que Cristo ha tenido en el cristianismo

El cristianismo como religión es ejercitación de la existencia humana en apertura a Dios, consintiendo a Dios, alegrándose de que exista y de su relación con nosotros, viviendo la existencia como gracia y tarea, aceptando el futuro como don a la vez que como resultado de libertad y de responsabilidad en el mundo. Tal relación con Dios es vista y vivida a la luz de la persona y de la doctrina de Cristo, en la medida en que él hereda y sintetiza toda la historia religiosa del pueblo de Israel, a la vez que suscita y anticipa en alguna manera la historia de la Iglesia. El cristianismo lleva a cabo una realización de la humanidad, comprendiéndola como comprendió Jesús la suya delante de Dios. ¿Cuál ha sido el lugar concreto que Cristo ha ocupado en el cristianismo?

a) Medida y grandeza en el orden de la humanidad

Los hombres descubrimos y realizamos nuestra humanidad escudriñando nuestra naturaleza: constitución bioquímica, evolución estructural, contextos ecológico, social y político, tramas familiares, formación y acción. El hombre está determinado por la materia en la que existe y por el tiempo en que vive, por lo que recibe de los demás y por lo que él mismo hace, pero sobre todo está constituido por la historia de las libertades anteriores y de las posibilidades contemporáneas que se le ofrecen a su elección. El hombre es historia a la vez que naturaleza. Él se encuentra con las realizaciones anteriores de la humanidad en las que relumbran la grandeza de ser hombre, la profundidad de lo real, la decisión moral, la potencia intelectual, el genio organizador, la sabiduría de la vida, la intuición de lo divino, la realización

²⁸ C. H. DODD, *The founder of christianity*, o.c.; trad. esp.: *El fundador del cristianismo*, o.c., 22-26.

ción entera de la existencia delante de Dios. Hemos aprendido a ser hombres a la luz de aquellos otros hombres que han dado la talla de lo humano²⁹. Lo que es ser hombres no está dicho previamente y del todo en ninguna metafísica, biología o antropología, sino que lo vamos descubriendo a la luz de las libertades concretas que realizan la humanidad. Cada vida humana lograda es una incursión en la tierra desconocida de lo humano y, cuando ella se logra, conquista para nosotros un mejor saber y un nuevo poder para ser. La grandeza con que tantos hombres y mujeres han realizado lo humano es, pese a tanto dolor, injusticia y muerte, el legado más fecundo y generador de entusiasmo que la historia anterior nos entrega.

Hay tres tipos de grandeza: grandeza del hombre resultante de una ejercitación de la propia vida humana ateniéndose exclusivamente al mundo exterior verificable; grandeza resultante de la relación o religación a Dios; grandeza resultante de la revelación de Dios. Un hombre puede vivir concentrado en su propio mundo; puede vivir tendiendo al encuentro y conocimiento de Dios; puede vivir al servicio de una misión para la que Dios le elige. La grandeza es experimentada antes que explicada: en ella encontramos un resplandor de la totalidad del ser, de la suprema posibilidad de lo humano y de la trascendencia. No es sólo eficacia, poder, saber, riqueza. Es, en medio de todo eso, la potencia, gracia y trascendencia de lo universal reflejado en una vida particular, que se convierte entonces en el centro donde convergen una idea y una subjetividad, un absoluto y un concreto, una luz y una figura. Una persona, caracterizada por tal grandeza, es indeducible de nada anterior, irresoluble en ninguna idea universal, irreductible a ninguna causalidad inmediata. Es un resplandor del ser, un fruto de su libertad, un milagro de Dios. Esos hombres son autores, porque acrecientan la vida humana y, como consecuencia, tienen autoridad³⁰.

Pascal distinguió tres órdenes de realidad (material, intelectual, religiosa) y tres órdenes de grandeza (poder: Alejandro

²⁹ Cf. K. JASPERS, *Die massgebenden Menschen...*, o.c. El matiz de «normativo, que da la medida, que ofrece la norma», de la palabra alemana *massgebend* no aparece en el título de la traducción española *Los hombres decisivos*, o.c.

³⁰ Cf. *Los hombres decisivos*, o.c., 25-32.

Magno; saber: Arquímedes; santidad: Jesucristo). Son tres géneros diferentes: los poderosos, los genios, los santos:

«Jesucristo, sin bienes, sin producción alguna en el orden de la ciencia, existe en su orden de santidad. No ha hecho invento alguno, no ha reinado; pero ha sido humilde, paciente, santo, santo para Dios, terrible para los demonios, sin pecado alguno. ¡Oh!, en qué gran pompa y en una prodigiosa magnificencia ha venido a los ojos del corazón que ven la sabiduría» (Pen. 793).

b) *Figuras típicas de autoridad en el orden de la religión*

¿Cuáles son las formas equivalentes de grandeza y de autoridad en el orden de la religión? No es fácil llegar a una tipificación rigurosa que recoja todas las expresiones que de hecho han configurado la humanidad y que la historia de las religiones enumera. La tipificación puede ser hecha desde distintas perspectivas: la cultural, la social, la específicamente religiosa, según la repercusión que esas personalidades hayan tenido en la creación de instituciones, símbolos y arte; en la modificación de la sociedad; en la intensificación de la vida espiritual, bien como reforma, profundización o extensión. He aquí algunos de los tipos religiosos decisivos: el fundador, el reformador, el profeta, el santo, el místico, el sacerdote, el sabio, el doctor³¹.

¿En cuál de ellas encaja Jesucristo, tal como de hecho ha sido percibido y reconocido en la historia del cristianismo? Para una primera mirada, lo más significativo parece ser su obra externa, lo que ha surgido de él: *fundador de religión*³². Él comparte esta categoría con otras grandes figuras de la historia religiosa. Todos los fundadores tienen en común estar en el origen

³¹ Cf. J. WACH, «Types d'autorité religieuse», en *Sociologie de la Religion* (Paris 1955) 289-341; F. HEILER, «Der heilige Mensch», en *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961) 365-433; G. MENSCHING, *Sociologie religieuse* (Paris 1931).

³² Este término junto con el de maestro de «la sublime simplicidad del evangelio» (J. J. Rousseau), se hace común sólo a partir de la era moderna y de la Ilustración con Rousseau y Kant. Con ellos evitan tener que usar los títulos cristológicos que la fe en él le ha otorgado. Cf. H. GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau* (Paris 1970) 185-219 (Une christologie rationnelle); J. MARTEL VELASCO, «Jesús de Nazaret, fundador del cristianismo, y los fundadores de otras religiones», en O. GONZÁLEZ DE CARDENAL (ed.), *Salvador del mundo*, o.c., 215-250; G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, o.c., 627-641.

de un movimiento que ha conmovido, conformado y animado **masas**. El fundador ha originado un movimiento con repercusiones históricas permanentes, ha hecho posible una forma de comunidad o incluso de sociedad. Todos ellos tenían conciencia de una misión que intentaron llevar a cabo sin que se propusieran directamente fundar una nueva realización de lo religioso, en el sentido jurídico que el término «fundar» ha adquirido en nuestra cultura. Con su palabra, acción y persona, más que fundar algo, en el sentido institucional en que hoy entendemos esta palabra, suscitaban o desencadenaban la adhesión de muchos hombres y mujeres, dando así lugar a nuevos movimientos y nueva comunidad. La lógica de la fidelidad a la misión, de la que se sentían portadores, a la vez que la fidelidad y ejemplaridad de su vida, junto con la potencia divina que se percibía actuando en ellos, hizo nacer la adhesión colectiva de muchos seguidores. Éstos vieron en ellos una forma de vida que les mereció la pena vivir y que, articulada en ritos, prácticas, instituciones y formas de vida, constituyó luego una *religión*.

Cada fundador representa una forma única de experiencia y vida religiosa, no reducible ni intercambiable, ya que expresa de manera peculiar la totalidad tanto de la vida humana como de la existencia creyente. Y sin embargo hay entre todos ellos analogías innegables. Éstos son los nombres más significativos entre los fundadores de religión: Zaratustra (mazdeísmo), Lao-Tse (taoísmo), Confucio (confucionismo), Siddharta Gautama (budismo), Varhamana, designado como vencedor —Jina o Mahavira— gran héroe (jainismo), Moisés (judaísmo), Jesús de Nazaret (cristianismo), Mahoma (islamismo), Mani (maniqueísmo), Nanak (sikhismo). Todos ellos son expresiones de la dimensión religiosa del hombre a la vez que de la manifestación ininterrumpida de Dios a lo largo de la historia, ya que nunca ha dejado solos ni sin su palabra a los hombres desde el comienzo hasta hoy. Por ello hay que matizar las dos afirmaciones: que, por un lado, haya religiones de búsqueda meramente humana de Dios, y, por otro, religiones de pura revelación de Dios saliendo al encuentro del hombre; que todas las religiones históricas sean formas relativas e indiferentes de una religión natural y universal, lo cual sería en el fondo lo único importan-

te. La historia es irreductible a la naturaleza y cada una de las religiones debe ser discernida en su peculiar estructura, a la vez que identificada en lo que tiene de lastre o grandeza humana por un lado, y lo que pueda tener de manifestación y don divino, por otro. En todas ellas cooperan la acción del hombre, siempre abierto a Dios, y la de Dios, siempre abierto al hombre. *Todas las verdaderas religiones expresan la relación entre el hombre y Dios, pero no todas son verdaderas en el mismo grado.* La implicación personal, histórica y encarnativa de Dios como revelador, redentor y consumidor en cada religión, da la medida de su pureza, verdad y definitividad.

Tenemos así dos tipos distintos de religiones: las religiones a la historia anónima del pueblo y las que son instauradas por una persona, o nacen de su potencia originante: religiones surgidas del pueblo y religiones surgidas de la personalidad fundadora. Las primeras son la faz de la civilización de un pueblo vuelta al mundo sobrenatural. Están hechas de convicciones, costumbres e instituciones transmitidas por la cultura, que vienen desde la prehistoria, se van modificando a lo largo de los siglos y no están ligadas a libros ni autoridades religiosas que aseguren una línea de pensamiento (ortodoxia). Las segundas son *religiones fundadas* en un momento del tiempo, contienen un conjunto de memorias, experiencias, representaciones y reglas de conducta elaboradas por el fundador o a su luz por el primer grupo de seguidores, que son transmitidas por vía oral y que luego se han sedimentado en escritos. Éstos, por su autoridad interna y la confianza que les han otorgado los creyentes, se convierten en norma (canon) de pensamiento (ortodoxia) y de conducta (ortopraxis). La religión de Babilonia es un ejemplo de las primeras; la religión de Israel, un ejemplo de las segundas. Aquéllas inclinan al antropomorfismo y al politeísmo, mientras que éstas incluyen el monoteísmo y la trascendencia absoluta de Dios ³³.

Junto a la figura del fundador encontramos, en la historia de las religiones fundadas por un individuo o en las surgidas de la conciencia del pueblo, otros hombres que han sido decisivos

³³ Cf. J. BOTTERO, *Babylone et la Bible*, o.c., 251-253; ÍD., *La religión más antigua*, o.c.

para la consolidación intelectual, institucional y moral de cada religión. Hay una distinción que se suele introducir en este campo a la luz de dos figuras capitales: el profeta y el sabio, y, como consecuencia, se suele hablar de *religiones proféticas* y de *religiones sapienciales* ³⁴. En las primeras, alguien, por vocación y encargo divinos, trasmite al pueblo un mensaje que puede ser un mandato, una promesa, una amenaza o una manifestación de los designios divinos. El profeta es un trasmisor de la palabra oída, se queda detrás de ella para que sea la palabra misma la que por su peso y origen divino se afirme ante el pueblo y logre toda su eficacia. Por el contrario, en las *religiones sapienciales* se trata del conocimiento que un hombre ha logrado para llegar a lo que se considera la meta de la vida humana, para superar las negatividades que padece y conquistar las positividadades que necesita, abriéndose al misterio, que la llama y al que ella se siente orientada.

Moisés y Buda son las dos grandes expresiones de esta doble figura: una la que cumple un encargo divino para el pueblo y otra la que le comunica un saber personalmente logrado. Moisés no se presenta con autoridad propia, sino como enviado por Dios, tras haber vivido una teofanía en la que aquél se le manifiesta, le revela su nombre y le envía al pueblo. Todos los profetas tras él han recibido el encargo: «Ve y di al pueblo». Y ellos rubrican sus palabras con la firma: «oráculo de Yahvé». Remiten al Dios que los envía; con él dejan confrontados al

³⁴ Esta distinción tiene su equivalente en otra más usual: *profetismo* y *mística*. Las religiones dominantes en los últimos treinta siglos en Occidente (judaísmo, cristianismo, islamismo) son designadas como religiones proféticas, mientras que a las orientales se las designa globalmente como religiones místicas. Las primeras acentúan el elemento teológico, ético, activo, histórico, crítico, de la palabra y de la acción, mientras que las segundas acentúan el elemento antropológico, contemplativo, del silencio y de la dejación, del mundo interior en distancia a las cosas y al tiempo. Podemos considerar como puntos extremos, por un lado, el radicalismo de los profetas del AT, donde la majestad santa de Dios y la justicia para con el prójimo son elementos centrales; y, por otro lado, el budismo theradava, donde no hay concepto explícito de Dios y la experiencia religiosa no incluye el encuentro con él ni la salvación en él. Cf. las obras clásicas de fenomenología de la religión (G. van der Leeuw, G. Widengren, M. Eliade, C. Castro, J. Martin Velasco y otros) y las de historia de las religiones (H. Ch. Puech, M. Eliade, N. Smart, J. Delumeau, etc.). Cf. R. C. ZAEHNER, *Mysticism sacred and profane* (Oxford 1957); ÍD., *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques* (Brujas 1965); ÍD., *Concordand discord* (Oxford 1970).

pueblo y, dentro de él, al individuo. Y si se convierten en guía de ese pueblo es como prolongación del encargo divino. Así, Moisés es profeta enviado por Dios, guía del pueblo, fundador de la religión de Israel. Buda, por el contrario, sólo remite a la iluminación y al camino que él mismo ha descubierto, a la necesidad humana universal que ha identificado y a los hombres comunicándoles la sabiduría lograda. Él no posee nada particular, ni recibido de otro, sino que ha actualizado una posibilidad universal, que cada hombre puede descubrir en sí y actuar desde sí: salir del mundo de la dispersión y del sufrimiento hasta llegar al estado de la superación de la conciencia con la inmersión final en el estado de nirvana, en el que, desarraigado el deseo y superado el tiempo, es anulado el dolor. En el budismo tibetano, por ejemplo, no existe Dios en el sentido en que los occidentales hablamos de él. Su objetivo es liberar del sufrimiento y de la ignorancia, enseñando el camino del conocimiento hasta alcanzar lo que llama el Despertar, una vez disuelto el deseo y el apego al Yo. La comprensión apersonal de Dios y del hombre van unidas y se condicionan. El budismo es lo que más se parece a una religión sin serlo ³⁵.

La figura del sabio o doctor también existe en las religiones proféticas, pero como momento adveniente a la palabra del profeta, al que interpreta, ensancha y actualiza. El sabio busca orientación para el vivir y confronta la palabra particular del profeta con la experiencia universal de los hombres o con una cultura concreta en la que tienen que ser aplicadas las palabras de la revelación divina. A su vez, el profeta puede ser instituyente o reformador: uno pone en marcha una religión, el otro da la existente por válida en su fundamento, pero, considerando falsas o degradadas sus formas actuales, la quiere conformar a sus orígenes normativos y reorientar desde las experiencias fundantes.

En las religiones constituidas encontramos otras figuras que han sido de importancia decisiva: el santo, el místico, el sacer-

³⁵ Cf. J. F. REVIL - M. RICARD, *El monje y el filósofo*, o.c. Un padre filósofo y su hijo, bioquímico convertido en monje budista, comparan la cosmovisión de Occidente y del budismo. Los dos se mueven en un horizonte más allá de la religión y lejos del cristianismo: en el de la sabiduría, como camino de salvación para la vida que cada uno encuentra en su mundo: ciencia y filosofía occidental (J. F. Revil) y en el budismo (M. Ricard).

dote. *El santo* es aquel creyente en quien las realidades creídas han sido también realidades sentidas y vividas como fruto de una especial comunicación divina, antes que como resultado de un esfuerzo ascético permanente o de una perseverancia moral. Los santos pueden ser comprendidos como grandes exponentes de la virtud humana, actuada en obediencia y fidelidad a la voluntad de Dios a lo largo de toda su existencia, o como enviados de Dios y repletos de su presencia para recordarnos su existencia, su amor y su promesa. En la primera perspectiva los santos son asemejados a los héroes morales (de ahí que en los procesos de canonización se hablase de virtudes en grado heroico) y comprendidos como expresión de lo que la naturaleza puede dar de sí cuando es actuada por la gracia. Ésta es la concepción acentuada en la Iglesia occidental. En la segunda perspectiva los santos son iconos de Dios, hagiofanías divinas, instrumentos que él suscita para manifestar su divina grandeza, y reflejar su santidad en medio de los hombres, y, por contraste, su pobreza y pecados. En ellos la gracia impregna la naturaleza, Dios se inserta en la vida del hombre y este mundo comparte ya la futura gloria de toda la creación divinizada. Es la concepción acentuada en la Iglesia oriental ³⁶.

El místico es aquel hombre en cuya vida Dios se deja sentir con tal intensidad que toda su experiencia humana está determinada por esa gracia de Dios, afectando a las potencias interiores (inteligencia, memoria, voluntad), a su psicología (corazón, afectos, sentimientos) e incluso repercutiendo físicamente sobre su cuerpo. En el místico las verdades creídas se convierten en realidades experimentadas, y los misterios, celebrados en acontecimientos de su vida personal, determinando sus deseos primordiales y orientando todo su conato de ser, vivir y morir hacia la unión indestructible y definitiva con Dios. Este mundo es percibido como imagen del Otro definitivo, que para ellos se anticipa ya en los semblantes plateados, que son todas las criaturas de este mundo, en las que se refleja el rostro del Amado. A la luz de estas notas características de los místicos en la historia del cristianismo, Jesús es en un sentido mucho más y en

³⁶ Cf. TH. ŠPIDLIK y otros, «Saints», en *DS* XIV, 196-231.

otro menos que ellos³⁷. La intuición de Bergson (Cristo sería «de Surmystique») es válida, pero necesita ser matizada y completada³⁸.

Frente al místico, el sacerdote ocupa un lugar plenamente distinto. Es el mediador de la relación recíproca entre Dios y el hombre, el que trasmite el oráculo de Dios, interpreta la ley y presenta las ofrendas de los hombres, vive en el templo y vela por el culto. Su figura está esencialmente determinada por la naturaleza de cada religión y es la que más condicionada está por la experiencia religiosa fundacional y por la forma histórica en que cada religión se haya desarrollado. El sacerdote da cuerpo cultural, institucional y celebrativo a lo que constituye el fondo místico de cada religión. Allí donde la religión se funde o apoye sólo en la palabra, el libro o la vida moral, el sacerdote apenas tendrá sitio, mientras que ocupará un lugar central en aquellas religiones que se fundan en hechos salvíficos, acontecidos de una vez para siempre, y que hay que «celebrar», es decir, recordar, actualizar y universalizar de forma que cada hombre encuentre en ellos la salvación que Dios ofrece.

El cristianismo es religión histórica; en ella hay hechos salvíficos fundantes de la salvación universal a los que los creyentes tienen que abrirse para participar de ella. En este sentido la Iglesia es una comunidad de celebración y de culto. En ella hay sacerdotes. Ahora bien, Jesús no es sacerdote en el sentido profesional de las religiones antiguas ni como lo eran los sacerdotes

³⁷ «Para acceder al descubrimiento de la originalidad de Jesús, está indicado situarle por relación a los místicos, ya que éstos representan de manera ejemplar al hombre que se aplica a proseguir y a vivir la experiencia religiosa. ¿Se le puede llamar a Jesús místico? Nuestras consideraciones primeras sobre el hombre Jesús de Nazaret no inclinan a una respuesta afirmativa, al menos si definimos al místico como aquel que vive continuamente en la presencia de Dios. Aparentemente, nadie ha realizado el estado de unión perfecta de unión con Dios como Jesús. Todo le habla de Dios y él mismo no habla nada más que de Dios y de su Reino. Sin embargo, por poco informado que se esté sobre la psicología de los místicos, Jesús no pertenece verdaderamente a esta categoría de hombres religiosos» (A. VERGOTE, «Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse», en *Jésus Christ, Fils de Dieu* [Bruselas 1981] 115-174, cita en 124-125; 228 [da très grande différence entre un mystique et Jésus]). Texto recogido en su volumen *Explorations de l'espace théologique* (1981), o.c., 3-34).

³⁸ Cf. H. BERGSON, *Las dos fuentes...*, o.c. A. Loisy, identificando «místico» y «extático», se preguntaba si Cristo había sido realmente un místico. Cf. H. GÖTTLIEB, *Bergson et le Christ des Évangiles* (Paris 1961).

en el AT. Su misión era de otro orden: fundar una realidad nueva (la relación nueva de amor que Dios instaura por él en el mundo), anunciar un designio nuevo de salvación (el Reino de Dios llegando a sus contemporáneos), dar cuerpo en su persona a esa relación y realidad divinas (reconciliación-divinización). Al realizar en su existencia la oferta de Dios a la vez que la respuesta del hombre a ella, Jesús actuó en lugar de todos y en favor de todos con su vida entregada a Dios solidariamente por sus hermanos, convirtiéndose así en el oferente e intercesor supremo. Con ello estaba realizando la última intención y logrando la suprema eficacia a la que todos los sacrificios y los sacerdocios tendían, sin percatarse del todo de su objetivo y sin conseguirlo. Jesús, a partir de su muerte y resurrección, pudo ser comprendido como sacerdote de la nueva alianza. Pero esta designación transforma y trasciende el sacerdocio anterior. La carta a los Hebreos ve la realización de su sacerdocio entrando en el cielo, viviendo allí delante de Dios, y realizando la ofrenda hasta consumir a todos los que le seguimos como pionero de la caravana hacia la tierra definitiva, que es el corazón de Dios. Por ello decimos que Jesús no fue sacerdote como los demás que le habían precedido en este mundo y, sin embargo, que su vida, muerte y pervivencia intercesora son la forma suprema de existencia sacerdotal, al ejercitar su entera persona y libertad desde Dios en favor de los hombres y desde los hombres como ofrenda a Dios.

c) Jesús figura en el orden de la revelación

Jesús pertenece a la historia común de la humanidad, a la historia de la religión y a la historia de la revelación. Tiene, por tanto, inevitables semejanzas con todos estos tipos religiosos a la vez que diferencias fundamentales. Jesús es el fundador del cristianismo, en cuanto que de su experiencia, vida, mensaje y destino surgen unas convicciones, experiencias y esperanzas que dieron y siguen dando nacimiento a una nueva comunidad de fe: la Iglesia. Esto lo tiene en común con los demás fundadores. Pero, en cambio, es diferente de ellos por su relación con Dios, el contenido de su mensaje, la autoridad que reclama para

sí, la implicación entre mensajero y mensaje, la novedad de su resurrección personal y la conexión entre su destino y el destino de todos los hombres. Dios está en una relación con Jesús y Jesús está en una relación con Dios de naturaleza única. Explicar la singularidad de esta relación es el objeto de la cristología bíblica y sistemática.

Jesús no se sitúa en el orden de los sabios de la humanidad, ni ha sido reconocido en el cristianismo por esa razón. Es verdad que prolonga la tradición sapiencial del AT. Sus sentencias, parábolas y oraciones pueden figurar en la misma línea que los Proverbios, Salmos y Libro de la Sabiduría. Sin embargo, él se presentó como *profeta escatológico*, anunciando los designios últimos y la acción decisiva de Dios para los hombres, intimando su voluntad y afincándose en su autoridad. Su palabra no surgió de una experiencia propia o de una sabiduría que hubiera alcanzado cotas nuevas, sino de una iniciativa divina. Jesús se sitúa en la línea del profetismo veterotestamentario, pero sólo en la medida en que habla desde Dios, de Dios y hacia Dios para transformar la historia conforme a su voluntad. Todo eso lo hace no como quien ha recibido el encargo de Dios en una teofanía ni propone su mensaje sellándolo con la fórmula final: «oráculo de Yahvé». Tampoco se identifica como un escriba remitiendo a la Thora, que comentaría; ni remite a una voluntad o revelación de Dios, que estarían fueran de sí y serían anteriores a su persona. Jesús no interpreta la Thora, sino que con autoridad propia presenta su afirmación, promesa y exigencia, otorgándoles la misma calidad que a la palabra divina. Actúa con autoridad y libertad divinas a la vez que con absoluta soberanía y distancia respecto de los poderes de este mundo. Los evangelios, después de haberle presentado como profeta que habla palabras de Dios, relegando ese título, terminan presentándole como el Hijo de Dios y la Palabra de Dios.

Sus palabras, actos y persona hacen pasar la presencia de Dios a este mundo, en la medida en que inserta su propia persona en él. La palabra de Dios y su propia persona son diferenciables, pero no separables. Por otro lado, Jesús ha vivido en una relación de permanente apertura a Dios: oración en soledad, intimidad incomparable manifestada en la forma de dirigirse a Dios

con el 'Abba, obediencia absoluta, olvido de sí mismo y silencio total sobre sus experiencias religiosas, plena inserción en su medio social y ateniimiento a las exigencias de la justicia, del prójimo y de la sociedad. Todo esto le hace plenamente distinto del asceta o del místico, aun cuando su adhesión a Dios, su comunicación filial y su respuesta amorosa sean superiores a todo lo que hemos conocido después en la historia del cristianismo.

d) *La persona de Jesús como centro del cristianismo*

El cristianismo ha surgido como resultado de un proceso de identificación de Jesús, reconociéndole *profeta*, y por ello manifestador de los designios divinos para la humanidad; *sabio* que ha penetrado en los secretos de la realidad y conoce el corazón del hombre; *místico* que ha vivido en permanente intimidad con Dios; *maestro* de vida que mediante sus parábolas nos ha mostrado el camino hacia la plenitud de la vida consumada; *santo* de Dios en una forma única. Cuando Pascal dice que Jesucristo «está en su orden de santidad» no quiere definir su última naturaleza, sino diferenciarlo por relación al orden del poder (grandezas materiales, orden de los cuerpos, los reyes, Alejandro) y al orden de la sabiduría (grandezas intelectuales, orden del espíritu, los sabios, Arquímedes), situándole en otro orden específico: el de la caridad, de la santidad, de la gracia, Dios. El último paso será comprenderlo no sólo como reflejo o partícipe de la santidad de Dios, sino como expresión personal de esa divina santidad, como la Persona de la santidad (*Pen.* 792).

Todas estas categorías, necesarias en el comienzo, han ido siendo descartadas progresivamente para ver a Jesús en una relación única tanto con Dios como con el hombre. Todos los nombres y títulos han sido desbordados. Hay en él rasgos sapienciales, rasgos proféticos, rasgos reformadores, rasgos místicos, pero el fondo de su persona no es identificable desde la acción profética, reformadora o sapiencial y menos aún desde su experiencia mística. Él es único, el único³⁹. Moisés comu-

³⁹ Con este título, «Der Einzige», nos dejó en triple redacción Hölderlin su poema sobre Cristo y los dioses de Grecia. Cf. F. HÖLDERLIN, *Werke, Briefe, Documente* (München 1980).

nica la palabra de Dios, pero queda fuera de ella; suscita el judaísmo y unifica el pueblo de Israel, pero esa religión y comunidad quedan referidas a Yahvé y pueden perdurar sin él. Buda es el iluminado, ha encontrado el camino para llegar al descubrimiento de la vaciedad y de la superación del sufrimiento por anulación del deseo; pero el método descubierto, una vez aprendido, ya no necesita del descubridor; todo hombre es entonces un Buda. Moisés no es el judaísmo y Buda no es el budismo; en cambio, Cristo es el cristianismo ⁴⁰.

El mensaje y el mensajero han sido considerados inseparables, la sabiduría y la persona que la profería como idénticas, la verdad y el sujeto portador de ella como indivisibles. De esta forma se consumó el proceso de identificación entre el medio y el mensaje, el revelador y la revelación, el testimonio y el testigo, Jesús y Dios. En el cristianismo no son lo primero ni lo esencial la acción, la palabra y el ejemplo de Jesús, sino su propia persona. Ahora bien, esa persona ha sido comprendida como viniendo de más allá de la esfera de surgimiento y de la realización humana. Su relación de reciprocidad de conocimiento, de autoridad y de amor entre Jesús y Dios llevó a la primera comunidad a identificarlo como el Hijo de Dios, el Señor, el Salvador. Consiguientemente su persona es la realidad que constituye el centro del cristianismo. Ella es inseparable de Dios e incomprensible sin su historia en aquel tiempo, sin su repercusión a lo largo de la historia ulterior y sin su presencia viva en el presente.

Los cristianos han admirado la figura de Jesús, han aceptado su doctrina, se han conformado a su destino y han seguido su ejemplo. *Admiración ante su persona, aceptación de su doctrina, conformación a su destino e imitación de su ejemplo no agotan la hondura y la singularidad específica de la relación de los creyentes con él. Ésta se llama fe y amor a su persona*, en forma análoga a como los creyentes del AT creían en Dios y amaban a Yahvé ⁴¹. El bautismo y la eucaristía son los signos que la fundan y renuevan permanentemente. Estos dos sacramentos instauran un intercambio de destino

⁴⁰ Una breve pero sustanciosa comparación entre Moisés (figura del profeta) Buda (figura del sabio) y Jesús, en R. GUARDINI, «A modo de diferenciación», en *La esencia del cristianismo*, o.c., 23-33.

⁴¹ Sobre esta diferenciación de actitudes de los cristianos respecto de Jesús correspondientes a los niveles de su persona, cf. *La entraña...*, o.c., 438-458.

con Cristo y fundan la salvación de los creyentes, posible en teoría y realizable en la práctica porque en Cristo se conforman al Hijo de Dios y comparten con él la propia vida divina. La divinización es el anhelo supremo del ser finito en la que encuentra el objeto saciativo y definitivo de sus deseos; por eso los hombres han tendido a ser como Dios, porque para eso fueron en verdad creados. En el relato del Génesis la serpiente no engaña al hombre por recordarle esta verdad, que es el presupuesto y fin de la creación, sino al proponerle un camino que no conduce a esa meta: conquistar la propia divinización por raptó. El camino eficaz es recibirla de Dios, viviéndola como don. Cristo, revelando a Dios Padre y legando su Espíritu Santo a los hombres, ha hecho posible el descubrimiento del sentido divino de la realidad y la consecución de la plenitud humana en la divinización por configuración a él, que es el Hijo. Él es la entraña del cristianismo en cuanto forma de vida. Su diferencia con el resto de las religiones consiste en que identifica la Verdad con la Persona de Jesús y confiesa a Jesús como el Hijo de Dios encarnado en el mundo. *Unir lo primero con lo último, Dios con el hombre, es el fin de la creación, y reconciliar lo máximo santo con lo mínimo pecador es el sentido del destino personal de Jesús*. Él, al realizarlo, desvela el ser de la realidad y consuma el sentido de la historia. Jesús, por ser el Hijo, es el máximo y último Don posible de Dios a la historia. Por esto el cristianismo es la religión escatológica.

4. La centralidad de la persona de Cristo

a) Cristocentrismo y cristomonismo

Hemos visto el lugar central que Cristo ocupa en el cristianismo. Pero que sea su origen histórico, centro permanente de sentido y principio suscitador de permanencia, no quiere decir que él sea todo el cristianismo. Es necesario distinguir con claridad el cristocentrismo con la correspondiente referencia de toda la teología cristiana a Cristo ⁴², de un cristomonismo o

⁴² Cf. W. THÖSSING, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*. I: *Per Christum in Jesum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik* (Münster 1986); H. KÜNG, «Christozentrik», en *LThK*² II, 1169-1174.

angostamiento cristológico⁴³. Designamos como cristocentrismo el hecho de que toda la creación de Dios tiene en el Verbo eterno su fundamento, en cuanto participación en la expresividad, inteligibilidad y realidad del Hijo; participando en la relationalidad, amabilidad y vinculación trinitaria del Espíritu Santo. Esta fundamentación metafísica de toda realidad creable en el Hijo como Imagen, Logos e Hijo se afirma en el NT: todo ha sido creado por el Hijo, todo tiene consistencia en el Hijo y todo está ordenado hacia el Hijo (Col 1,16), que es el único mediador de la creación (Jn 1,3); el único que conoce al Padre y que puede revelarle (Mt 11,27; Jn 1,18); el único nombre en el que los hombres alcanzan salvación definitiva (Hch 4,11-12), en quien estamos bendecidos para ser, elegidos para existir y en quien seremos recapitulados (Ef 1,3-14). En una inclusión que abarca a Dios primero y luego a Cristo, como lugar concreto de realización, el Ap repite: «yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin» (1,8; 21,6; 22,13).

Los hombres hemos sido predestinados a ser conformes a la imagen del Hijo (Rom 8,29) que, en cuanto encarnado, es el primer pensamiento de Dios para el mundo, *el primer predestinado y por ello la forma de todo lo demás y el destino de todos los demás*. Toda creación y toda gracia son crísticas en su fundamento e intencionalidad divinas. Y lo que está en el principio (protología) funda y llama a lo que está en el final (escatología). Quien es el formador será el reformador y el creador será el redentor. Ésta es la razón por la cual la encarnación es un acto propio del Hijo.

b) Principio de concentración cristológica

Con estas afirmaciones hemos anticipado lo que sólo será plenamente comprensible al final del libro: *Cristo principio metafísico (protológico y escatológico) de la realidad; principio teleológico-soteriológico para el hombre y el cosmos; principio histórico del cristianismo*.

⁴³ Cf. H. J. IWAND, «Der Primat der Christologie», en *Antwort*. FS K. Barth (Zürich 1956) 172-189; J. DE N. SENARCLÈNS, *La concentration christologique*, en *ibid.* 190-207; H. U. VON BALTHASAR, «Die Einführung des gesamten Schöpfungswerkes in ein christologisches Schema», en *Karl Barth...*, o.c., 253.

Pero Cristo, a la vez que principio de consistencia, es principio de relación. Lo que es en el seno trinitario respecto del Padre y del Espíritu, eso lo refleja en el mundo y en el hombre. Por ello su historia abre al Misterio. Su persona en un sentido remite al Padre y al Espíritu, y en otro al hombre y al mundo.

El Vaticano II estableció el principio del «orden o jerarquía de verdades», normativo no sólo para el diálogo ecuménico, que es el contexto en que hablaban los padres conciliares, sino para todo quehacer teológico. «Al comparar las doctrinas recuerden que existe un orden o jerarquía de verdades de la doctrina católica, ya que es diferente el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (*Unitatis redintegratio* 11). Este principio, así formulado, refleja una necesidad cada vez más sentida en el quehacer teológico de nuestro siglo: cada afirmación cristiana, cada dogma cristológico y cada tratado necesitan situarse en un marco orgánico, donde la unidad confiera a cada parte su función y donde cada función reciba de un centro su fuerza y su sentido. Las afirmaciones aisladas sobre Dios, Cristo, el Espíritu, la Iglesia, la vida cristiana, el futuro del hombre necesitan un marco integrador, dentro del cual reciban y aporten inteligibilidad.

Esta preocupación ha hecho surgir en nuestro siglo intentos sucesivos de esclarecer el fundamento y el contenido esencial del cristianismo, la lógica profunda de la fe⁴⁴. Se ha preguntado por el centro de la Escritura, por los artículos fundamentales del Credo, por la esencia, idea, concepto, entraña del cristianismo. Se ha vuelto a comentar el Credo, como expresión no sólo sintética sino articulada de la fe cristiana —no en vano sus afirmaciones se llaman *artículos*—, y se ha repensado la relación entre evangelio (mensaje) e Iglesia (comunidad). Se ha pregun-

⁴⁴ «La teología del siglo xx está bajo el signo de una nueva reflexión sobre la importancia de Cristo, portadora y abarcadora de la totalidad. Responsable de este *iró cristológico* es la pregunta, que ha estallado de nuevo, por el fundamento, centro, norma y esencia del cristianismo» (A. SCHILSON, «Christologie», en *LThK*³ II, 1170). Esta necesidad ha animado también a la teología fundamental. En el prólogo a una colección de trabajos dispersos escribe H. Bouillard: «Una misma idea, una misma intención los anima: hacer manifiesta la secreta correspondencia entre la lógica de la existencia humana y la llamada del misterio cristiano, desentrañar así la estructura inteligible del movimiento que conduce a la fe cristiana; en una palabra, manifestar la lógica de la fe» (*Logique de la foi*, o.c.; *Id.*, *Vérité du christianisme*, o.c.).

tado por la confianza última que fundamenta la fe; Rahner ha intentado una fundamentación trascendental del cristianismo que esclareciese su verdad de principio con anterioridad a la verdad específica de cada uno de sus contenidos ⁴⁵. La figura de Cristo es repensada hoy en el horizonte de esos problemas y necesidades: la proposición del cristianismo como un cuerpo orgánico, donde cada parte o miembro reciba inteligibilidad y aporte inteligibilidad al resto; como una totalidad donde cada fragmento, aun cuando esté separado de ella, nos deje sentir su proveniencia de origen y, en alguna forma, sea un reflejo y presencia del Todo ⁴⁶.

c) Principio de desbordamiento cristológico

Una vez que hemos enumerado el principio de concentración del cristianismo en Cristo, tendríamos que exponer ahora el *principio de desbordamiento*.

a) Cristo rebasa de sí mismo hasta el Padre y hasta el Espíritu, de forma que no es pensable un cristianismo en el que la invocación a Cristo no sea vivida como ordenación hacia el Padre por la fuerza del Espíritu. No hay un Cristo que no sea el Hijo, al que Dios resucitó de entre los muertos, al que el Padre ha entregado la soberanía, la responsabilidad y el juicio del mundo. No hay tampoco un Cristo que no se desborde a sí mismo en el Don del Espíritu, en el que se hace presente y mediante el cual actualiza su palabra, personaliza y universaliza su salvación. El Cristo del que habla el cristianismo, y del que hablaremos en este libro, es el Hijo enviado por el Padre y el donador del Espíritu. La confesión trinitaria, presente en los primeros escritos del NT, es principio de comprensión real y de regulación lingüística para toda la teología. Cristo vivió toda su existencia histórica desde el Espíritu, movido por él, y en amorosa obediencia hasta consumir su destino entregándose al Padre y entregándonos el Espíritu (Jn 19,30) ⁴⁷.

⁴⁵ Cf. *La entraña...*, o.c., 189-245; W. KERN, «Théologie fondamentale», a.c., 482

⁴⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment...*, o.c.

⁴⁷ Cf. *La entraña...*, o.c., 683-691.

b) Una segunda forma de desbordamiento cristológico nos hace pasar de la historia, en la que Cristo está enclavado y crucificado, a la creación y a la consumación. No podemos pensar ni la protología ni la escatología sin referencia a Cristo, pero a su vez no podemos pensar a Cristo sin tener ante los ojos el mundo, que es creado, y el hombre que es consumado, porque el orden natural tiene su consistencia y autonomía justamente para poder orientarse y dirigirse hacia la consumación sobrenatural que Dios le ha ofrecido. Si, como afirma Barth, la creación es el fundamento externo de la alianza y la encarnación el fundamento interno, esto no quiere decir que la naturaleza y la historia reciban toda su inteligibilidad a la luz de la historia de Cristo. *Una creación que fuera pura función de la encarnación sería indigna de Dios. La encarnación es la forma suprema de realización de lo que estaba iniciado en el acto creador.* Por ello hay una autonomía e inteligencia recíprocas: desde la encarnación comprendemos mejor la creación y desde la realidad creada nos abrimos a la realidad reconciliada ⁴⁸.

c) La tercera forma de desbordamiento cristológico es análoga a la anterior: va del destino de Cristo al destino de los hombres, constituyendo a la Iglesia sacramento universal de salvación. La vida de Cristo no se agota en su propia realización personal ni en su circunscripción histórica. Ese desbordamiento se da en el orden del ser y en el orden de la acción. Cristo hombre sólo es inteligible a la luz de la humanidad concreta que cada uno de nosotros vivimos; por eso podemos ir de nuestra autocomprensión antropológica a la confesión cristológica. Una vez llegados a ésta, hacemos el camino de retorno: confrontados con Cristo hombre, y desde el reconocimiento de su divina humanidad, sabemos para qué fue creado el hombre, como imagen imperfecta de Dios, anticipo y plano previo de lo que en perfección realizaría el Hijo existiendo como hombre, imagen perfecta del Padre (2 Cor 4,4; Col 1,15). Cristo desborda hasta los hombres, porque su hacer es constitutivamente proexistente, Redentor y consumidor del hombre. La Iglesia es el cuerpo del redentor y el ámbito concreto de esa redención

⁴⁸ Cf. *KD III/1*, 103-258; 258-377. Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, o.c., II, 114-123.

hecha signos, personas, instituciones, palabras, que no la constituyen por sí mismos, pero por voluntad de Cristo la explicitan, interpretan y actualizan. Él no vive para sí, sino para nosotros y su hacer recibe de la situación de pecado del hombre su inteligibilidad concreta. Si los hombres no hubiéramos sido pecadores, el destino de Cristo en el mundo hubiera sido otro y su muerte distinta. Por tanto, Cristo tiene que ser entendido también a la luz de la situación pecadora de la humanidad, a la vez que ésta es entendida desde su persona y obra ⁴⁹.

d) *Principio de trascendimiento cristológico*

El cristocentrismo encuentra su sentido exacto a la luz de este triple desbordamiento de Cristo: *hacia adentro en sí mismo* (relación al Padre con el que vive en unidad de acción y de vida, a la vez que al Espíritu, por el que es conducido y consumado en su humanidad); *hacia atrás en el ser* (el origen de la realidad, donde siendo su principio es constituido su fin) y *hacia adelante en la historia* (dándose a sí mismo como cabeza de la Iglesia, su cuerpo, en quien y por quien realiza la Plenitud de Dios que está en él y es destinada a plenificar la conciencia, el ser y el futuro del mundo).

e) *La cristología como tratado propio y la cristología operante en otros tratados teológicos*

A la luz de lo anterior hay que distinguir una cristología concentrada y una cristología dispersa. De Cristo hay que hablar en todos los tratados teológicos y al hablar de Cristo hay que hablar de todas las realidades teológicas, ya que de él recibe su sentido cristiano específico. Así, la teología fundamental habla de él como testigo y revelador del Padre, la eclesiología como

⁴⁹ Estos datos determinan la circularidad hermenéutica *entre trascendencia e historia*: El ser del hombre se entiende desde la historia de Cristo y Cristo es entendido desde el hombre (cristología trascendental de Rahner); y *entre la misión de Cristo y la persona*. Su ser está determinado por lo que tiene que hacer al servicio de los hombres que están bajo el pecado, en lejanía y aversión a Dios (cristología dramática de Balthasar).

principio de gracia y cabeza de la nueva humanidad, la teología moral como principio de una vida nueva y forma de existencia redimida, la teología sacramentaria como origen de toda gracia y sacramento primordial, la escatología como el hombre novísimo, último Adán y espíritu vivificante, consumidor tanto del hombre como del mundo, y mediador de nuestra eterna inmediatez a Dios.

CAPÍTULO III

LA FE EN JESÚS COMO MESÍAS (CRISTO)-HIJO-SEÑOR, Y LA RUPTURA DE LA SÍNTESIS ORIGINARIA A LO LARGO DE LA HISTORIA

1. La confesión cristológica en el NT

En el principio está el acontecimiento de Jesús de Nazaret: la vida, la muerte y la resurrección confesada por sus seguidores, que a la luz de ella le reconocen Mesías, Señor e Hijo. Esa resurrección le acredita como profeta auténtico del Reino, justo y santo, victorioso sobre la muerte, viviente en Dios, presente de una forma nueva entre los hombres, soberano de los poderes del mal y del pecado, introductor del poder del Reino en el mundo y con ello mediador de la definitiva relación de Dios con los hombres, a la que seguirán la libertad y liberación definitiva de todo miedo, al no estar ya sometidos a la servidumbre de la muerte y del diablo. «Cristo participó de la carne y de la sangre, para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es al diablo, y librar a aquellos que por el temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre» (Heb 2,14s). La resurrección confirma a Jesús como pretendiente **mesiánico**, fiel mensajero de Dios y de su Reino, mediador definitivo de la salvación en el mundo.

- a) *Los dos polos que la sostienen: muerte de Jesús infligida por los hombres-resurrección realizada por Dios. Lógica de contraste entre lo que los hombres hacen con él y lo que Dios hace*

Jesús, por la historia concreta que vivió y la reivindicación indirecta de su autoridad mesiánica, fue reconocido como partí-

cipe del poder y de la gloria de Dios, al que él había invocado como Padre y que le fue fiel no dejándolo abandonado al poder de la muerte. Historia de Jesús y gloria del Padre, fidelidad del Hijo al encargo recibido y fidelidad del Padre a la obediencia del Hijo, humillación de la muerte por crucifixión y glorificación a la derecha del Padre: he ahí *los dos polos que sostienen el NT*, como relato normativo del origen del cristianismo y contenido del mensaje de la Iglesia. La unión de esos dos polos extremos, la reconciliación de esos dos órdenes aparentemente opuestos, constituye el meollo del cristianismo, como religión de Cristo, que comparte nuestro destino de pecadores y nos da a compartir su destino mesiánico, filial, glorificado.

— Jesús de Nazaret, crucificado por los hombres, es *acreditado por Dios como Mesías* mediante la resurrección de entre los muertos.

— El que pereció la muerte de los esclavos es asumido a la soberanía que ejerce el creador del mundo y dado a los hombres para que le adoren como *Señor*.

— El que pereció en la debilidad bajo los poderes de este mundo como maldito de Dios y excluido de la sociedad de los santos, es acogido por Dios en su comunión y es constituido *principio de la nueva comunidad de salvación*.

— El que, condenado por blasfemo, fue expulsado del mundo en la muerte, por la resurrección le es devuelto al mundo y revelado como el *Hijo de Dios*.

— El que siendo Hijo de Dios, y enviado por él, nació de una mujer, y redimió a los que estábamos bajo la ley, siendo él considerado un maldito por pender de la cruz, *nos ha hecho posible ser hijos de Dios, recibir el Espíritu en nuestros corazones y participar en su herencia de Hijo*.

Si la resurrección no hubiera tenido lugar, el movimiento de Jesús no hubiera trascendido los límites de Galilea y de Judea. El encuentro con Jesús resucitado, con quien habían comido y bebido anteriormente y con quien vuelven a comer ahora, reconociéndole en identidad de persona aun cuando en diferente condición de existencia, funda la fe de los discípulos («*ἐγὼ εἶμι αὐτόν*» [Lc 24,39]; cf. Hch 10,41; 1,22). La fe en Jesús resucitado hace necesaria la notificación a los cercanos y el anuncio a los

lejanos. Así nace la Iglesia. La muerte de Jesús es puesta en relación con nuestros pecados como su destrucción y la resurrección es considerada como fundamento de nuestra existencia nueva (Rom 4,24). «Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hch 2,36). «Si confiesas con tu boca a Jesús como Señor y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10,9). Los cristianos lo somos porque «creemos en (Dios) que resucitó de entre los muertos a Jesús, el Señor nuestro, quien fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,24-25). «Al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley, para que recibiésemos la adopción. Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: 'Abba. De manera que ya no eres siervo, sino hijo y, si hijo, heredero por la gracia de Dios» (Gál 4,4-7).

b) *Las tres dimensiones del hecho: historia de Jesús, revelación de Dios, salvación de los hombres*

Estos elementos forman la realidad de Jesús como un átomo indivisible, constituido por su historia propia, la acción de Dios en él y su significación salvífica para todos los hombres. No hay en el NT una historia de Cristo que no sea narrada, creída y comprendida desde la resurrección. No hay una identidad personal de Jesús que no venga interpretada desde la revelación de su ser y misión, que el Padre ha llevado a cabo al devolverlo a los hombres como Mesías y Señor. No hay un Jesús que no sea comprendido como Hijo de Dios. No hay un Jesús, Mesías y Señor, que no sea todo él relativo a la justificación, filiación y santificación de los hombres. *Historia personal, relación con Dios y salvación de los hombres son los tres elementos constituyentes de la identidad de Jesús*. Éste es situado con todo realismo: primero en su rincón galileo de origen (Nazaret), luego en la región donde se fue decidiendo sucesivamente el destino del pueblo de la alianza (Judea) y, dentro de ésta, en la ciudad donde todo profeta acreditó su mensaje (Jerusalén), porque desde

ella debía alumbrar la luz de Yahvé a todas las naciones (Is 1,26; 2,3; 28,16; 60,1-6).

Esta inseparabilidad de aspectos se explicita con la fusión entre el nombre personal (Jesús) y el nombre funcional (Cristo) formando uno nuevo: Jesucristo. Persona y misión se han unido de manera inseparable; de forma que desde ésta se nombra aquélla y desde aquélla se entiende ésta. Cristo en origen es un participio verbal (*Mashiah*, Χριστός, ungido) y designa en primer lugar al rey, luego a los sacerdotes y en algún caso a los profetas, que eran ungidos como mediadores de la salvación en el AT. Este título, aplicado a Jesús, le identifica por relación a la historia de la promesa y esperanza mesiánicas. Jesús es reconocido como «el» Mesías esperado (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20). Este título después se convierte en nombre personal, con la misma valencia que Jesús. La misión ha identificado al personaje hasta darle nombre nuevo. Al unirse formando una palabra sola: «Jesucristo», Jesús no es pensable sin su función mesiánica ni la salvación mesiánica sin Jesús. No hay otro Jesús que el que es Cristo. Y el Cristo de tal manera es identificado con Jesús de Nazaret, que la salvación prometida y esperada sólo es encontrable en ese sujeto concreto. Cristos de los hombres, forjados por ellos a la medida de sus esperanzas o necesidades, habrá muchos; Cristo de Dios sólo hay uno: Jesús de Nazaret.

El título «Mesías», «Cristo», ha prevalecido para identificar a Jesús de Nazaret y la religión derivada de él ha sido designada como «cristianismo», es decir, el mesianismo con Jesús como su agente de la salvación, revelación y propuesta escatológica en nombre de Yahvé. Pocas cosas hay más complejas y difíciles que precisar la categoría de mesianismo en el Antiguo Testamento. Primero, definir el contenido de esa categoría y, luego, determinar su lugar y peso en la historia de Israel, con la sucesiva identificación de personajes que darían cuerpo a esta categoría, unas veces referida al presente con sujetos reconocibles (rey, dinastía, pretendientes, sucesores) y otras orientada hacia un futuro, en el que se realizaría aquello que los sujetos mesiánicos conocidos no habían realizado o incluso profanado u olvidado. Figuras regias, sacerdotales, proféticas, sapienciales, Dios mismo como agente de la salvación, el pueblo como tal. Y todo

esto desde la época de la monarquía sacral, al exilio, al período persa, al período helenístico, a los días mismos de Jesús, a los grupos de esenios y Qumrán.

¿Cómo se sitúan Jesús y el cristianismo respecto de todo esto? Basta hojear las grandes monografías de Coppens, Cazelles, Grelot, Trevijano... para comprobar la casi irreductible fronda de ideas, personajes y esperanzas existentes a lo largo del AT y en tiempo de Jesús. El NT no procede desde lo previo para deducir que Jesús realiza uno de esos modelos, sino a la inversa. La totalidad de su persona, acción y mensaje con el final de muerte y resurrección, lleva al convencimiento de que él en persona «es» la salvación que Dios ofrece. Entonces comienza a funcionar lo que llamaríamos principio de atracción, de reducción, de identificación y de interpretación. Jesús atrae, descarta, identifica e interpreta desde su persona todo lo anterior. Ningún esquema es respetado del todo por el NT en sus contenidos; ningún título es elegido como suficiente para definirle. Todos son asumidos y todos relativizados. Algo de cada uno desemboca en Jesús y, por ello, es posible leer la historia como esbozo y fermento en una mirada ascendente, con los ojos y oídos de los lectores contemporáneos. Es una *lectura prospectiva* propia de la exégesis del AT. Pero a la vez hay que hacer una *lectura retrospectiva*: desde el cuerpo entero al miembro suelto, desde la obra de arte completa al fragmento o esbozo que la precedieron. Ésta es la lectura que la fe hace del AT desde Cristo.

E. Schweitzer abría en 1968 su libro sobre Jesús con un capítulo que llevaba este título significativo: «Der Mann der alle Schemen sprengt» = «El hombre que rompe todos los esquemas». Esto vale para las propuestas mesiánicas para los llamados títulos cristológicos, y también para el obsesivo empeño contemporáneo por buscar una figura social de aquel momento histórico, como clave para interpretar el mensaje y la persona de Jesús. También aquí vale el imperativo bíblico: «No te hagas imagen de Dios; no te hagas imagen del hombre». La persona no es subsumible bajo ninguna categoría o imagen, y menos Jesucristo. La fe se dirige hacia la realidad personal, más allá de conceptos teóricos o de figuras históricas ¹.

¹ Cf. E. SCHWEITZER, *Jesus Christus* (München-Hamburg 1968) 18-54; J. COPPENS,

c) *Los tres títulos identificadores de Jesús: Cristo, Señor, Hijo*

En torno al año cincuenta, cuando San Pablo escribe las cartas a los Romanos, Filipenses y 1 Corintios, tenemos ya cristalizada la plena comprensión de Jesús en torno a los tres títulos que se le dan: «Fiel es Dios por quien habéis sido llamados a la comunión con su Hijo, Jesús Cristo, Señor nuestro» (1 Cor 1,9)².

Realidad histórica, condición divina, función soteriológica universal constituyen la identidad de Cristo en el NT, al que anuncia y para el que vive la Iglesia. La historia originaria, constituida por «todo lo que Jesús hizo y enseñó» (Hch 1,1; cf. Lc 24,19-24) y por lo que el Padre hizo con él mediante la resurrección y el don del Espíritu, es propuesta a los hombres invitándolos a la conversión de los ídolos al Dios vivo y verdadero, esperando del cielo a Jesús, su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, el cual nos libra de la ira venidera (1 Tes 1,9-10). La fe en Jesús resucitado, Hijo de Dios, lleva consigo la integración a la comunidad de discípulos, logrando en ella el perdón de los pecados,

La relève apocalyptique du messianisme royal. I. La royauté, le règne, le royaume de Dieu, cadre de la relève apocalyptique (Leuven 1979); ID., II. *Le Fils de l'homme vétéro et intertestamentaire* (Leuven 1983); ID., III. *Le Fils de l'homme néotestamentaire* (Leuven 1981); H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible* (Paris 1978), quien en un Excursus I analiza 25 autores según la diferente concepción que tienen de mesianismo y cómo leen a partir de ahí los textos del AT; P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (Paris 1978); R. TREVIJANO, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1995) 325-363 (Mesianismo y cristología); E. PUECH, «El mesianismo», en J. VÁZQUEZ ALLEGUE (COORD.), *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto* (Estella 2004) 119-141; G. SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (Frankfurt 1970) 121-170 (Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. Mit einer Nachbemerkung: Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen.); E. LOHSE, «ἰός», en *TWNT VIII*, 358-363; «ἰός Δαυὶδ», en *ibíd.*, 482-492; O. CULMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1958) 95-117; N. FÜGLISTER, «El mesianismo salvífico-regio, salvífico-sacerdotal, salvífico-profético, salvífico-celestial», en *MS III/1*, 123-243.

² Cf. 1 Jn 1,3; Flp 2,6-11. En relación con Flp 2,6-11, al que considera un «salmo a Cristo», M. Hengel escribe: «El texto ofrece el camino completo de Cristo desde su ser preexistente en el Padre hasta su plenificación escatológica. Tiene sus modelos en los salmos; sin embargo, está escrito en griego ordinario [...] A diferencia de otros «salmos a Cristo», que encontramos en el NT, se habla sólo, pero esto de una manera radical, sobre la humillación y glorificación de Cristo, no se explicitan las consecuencias soteriológicas, que, sin embargo, van implicadas en citar y oír el texto tal como ocurre con 1 Tim 3,16. Este salmo es importante para la historia de la cristología precisamente porque es el testimonio más temprano de una cristología de la preexistencia y de la kénosis plenamente desarrolladas» (M. HENGEL, «Das Christuslied im frühesten Gottesdienst», a.c., 357-404, cita en 402).

dos, recibiendo el don del Espíritu Santo y preparándose a la restauración de todas las cosas, inaugurada por su resurrección como inicio y germen de la resurrección universal (Hch 2,38; 3,19-21.26). En el NT no existe el dilema fe-historia, sino el trilema historia de Jesús-acción de Dios en él y por medio de él-salvación de los hombres. De eso habla el evangelio y para hablar de ello están los apóstoles primero (Hch 4,18-20) y luego toda la Iglesia. No hay evangelio cuando se pierde uno de los tres elementos. La Iglesia deja de existir cuando no mantiene unidas esas tres realidades: el Jesús que vivió y pervive; el Dios que actuó en él dando el Espíritu Santo a los apóstoles primero y después a cuantos creen en él (Hch 5,33); la bendición con la alianza definitiva y el perdón de los pecados, prometidos desde Abrahán (Hch 3,25-26). Hay salvación donde es anunciado ese evangelio y Jesús es reconocido como Cristo, Señor, Hijo de Dios; donde es recibido el bautismo y celebrada la eucaristía que constituyen la Iglesia y otorgan el Espíritu Santo.

2. De la polémica pagana a la herejía intraeclesial del siglo XVI

El cristianismo es una religión histórica, que se comprende a sí mismo como revelación de Dios, implicada en la persona y el destino de Jesús, con toda su incorporación biográfica, histórica y religiosa³. Los hechos y palabras, por medio de los cuales acontece la revelación, tienen que ser anunciados por aquellos que han sido videntes de los hechos y oyentes de sus palabras. El anuncio de unos y de otros funda la fe: suscitándola, en cuanto don de Dios que se ofrece al hombre y en cuanto llamada al hombre para que responda y se adhiera. «La fe es por la audición; la audición, por medio de la palabra de Cristo»

³ Son los términos con los que Zubiri comprende la encarnación como proceso de incorporación de Dios a la creación en la persona del Hijo. Jesús va realizando su propia biografía en tanto que Hijo de Dios por experiencia interna. Y el contenido de esa biografía interior es lo que transmitió a sus discípulos inmediatos, iniciando así la tradición viva en la Iglesia: «En esta transmisión no solamente había la transmisión de lo que era; había también la transmisión de lo que efectivamente en él consistía la vida eterna en la intimidad del Padre» (X. ZUBIRI, *El problema teológico...*, o.c., 313).

(Rom 10,17). La TOB traduce: «Por consiguiente, la fe surge por la predicación y la predicación es el anuncio de la palabra de Cristo».

a) *Adversus Iudaeos, nationes et mauros*

Este anuncio es hecho primero a los judíos. Ellos fueron los destinatarios privilegiados de la salvación⁴. Naciendo de ellos (Jn 4,22) se dirigía ante todo a ellos. Eran el pueblo de la alianza y, por ser Dios fiel a su promesa, ellos recibían las primicias de su consumación en Cristo, quien también nació de ellos (Rom 9,4-5). El anuncio de la salvación a los judíos, ya en los días de Jesús mismo, se convierte en diálogo y finalmente en polémica: ¿cumple las promesas?, ¿qué signos hace y qué testimonios le acreditan como el verdadero Mesías? La expresión «los judíos» tiene ya en ciertos textos del evangelio de San Juan un sentido peyorativo y polémico; judíos son quienes no creen en Jesús, sus adversarios (2,18-20; 6,41; 10,31). En su *Diálogo con Trifón* (ca. 160) San Justino inicia un milenio de literatura polémica. El anuncio se hace después a los griegos, quienes desde su comprensión metafísica y antropológica tienen grave dificultad para aceptar la encarnación de Dios, la crucifixión, muerte y resurrección de Cristo (Hch 17,32; 1 Cor 1,7-20). Según su comprensión previa, Dios no se puede insertar en la historia de los hombres, no puede compartir la carne y menos todavía el dolor y la muerte⁵. Surge otro género literario en la polémica: *Adversus Paganos* o *Contra los Griegos*. El tercer género de polémica surge en el encuentro con el Islam, que rechaza la comprensión trinitaria de Dios y sitúa a Jesús en la línea del profetismo. Así, en la Edad Media española encontramos juntos los dos tipos de literatura polémica: contra los mahometanos y contra los judíos. Un libro símbolo es la obra de Ramón Martí (1220-1284): *Pugna fidei adversus Mauros et Iudaeos*, y bajo su influencia Ramón Llull.

⁴ Mt 5,24; 10,6; Hch 13,26; cf. Mt 8,5-13; 21,33-44; 28,16-20.

⁵ Cf. R. CANTALAMESSA, «Las objeciones contra la divinidad de Cristo en el texto helénico», en *Cristo, ayer y hoy. Actas del VIII Simposio internacional de Teología Trinitaria* (Salamanca 1974) 93-117; O. GONZÁLEZ DE CERDEDA, *Jesús de Nazareth*, o.c., 504-517.

Raimundo de Peñafort, a la vez que Ramón Sibiuda (*Liber creaturarum*, sive *Theologia naturalis*) en un sentido, Santo Tomás de Aquino (*Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, sive *Summa contra Gentiles* [1265]) en otro y luego Luis Vives (*De veritate fidei christianae. Obras póstumas* [1543])⁶. Se iniciaba así la presentación unificada de la religión, del cristianismo y de la Iglesia, con la consiguiente demostración de cada una de esas realidades. La *demonstratio religiosa* estaba dirigida a los no creyentes; la *demonstratio christiana* iba dirigida a personas que ya tenían una religión para presentarles a Cristo como revelación de Dios y objeto de nuestra adhesión; la *demonstratio catholica* intentaba mostrar que la Iglesia católica, con su cabeza más visible en el obispo de Roma, es la legítima portadora e intérprete del cristianismo⁷.

b) *Adversus haereses* (San Ireneo)

A la polémica con los que no reciben a Cristo seguirá luego la polémica con quienes dentro de la Iglesia desfiguraron su persona o su mensaje. La filosofía y la herejía son consideradas por San Ireneo como las dos fuentes supremas de la deformación de Cristo. La gnosis, prefiriendo la especulación privada a la historia originaria transmitida por los apóstoles e interpretada públicamente por sus sucesores dentro de las comunidades apostólicas, sustituye el conocimiento o gnosis verdadera por otra de falso nombre, el que reclaman como propiedad privada ciertos grupos de iniciados o agraciados⁸.

La verdadera gnosis o conocimiento de Cristo es subsiguiente a la fe y al amor, se da en la Iglesia apostólica, y no se

⁶ Cf. L. W. BARNARD - K. G. STECK, «Apologetik. I-II», en *TRE* III, 371-424; M. SECKLER, «Apologetik», en *LThK*³ I, 834-842; F. J. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund...*, o.c.

⁷ Esta división ternaria de la apologética primero y de la teología fundamental después la encontramos ya en J. Savonarola (1452-1498), *Triumphus crucis* (1497) y luego de manera sistemática en Pierre Charron (1541-1603) en su obra *Les Trois Vérités contre tous Athées, Idolâtres, Juifs, Mahumetans, Hérétiques et Schismatiques* (Burdeos 1593), quien polemiza con el hugonote Philippe Duplessis-Mornay en sus obras *Traité de l'Église* (1578) y *De veritate religionis christianae* (Amberes 1583).

⁸ «Oh Timoteol, guarda el depósito confiado, evitando las palabrerías impías y las objeciones de una falsa ciencia (gnósis)» (1 Tim 6,26).

apoya en testimonios secretos, particulares, que no se pueden verificar en su origen ni se dejan discernir por los sucesores de los apóstoles. Su obra *Adversus haereses* es el exponente ejemplar de una teología que remite a los hechos del origen, narrados en los relatos fundadores e interpretados por los testigos fundadores⁹. Unidad de la historia, publicidad de los testigos apostólicos, autoridad de la sucesión en el ministerio. Hay un único Jesús, el Cristo, que incluye AT y NT, que es fruto de la promesa profética y del testimonio apostólico, el mismo crucificado y resucitado, el que vivió en Galilea y pervive en la Iglesia por el evangelio, los sacramentos y el apóstol. No hay un Cristo para simples y otro para sabios, uno para los iniciados (gnósticos) y otro para la masa de la gran Iglesia (hílicos o psíquicos).

La síntesis cristológica, que encontramos ya iniciada en el NT, fue después articulada sistemáticamente dentro de las categorías del espíritu griego y tomó su forma racional a partir de las definiciones de los concilios de Nicea y Calcedonia. Cristo fue reconocido como Hijo de Dios, consustancial o de la misma esencia que el Padre, perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, formando ambas una sola persona. La naturaleza divina y la naturaleza humana no son dos partes de una realidad divisible, sino dos dimensiones de la única persona del Verbo encarnado. Él es el Hijo eterno hecho hombre por nosotros y por nuestra salvación. Esta relectura cristológica de los concilios fue la norma reguladora de la fe, expresada en el NT y en la tradición apostólica, formulada en la regla de fe y en la liturgia. Los siglos posteriores forjaron sistemas teológicos para explicarla, manteniendo la articulación ofrecida fundamentalmente en Nicea respecto de la divinidad de Cristo, en Constantinopla sobre su verdadera humanidad completa, en Éfeso sobre su persona divina y en Calcedonia sobre la forma de unión de las dos naturalezas en el único sujeto personal (unión hipostática).

⁹ En esta obra se propone exponer la doctrina de los gnósticos desenmascarándola, luego manifestar su contradicción interna y finalmente exponer a partir de la Escritura cuál es la fe verdadera («Sola vera et vivifica fides, quam ab apostolis Ecclesia percepit et distribuit filiis suis»: *Adv. Haer.* III, praef.: *SCb* 211, p.18). Sacar a la luz y refutar la falsa gnosis es el objetivo de su obra (*opus exploratio eversiois falso cognominatae agnitionis*): *Adv. Haer.* IV, 41,4 (*SCb* 100 p.994); III,1 (*SCb* 211 p.20-30).

c) *El principio de sospecha: el Evangelio contra la Iglesia (Lutero)*

El siglo XVI supuso una innovación imperceptible en su momento, pero de consecuencias decisivas para el futuro. La revolución radical que Lutero introduce en la historia del cristianismo deriva primordialmente de la perspectiva o punto de mira en el que se sitúa para hacer sus afirmaciones. *La cuestión nueva no es qué se dice, sino quién lo dice, desde dónde lo dice, en qué se funda para decirlo y qué autoridad tiene lo así dicho.* La conciencia del individuo, apoyada en su saber teórico o en su experiencia religiosa, pasa a primer plano convirtiéndose en órgano interpretativo de la revelación divina. Lo decisivo en la cristología de Lutero no son sus afirmaciones concretas, que, con unos u otros matices discutibles dentro de la sistemática escolar, son plenamente católicas, sino que el individuo se sobre-pone y ante-pone con su interpretación del evangelio de Cristo a la comunidad eclesial presidida por los sucesores de los apóstoles de Cristo.

Con Lutero comienza a actuar en la Iglesia el *principio de sospecha individual*, desplazando al *principio de confianza eclesial*. Su actitud nace de una insatisfacción profunda al no encontrar en la cristología que le enseñaron, condicionada por la metafísica aristotélica y la lógica nominalista, la respuesta a su angustia de salvación. Él no necesitaba tanto saber la forma en que se relacionan la naturaleza divina y la humana cuanto percibir en su conciencia que Dios le es benévolo en Cristo, que le ha perdonado sus pecados, que Jesús es para él Jesús. En medio de teologías escolares, prácticas religiosas, legislación, incluso libros bíblicos y autoridades eclesiásticas, él quiere encontrar una realidad salvífica que dé paz a su vida y le haga sensible el perdón de sus pecados, sea la clave religiosa de la teología y criterio para la acción; en una palabra: para ser cristiano. Cristiano es todo y sólo «was Christum treiben», «lo que comporta a Cristo», lo enseñe quien lo enseñe; y lo que no ofrece el consuelo, el perdón y el beneficio de Cristo no es cristiano, lo enseñe quien lo enseñe¹⁰.

¹⁰ «Christum predigen et treiben» = «predicar y llevar consigo a Cristo». Éste es el criterio de Lutero para determinar lo que es evangelio y cristianismo. «Evangelio quiere decir nada más que un anuncio y grito de la misericordia de Dios, merecida y ganada por el Señor Jesucristo con su muerte» (WA 12,259,5). «Lo que no enseña

Ante la insistencia de la cristología anterior en los presupuestos metafísicos y el olvido de la inmediatez de los datos bíblicos, Lutero abre una sima en la conciencia creyente, al afirmar que el Jesús que la Iglesia ha interpretado con la ayuda de Aristóteles no es el Jesús de los evangelios. No le interesa el Jesús que es un portento metafísico al unir lo divino y humano en unión hipostática, sino únicamente el que es «poder y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24), el que «en nombre de Dios se hizo para nosotros justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30), el que asume pecados, los lleva a la cruz, los padece «por mí» (Gál 2,20) y así me ofrece consuelo y salvación. Las naturalezas de Cristo no son lo esencial; lo esencial es el beneficio de Cristo para mí, pecador. Melancton sintetiza esta actitud en su frase ya citada de la introducción a los *Loci communes* (1521): «Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non quod isti docent eius naturas, modos incarnationis contueri».

Aquí comienza un camino de vuelta al origen y de salto hacia atrás, para recuperar el Cristo de los evangelios, anterior a toda interpretación. En Lutero no se trata sólo ni principalmente de una reforma moral de las costumbres, sino de la recuperación de la verdad evangélica y de la salvación que Dios nos ofrece en Cristo. La *veritas evangelii* (Gál 2,5)¹¹, el *verbum salutis* (Hch 13,26) son lo que está en juego ahora. La sospecha se convierte en programa: el Cristo que ofrece la Iglesia actual, al no ser el verdadero Cristo del evangelio sino otro falsificado por ella, hay que saltar sobre esta Iglesia, resultante de la Edad Media, para volver a la Iglesia patristica que todavía vivía en la

a Cristo no es apostólico, es igual que sea Pedro o Pablo quien lo enseña; mientras que si enseña a Cristo, es apostólico, es igual que lo hagan Judas, Anás, Pilatos o Herodes». Lutero excluye la carta de Santiago del canon de las Escrituras, porque en su opinión no contiene el evangelio de Jesús, que él identifica con la justificación sin las obras, mientras que esta carta reclama las obras. Lutero se erige a sí mismo en canon para decidir cuál es el contenido del evangelio y qué libros lo contienen, en lugar de la Iglesia, que desde siglos tenía fundamentalmente fijados los libros que forman el canon. Ésta es su innovación radical. Cf. F. MUSSNER, «El juicio de Lutero sobre la carta de Santiago», en *Der Jacobusbrief* (Friburgo 1981) 42-47.

¹¹ Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *La verdad del evangelio. La justificación por la fe y su vivencia común. Un estudio exegético de Gál 2,5-14* (Roma 1988); J. NÚÑEZ REGODÓN, *El evangelio en Antioquía: Gál 2,15-21 entre el incidente antioqueno y la crisis galata* (Salamanca 2002).

fidelidad. La Iglesia romana, el Papado, los clérigos corruptos han degradado todo, decía Lutero: volvamos al Cristo del evangelio, a la Sagrada Escritura leída con fe y con Cristo como único contenido y clave de todo el resto. *Solus Christus, sola fides, sola Scriptura. Por primera vez son contrapuestos: el evangelio de Cristo y la Iglesia de Cristo.* El creyente individual tendrá que discernir en adelante dónde está y quién es el Cristo que salva. Se plantea el problema de las «fuentes» de las que mana la fe verdadera, y con ella del conocimiento teológico, o de los «lugares» donde podemos encontrarla. Éste es el contexto histórico en que nace la obra de Melchor Cano (1509-1560) *De locis theologis libri duodecim* (Salamanca 1563). En ella establece los principios metodológicos de la teología en su vertiente positiva e inaugura así la reflexión explícita sobre la doctrina del conocimiento teológico.

¿Dónde y cuándo comienza, según Lutero, el proceso de degradación del evangelio, de metamorfosis de Cristo, de corrupción del cristianismo original? Ahora se pone en marcha el dinamismo de retorno a lo auténtico (*Zurück zu Jesus*), que él suponía era lo anterior a la Edad Media. Otros después de él afirmaron que ya en la patristica estaba presente casi todo lo que Lutero consideraba errores dogmáticos o degradaciones morales de la Iglesia posterior. El evangelio habría sido transformado, de gozoso y sencillo anuncio de la paternidad amorosa de Dios y de su perdón generoso para el hombre, en complicado dogma sobre Jesús, consustancial con el Padre, única persona en dos naturalezas. La Iglesia habría sido transformada, de grupo libre de seguidores de Jesús, dispuestos a revivir su ejemplo y a predicar su mensaje, en una comunidad de culto, de sacramentos, de ritos y de legislación.

En continuidad con la ruptura de Lutero se afirmará en adelante el criterio de la subjetividad individual frente a la autoridad apostólica y la comunión eclesial. El protestantismo liberal (F. D. E. Schleiermacher, R. Sohm, A. Ritschl, A. Harnack, etc.) reinterpreta la figura de Jesús en clave de fidelidad a su ministerio, de experiencia religiosa o de ejemplaridad moral, y la Iglesia en clave de comunidad de acción, sin dogmas que impliquen afirmaciones metafísicas, sin autoridad que religue la conciencia del individuo y sin sacramentos que materialicen la salvación. A

un Jesús sin divinidad divina sigue una Iglesia sin autoridad última. Un exponente y programa de la comprensión moral y antimetafísica es el opúsculo de A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr* (Bonn 1881).

Se iniciaba la era de un optimismo derivado de la idea del progreso; un pacifismo confiado que consideraba renovado el corazón del hombre e imposible ya la guerra; un individualismo que confiaba todo a la bondad del hombre y al perdón de Dios. Es conocida la afirmación de H. R. Niebuhr para caracterizar tal optimismo liberal o tal liberalismo teológico: «Un Dios sin ira conducía a los hombres sin pecado a un Reino sin juicio por medio de servicios-ministerios de un Cristo sin cruz»¹². La experiencia de la primera guerra mundial puso fin a tal optimismo progresista y la teología dialéctica, con K. Barth a la cabeza, pronunció sentencia de culpabilidad contra el liberalismo teológico.

d) De Lutero en el siglo XVI a Harnack en el siglo XX

A comienzos de nuestro siglo Harnack lleva hasta el límite la lógica desencadenada por Lutero. Para él el evangelio es sólo la palabra de Jesús y no implica cristología alguna. Todo lo demás es adveniente y falsificador del evangelio. El cristianismo como confesión de fe en Cristo lo considera una deformación del mensaje original, fruto del espíritu griego introducido en la Iglesia. Estaríamos ante un proceso de degeneración por helenización. Harnack intenta redescubrir el sentido primitivo del evangelio, a la vez que explicar el origen del cristianismo dogmático, sacramental y autoritativo, que de hecho ha surgido. Este cristianismo dogmático sería el resultado de la helenización del evangelio y en cuanto tal fue su desnaturalización. Harnack legitima su intento apoyándose en la innovación radical, que constituye el principio luterano:

«En su revisión del cristianismo la Reforma ha retrocedido no sólo tras el siglo XI, tampoco sólo tras el IV o el II, sino hasta los

¹² H. R. NIEBUHR, *The kingdom of God in America* (Nueva York 1937-1959). El autor se refería al cristianismo americano como «un movimiento que encuentra su centro en la fe en el reino de Dios». Cf. p.IX.

comienzos de la religión misma. Más aún, sin sospecharlo ha modificado o eliminado formas que ya habían existido en la era apostólica»¹³.

La gesta de Harnack consiste en retornar tras el dogma y la doctrina transmitida (evangelio de la Iglesia sobre Cristo) a la predicación originaria (evangelio de Jesús sobre Dios). En el evangelio, Cristo, según él, no es contenido u objeto de fe, sino sujeto y actor; no es el predicado, sino exclusivamente el predicador. En el evangelio no hay cristología, sino exclusivamente anuncio del Padre y del valor infinito del alma humana:

«No el Hijo sino solamente el Padre pertenece al evangelio, tal como Jesús lo ha predicado [...] Él es el camino hacia el Padre y él es, en cuanto el instituido por el Padre, también el juez [...] Él no pertenece al evangelio como una parte esencial, sino que es la realización personal y ha sido la potencia del evangelio y como tal sigue siendo percibido»¹⁴.

«El evangelio es el conocimiento y reconocimiento de Dios en cuanto Padre, la seguridad de la redención, la humildad y alegría en Dios, la voluntad de acción y el amor a los hermanos»¹⁵.

Desde este presupuesto tiene que explicar cómo ha surgido el dogma con el que se ha interpretado y presentado a Cristo. La respuesta es tajante: el dogma no es evangélico ni cristiano, sino helénico y pagano. En su *Manual de historia de los dogmas* se propone como cuestión fundamental esclarecer el origen y constitución del dogma en el cristianismo. Ésta es la respuesta clara y tajante: «El dogma es en su concepción y en su elaboración una obra del espíritu griego sobre el suelo del evangelio»¹⁶. Esta fórmula podría ser aceptable en su contenido positivo, si no implicara las negaciones que antes hemos encontrado en su obra.

e) Los místicos españoles o la unidad de experiencia cristológica

En el siglo XVI encontramos otros dos elementos decisivos para la pervivencia de la síntesis cristológica: los místicos espa-

¹³ A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, o.c., 168.

¹⁴ *Ibid.*, 92s.

¹⁵ *Ibid.*, 176.

¹⁶ *Ibid.*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, o.c., I, 20.

ñoles y la doctrina de los Socinianos. La escuela franciscana, San Ignacio, Santa Teresa, San Juan de la Cruz..., sin vivir en diálogo explícito con Lutero y las nuevas interpretaciones teológicas, representan la afirmación de la unidad compleja que es el misterio de Cristo. Frente a la teología escolástica vuelven a la lectura directa del evangelio, reviviendo la figura de Jesús en su lugar y tiempo, haciéndose contemporáneos de él y situándose entre los oyentes de su palabra. Véanse los *Ejercicios* de San Ignacio y su deseo supremo de ir a tierra santa y allí rehacer los pasos de Jesús, lo mismo que el pueblo cristiano revive en cada Semana Santa los «pasos» de la Pasión. Desde Ludolfo de Sajonia en su *Vita Christi* la espiritualidad ha ejercitado un proceso doble para vivir la contemporaneidad con Cristo, en la que consiste la salvación: trasponernos nosotros al tiempo de Cristo, viéndole y oyéndole trasponer a Cristo a nuestro tiempo para que él nos vea y hable: «Aplicate de corazón y considera con solicitud y atención todo lo que el Señor Jesús ha dicho y hecho, y hazlo presente como si lo escuchases con tus oídos y lo vieses con tus ojos»¹⁷.

Estos grandes místicos llevaron a cabo la unificación entre historia originaria de Jesús (aplicación de sentidos a los hechos, contemplación de su humanidad, etc.) y la propia experiencia personal; entre la teoría de la unión con la divina esencia, tal como la proponían los místicos del Norte, y la primacía de la humanidad de Jesús (en Santa Teresa fue el problema central de su vida); entre la afirmación de su individualidad y la sincera obediencia a la Iglesia; entre fidelidad a la palabra recibida y creación de una nueva palabra para decir las realidades cristianas. El retorno a la Biblia, a la literatura mística y a la lírica popular les permitió tener una palabra significativa para transmitir su experiencia de Cristo, en la que van unidas la historia ori-

¹⁷ *Vita Jesu Christi e quattuor evangelibus et scriptoribus orthodoxis concinnata* (1348-1368), 11. «Quamvis multa ex his tanquam in praeterito facta narrantur, tu tamen tanquam in praesenti fierent mediteris» (Prol.). Cristo se hace presente a quien le contempla de esta manera. «Ita enim et ipse Dominus in spiritu tibi praesens et insicuat a te cogitabitur praesens esse» (II, 58). La contemplación de la vida y persona del redentor es el camino para llegar al misterio de Dios: «Ad quam contemplationem nemo raptim potest pertinere, nisi proficiendo per istam vitam nostram Redemptoris» (Prol.). Trad. cast. de Fray Ambrosio de Montesinos: *Vita Christi carthusiano romançado*, I-IV, o.c.

ginaria, la realidad de Dios y la comunidad de la Iglesia. Junto a los autores citados, Fray Luis de León es la máxima expresión del humanismo y del retorno a las fuentes bíblicas en su texto original (la *veritas hebraica* más allá de la Vulgata y de los LXX), con su voluntad ética y estética sumadas. La Biblia, los Padres de la Iglesia, Erasmo, Horacio, Virgilio y la teología medieval se unen para hablar de Cristo en su obra máxima, *Los nombres de Cristo*¹⁸.

f) *Los Socinianos o la alternativa a la raíz del cristianismo*
(Trinidad, encarnación, redención)

Con Lelio Sozzini (1525-1562) y su sobrino Fausto (1539-1604) tiene lugar en el siglo XVI una ruptura hermenéutica de significación más profunda, ya que con ellos aparece una nueva forma de comprender el cristianismo que subvierte sus fundamentos esenciales: encarnación, redención, Trinidad. Jesús es visto como nuda figura histórica, sin divinidad, sin preexistencia, sin personal acción redentora. Su punto de partida es una reinterpretación del texto clave en la historia de la cristología hasta entonces: Jn 1. Para ellos, con el término ἀρχή de Jn 1,1 no se designa el origen eterno de la Palabra en Dios, sino el comienzo de la predicación de Jesús. Esto significa que no ha tenido una existencia anterior a la creación, ni es consustancial con Dios. De esta forma Jesús es resituado en el plano de los hombres. Al ser negada la eternidad y consustancialidad de Jesús con el Padre, pierde todo fundamento la afirmación de su divinidad.

¹⁸ Publicado en su primera edición en 1583 (con 9 nombres) es ampliado en la segunda de 1585 (10 nombres) y se completa en la tercera de 1587 (13 nombres), para añadir uno en la edición póstuma de 1595 (14 nombres). El último nombre expuesto, «Jesús», ha sido considerado por todos los críticos como la verdadera cima de la obra. Así expresa la identidad y originalidad de Cristo frente a otras figuras de grandeza humana: «Que sería negocio de lástima que, caminando a Dios, por haber parado antes de tiempo o por haber hecho hincapié en lo que sólo era paso, se hallasen sin Dios a la postre y, proponiéndose llegar a Jesús, por no entender qué es Jesús, se hallasen miserablemente abrazados con Solón o con Pitágoras o, cuando más, con Moisés. Porque Jesús es salud y la salud es la justicia secreta y la compostura del alma que, luego que reina en ella, echa de sí rayos que resplandecen de fuera y serenán y componen y hermosean todos los movimientos y ejercicios del cuerpo». Cf. ed. de C. CUEVAS (Cátedra, Madrid 1984) 640.

En 1594 Fausto Socino publica su obra *De Jesu Christo Servatore*, en donde somete a dura crítica tanto las posiciones soteriológicas de San Anselmo como las de Calvino. Para ambos la naturaleza del pecado original y el resto de los pecados del hombre, la ofensa que ellos significan a Dios y la reacción divina (llámesela ira, cólera, o de otra forma), reclamaban una satisfacción. Cristo en la cruz habría sido la víctima adecuada a la necesaria satisfacción que los hombres tendrían que ofrecer a Dios para rehacer su gloria y honor heridos. Socino rechaza esta teoría, que se presta a ser tomada de manera burda y sin matices, para deducir de ella que ofrece una imagen indigna de Dios, por establecer unas relaciones «económicas» más que religiosas entre él y los hombres. Niega que alguien tenga capacidad para sustituir a otro en el orden moral, anticipando expresiones que encontramos literalmente en Kant, y finalmente afirma que no se ve cómo un hombre podría llevar a cabo tal satisfacción de un Dios irritado. La muerte de Cristo, por consiguiente, no es un sacrificio, sino la propia de un hombre excepcional, que le ha valido méritos excepcionales. De esta forma ha vencido a la muerte y por esta victoria ha recibido los poderes de sacerdote y rey respecto de todos los que creen en él. A quien ha llevado a cabo tal gesta en favor de los hombres le es debida la veneración y el agradecimiento, pero no la adoración en sentido estricto¹⁹.

Con la separación de Jesús de Dios, queda puesta en cuestión la naturaleza trinitaria de Dios. Por ello los Socinianos han sido identificados como unitarios y antitrinitarios. Ellos constituyen el puente de paso entre el cristianismo tradicional y el

¹⁹ Las otras dos obras de F. SOZZINI son *De statu primi hominis ante lapsum* y el llamado *Rakauer Katechismus*, *Catecismo de Raków*, publicado tras su muerte en una edición mayor y otra menor en polaco (1608), en latín y alemán (1609). Con ellos se inician los grupos llamados después socinianos, antitrinitarios, unitarios, arrianos. La autoridad de F. Sozzini en esos grupos fue grande y en perspectiva dogmática fue subversiva de los fundamentos, tal como aparece en este dístico: «Alta ruit Babylon, destruxit tecta Lutherus / Muros Calvinus, sed fundamenta Socinus». Sus obras *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, I-IX (Amsterdam 1656-1692), reedición en F. SOZZINI *Opera*, I-II (Amsterdam 1964); *Opera*. Ed. a cura di A. Rotondo (Florenca 1986); A. WISZOWATY, *Religio naturalis* (Amsterdam 1684), reedición en Varsovia (1960). Para la relación de estos autores con Miguel Servet y su pensamiento antitrinitario, véase la edición de las *Obras completas* de éste, iniciada por A. Alcalá Galve: I (Zaragoza 2003).

deísmo que viene; no son deístas todavía porque no se apoyan en una religión natural ni apelan a la naturaleza del hombre, sino que se refieren a la historia particular de Jesús, pero ya anticipan en su seno las convicciones fundamentales del deísmo. Por eso Naigeon en el correspondiente artículo de la *Encyclopedie française* los considera sus antecesores: «Del socinianismo al deísmo no hay nada más que un matiz y un paso que dar». Son deístas ocultos. Voltaire dice que es «una nueva especie de cristianismo»²⁰. La obra de Andreas Wiszowaty († 1678), nieto de Fausto Socino, *Religio naturalis* muestra hasta qué punto estamos ante una reforma radical del cristianismo. Por eso no extrañará que medio siglo después Pascal (1623-1662) vea una línea directa entre socinianismo, deísmo y ateísmo, todos ellos igualmente contrarios al cristianismo, que tiene su centro en el misterio del redentor, desde el que descubrimos la encarnación y a partir de la cual reconocemos la vida trinitaria de Dios.

«Se imaginan que la religión cristiana consiste simplemente en la adoración de un Dios considerado como grande, potente y eterno. Esto es propiamente el deísmo, casi tan alejado de la religión cristiana como el ateísmo, que le es totalmente contrario... Pero concluyan lo que quieran contra el deísmo, no concluirán nada contra la religión cristiana, que consiste propiamente en el misterio del Redentor, que, uniendo en sí las dos naturalezas humana y divina, ha arrancado los hombres a la corrupción del pecado para reconciliarlos con Dios en su persona divina» (Pen. 556).

La fe en Cristo se encontrará en adelante con la «religión de los deístas»; término que encontramos por primera vez en P. Viret, *Instruction Chrétienne* (Ginebra 1564): «Hay algunos que se llaman deístas, con una palabra totalmente nueva, que quieren oponer a «ateísta». Creen que hay un Dios, pero de Jesucristo sólo saben su existencia». Las *Quatrains du Déiste*, aparecidas en 1622, rechazan que Dios sea juez y toda comprensión de la «virtud mercenaria», es decir, la que se ejerce por temor del cas-

²⁰ «Los socinianos no reconocieron la divinidad de Jesucristo. Sostienen lo mismo que los filósofos de la antigüedad, que los judíos y los mahometanos, que la idea de un Dios-hombre es monstruosa, que la distancia que media de Dios al hombre es infinita, y que es imposible que el Ser infinito y eterno se haya encerrado en un cuerpo mortal y perecedero» (VOLTAIRE, «Divinidad de Jesús», en *Diccionario filosófico*, I [Madrid 1995] 604s).

tigo o por premio de la virtud en la vida futura. A los deístas seguirán los llamados libertinos y finalmente, con H. de Cherbury, aparece la «religión natural» (*De la vérité en tant qu'elle est distincte de la révélation*. Texto latino 1624. Trad. 1639), que caracterizará todo el siglo XVIII.

Deístas, socinianos y arrianos aparecen unidos para Malebranche (1638-1715), que presenta el cristianismo como «fundado por la Razón soberana» y a Cristo como mediador, intercesor, reparador. Su principio fundamental es que entre el ser finito y el Infinito no hay punto alguno de relación. «Todo depende de este principio incontestable». Para socinianos y deístas «Jesús no es más que una pura creatura. Ellos encuentran que hay una relación entre lo finito y lo Infinito y pronuncian este juicio falso, injurioso a la divinidad, cuando adoran a Dios por Jesucristo. ¿Cómo es posible que el Jesús de los herejes les dé acceso a la divina Majestad, si él está infinitamente alejado de ella?» Cristo no ha venido para hacer de nosotros filósofos, sino para revelarnos el amor de su Padre y comunicarnos la vida eterna²¹.

3. La escisión cartesiana de la realidad y su efecto en la cristología

Todos los planteamientos cristológicos del siglo XVI aún se mueven dentro del horizonte de la historia y de la comunidad eclesial, aun cuando se den rupturas, que objetivamente alejan de ambas. El siglo XVII va a realizar el giro radical decisivo para la orientación espiritual hasta nuestros días: cambio de la mirada, de la religión de la historia a la religión de la naturaleza, del universo exterior al universo interior, de la confianza en la tradición anterior a la reclamación de la verificación personal, de las cosas pensadas al yo pensante. La verdad se decide en adelante

²¹ N. MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, o.c., V, 105s; Íd., *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, XIV article X, 510. En XIII afirma categórico: «Es evidente que la encarnación de Jesucristo pronuncia, por decirlo así, al exterior este juicio que Dios hace de sí mismo: que ninguna realidad finita puede tener relación con él» (ibíd., p.17). He ahí un síntoma incipiente de la posterior comprensión extrinsecista de la revelación y del dogma cristianos. Cf. *Conversations*, o.c., *Entretiens* VIII, 157.

dentro y no fuera del hombre. La certeza nacida de la propia existencia y de la propia experiencia es el valor supremo, la suprema necesidad y el último fundamento de la verdad. Todo lo que no pase por el filtro del sujeto, consciente de sí mismo y desde el sí mismo soberano de la naturaleza, no ha alcanzado todavía la dignidad de lo exigible y aceptable por el hombre. Es el tránsito del universo del ser al universo del hombre, del objeto al sujeto; en adelante éste es «la» realidad.

a) *La división de la realidad: «res extensa»-«res cogitans»*

Descartes (1596-1650) es el héroe de esta revolución, que para nuestro planteamiento cristológico supone el retorno de la historia a la naturaleza, de la comunidad al individuo, de la iluminación de la fe que funda una forma de certeza a una evidencia racional, de la que sería capaz y está necesitado todo hombre que piensa con método, sin sucumbir a la precipitación y a la fascinación que crean las sensaciones exteriores. Descartes escinde la realidad en dos órdenes: la *res cogitans* y la *res extensa*. El sujeto pensante se convierte en el punto sobre el que se apoya todo el resto. Él reclama la existencia de Dios como fundamento del propio pensamiento y de su certeza, a la vez que como idea que bajo la categoría de Infinito precede a todo nuestro pensamiento. Esta idea, que no puede ser forjada por el hombre, es el fundamento de todo pensar ulterior, de toda certeza y de toda realidad. «Yo soy, luego Dios existe»²². Descartes no es teólogo; no tiene formación ni ejerce profesión teológica y crece en un momento en que la verdadera teología especulativa está en crisis, sintiéndose insegura y desplazada por una teología positiva, que se ocupa de hechos, y una teología mística, que se ocupa de experiencias²³.

²² «Règles pour la direction de l'esprit», XII, en *Oeuvres et Lettres* (Pléiade, Paris 1953) 83.

²³ Escisión en otro orden también: entre una vida cristiana como acción sin pensamiento necesario y una salvación, que es don de Dios, sin que el hombre necesite pensarla. La filosofía y la ciencia, la praxis religiosa y la moral pública desalojan a la experiencia espiritual profunda y al quehacer teológico, ambos considerados esenciales en los místicos españoles. Texto revelador de actitudes e intenciones profundas: «Profesaba una gran reverencia por nuestra teología y,

Con Descartes prevalece una preocupación apologética que lleva a centrar la atención del creyente en aquellas realidades que pueden ser demostradas racionalmente. La razón es el órgano común a todos los hombres y, por ello, queda constituida en el medio de entendimiento común entre todos, ya que implícitamente se presupone que toda verdad tiene que ser universal o universalizable. Descartes era un cristiano real, que dio por supuesta la fe de la Iglesia y que se sintió con una vocación personal para llevar a cabo la fundación de una ciencia nueva. La experiencia vivida en Alemania en la noche del 10 al 11 de noviembre de 1619 le dio la conciencia de haber sido investido por el «Espíritu de la verdad», y haber recibido una misión divina, que exigía de él una purificación total de su vida. La ocupación central; más aún, la preocupación sagrada de su vida, fue: demostrar la existencia de Dios y la distinción real entre el alma, y el cuerpo, con la inmortalidad correspondiente de aquella. De ellas quiere ofrecer «demostraciones exactas», «que igualmente superan en certeza y evidencia a las demostraciones de la geometría»²⁴.

b) *Las dos únicas cuestiones: existencia de Dios-inmortalidad del alma, o desalojo del cristianismo y de la real teología*

En la carta al decano y doctores de la Facultad de Teología de París sitúa así sus objetivos y sus motivaciones:

«Siempre he estimado que las dos cuestiones de Dios y del alma eran las que principalmente requieren ser demostradas más por razones de filosofía que de la teología: porque, aun cuando

como cualquier otro, pretendía yo ganar el cielo. Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está abierto para los ignorantes como los doctos, y que las verdades reveladas que allá conducen están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, pensando que para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por tanto, algo más que hombre» (*Discurso del Método*, 1.^a parte [Austral, Madrid 1976: 40]. Cf. H. GOUIER, *La pensée religieuse de Descartes* (Paris 1972); V. CARRAUD, «Descartes et la Bible», en J. R. ARMOGATHIE (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible* (Paris 1989: 277-291).

²⁴ «Méditations métaphysiques», en *Oeuvres et Lettres*, 260-261 = *Méditations Métaphisicas* (Madrid 1976) 104.

«nosotros creyentes nos baste por la fe creer que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, ciertamente no parece posible poder persuadir nunca a los infieles de que acepten una religión, ni incluso siquiera ninguna virtud moral, si en primer lugar no les probamos estas cosas por la razón natural»²⁵.

Con Descartes encontramos anticipada la posterior evolución en cristología. En primer lugar, porque él se retrotrae a lo que es anterior al cristianismo y a sus contenidos específicos, dejando de pensar éstos y aislando a Cristo de la historia, de la vida de la Iglesia y de la experiencia de la fe. Se queda sólo con los elementos que él considera comunes a otras religiones o esenciales para toda vida humana. Existencia de Dios e inmortalidad del alma se convierten ahora en «das» cuestiones. La fe no cuenta como principio purificador, iluminador y extensor de la propia razón. Descartes no opera con ella, aun cuando la presuponga, pero sin que le atribuya ninguna fecundidad intelectual. La fe permanece así en una situación extrínseca respecto del pensamiento.

Pero más decisiva todavía es su división de la realidad entre *res extensa* y *res cogitans*, que anticipa la posterior entre hechos y sentido. Ella da el fundamento para escindir la figura concreta, visible y significativa de Jesús en un hecho de historia y en un postulado de fe. Lo primero sería lo verificable; lo segundo, en cambio, quedaría a merced de la ilusión, el deseo, la ficción o el poder. Se dividirán las ciencias en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Con ello la realidad queda degradada a sola materia y la verdad situada en la sola conciencia. De esta forma no hay posibilidad para la revelación de Dios en la historia. Si se la sitúa en la extensión (materia) será objeto de la pura ciencia; si, por el contrario, se la sitúa en la conciencia quedará a merced del deseo o de la voluntad de poder. El dualismo antropológico de cuerpo y alma arrastra consigo la escisión entre fe y ciencia, Dios de los filósofos y Dios de Abrahán con los profetas, entre Jesús de la historia y Cristo de la fe. Pascal tenía razón en su simultánea admiración y recriminación de Descartes. Éste defendió sobre todo la causa de Dios, mientras que Pascal la defendió pero a partir de Cristo, en quien únicamente cono-

²⁵ *Ibid.*, 257 = 101.

ce mos de verdad al verdadero Dios, que es el Redentor y Santificador²⁶. Éstos son los dilemas de la conciencia nueva: conocimiento-salvación; miseria del hombre manifiesta en el pecado-soberanía del hombre sobre el universo; Dios primera verdad manifiesta en su dominio y desde la que se conoce todo el resto-Jesús redentor, desde el que podemos vivir con paz por tener en él el perdón de los pecados y poder morir con esperanza.

c) Raíces de la modernidad y lugar del cristianismo en ella

Éstos son algunos de los presupuestos desde los que la modernidad va a pensar y a encontrarse con el cristianismo. Ahora bien, la historia es la unidad indivisible de realidad observada y de conciencia interpretadora. *La realidad de Jesús no es ni un «hecho bruto» ni una «idea construida»; es ante todo una «figura»*. La figura requiere ser observada y aceptada, respetada y pensada. No se la puede dominar como un objeto ni construir como una idea: hay que acogerla y si es una figura personal hay que dejarla expresarse sin violentarla, sin imponerle nuestras categorías como condición de su palabra y manifestación. La incipiente conciencia moderna escinde la realidad de Jesús entre objeto por un lado e idea por otro; niega en el fondo la unidad interna de la historia, al requerir que todo lo que en ella ocurre sea verificado con categorías de objetividad cuantitativa, y relegar a pura arbitrariedad la decisión de la conciencia ante ella. Las cuestiones de fondo son: la apertura de la conciencia al Absoluto y la manifestación del Absoluto en la historia; la apelabilidad de aquél a partir de un signo de su presencia o voluntad que él pueda poner en nuestra historia; la trascendencia posible de una

²⁶ «Yo defendiendo la causa de DIOS», decía DESCARTES, «Carta (11-11-1940)», en: *Oeuvres*, 1094. En cambio, PASCAL: «Jesucristo es el objeto de todo, y el centro al que todo tiende. Quien le conoce, conoce la razón de todas las cosas [...] Yo no intentaré aquí probar por razones naturales, bien sea la existencia de Dios, la Trinidad o la inmortalidad del alma, ni otras cosas de esta naturaleza; no solamente porque no me sentiría con fuerzas suficientes para encontrar en la naturaleza algo con lo que convencer a los ateos endurecidos, sino más todavía porque este conocimiento sin Jesucristo es inútil y estéril. Aun cuando un hombre estuviera persuadido de que las proporciones de los números son verdades inmatereales, eternas y dependientes de una verdad primera en la que subsisten, y que se llama Dios, yo no encontraría que con ello había avanzado mucho en su salvación» (*Pen.* 556, la *cursiva* es nuestra).

realidad o persona sobre su medio; la necesidad y validez del testimonio como mediación de la revelación divina. *El problema nuevo y decisivo para la teología y cristología es la posibilidad de la revelación escatológica de Dios en una historia particular.*

A partir del siglo XVII se inicia la Ilustración, que ha sido definida como una victoria de la naturaleza frente a la historia, de la evidencia frente al testimonio, del sujeto individual frente a la comunidad como lugar de acceso a la verdad y de permanencia en ella. El cristianismo ha hecho surgir el concepto de persona, justamente yendo más allá de la noción de individuo de una especie o número de una masa. *La persona es un absoluto relativo*. Es un sujeto soldado a un origen y solidario con aquellos con quienes tiene común suerte. *Absoluto* de conciencia, de voluntad y de dominio de sus actos frente a agentes externos. *Relativo* a la naturaleza desde la que surge; relativo a la historia en la que cuaja; relativo al prójimo mediante el cual le es posible acceder a su propia conciencia; relativo a la comunidad que le extiende hasta donde su inteligencia, voluntad y corazón no pueden llegar; relativo sobre todo a Dios que la crea y sostiene, llama, envía y espera; relativo a la responsabilidad y misión que tiene en el mundo. Creación, vocación con nombre propio y misión propia en el mundo, compartiendo la responsabilidad de Dios con él, son la matriz de la experiencia de ser alguien, tener un papel; en una palabra: ser persona. La experiencia personal se origina en la historia bíblica. El concepto filosófico de persona tardará siglos en ser elaborado.

La fe ha sido siempre personal en el doble sentido: como fruto de la libertad de un sujeto consciente de ser llamado por Dios y como oferta de una comunidad que, mediante la confesión de la fe recibida, la celebración sacramental, la predicación, el ejercicio de la caridad y del pensamiento, ofrece las condiciones necesarias para reconocer como vivible y amable la verdad que la teología ofrece en propuestas conceptuales. *El cristianismo no ha sido nunca religión de individuos separados de su prójimo y sólo ha existido en comunidad y como Iglesia*. La secesión de la inteligencia moderna respecto del testimonio, de la tradición y de la vida concreta de la Iglesia, abriéndonos a un tiempo que nos precede (relato en la memoria) y a un tiempo que nos sigue (esperan-

za escatológica), ha tenido como consecuencia la absolutización del presente a la vez que la absolutización de la inteligencia, dejando en silencio las otras dos facultades del alma (memoria y voluntad), las otras dos dimensiones del tiempo (pasado y futuro), las otras dos personas divinas (el Padre y el Espíritu). El hombre resultante queda en situación difícil, casi imposible, para poder creer y permanecer en la fe. *La fe, justamente por ser personal, no es posible sin historia, memoria, esperanza, tradición, comunidad y prójimo.* El ideal de Descartes, lo que él llama *mis designios*, es «edificar sobre un terreno que me pertenece a mí solo»,²⁷ llegar a la verdad sin prójimo:

«Las cosas que me he propuesto enseñar en esta obra son poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, abriendo a cada uno los medios de encontrar, en sí mismo y *sin tomar nada de otro*, toda la ciencia que es necesaria a la conducta de su vida, y adquirir casi por su estudio todos los conocimientos más curiosos que la razón de los hombres es capaz de poseer».²⁸

Al ideal del hombre cristiano ha sucedido el ideal del hombre razonable y moral («un honnête homme»), que será considerado en adelante protagonista de la historia. El libro que acabamos de citar se abre con esta expresión. El ideal, que lentamente se va forjando a partir del Renacimiento hasta la Revolución francesa, es el hombre humano. El Cristo que aparezca en ese horizonte corresponderá al sucesivo ideal de humanidad. Si Lutero había pensado a Cristo desde el individuo más allá de la Iglesia, ahora se situará a Cristo en la razón más allá de la revelación, en la naturaleza más allá de la historia, en la propia evidencia más allá del testimonio del prójimo, en la conciencia crítica de la universidad más allá de la celebración litúrgica de la Iglesia. Todo esto sin ninguna voluntad iconoclasta, sino como legítima manera de ser hombres, antes que cualquier otra cosa, ya que si la fe nos viniera sólo desde fuera nos quedaría meramente exterior y por ello resultaría enajenadora. Estamos ahora ante la necesaria superación de una comprensión extrínseca de la verdad, que si nos puede aparecer fuera tiene que corresponder a nuestra intrínseca realidad y responder a nuestras necesi-

²⁷ *Oeuvres et Lettres*, 135 = *Discurso del método*. 2.ª parte (Madrid 1976) 46.

²⁸ «La búsqueda de la verdad por la luz natural», en *Oeuvres et Lettres*, 880.

dades. Entre la ironía de Erasmo y la sorna de Voltaire, el mundo moderno tendrá una comprensión de Cristo, que se quiere religiosa, aun cuando no ve ya las realidades teológicas, cristológicas y soteriológicas desde la fe y la Iglesia, tal como las habían visto las generaciones anteriores. El historiador L. Febvre, después de haber afirmado «su indiscutible nobleza», concluye así su estudio sobre el problema de la increencia en el siglo XVI:

«En total, la religiosidad profunda de la mayor parte de los creadores del mundo moderno: esta fórmula que vale para un Descartes, yo quisiera haber mostrado que vale ante todo, con un siglo de distancia, para un Rabelais. Y para todos aquellos de quienes supo traducir admirablemente la “fe profunda”».²⁹

En adelante la novedad de la era moderna es la voluntad de su recuperar a Cristo por parte de la filosofía. Ésta decide «pensar» a Cristo y comprenderle como ejemplo de humanidad, como expresión de racionalidad, como concreción del problema metafísico máximo: la unión del Absoluto con la finitud. Por eso encontramos elogios incondicionales de él p.e. en Spinoza y Rousseau. Pero ya todo está situado en otro plano de realidad. Cada uno de los filósofos que ahora citamos ve en Cristo la expresión suprema de lo que su propia filosofía reclama como consumación del hombre, realizada desde dentro de sí mismo y por sí mismo. Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson, todos se ocupan de Cristo desde su filosofía y a la luz de su filosofía. «Desde la mera razón», dirá Kant. Ello hace difícil enjuiciar su empresa, porque puede ser reconocida como válida y necesaria en cuanto que es el ejercicio que la razón humana lleva a cabo por sus propias fuerzas y para sus propios fines. Pero la razón filosófica, ¿se conforma con eso dejando abierta la posibilidad de otra lectura? O desde su pretensión de ciencia, universalidad y naturalidad, ¿excluye cualquier lectura que no entre por los cauces y exigencias que ella ha establecido? La razón filosófica, ¿debe ser comprendida como el control de todo pensar posible o sencillamente como una de las formas, usos y ejercitaciones de la razón? Tal es el problema central para el futuro de la cristología. Estas cuestio-

²⁹ L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au 16^{ème} siècle...*, o.c., 428.

nes filosóficas son las que están detrás de muchas lecturas exegéticas. La historia y la exégesis no crean ningún problema a la cristología. Los problemas surgen cuando planteamos las cuestiones hermenéuticas, antropológicas y metafísicas que están de fondo. Quien no atiende a éstas, no sabe qué está haciendo por más radical que parezca su método histórico-crítico. También aquí vale el principio: ¡Más radicales querría yo a esos autores que se creen tan radicales!

4. La nueva comprensión de Cristo y la *Leben-Jesu-Forschung*

a) *La diástasis: hechos-sentido, verificación-testimonio*

La diástasis materia-conciencia, hechos exteriores-ideas interiores, constituye el presupuesto histórico de algo que va a determinar la historia de la cristología en adelante: la escisión o dualidad irreconciliable entre el Jesús existente en su mundo judío y el que es confesado Cristo por la conciencia creyente, en la Iglesia. La historia en su unidad de facticidad y sentido, de figura e intención, de constitución y capacidad significativa deja de ser considerada como medio posible de la revelación divina. Se afirma que un hecho particular no puede ser fundamento de una verdad universal y que ninguna realidad finita puede ser mediación del Infinito. Con estos planteamientos aparece claro cómo la cuestión de la cristología pone en juego los problemas metafísicos, antropológicos y teológicos primordiales. Lo que ahora hay que dilucidar es si el Dios creador puede hacerse presente en la historia y cómo. ¿Es el ser finito capaz de percibir, acoger y expresar consciente y libremente al Ser Infinito? ¿Que connaturalidad originaria tienen que tener el Creador y la criatura para que aquél pueda expresarse en ésta y ésta pueda reconocer y responder a aquél? Éstas no son preguntas históricas ni científicas, sino estrictamente metafísicas y como tales hay que responderlas. *La posibilidad de la revelación y de la encarnación de Dios en la historia*, con la consiguiente referencia ulterior de todo a esos hechos fundantes y al testimonio interpretativo de sus protagonistas o de los que ellos han autorizado para mantener vivo

el origen y actualizarlo interpretándolo, son *las dos cuestiones claves del cristianismo y de la cristología*. De la respuesta a ellas depende su propia autocomprensión y el diálogo con la ciencia y cultura de cada época. Malebranche inicia así su *Entretien VI*: «La verdad de la religión cristiana se prueba por otras dos razones: la primera es metafísica y la segunda es dependiente de los hechos»³⁰. Metafísica e historia: he ahí los dos pilares del cristianismo con la tentación de absolutizar el primero (idealismo trascendental) o el segundo (positivismo histórico).

b) *La fe sometida a sospecha: Jesús contra Cristo*

Abandonada la comprensión dogmática que confiesa a Jesús como Cristo, Señor e Hijo, la filosofía inicia un largo camino para comprender su figura en otras claves. A la luz de la escisión anterior se abren fundamentalmente dos vías: 1) La que lo reduce a hecho particular del pasado judío e intenta comprenderlo como historia particular pasada (positivismo, empirismo). Su respuesta: Jesús es un mero hecho judío pasado, agotado allí. 2) La que lo piensa como idea universal, con significación permanente, bien por su ejemplaridad personal o bien porque en él se manifiesta el sentido de la historia, de la vida humana, del ser o del Absoluto (racionalismo, idealismo). Su respuesta: Jesús es el paradigma de realización del hombre, una idea universal, la expresión de algo que acontece en todo lugar y tiempo. En él se expresa de manera suprema un mito: el mito de la dehumanidad.

Ahora comienza la llamada investigación sobre la vida de Jesús (*Leben-Jesu-Forschung*), cuyo presupuesto es la utilización de las fuentes neotestamentarias sólo en la medida en que ofrecen datos científicamente controlables y racionalmente aceptables; por ello son rechazadas cuando a la vez que narran los hechos interpretan su sentido a partir de la fe en Jesús como Cristo. Los evangelios son leídos como fuentes de información histórica y no como testimonio de los creyentes en él. Información sin testimonio es lo que buscan los nuevos intérpretes. Se presupone que

³⁰ *Conversations chrétiennes*, 121.

esos textos fueron construidos por una comunidad de fe al servicio de sus ideas e intereses, sin interés por la historia y la verdad que nacieron ligados a una comprensión del mundo, de la razón y de Dios, que responde a una fase de la humanidad superada la que nosotros ya no podemos asentar. Se parte por tanto de dos presupuestos que determinan la nueva interpretación de Jesús:

1. La fe no es garantía de seguridad en la información, sino principio de mutación, ya que sitúa los hechos en el horizonte de sentido que ella crea.

2. La precomprensión que sostiene a esos textos es precientífica y se convierte en principio de deformación de los hechos. La consecuencia es doble: hay que superar la fe por la razón histórico-crítica y sustituir la comprensión precientífica por una visión científica de la realidad.

He ahí los presupuestos de los sucesivos programas de desmitificación del cristianismo. La razón no se quiere total, sino «mera razón»; no se atreve a negar, sólo quiere interpretar. Kant, Feuerbach, Strauss, Nietzsche, Bultmann realizan cada uno ese programa a partir de su peculiar contexto y sensibilidad.

Kant, con su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), está en el origen de ambas lecturas de Cristo (positivismo y desmitificación) con la identificación de su figura como «fundador no de la Religión pura de todo estatuto escrita en el corazón del hombre, pero sí de la primera Iglesia verdadera»: la interpretación sapiencial y moral de su muerte; de su destino como suprema realización posible del Reino de Dios que trasciende a todo, es decir, «del único hombre agradable a Dios que está en él desde la eternidad»; en una palabra, con sus dos principios, que implican una reducción moral y naturalista del cristianismo, en la que revelación e historia son sólo maneras primitivas de interpretar la naturaleza y la moral: 1) «La religión es (considerada subjetivamente) el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos», y 2) «La religión cristiana como religión natural»³¹.

El objetivo de la investigación de la vida de Jesús será en adelante recuperar a Jesús entre un *supernaturalismo*, que toma

³¹ I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Alianza, Madrid 1966) 155, 83-85, 65, 150-153.

los dogmas de la Trinidad, encarnación, revelación milagros, muerte en cruz, venida del Espíritu Santo y nacimiento de la Iglesia como si fueran hechos con el mismo espesor y exigencias que los de este mundo; y un *racionalismo*, que considera definitivamente agotada la posibilidad de la fe. Este objetivo, legítimo en su intención, no siempre fue consciente de todos los presupuestos previos que arrastraba, y de las consecuencias que arrastraba consigo.

c) Fases y formas de construcción del llamado «Jesús histórico»

Se han distinguido cinco fases en la *Leben-Jesu-Forschung* desde su inicio con Reimarus hasta nuestros días, y dentro de ella tres búsquedas del Jesús histórico: la que va desde Reimarus a Schweitzer; la que inician los discípulos de Bultmann con Käsemann a la cabeza; y la que llevan adelante actualmente los americanos, otorgando primacía a las fuentes no canónicas para el conocimiento de Jesús³². En juego están siempre dos problemas que hay que distinguir con claridad: 1) La significación e importancia de la historia para la fe en Jesús como Cristo, Señor e Hijo de Dios. 2) La posibilidad de construir una imagen o biografía científica de Jesús al margen de las fuentes evangélicas, no aceptando como históricamente fidedigno su testimonio creyente. La primera cuestión es sagrada: la historia es irrenunciable para la fe, ella nos garantiza la realidad de Jesús en nuestro mundo frente a toda mitificación, ideologización política y gnóstica o reducción espiritualista de Jesús; por tanto hay que responderla positivamente. La segunda, en cambio, es un intento artificial e históricamente fracasado.

El Jesús terrestre existió, fue real y nunca puede ser olvidado, desfigurado o desjudaizado, pero el así llamado «Jesús histórico» nunca ha existido y no es real. Es sólo una construc-

³² Cf. A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede...*, o.c. A partir de la segunda edición (1913) lleva el título *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, o.c. Cf. G. THEISSEN-A. MERZ, *El Jesús histórico*, o.c.; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La figura», en *La entrada*, o.c., 347-461; BEN WITHERINGTON III, *The Jesus Quest...*, o.c.; J. P. MEIER, *Un Jesús marginal...*, o.c., I.

ción, llevada a cabo por cada autor, grupo, escuela o ideología, mediante sustracción de lo que cada uno considera creación de la fe, a la luz de lo que él considera hechos realmente sucedidos. La cuestión grave es ésta: ¿quién respalda la interpretación creyente de Jesús como Cristo, Señor, Hijo de Dios? La Iglesia desde el origen hasta hoy, con la entera y completa existencia durante veinte siglos de testimonio, fe, creación moral e insinucional, santidad y martirio. Ella ha nacido de Jesús y está a su servicio con todo lo que ha sido, es y espera seguir siendo; en ella y desde ella puede un hombre intentar verificar esas afirmaciones. Por el contrario, la imagen que cada autor se forja de Jesús, y lo llama «Jesús histórico», sólo tiene el respaldo de las razones que en cada caso dé quien la elabora. Se han sucedido series de interpretaciones que se contradicen y anulan unas a otras y de las cuales no ha nacido algo similar a lo que es la realidad positiva del cristianismo e Iglesia. La interpretación eclesial ofrece signos que nos permiten pensar en un origen divino, en una garantía divina; la segunda, en cambio, tiene sólo un origen y garantía relativos, al romper con los testigos del origen y al no otorgar confianza a los creyentes actuales. Los resultados de esas construcciones del tal «Jesús histórico» presuponen un inmenso esfuerzo y voluntad de verdad, pero semejan a barcos que quisieran navegar en tierra o a peces que quisieran vivir y volar fuera del mar. Los resultados de tan inmensos esfuerzos, ¿no nos dejan la impresión de pecios en un terrible naufragio?

Ésta ha sido la cosecha de la investigación de la vida de Jesús: sin los evangelios como testimonio de fe no es cognoscible y sobre todo no es creíble Jesús, quedando reducido a un peculiar judío de su tiempo, convertido en un anticipo de modelo de humanidad propio de nuestro tiempo, o símbolo de los propios ideales. Ésta es la conclusión sobrecogedora a que llegó Schweitzer en su libro clásico. La «Consideración final» es el documento más ilustrativo y crítico de lo que es el intento de querer comprender a Jesús al margen de la fe, en lo que tiene de teóricamente legítimo y de prácticamente imposible.³³ Esto

³³ Después de afirmar que no ha existido el Jesús histórico y que tal figura sólo esbozada por el racionalismo, vivificada por el liberalismo y revestida de manto histórico por la teología moderna», añade: «A la *Leben-Jesu-Forschung*»

conclusión reducida a fórmula teórica quiere decir lo siguiente: No es posible conocer la última realidad de Cristo, es decir, la «verdad» y no sólo la «facticidad», y acogerle viviente hoy sin otorgar crédito a quienes le conocieron, nos hablaron de él y hasta ahora nos siguen ofreciendo el autotestimonio de Jesús y creyendo en él. Lo mismo que no es posible el encuentro de la verdad humana sin diálogo, comunicación, testimonio y crédito, tampoco es posible el reconocimiento de la revelación divina, realizada en Jesús, sin otorgar crédito a los testigos del origen. La persona no es un objeto; el conocimiento de la persona sólo es posible si ella se manifiesta y si damos crédito a esa manifestación, es decir, con revelación por una parte y fe por otra. El conocimiento científico y la certeza científica son una cosa; el conocimiento personal y la certeza moral son otra bien distinta. *La fe nace del testimonio apostólico y de la fe nace el conocimiento teológico.* Si por hipótesis Jesús es la revelación de Dios, si es algo más que un trozo de historia humana, será necesario acoger primero su propia palabra y después la palabra interpretativa de quienes fueron sus testigos cualificados y autorizados.

Éste es el supremo reto que la fe plantea al hombre, cuando éste hace derivar su realidad y hace consistir su plenitud en la sola autonomía propia: el conocimiento de la revelación divina y con ella de la salvación humana sólo es posible mediante el crédito otorgado al testimonio de sus apóstoles en primer lugar y finalmente mediante el crédito, confianza y fe en el propio Jesús. Además de la actitud creyente, a lo largo de estos siglos encontramos tres actitudes fundamentales en relación con Jesús: 1) La que le fija y lo considera agotado en la historia como hecho particular judío. 2) La que reconoce su ejemplari-

ocurrido algo sorprendente: partió al encuentro del Jesús histórico, y pensó que podía *antonomizarle* en nuestro tiempo tal cual él es, como maestro y salvador. Desató las coyundas con las que desde hacía siglos estaba atado a la roca de la dogmática eclesial, y se alegró cuando dicha figura recibió vida y movimiento y así vino hacia sí al hombre histórico Jesús. Pero él no se quedó parado ahí, sino que pasó de largo en nuestro tiempo para volverse al suyo. Y precisamente esto extraño y sorprendió a la teología de los últimos decenios, que ella, a pesar de todas sus esfuerzos, interpretaciones y la violencia que ejerció sobre él, no lo pudo retener en nuestro tiempo, sino que tuvo que dejarle irse. Él retornó a su tiempo con la misma necesidad con que un péndulo vuelve a su posición inicial una vez que se le deja libre» (A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, o.c., 620s).

dad moral, su verdad magisterial y la eficacia social de su misión histórica. 3) La que ve en él un hecho universal, que trasciende el lugar y el tiempo, entiéndase esta significación como idea (Kant), mito (Strauss) o existencia (Bultmann). Éstas son las distintas formas de búsqueda de Jesús, según las motivaciones, el punto de partida y el aspecto central que descubren en su vida. *La búsqueda racionalista*, descartada toda intervención milagrosa, reduce los evangelios a maneras de decir algo de este mundo y desde este mundo; *la búsqueda liberal* descubre un interés en la ejemplaridad del hombre Jesús considerado como *rabbí*, maestro de moral, profeta, reformador social; *la búsqueda apocalíptica* sitúa a Jesús dentro de los movimientos contemporáneos que contaban con el inmediato fin del mundo, la venida del Reino de Dios y el juicio sobre la historia; *la búsqueda existencial*, más allá de la biografía de Jesús, encuentra en su mensaje una llamada a la autenticidad de la existencia, la provocación divina (el *Dass*), que acontece con ocasión de su contenido positivo (el *Was*); *la búsqueda judaica* que, dejando otros esquemas de lado, quiere entenderlo a la luz de los tipos humanos de aquel momento (*hasid, sadik, rabbí*, profeta, carismático, etc.)³⁴.

Analizamos a continuación algunos exponentes clásicos de este intento de reconstruir la vida de Jesús en su tiempo y de recuperar su valor universal permanente. El presupuesto común a todos ellos es la aceptación real, o sólo metodológica, de que es posible comprender a Jesús sin fe y sin Iglesia. Este presupuesto tiene su parte de verdad y legitimidad, ya que Jesús

³⁴ En nuestros días quedan tres interpretaciones de Jesús en la línea de la *Leben-Jesu-Forschung*. La primera corriente se centra en la *judeidad de Jesús*, o la integración de Jesús en la historia anterior y en la situación contemporánea del pueblo judío. Aparte de los autores judíos clásicos (J. Klausner, M. Buber) o de los modernos (Shalom ben Chorin, P. Lapide, D. Flusser, G. Vermes, etc.), otros autores como Sanders comprenden a Jesús a la luz de las diversas figuras que el judaísmo ofrecía entonces. La segunda corriente, *la neoliberal*, ve a Jesús lejos de toda influencia apocalíptica, más bien cercano a la cultura de las ciudades helenizadas y de la filosofía cínica, considerándolo proponente de un mensaje de fraternidad e igualitarismo (J. D. Crossan, B. Chilton, G. A. Evans, etc.). La tercera corriente, *la sociopolítica*, lo sitúa en la crisis social y cultural de Palestina, y lo ve como un reformador frente a la sociedad de su tiempo. Junto a los exponentes de la anterior lectura marxista o neomarxista (E. Bloch, R. Garaudy, M. Machovec, L. Kolakowski, V. Gardavski, etc.), en nuestros días la siguen manteniendo por ejemplo R. A. Horsley y G. Theissen.

es un hecho real de la historia real, está abierto y dado a todos, no es posesión de nadie. La fe que reconoce en él una dimensión mesiánica, filial y glorificada, presupone, como base de la pirámide, su realidad, acción histórica y significación personal. Por eso es tan difícil el juicio sobre autores como Kant, Hegel, Schleiermacher que, reclamando hablar *sólo* como filósofos y poniendo entre paréntesis el dogma, reconocen en Jesús, bien al mensajero y a la vez paradigma del Reino (Kant: idea o anhelo universal de unión de la divinidad y humanidad), bien la figura del Absoluto y su realización histórica (Hegel), bien al hombre en quien la conciencia de su relación con el universo y de la absoluta dependencia del Absoluto lo ha convertido en ser esencialmente religioso (Schleiermacher). Estas afirmaciones, ¿son una negación implícita, una alternativa a la comprensión cristológica de la Iglesia o legítimas formas de explicitar la significación universal de este hecho particular? No hay que verlos necesariamente como una lectura de Jesús contraria a la que hacemos desde la fe. Son intentos legítimos aunque fragmentarios, ya que en Jesús convergen la santidad y la universalidad de Dios con la contingencia y la particularidad del hombre, constituyendo en Jesús un sujeto personal, con una vida interior unificada, con una historia plena de sentido, de ejemplaridad y de eficacia, de donde deriva la salvación de todo el hombre y de todos los hombres.

Estos autores esbozan una cristología en torno a la «idea-Cristo», que puede ser legítima y fecunda. Esa cristología filosófica tiene una larga historia en Occidente desde Nicolás de Cusa, Leibniz, Kant y Hegel hasta Blondel y Rahner en nuestros días. Ella se propone elaborar la significación metafísica, antropológica y escatológica de Jesús, sin negar, sino más bien pensando a partir de su historia particular, presuponiendo en unos casos, y dejando entre paréntesis otros, la comprensión dogmática, propia de la cristología teológica. Jesús es un capítulo de la filosofía, no sólo porque se le considere como sujeto, el «summus philosophus», tal como le designa Spinoza, sino sobre todo porque él mismo como hecho personal contiene, realizados y pensados, los hechos que fundan la metafísica y la antropología: unidos lo divino y lo humano, el vacío y la plenitud, la

positividad y la negatividad, la muerte en cruz y la resurrección en gloria, la conciencia absoluta y la religación al tiempo. Las cuestiones cardinales de la filosofía están implicadas en la cristología y resueltas no en teoría, sino de hecho. Jesús las ilumina con su destino y las conjuga en su persona³⁵.

5. Protagonistas de la *Leben-Jesu-Forschung*. De fin del siglo XVIII al fin del siglo XX

a) *Hermann Samuel Reimarus* (1694-1768)

Con este nombre da inicio el proceso de recuperación de Jesús con claves decididamente nuevas y contrapuestas a las anteriores. Donde antes estaba la fe en la persona de Jesús como Cristo, Mesías e Hijo de Dios, ahora se propondrá la investigación de la trayectoria del Jesús judío. Reimarus, profesor de Lenguas Orientales en Hamburgo, dedicó todo su empeño a la afirmación de la «religión natural» y del «culto racional» frente a ateos, por un lado, y supernaturalistas, por otro. La filosofía racionalista de Wolf, los deístas ingleses y Spinoza son sus fuentes a la hora de criticar la idea de una revelación sobrenatural con base histórica. Su primera gran obra fue: *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (Hamburgo 1754), en la que dibujaba las grandes líneas de una pura religión de la razón, subrayando la autonomía de los principios de la razón y su aplicación práctica.

La obra que le hará famoso después de muerto, ya que en vida fue desconocida su paternidad, es: *Apología o escrito de defensa de los adoradores racionales de Dios*, comenzada en 1735 y concluida en 1767/1768. A. Schweitzer concluye el capítulo que dedica a Reimarus con esta afirmación: «La magnífica obertura

³⁵ Sobre la cristología filosófica, cf. la trilogía de X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, o.c.; *La Semaine Sainte des philosophes*, o.c., y *Le Christ des philosophes...*, o.c., anticipada en muchos estudios. Una síntesis hecha por él mismo: «¿Es posible una cristología filosófica?», en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (eds.), *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*, o.c., 199-221; ÍD., «Cristología filosófica», en R. LATOURELLE - F. FISICHELLA - S. PIÉ I NINOT, *Diccionario de teología fundamental*, o.c., 232-237; T. PROFFER, *Der Jesus der Philosophen...*, o.c.; R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre. Una cristología* (Madrid 1999); P. GIRE (ed.), *Philosophies en quête du Christ*, o.c.; M. HENRY, *Yo soy la verdad...*, o.c.; ÍD., *Encarnación*, o.c.; ÍD., *Palabras de Cristo*, o.c.; M. ÁLVAREZ, «Cristo como exigencia de verdad», en *Pensamiento del ser y espera de Dios*, o.c., 495-525.

en la que resuenan ya todos los motivos de la futura investigación sobre la vida de Jesús»³⁶. La paternidad sólo le fue públicamente reconocida en 1814 y la obra completa fue publicada por primera vez en 1972³⁷. Su difusión, parcial y decisiva para el futuro de nuestro problema, se debe a G. E. Lessing, quien entre 1774 y 1778 publica los siete *Fragmentos de un desconocido*, manuscrito supuestamente encontrado en la Biblioteca de Wolfenbüttel³⁸.

La sola enumeración de los títulos de estos fragmentos revela la intencionalidad y características de la obra:

1. Sobre la tolerancia de los deístas.
2. Sobre el descrédito de la razón en los pulpitos.
3. Imposibilidad de una revelación en la que puedan creer todos los hombres de una forma fundada.
4. El paso de los israelitas por el mar Rojo.
5. Que los libros del AT no fueron escritos para revelar una religión.
6. Sobre la historia de la resurrección.
7. Sobre los objetivos de Jesús y sus discípulos.

Aquí encontramos enunciadas con una dura radicalidad todas las ulteriores sospechas, críticas y negaciones que encontraremos hasta nuestros días. La idea común de fondo, en todas las objeciones hechas a la interpretación que el NT y la tradición cristiana hacen de Jesús, es que han llevado a cabo una transvaloración de la realidad concreta, judía y política de Cristo, transformándolo en un sujeto sobrenatural, que presentaba una religión de salvación con contenidos espirituales y trascendentes. En una palabra, que de un hecho histórico particular y de un capítulo de política judía han elaborado una religión con pretensión de origen sobrenatural, de contenido soteriológico y de destinación universal. El fragmento clave es el último: *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (1778). Reimarus afirma que

³⁶ A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, I, o.c., 68; trad. cast.: *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, o.c., I, 77.

³⁷ Cf. H. S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, o.c.

³⁸ El texto de los *Fragmentos* que edita Lessing corresponde a una redacción anterior a la final de Reimarus. Cf. G. E. LESSING, *Werke*, dir. Hg. von H. G. Eppert (München 1976) 311-604.

existe discrepancia entre el mensaje del Jesús terrestre y la predicación de la comunidad pospascual; entre el carácter escatológico-político del «Reino de Dios» tal como lo predicó Jesús y la posterior comprensión teológico-religiosa de la Iglesia; entre una religión de liberación nacional y una religión de redención universal del pecado por la muerte de Cristo.

En el fragmento *Sobre la historia de la resurrección* (1777), mantiene justamente, intentando apoyarse en Mt 27,62-66; 28,11-15, que la resurrección es un engaño inventado por los apóstoles, quienes realmente robaron el cadáver e hicieron desaparecer sus huellas para poder así construir el mito del Resucitado. Finalmente concluye afirmando que la espera de la parusía, tanto por Cristo como por sus discípulos, y su no acontecimiento muestran el error original del cristianismo. Es el argumento supremo contra su pretensión de verdad. La falsificación de los hechos por los discípulos, pobres pescadores e incapaces de volver a la vulgaridad de su trabajo tras el tiempo de gloria y popularidad vivido en torno a Jesús, es el origen del cristianismo histórico.

La posteridad de Reimarus va ligada a varios nombres que se convertirán en sus dialogantes, popularizadores o sucesores hasta nuestros días. Sus «Fragmentos» encuentran una primera respuesta significativa en la obra del profesor de Halle J. S. Semler, *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* (Halle 1779). Respuesta a los fragmentos de un anónimo, especialmente al titulado «Sobre el objetivo de Jesús y de sus discípulos». Quien le otorgó importancia, porque se percató como buen pensador de su significación radical, fue Lessing. Él, a pesar de todo, los publica, consciente de tirar una tea encendida que propagará un incendio en la casa del cristianismo transmitido. Schweitzer, después de hacer un elogio, sin duda excesivo, del estilo y de la actitud crítica de Reimarus, afirmando su seriedad y dignidad, y que no era un simple panfleto, escribe:

«Lessing no podía estar de acuerdo con la obra de Reimarus. Su concepción sobre la revelación y su imagen de la persona de Jesús eran mucho más profundas que las del fragmentista. Lessing era un pensador; Reimarus, un simple historiador. Pero era la primera vez que una mente de historiador, plenamente familiarizada con las fuentes, emprendía la crítica de la tradición. La grandeza de Lessing estuvo en haber captado la importancia de esa crítica y

haberse percatado de que podía conducir a la destrucción o la transformación del concepto de revelación. Lessing se dio cuenta de que lo histórico contribuiría a transformar y a profundizar el racionalismo. Impresionado por la importancia del momento, haciendo caso omiso de los escrúpulos de la familia de Reimarus, los reparos de Nicolais y de Mendelsohn, temiendo, incluso angustiado interiormente, por las realidades que para él eran sagradas, Lessing arrojó la tea incendiaria»³⁹.

La alternativa de Reimarus era tan radical que no logró eco inmediato. Alternativa existente entre la conciencia e intenciones de Jesús, por un lado, y la acción y pretensiones de los apóstoles, por otro; entre el movimiento social político de Jesús y la religión de redención del pecado por la muerte de Cristo; entre la facticidad histórica del judaísmo del siglo I y la autocomprensión posterior del cristianismo; entre la religión natural de la razón y la fe en la revelación sobrenatural⁴⁰. Ante Reimarus no era suficiente una respuesta que limara asperezas y corrigiera pequeños errores, como en parte intentó Semler con su escrito de réplica. Sólo una lectura de la totalidad con otros criterios, horizonte de fondo y sentido religioso del hecho cristiano, podía ser una respuesta eficaz a Reimarus y proporcionada a su desafío. El silencio siguió casi durante un siglo hasta que Strauss se hizo eco con su obra *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (1862). La respuesta histórica, exegética, hermenéutica y teológica sólo ha llegado en el siglo XX. Barth, Bultmann y Käsemann; Schlier, Schnackenburg y Schürmann como exegetas; Pannenberg, Jungel, Rahner y Balthasar como sistemáticos, han sido la real respuesta a Reimarus.

b) Gotthold Ephraim Lessing y la Ilustración (1729-1781)

— El contexto

Si tuviéramos que escoger un personaje de la era moderna en el que se anticipan y explicitan casi todos los problemas cris-

³⁹ A. SCHWEITZER, *Geschichte...*, o.c., I, 58 = *Investigaciones...*, o.c., I, 67.

⁴⁰ Una antología de los textos claves de Reimarus en F. J. NIEMANN, *Jesus der Offenbarer*, II: *Frühe Neuzeit bis Gegenwart* (Graz 1990) 42-62.

tológicos de raíz, elegiríamos a Lessing. Él no era teólogo, ni filósofo, ni exegeta profesional. Era un pensador, bibliotecario de Wolfenbüttel. Y, sin embargo, va a ejercer una influencia decisiva en la medida en que recoge una serie de ideas que llegaron a madurez histórica, sin haber recibido de la teología la respuesta teórica a las reales interrogaciones que provocaban, ni la correspondiente integración sistemática en la medida en que aparecen como fragmentos en búsqueda de un cuerpo total en el que puedan ser miembros operativos y expresivos.

El siglo que precede a Lessing ha visto aparecer los deístas ingleses (E. Herbert de Cherbury, J. Toland, M. Tindal), que han separado lo que era la comprensión tradicional, filosófica en un sentido y cristiana en otro, las llamadas «notiones communes», de su conexión histórica con la revelación positiva de Cristo para concentrarlo en la triple constelación: *Dios, virtud, inmortalidad*, en cuanto constitutiva de la religión natural. Mientras que todavía allí no se manifiesta un ateísmo claro, en Francia aparece un escepticismo materialista que antes o después termina en la posición atea. Entre tanto, pequeños grupos o sectas cristianas han desleído las afirmaciones trinitarias y cristológicas. Aunque parezca extraño, algunos de los personajes con los que dialoga Lessing serán los socinianos, los antitrinitarios, y el español M. Servet⁴¹. C. Wolf populariza esa visión racional para el mundo escolar y Kant formula categóricamente: «Crítica de toda teología fundada en principios especulativos de la razón»⁴². A partir de este momento, tres palabras se convierten en trinidad sagrada: «Racional», «natural», «moral». Todo lo que reclame dignidad, valor, significación, legitimidad tendrá que acreditar esa triple cualificación: la religión, el derecho, la filosofía, la política, el régimen, el cristianismo⁴³.

⁴¹ Cf. G. PONS, *Gotthold Ephraim Lessing et le christianisme*, o.c., 204, 259-267, 349-397, 442.

⁴² «Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft», en *Kritik der reinen Vernunft* B 659», en *Kant Werke*, o.c., IV, 556-563; trad. cast.: E. KANT, *Crítica de la razón pura*, o.c., 524-430.

⁴³ Cf. P. HAZARD, «El deísmo y la religión natural», en *La crisis de la conciencia europea 1680-1715* (Madrid 1950) 229-242. El reverso de esta propuesta: «Había que edificar una política sin derecho divino, una religión sin misterio, una moral sin dogmas» (p.XIII).

— La complejidad del personaje

Lessing se encuentra ante dos caminos y permanecerá toda su vida perplejo en esta encrucijada: el que llega de un racionalismo y moralismo puros y duros, junto con el que llega de una sensibilidad nueva para el mundo del sentimiento, para el alma dolorida y dolorosa, para el amor y el corazón. Él viene detrás de Kant, autor de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, pero también detrás de J. J. Rousseau, autor de la *Profesión del vicario de Saboya*. Lessing no sólo reclamará «razón», sino también corazón. No sólo necesitará contar con historia precedente como argumento exterior, sino con experiencia personal interior como fundamento permanente. Sobre ese fondo hay que situar su actitud ante la revelación, ante la historia y persona de Cristo⁴⁴.

En Lessing encontramos una complejidad tal que existen interpretaciones no sólo diversas sino incluso contrapuestas de su pensamiento: quienes lo reducen a un filósofo racionalista en la cercanía del deísmo negador del cristianismo, y por supuesto de la divinidad de Cristo; y quienes lo sitúan como un sutil integrador de la revelación cristiana y de la novedad de Cristo en la lógica progresiva de una historia humana que va llegando a su plenitud, encuentra en Cristo su punto cumbre y avanza hacia la era del Espíritu que consumará la revelación del Logos en el Amor⁴⁵. Él ha avistado todo, pero no ha tenido la voluntad, la capacidad o el coraje de preferir y decidir. Todo le ha parecido válido y valioso; para él todo en el fondo deriva de revelación, pasa por la razón y avanza hacia una fraternidad entre ambas, en donde no se preguntará qué pertenece a cada una. Eso sería la divina pedagogía por la que el Señor de la historia educa a la humanidad y la lleva a su plenitud. En ella Cristo sería «el pedagogo mejor», «el primer maestro auténtico»⁴⁶. La función de Cristo aparece patente pero su persona queda como una incógnita.

⁴⁴ Cf. K. BARTH, *Die protestantische Theologie...*, o.c.

⁴⁵ Confróntese la interpretación global y final de G. PONS, *Gotthold Ephraim Lessing et le christianisme*, o.c., y la de O. MANN, «G. E. Lessing», en *RGG* IV, 327-330.

⁴⁶ Cf. G. E. LESSING, *La educación del género humano*, n.53-58. Citamos la traducción castellana de A. ANDREU, *G. E. Lessing, Escritos filosóficos y teológicos*, o.c., 585s.

— La anticipación de las preguntas radicales

Lo que ha entrado en crisis en el siglo XVIII es la *verdad* como posibilidad y necesidad del hombre. Vimos ya la triple constelación de los deístas (Dios, virtud, inmortalidad) a la que podemos añadir la de Kant: Dios, la libertad, la inmortalidad. Parece como si entre la evidencia de Dios y la evidencia de la libertad humana, con su voluntad de moral, no hubiera nada. ¿Dónde queda la verdad? La cuestión se hace compleja al recordar las diferenciaciones que se han hecho de ella. Leibniz habla de *vérités de raison* y de *vérités de fait*. En la secuencia de Kant se distinguirá «verdades de libertad» y «verdades de autoridad» (religión moral-religión estatutaria). Posteriormente se hablará de verdades privadas o del individuo y verdades públicas o de la sociedad⁴⁸. Para Lessing el problema se sitúa en este orden: Verdades de realidad que la razón verifica y establece-verdades de revelación que la historia propone y relata la Biblia. Estas últimas, ¿son posibles? ¿Son reconocibles? ¿Cómo podemos acceder a esa revelación los que no fuimos contemporáneos de los hechos, en igualdad con las personas que fueron sus testigos, tanto de las profecías cumplidas como de los milagros acontecidos? Porque nosotros no tenemos ya milagros presentes, sino sólo relatos de milagros pasados.

Lessing había publicado los *Fragmentos* de Reimarus⁴⁹, pero no se había identificado con el contenido de manera expresa y

⁴⁷ «Dios, libertad e inmortalidad del alma son los problemas a cuya solución tienden, como a su último y único fin, todos los preparativos de la metafísica» (*Antik des Urteilskraft*, par. 91, en *Kant Werke*, o.c., VIII, 604).

⁴⁸ «Les vérités de la raison sont de deux sortes: les unes sont ce qu'on appelle les vérités éternelles, qui sont absolument nécessaires, en sorte que l'opposé implique contradiction; et telles sont les vérités, dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne saurait nier sans pouvoir être mené à des absurdités. Il y en a d'autres qu'on peut appeler positives, parce qu'elles sont les lois qu'il a plu à Dieu de donner à la nature, ou parce qu'elles dépendent. Nous les apprenons par expérience, c'est-à-dire *a posteriori*, ou par la raison et *a priori*, c'est-à-dire par des considérations de la convenance qui les ont fait choisir» (G. W. LEIBNIZ, *Essai de théodicée*, Prol., 2, o.c., 51). Hoy diferenciamos la verdad de los hechos, la verdad de los textos, la verdad del hombre, la verdad de Dios y la verdad de Dios encarnado. Cf. M. HENRY, *Yo soy la verdad...*, o.c.

⁴⁹ Cf. H. S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, o.c. Los textos fueron entregados por la hermana del autor Elisa Reimarus a Lessing. Él los fue publicando en 1774, 1777 y 1778.

formal. Más aún, los había acompañado con unos «contrastes» o contraposiciones⁵⁰. Sin embargo, una profunda sintonía le llevaba a reconocer que las verdaderas preguntas estaban allí. Que el racionalismo latente, por un lado, la ortodoxia luterana y el pietismo, por otro, entraban en conflicto. Lo sibilino de su personal situación es que se siente referido permanentemente a los tres; que nunca consentirá a fondo a ninguno de ellos; que se mofará tanto de los deístas y de los reclamadores de un cristianismo racional como de los ortodoxos que se aferran a la inspiración verbal de la Escritura.

En continuidad con los papeles de Reimarus, Lessing explicita las cuestiones de fondo, las eternas, a las que debe responder la cristología fundamental. Como preguntas con él y a él enumeramos las siguientes:

1. La posibilidad y la positividad de la revelación divina.
2. La historia como constitutiva del ser humano y mediación permanente para descubrir y acoger esa revelación.
3. La transmisión de esa revelación por medios humanos y la consiguiente autoridad que ellos reclaman. Lugar de la Biblia e Iglesia en el cristianismo, con la consiguiente contraposición entre protestantismo y catolicismo.
4. La conexión entre los hechos exteriores que se presentan como argumentos de la revelación divina y la experiencia espiritual interior.
5. La función del Espíritu Santo en la constitución de la conciencia cristiana, junto con las palabras exteriores de los hombres o los hechos de la historia.
6. El lugar del corazón, del sentimiento y de las obras del amor en el cristianismo.
7. La verdad, ¿es fruto de la búsqueda permanente y nunca concluida o, a la vez que del caminar, es fruto de elegir, decidir, seguir y servir?

⁵⁰ Cf. Lessings *Gegensätze zu den Fragmenten* II, VI (1777). A las objeciones planteadas por el pastor Goeze de Hamburgo, responde en «Una parábola» y en «Antizoezo». En 1778 redacta un papel, no publicado en vida, sin duda como prólogo a alguna obra suya que no conocemos, en que dice: «Quiero declarar ante el mundo entero que ni por un momento me he arrepentido de haber editado los famosos "Fragmentos" y que no alcanzo a ver cómo podrá llegar semejante momento, mientras siga yo en mis cabales». *Escritos...*, 517, 519-522.

8. El cristianismo, ¿es sólo religión de ilustración, como un capítulo más de la pedagogía divina, en línea continua dentro de la historia humana, o es ante todo una religión de encarnación, de redención y de santificación por la autodonación de Dios al hombre y por trascendimiento del hombre hacia Dios?

9. Cristo, ¿es el máximo pedagogo que la humanidad divinamente dirigida, ha suscitado, desde dentro de sus posibilidades ínsitas, o es una irrupción de realidad divina, insospechable e indeducible por la razón del hombre pero que, una vez realizada, hace patentes y muestra cumplidas las posibilidades y esperanzas de nuestra naturaleza humana?

10. El cristianismo, ¿puede relegar al silencio la comprensión trinitaria de Dios, como otra manera de nombrar la infinita complejidad de la unidad divina a diferencia de la simpleza del ser creatural? ¿Puede remitirse y contentarse con el hecho racional de la inmortalidad, olvidando la afirmación iniciadora del cristianismo: la resurrección de Cristo como principio y causa de la resurrección universal?

11. ¿Encaja dentro del cristianismo la preferencia por la metempsicosis o reencarnación como más respetuosa con el carácter abierto e indefinidamente perfectible de la naturaleza humana?

12. El cristianismo, ¿tiene capacidad, necesidad u obligación de despojarse de sí mismo hasta comprender que lo que hasta ahora ha considerado como revelación era sólo la fase preparatoria para un descubrimiento racional de todo lo creído y, por tanto, para desembocar en un poscristianismo?

13. La tolerancia a la que por razones propias está obligado el cristianismo, ya que considera sagrada la libertad del hombre, ¿lo ha de llevar, como proclama Lessing en «*Nathan el Sabio*», a reconocer que todas las religiones son revelación; o lo que es lo mismo: que ninguna de ellas es revelación; que, siéndolo cada una de las tres en juego (judaísmo, cristianismo e islam), tenemos que comportarnos como si dicha revelación fuera indiscernible?

Éstas son las preguntas de Lessing y las que el cristiano plantea a la Ilustración, a Lessing y al liberalismo teológico. Son preguntas inevitables para todo aquel que mantenga la preten-

sión cristiana de una revelación divina, consumada en Cristo, sedimentada en los textos bíblicos, transmitida e interpretada bajo la acción del Espíritu Santo por la Iglesia. En una palabra, la verdad del cristianismo.

— Verdad e historia

Después de largos siglos de conformación filosófica de la teología a partir de Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás y Descartes, estalla con violencia subversiva una percepción religiosa que lo inmuta todo. Pascal es el primero en formular esta referencia de la fe y de la teología consiguiente al hecho profético, a la vida y muerte de Jesucristo en contraposición a la razón abstracta de los filósofos. Spinoza había iniciado la crítica bíblica radical y considerado como expresión de una fase ingenua, prerracional, la forma en que la Biblia y la tradición cristiana habían hablado de revelación⁵¹. Sitúa a Cristo en el tránsito de la imaginación infantil a la reflexión intelectual, del conocimiento de Dios en visiones y revelaciones al conocimiento por la inteligencia y el concepto. Cristo es considerado el supremo concededor de Dios (a diferencia de Moisés y los profetas), supremo pedagogo y salvador de los ignorantes (él ofrece sabiduría y camino de vida en acceso a la verdad, dominio de las pasiones, y vida en serena paz sin temor ni esperanza)⁵².

¿Se puede religar la razón universal a una revelación particular y la revelación del Eterno, destinada a todos los hombres, a un pueblo y a un tiempo? Y caso de que esta revelación hubiera existido, ¿qué podemos deducir de ella? ¿Podemos aceptar como revelación para nosotros aquellos hechos que no nos han sido destinados sino que tenemos que aceptar sólo por testimonio? ¿Cuál es el camino por el que la verdad llega al hombre:

⁵¹ Cf. SPINOZA, *Tratado teológico-político*. Trad. esp. y edición de A. Domínguez Albenza, Madrid 2003), con introducción y bibliografía, p.7-55. Sobre la influencia de Spinoza en Lessing, cf. G. PONS, *Gottbold Ephraim Lessing et le christianisme*, o.c., 12^{es}, 145, 185ss, 270s; 427-436.

⁵² Cf. J. LACROIX, *Spinoza et le problème du salut*, o.c.; A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, o.c.; X. TILLETTE, «Le Christ selon l'Esprit - Le Christ philosophe par excellence», en *Le Christ des philosophes*, o.c., 44-57.

sólo el interior de su razón o también el exterior del testimonio de quien tiene autoridad personal o institucional para trasmitirla y atestiguarla? De nuevo estamos ante la vieja cuestión que de manera definitiva formuló San Agustín para siempre: *ratio et auctoritas* ⁵³.

La respuesta de Lessing es transparente: no es posible saltar de la particularidad a la universalidad, de los hechos temporales realizados por Cristo a su verdad personal eterna. «Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son» ⁵⁴.

Su pregunta clave es cómo saltar de esos hechos verificables a lo que es absolutamente inverificable: por ejemplo, cómo saltar del hecho de la resurrección de Cristo a la confesión de su filiación eterna.

«Si no tengo nada que oponer históricamente al hecho de que este mismo Cristo haya resucitado de la muerte, ¿he de aceptar por ello como verdadero que ese mismo Cristo resucitado es el Hijo de Dios? Yo creo bien a gusto que el Cristo, a cuya resurrección puedo poner una objeción histórica importante, ha dicho ser el Hijo de Dios y creo que por ello sus discípulos lo tuvieron por tal. Pues estas verdades, como verdades pertenecientes a una y la misma clase, se siguen naturalmente unas de otras.

Pero saltar de esta verdad histórica a una clase de verdades totalmente distintas y exigir de mí que forme, según aquella, todos mis conceptos metafísicos y morales; exigirme que modifique todas mis ideas fundamentales sobre la esencia de la Divinidad según aquella porque no puedo oponer ningún testimonio creíble a la resurrección de Cristo; si eso no es una *μετάβασις εἰς ἄλλογένοσ* (paso a otra esfera conceptual), no sé lo que entenderá Aristóteles por ello» ⁵⁵.

De ahí deriva una conclusión, que muestra la hondura de su planteamiento. Ella le debe llevar al cristiano a redescubrir, primero, que los hechos son siempre vistos y deben ser interpreta-

⁵³ «Quamobrem ipsa quoque animae medicina, quae divina providentia et ineffabili beneficentia geritur, gradatim distincteque pulcherrima est. Distribuitur enim in auctoritatem atque rationem. Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum; et certe summa est ipsius iam cognitae atque perspicuae veritatis auctoritas» (*De vera religione* XXIV, 4 [BAC IV, p.111]).

⁵⁴ «Sobre la demostración en espíritu y fuerza (1777)», en *Escritos...*, o.c., 44f.

⁵⁵ *Ibid.*, 448.

dos como signos, y segundo, a reconocer la fe como gracia de Dios, que adviene al espíritu humano. Ella crea una razonabilidad, que una mera razón científica no es capaz de engendrar ni de sostener por sí sola. «Ése, ése es el repugnante gran foso con el que no puedo, por más que intente bien en serio saltármelo. Si alguien puede echarme una mano, hágalo; se lo ruego, se lo suplico. Dios se lo pagará» ⁵⁶.

Las respuestas tradicionales no le valen o no le son suficientes: milagros realizados y profecías cumplidas. Unos y otras están referidos a una historia anterior y a una experiencia de la realidad y de la existencia que no son las nuestras. Y la Biblia por sí sola lo único que hace es remitirnos a aquel tiempo y a aquella experiencia. Frente a un *extrinsecismo positivista* (aquellos hechos entonces como causa de una evidencia universal y permanente), frente a un *biblicismo literalista* propio del protestantismo que remite sólo a los textos o a un *autoritarismo católico*, que remitiera sólo a la autoridad de concilios y de papas, la interrogación de Lessing es legítima. ¿Dónde y cómo encuentra el hombre dentro del horizonte de su cultura y experiencia histórica los motivos que afecten a su razón y a su corazón, a su sistema mental y a las obras de cada día, a partir de las cuales aquel pasado se le pueda hacer transparente como revelador de Dios y posibilitador de su fe?

La verdad exterior es manipulable por pícaros y poderosos, mientras que la verdad interior, por más sutil y frágil que parezca, no es doblegable. «La verdad interior no es una nariz de cera, que cada pícaro pueda moldear, según sea su rostro, como quiera». El hombre queda remitido a su conciencia y en ella debe poder reconocer las pruebas de la revelación divina: «¿De dónde va a obtener el conocimiento de la verdad interior de la religión cristiana? De sí mismo. Por eso se llama precisamente verdad interior, verdad que no requiere acreditación desde fuera» ⁵⁷.

Aquí nos aparece la complejidad del acceso a la revelación divina: el camino pasa por la exterioridad y por la interioridad, por el prójimo y por la propia conciencia, por la comunidad y el individuo, por la autoridad y la libertad. El protestantismo da

⁵⁶ *Ibid.*, 449.

⁵⁷ «Axiomata (1778)», en *Escritos...*, o.c., 495.

primacía a las dimensiones interiores, individuales, inspiradas (la propia conciencia del sujeto y el Espíritu Santo), mientras que el catolicismo acentúa también las mediaciones exteriores, intersubjetivas y eclesiales, referidas y actualizadoras de la autoridad de Dios. En la Iglesia reconoce presentes y eficaces la gracia y el juicio de Dios.

La respuesta implícita, que Lessing da o espera, está incluida tanto en el fragmento «Sobre la demostración en espíritu y fuerza» (1777) como en la conclusión. El título es una cita implícita de la primera carta que se nos conserva de San Pablo, dirigida a la comunidad de Tesalónica. El contexto es una invitación a que recuerden cómo reconocieron verdadero y salvífico el evangelio que él, Pablo, les predicó: «Porque nuestro evangelio se realizó (ἐγενήθη = aconteció, se acreditó) en vosotros no sólo en palabra (λόγω), sino en potencia (δυνάμει) y en Espíritu Santo y en mucha persuasión (πληροφορία)» (1 Tes 1,5)⁵⁸.

El evangelio aparece aquí como un poder de realidad que por su propia fuerza enciende en el corazón del oyente, la luz y le crea la fuerza necesaria para adherirse a él como a una buena y bella noticia. No es éste el único lugar donde el evangelio es definido como palabra e idea, como potencia y ámbito en el que se hacen presentes la justificación de Dios y la acción santificadora del Espíritu Santo (Rom 1,16). Si, para apelar a la fuerza interna propia del evangelio, Lessing se remite a San Pablo como autoridad, para exponer los caminos concretos por los que esa potencia o dimensión pneumática llega hasta los hombres apela a San Juan. La frase con la que concluye será objeto de otro fragmento.

«Acabo y expreso un deseo: Ojalá todos aquellos a quienes separa el evangelio de Juan sean reunidos por el Testamento de Juan. Ciertamente que es apócrifo el testamento ése, pero no por ello es menos divino»⁵⁹.

⁵⁸ La TOB comenta así este texto: «La potencia, en griego δύναμις, que se manifiesta en la predicación del evangelio no hay que comprenderla obligatoriamente como si se tratase de milagros, aun cuando el mismo término, pero en plural —*dynámeis*—, tenga frecuentemente el sentido de milagros. Con él (1 Cor 2,1-4; Rom 1,16) Pablo quiere decir que en el mismo acto de predicación del evangelio está operando el poder divino. Y como en el AT es el espíritu de Dios, aquí es el Espíritu Santo el instrumento privilegiado de esta acción».

⁵⁹ *Escritos...*, 449, y el breve escrito *El Testamento de Juan* (1777). En él apela a dos

Ese Testamento de Juan es su precepto nuevo del amor, como signo de una identificación con Jesucristo, de fidelidad a su encargo de que nos amáramos los unos a los otros como él nos amó; como condición para que los demás creyeran en él. Estamos ante la cuestión radical: ¿Qué ofrece la Iglesia, al invitar a la fe en Cristo, para fundamentarla: los meros recuerdos del pasado como hechos externos inverificables o una *dynamis* y *pleroforia* presentes, anunciando confiadamente ese evangelio, que opera como oferta de la justificación del hombre por la recepción de la justicia de Dios mismo, a la vez que por la atención interior y la docilidad al Espíritu Santo? Ésta es una cuestión fundamental a la hora de hacer creíble y amable la fe en Cristo.

— Razón y revelación⁶⁰

Hay problemas cuya solución sólo es posible mediante un previo replanteamiento y recta formulación. Uno de ellos es el que enuncian estas dos palabras. Ellas presuponen que el hombre vive en apertura a lo real, que es conocedor, soberano y responsable del mundo, a la vez que le dejan entender que la soberanía de Dios, siendo fiel a su creación, no se limita a mantenerla en el ser, sino que por medio de ella pueda establecer una nueva comunicación y realizar una nueva comunión con el hombre. *Ni la razón está cerrada a una revelación posible, ni la revelación histórica arrolla, niega o desplaza a la razón. El lugar de encuentro entre una y otra es la historia, no el vacío del concepto o la ambigüedad del*

ordenes nuevos de realidad como acreditadores del cristianismo: la belleza y el amor: «Para mí la máxima claridad fue siempre la máxima belleza». Aparecen en alternativa la ortodoxia (confesar las doctrinas de la fe cristiana) y la ortopraxis (practicar el amor cristiano). Se trata de una dialéctica imposible de superar. Una ciencia escriturística sin amor como el de Cristo equivaldría a un saber como el del diablo (en alusión a Mt 4,4-7).

Cf. G. PONS, «De la croyance en la révélation à la foi dans le triomphe final de la raison», en *Gotthold Ephraim Lessing et le christianisme*, o.c., 370-436; W. SPARN, «Vernünftiges Christentum», en R. VIERHAUS (dir.), *Wissenschaft im Zeitalter der Aufklärung* (Göttinga 1985) 18-57; G. FREUND, *Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Göze-Kontroverse* (Stuttgart 1989); I. STROHSCHNEIDER-KOHR, *Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing* (Tubinga 1991).

deseo interior. Sólo la facticidad y transparencia de la historia externa y social permiten el acceso y la verificación por todos. Hay una diferencia, por tanto, a la vez que una coordinación: El mismo Dios ilumina la razón, guía y espera al único hombre, dentro de la única historia. El problema teórico consiste en establecer al tiempo diferencias y conexión. Dios ha creado al hombre en camino y lo ha ordenado a una plenitud que siempre le aparecerá como gracia plenificadora de su naturaleza humana, pero nunca sustraible a la soberanía divina y sólo vivible en la libertad del amor.

En 1780 Lessing publica su escrito programático: *La educación del género humano*. Nada es comprensible en Lessing y en Kant si no recordamos que ambos están movidos por una voluntad liberadora: sustraer la religión al poder político, asegurar frente a éste la libertad del individuo, superar de una vez para siempre las guerras de religión entre los cristianos a la vez que el odio entre las tres comunidades vivas en Occidente (judaísmo, cristianismo, islam); instaurar la tolerancia y para ello hacer una relectura de las pretensiones religiosas de cada una de estas religiones, que las reduzca a la estricta intimidad, sin plantear la cuestión pública de la verdad. Su respuesta, a la vez que propuesta, es comprender todas las religiones positivas como fases o formas del curso sucesivo conforme al cual la inteligencia humana ha ido desarrollándose⁶¹. Para ello es necesario reducir su pretensión de «revelación» a un elemento natural de la historia de la divina pedagogía, de forma que la categoría de educación divina del género humano englobe a ambas. He aquí sus cuatro principios programáticos:

«1. Lo que es la educación para el individuo, es la revelación para el género humano.

2. La educación es una revelación que acontece al individuo, y la revelación es una educación que aconteció y acontece todavía al género humano.

⁶¹ «¿Por qué no nos limitamos a ver en todas las religiones positivas el curso conforme al cual pudo, sólo y únicamente, desarrollarse en cada sitio la inteligencia humana y deberá seguir desarrollándose aún, en vez de reinos o indigenas nos contra alguna de ellas?» *La educación del género humano* (1780), prolog. en *Escritos* o.c., 590.

3. Éste no es el lugar de entrar en averiguaciones sobre lo útil que pueda ser en pedagogía considerar la educación desde este punto de vista. Pero en teología es seguro que puede ser de gran utilidad y resolver muchas dificultades el concebir la revelación como educación del género humano.

4. La educación no le da al hombre nada que no pueda alcanzar éste por sí mismo; le da lo que podría alcanzar por sí, sólo que lo tiene más fácil y rápidamente. Igualmente, la revelación no le da al género humano nada que no pueda alcanzar también la inteligencia humana librada a sí misma; al contrario, le dio y le da las más importantes de esas cosas, sólo que con anticipación»⁶².

Lessing parte de una comprensión progresiva de la historia (todavía estamos lejos de una visión evolucionista). Proceso y progreso son las dos grandes categorías. Lessing, como Kant, no tiene sensibilidad para las grandes quiebras de la vida humana (dolor, sinsentido, fracaso, culpa, dificultad para descubrir la verdad y realizar el bien, incertidumbre ante el futuro, muerte). Tampoco descubre la relación de la revelación con el sufrimiento y el pecado, la necesidad de la expiación como desplazamiento del poder del pecado humano por la misma vida divina. Todo esto no está en el horizonte de Lessing. Analiza el politeísmo, monolatría, monoteísmo, judaísmo y cristianismo como fases de ese proceso-progreso. Dios utiliza un pueblo para luego educar a los demás. Así, explica el lugar del pueblo judío y del AT tal como se presentan o se dejan sin explicar en unos libros infantiles ciertas realidades o principios que sólo después serán comprensibles. Cristo viene al final como el pedagogo mejor, como el único maestro auténtico y práctico de la *inmortalidad del alma*. Lo que se ha considerado específicamente cristiano (encarnación, resurrección, redención, Trinidad) desaparece del horizonte. La revelación es subsumida en el proceso de educación del hombre por Dios. Aún no se dice que la fase siguiente del proceso será sospechar que es el hombre quien se ha autodescubierto, y que por fin sabrá que se ha ido encontrando a sí mismo, con la ayuda de otra palabra: «Dios». Y cuando el autodescubrimiento haya sido completo, ni la palabra ni la realidad de Dios serán ya consideradas necesarias. Feuerbach nace a

⁶² *Ibid.*, 574.

los 25 años de la muerte de Lessing. Él llevará a cabo la reducción de la teología a la antropología. Con ello creyó haber descubierto el secreto o «*La esencia del cristianismo*», título de su obra principal (1841).

— Biblia, verdad, Iglesia

Lessing se encontraba entre dos abismos: un cristianismo racional por un lado y un biblicismo luterano por otro, entre el espíritu del hombre que se abre a lo universal y la letra de un texto del que se afirma con la inspiración verbal que en todas y cada una de sus aserciones es palabra de Dios y su verdad está garantizada por el Espíritu Santo. Aun cuando Lessing no es exegeta profesional, se abrió a las cuestiones técnicas (origen de los evangelios, fuentes diferentes, relación existente entre ellas, y sobre todo a las cuestiones hermenéuticas. Él se ha percatado de la conexión entre Biblia y tradición anterior, entre palabra escrita y vida comunitaria, y por ello de la inexorable conexión entre la interpretación bíblica y la autoridad eclesial. Con ello remitía la Biblia a una Iglesia anterior y a la conexión entre aquélla y la *regula fidei*. Aquí se expresa en unos términos que suenan plenamente católicos. ¿De dónde surge el canon y cómo se sostiene frente a la razón del historiador? ¿Qué valor tiene el testimonio del Espíritu Santo que percibe cada lector?

He aquí los ocho primeros enunciados de sus *Axiomas* (1778):

- «1. Es evidente que la Biblia contiene más cosas que las pertenecientes a la religión.
2. Es pura hipótesis el que la Biblia sea también infalible en ese plan.
3. La letra no es el espíritu y la Biblia no es la religión.
4. En consecuencia, las objeciones contra la letra y contra la Biblia no son de suyo también objeciones contra el espíritu y contra la religión.
5. También había religión antes de existir la Biblia.
6. El cristianismo existía antes de que escribieran los evangelistas y el apóstol. Transcurrió un cierto tiempo antes de que escribiera el primero de ellos, y un período considerable de tiempo antes de que se constituyera todo el canon.

7. Por mucho que sea lo que depende de esos escritos, no es posible que se apoye en ellos toda la verdad de la religión cristiana.
8. Hay que explicar las tradiciones escritas desde su verdad interior, y todas las tradiciones escritas juntas no pueden darle ninguna verdad interior si no la tienen⁶³.

— Cristo y el cristianismo

De Reimarus había retenido Lessing lo más radical y deletéreo: la separación entre lo que Jesús pensó, dijo e hizo, por un lado, y, por otro, lo que pensaron y dijeron los apóstoles, sus sucesores; entre Jesús, el cristianismo histórico y la Iglesia. Por un lado quedaba la historia de Jesús y por otro la fe de la Iglesia. El pensamiento de aquél, la religión de aquél y las intenciones de aquél no coinciden con el pensamiento, el dogma y la religión de los cristianos. Con ello, sin palabras pero con hechos, tenemos instaurada la más mortal de las alternativas que ha padecido el cristianismo: «Jesús de la historia - Cristo de la fe». Hemos repetido que esta formulación puede tener un sentido no sólo legítimo sino necesario, pero en su génesis y presupuesto de fondo es el signo del desgarramiento radical entre historia e Iglesia, particularidad judía y confesión cristiana, razón humana y revelación divina, comprobación científica y pretensión eclesial.

En su fragmento *La religión de Cristo* (1780) tenemos la formulación anticipada de todas las dudas, alternativas y, finalmente, negaciones de la cristología ilustrada en los siglos XVIII y XIX, que sitúa la identidad de Cristo en simple continuidad con la línea profética purificada, sapiencial consumada y pedagógica ilustrada. A lo largo de esta obra distinguiremos, hablando ya con lenguaje posterior, entre *Cristo exponente y ejemplar de fe* (entendiendo fe en continuidad con la 'emunah [fidelidad veterotestamentaria]), *Cristo fundamento de fe en Dios* (en cuanto que, a la luz de su vida, del amor y misericordia divinas atestiguadas por él, nos es más trasparente la realidad de Dios y mayor la posibilidad de creer en él), *Cristo iniciador y consumidor de la fe nueva* (en la línea de Heb 12,2) y *Cristo objeto de nuestra fe* (en cuanto que, al ser Hijo y compartir con el Padre reciprocidad de conociemien-

⁶³ Cf. *ibid.*, 477-495.

to, amor, autoridad y juicio, recibe la misma adhesión y respuesta de entrega total que ofrecemos a Dios). Para Lessing, Cristo es sujeto de fe delante de Dios; no es objeto posible de nuestra fe en él. Afirma que lo que los cristianos piensan de Cristo está en discontinuidad con lo que Cristo pensó de sí mismo. La fe de los cristianos en Cristo se apoya en un vacío, en un error, ya que ellos piensan de Cristo lo que él nunca pensó de sí mismo.

He aquí sus tesis:

«1. Cabe plantearse el problema de si Cristo fue algo más que hombre. Pero, puesto caso de que haya existido, está fuera de toda duda que fue hombre verdadero y que nunca dejó de serlo.

2. En consecuencia, la religión de Cristo y la religión cristiana son dos cosas completamente distintas.

3. Aquella, la religión de Cristo, es la religión que, como hombre, tuvo y practicó Cristo mismo, la que todo hombre puede tener en común con él, la que ha de querer tener en común con todo hombre cuanto más elevado y amable sea el carácter que se haga de Cristo en tanto mero hombre.

4. Ésta, la religión cristiana, es la religión que tiene por verdadero haber sido Cristo más que hombre y que lo convierte, incluso como hombre, en objeto de veneración.

5. Es incomprensible cómo puedan darse en Cristo, en tanto una y la misma persona, esas dos religiones juntas: la religión de Cristo y la cristiana.

6. Es casi imposible encontrar en uno y el mismo libro las doctrinas de entrambas. Por lo menos es evidente que aquella, a saber, la religión de Cristo, se contiene en los Evangelistas de modo completamente distinto que la religión cristiana.

7. Contiénesse en ellos la religión de Cristo en los términos más claros y distintos.

8. En cambio, la religión cristiana se contiene de manera incierta y equívoca [en los Evangelistas] que apenas si hay un lugar al que, desde que el mundo es mundo, hayan asociado dos personas un mismo pensamiento»⁶⁴.

— Un cristianismo trascendido (superado-anulado)

La religión cristiana, afirma Lessing, tiene una verdad histórica precaria, válida para su tiempo y que nos ha valido hasta hoy. Aprovechémosla y trascendámosla: «Es absolutamente

⁶⁴ G. E. LESSING, «La religión de Cristo (1780)», en *Escritos...*, o.c., 561s.

necesario transformar verdades reveladas en verdades de razón, si se ayuda con ello al género humano»⁶⁵. ¿En qué consiste esta transformación (*Ausbildung*)?, ¿en mostrar su fecundidad para la razón, ensanchándola, purificándola y santificándola; o se trata de una mera reducción por superación? Nos encontramos aquí ya con el problema de Hegel: la superación de la fe en el concepto.

Su seguridad de que el proceso del hombre no tiene límites le lleva a la afirmación de que «el futuro será cada vez mejor» (592), de que la bondad del hombre y la acción moral se impondrán. «Seguro que llegará el tiempo del cumplimiento, cuando el hombre, a medida que su inteligencia se vaya convenciendo de que el futuro será mejor cada vez, no tenga ya necesidad de recabar de ese mismo futuro motivos para sus acciones; el tiempo en que el hombre hará el bien porque es el bien, y no porque se establezcan premios arbitrarios con el fin, propiamente, de fijar y robustecer su voluble mirada para que sepa ver los premios interiores del bien, que son mejores»⁶⁶. Ese horizonte moral lo identifica con la promesa del NT. Ese nuevo evangelio, esa tercera edad han sido correctamente previstos, pero en una precipitación fanática anunciados para momentos en que la humanidad aún estaba en la niñez, sin la ilustración y la preparación necesarias. Pero hoy ya ha llegado ese día. Todo lo previo ha sido superado (revelación, institución, texto, letra, dogma). El cristianismo fue bello, lo sigue siendo, en la medida en que correspondió a su tiempo. Vale sólo en la medida en que valió. Cristo es en la medida en que fue. Hoy le debe suceder una fase nueva: la era del Espíritu.

He aquí cuatro de los principios que en su obra *La educación del género humano* proponen su filosofía de la historia:

«86. Llegará ese tiempo de cierto, el tiempo de un nuevo Evangelio eterno, que se nos promete a nosotros en los libros elementales del NT.

87. Algunos fanáticos de los siglos XIII y XIV tal vez captaron una ráfaga de ese nuevo Evangelio eterno y se equivocaron solamente al anunciar tan próxima su irrupción.

⁶⁵ «La educación del género humano» n.76, en *Escritos...*, o.c., 590.
⁶⁶ *Ibid.* n.85.

88. Quizá no fuera una ocurrencia vana su *tercera edad del mundo*, y ciertamente no tenían ningún mal propósito cuando enseñaban que la Nueva Alianza quedaría *anticuada* igual que lo quedó el AT. Ellos mantenían una misma Economía de un mismo Dios siempre —para decirlo con mi lenguaje— el mismo plan de la educación general del género humano.

89. Sólo que lo aceleraron, sólo que creyeron poder convertir de golpe a sus contemporáneos, salidos apenas de la niñez, sin ilustración ni preparación, en varones dignos de esa *tercera edad*⁶⁷.

Al final encontramos en Lessing un entusiasmo teológico de naturaleza casi metafísica como en Spinoza, y la correspondiente confianza en la providencia, aunque ésta lleve derecha a la humanidad por líneas torcidas: «Sigue tu marcha imperceptible; ¡Providencia eterna! Mas no dejes que dude de ti, precisamente por esa imperceptibilidad tuya. —¡No dejes que dude de ti aunque llegara a parecerme que tus pasos vuelven atrás!—. No es cierto que la línea recta sea siempre la más corta»⁶⁸. «La misma ruta por la que arriba a su perfección la humanidad, ha de caminarla cada hombre, quién antes, quién después»⁶⁹.

En continuidad con Spinoza considera a Cristo como uno de esos mediadores pedagogos que la multitud necesitará siempre. Lessing lo ve todo por delante, también la verdad. Ésta reside siempre en la búsqueda, nunca en el encuentro⁷⁰. Obsesionado por superar una concepción estática de la verdad y de la fe, ha absolutizado la búsqueda frente al encuentro. Kierkegaard ha mostrado a Lessing encerrado en el aislamiento religioso de la subjetividad. Su erotismo de la verdad siempre sólo buscada y este egoísmo del hombre que prefiere cazar a la caza implican una pretensión de absoluto, que es una manera de

⁶⁷ *Ibíd.* n.86-89 (la cursiva es nuestra).

⁶⁸ *Ibíd.* n.91.

⁶⁹ *Ibíd.* n.93.

⁷⁰ Después de afirmar que el valor del hombre no consiste en la posesión sino en el esfuerzo por el descubrimiento, y que no interesa tanto la posesión cuanto la búsqueda de la verdad, escribe la frase clásica: «Si Dios tuviera en su mano derecha toda la verdad y en su mano izquierda únicamente el deseo siempre vivo de buscar la verdad, aun cuando ligada para mí a la certeza de equivocarme continuamente, y que él me dijera: “Elige”, entonces yo me precipitaría humildemente sobre su mano izquierda y le diría: “¡Padre, dámela! La verdad pura es sólo para ti”» (G. E. LESSING, *Sämtliche Schriften*, o.c., 23s).

autodeificación, revestida de falsa humildad. ¿Y si Dios decidiera el lugar y el camino? ¿Y si Dios nos invitara a una decisión y nos convocara a juicio? El hombre se dignifica y justifica por la búsqueda y por el encuentro, por el esfuerzo y por la perfección lograda, por la sinceridad suya y, sobre todo, por la verdad objetiva, por su autonomía y por su obediencia a Dios.

Lessing nos deja planteada la tarea de mostrar cómo la historia positiva es mediación de la verdad de Dios; cómo el testimonio es la vía necesaria de acceso a ella; cómo el prójimo y la comunidad son el lugar propio, indeducible e improgramable, que ha creado y sigue creando para nuestro encuentro con él; cómo ha hablado repetidas veces al hombre por sus siervos los profetas y de una vez para siempre por su Hijo (Heb 1,1-4).

— El eco y la respuesta a Lessing

La naturaleza y la razón se han elevado a categorías universales y normativas a partir de las cuales se juzga la historia, reducida a percance insignificante, que en su particularidad debe ser elevada a la transparente universalidad de lo humano común. La pasión por la tolerancia de *Nathan el Sabio* (1779), que se propone quebrar la confianza y la autoridad de las religiones positivas⁷¹, deja en suspenso los graves problemas de la verdad y de la historia. La respuesta real a estas cuestiones sólo llegará cuando, en el siglo XIX, hombres como Kierkegaard pongan en primer plano la divinidad de Dios, su insospechable e irreductible voluntad, su soberanía para manifestarse u ocultarse; y también pongan en primer plano la existencia cotidiana, el destino, la decisión, la muerte. La Ilustración y el idealismo alemán dejaron en suspenso el «problema escatológico», es decir, el sentido último que se convierte en el primer problema de la vida humana⁷². A Kierkegaard le siguió en el siglo XX Unamuno poniendo ante nuestros ojos la pasión

Así se lo expone explícitamente a su hermano en carta de 16 de abril de 1782. Cf. G. PONS, G. E. *Lessing et le christianisme*, o.c., 415-426. Cf. la obra clásica de H. U. VON BALTHASAR, *Geschichte des eschatologischen Probleme in der modernen deutschen Literatur* (1930) (Einsiedeln 1998); *Id.*, *Apokalypse der deutschen Nation. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*: I. *Der Deutsche Idealismus* (1937); II. *Im Nüchternen* (1939); III. *Vergöttlichung des Todes* (1939) (Einsiedeln 1998).

insuperable del hombre de carne y hueso que no se quiere morir, el corazón que no se deja reducir a lógica, la esperanza que no se atiene a la razón porque la desborda. Junto a él, con menos pasión y mayor serenidad intelectual, Ortega y Gasset reclama integrar la historia y la vida en la razón. Sin ellas ésta sería un simulacro de la realidad, en lugar de un espejo y de un rayo de luz. Por ello, frente al discurso y al sistema, reclama la razón narrativa.

«Aquí el razonamiento esclarecedor, la razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hacen tal cosa y es así porque antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica».

El desprecio de la historia que en el fondo vive la Ilustración llevó consigo graves consecuencias a largo plazo. La «pura» razón alemana se eleva a categoría absoluta instaurando los criterios de integración o de exterminio de otras formas de razón; por ejemplo, la específica del pueblo y de la tradición judía. Es nada menos que Kant quien reclama: «La eutanasia de judaísmo sólo podrá lograrse por medio de una realidad moral pura y el abandono de todas las normas legales». Más joven que él, y en su secuencia, Fichte escribe: «¿Darles derechos civiles? La única manera de hacerlo sería cortarles la cabeza a todos en una misma noche, reemplazándola por otra en la que no hubiera ni un solo pensamiento judío. ¿Cómo haremos para defendernos de ellos? No veo otro medio que el conquistar para ellos su tierra prometida y enviarlos a todos allí?»⁷⁴.

Desde el punto de vista teológico, Hegel repondrá la categoría de «historia» en el centro de la filosofía y desde ahí pensará a Dios, a Cristo y al cristianismo. En su secuela la teología protestante del siglo XX (Barth, Pannenberg, Jüngel...) ha intentado superar las aporías que Lessing legó a la teología. Quizá la

⁷³ J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, ed. de J. Novella (Madrid, Biblioteca Nueva 2001) 92.

⁷⁴ KANT, *Werke* 9, 315-330. Íd., *El conflicto de las Facultades* (Madrid, Alianza 2001) 115-116. Véase la respuesta de M. MENDELSSOHN, *Jerusalem o Acerca del poder religioso y judaísmo* (Madrid-Barcelona 1991).

mejor respuesta en raíz ha sido la ofrecida por Rahner en su obra *Oyente de la palabra*, que está pensada y redactada con Lessing ante los ojos, como la grande objeción contra la posibilidad de la revelación histórica tal como la propone el cristianismo. Para ello la clarificación esencial es la fijación metafísica del hombre: ser de historicidad y de trascendencia. La primera condiciona la segunda, y la segunda, la trascendencia, es la que otorga dimensión humana, real libertad y sentido único a la historicidad. Transcribimos algunas afirmaciones claves, síntesis del libro:

«Sólo si el hombre, para la seguridad de sus conceptos metafísicos y morales —si se quiere que éstos tengan la concretez necesaria para la “seguridad de la existencia”—, está obligado a mirar a su historia en virtud de su misma naturaleza del hombre; sólo entonces, decimos, estará demostrada radicalmente la falsedad de la opinión de Lessing (que todavía hoy vive en toda Ilustración y en todo liberalismo), a saber, que verdades históricas no pueden ser nunca una razón para la formación y reformación de conceptos metafísicos y morales. Finalmente, sólo así se puede superar el escepticismo histórico del hombre moderno (en cuanto esto es posible por el camino del pensamiento), que en su ideal de evidencia científico-técnica se muestra escéptico e indiferente frente a una estructuración de su existencia por motivos históricos. A este hombre hay que mostrarle que una fundamentación histórica del ser humano es, por principio, absolutamente ineludible»⁷⁵.

«El hombre depende por principio de su historia, que es el sector en el que únicamente puede realizar su verdadero ser»⁷⁶.

«El tornarse hacia su historia es un momento intrínseco de la condición espiritual del hombre»⁷⁷.

«La historicidad de la posible revelación por razón de la revelación misma ha de pensarse también históricamente en el sentido de una historia humana, es decir, se la ha de esperar (aguardar) dentro de la historia total de la humanidad»⁷⁸.

«Todo racionalismo que intente explicar la existencia humana desentendiéndose de la historia debe ser rechazado como no humano y, por ello, también como algo que pugna con el espíritu humano»⁷⁹.

⁷⁵ K. RAHNER, *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967) 36-37.

⁷⁶ Íd., 37.

⁷⁷ Íd., 153.

⁷⁸ Íd., 210.

⁷⁹ Íd., 212.

El haber repensado la historicidad constitutiva de la vida humana, la incapacidad del hombre para decirse en el instante para realizarse en un acto volitivo de su libertad al margen del tiempo, a la vez que la percepción de la trascendencia y libertad de Dios frente a todo, también frente al mundo y el hombre nos han permitido superar las aporías de Lessing. No demostrar que la «revelación» ha ocurrido, o que es automáticamente perceptible y automáticamente desveladora del ser de Cristo de su eterna filiación divina, del misterio de Dios y de su oferta de redención, pero sí eliminar estas dificultades de principio. La revelación es posible; ante ella quedan patentes, una frente a otra, la libertad divina y la libertad humana. Qué resulte de ese encuentro, no lo puede decidir la ciencia. Ésta desbroza y allana en el camino: lo que en él ocurra sólo lo pueden decir, decidir, con ello saber, los caminantes.

c) *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher y el Romanticismo (1768-1834)*

Al día siguiente de su muerte, el 12 de febrero de 1834 A. Neander pronunciaba en Berlín esta frase ante sus estudiantes: «A partir de Schleiermacher comienza una nueva era de la historia de la Iglesia». Frases como ésta aparecen en todos los textos que hablan de este hombre. «Él no fundó una escuela sino toda una época». «El Padre de la Iglesia del siglo XIX»⁸⁰. Él pertenece al mismo tiempo a la historia de la teoría de la traducción, de la filosofía, de la teología, de la hermenéutica, de la pedagogía, de la política prusiana y de la historia evangélica; es una palabra, de toda la cultura alemana y por ella de la cultura occidental. Él está al final del siglo XVIII, en el que brillan todas las estrellas de la Ilustración (Lessing, Herder, Kant), a la vez que aparecen nuevas instituciones y personas (Jacobi, a quien hubiera dedicado su obra máxima, *La fe cristiana* si no hubiera muerto unos años antes [1819]; Novalis), y mientras reina soberano Hegel en Berlín, como rival a su medida. E

⁸⁰ Cf. K. BARTH, *Die protestantische Theologie...*, o.c., 378-424. Barth le aplica a Schleiermacher la frase que éste aplicó en la Academia a Federico el Grande, bajo el título «Sobre el concepto de un gran hombre».

siglo XVIII llega en él a su consumación, pero a la vez a su superación. Schleiermacher en un sentido, como Jean-Paul Richter en otro⁸¹, ya no comparte con tan tranquila ingenuidad los ideales del progreso, la confianza absoluta en la historia, la entrega a la razón, como si ésta fuera un ejercicio inocente de la inteligencia desplegada con claridad matemática ante los hechos. Es heredero de todo, pero él mismo pertenece ya a un mundo nuevo que se está columbrando y al que le da palabra y figura.

Herencia y rechazo, asimilación y superación, lleva a cabo este hombre menudo, que fue sin embargo capaz de dar tal expresión unificada a los ideales de la cultura y de la religión, del cristianismo y de la filosofía, que suscita el entusiasmo en unos y la sospecha en otros⁸². ¿Prevaleció en él la cultura de su ambiente sobre el cristianismo auténtico hasta el punto de llevar a cabo con su interpretación antropológica una reducción humanista y una transvaloración de éste? Para entrar en nuestro problema: ¿dio Schleiermacher una interpretación de Cristo en la que aparecía su humanidad sólo como perfección suprema de lo humano, derivada de su condición divina, o terminó, como afirma Barth, convirtiendo al hombre en sujeto y a Cristo en predicado?⁸³. Él venía del pietismo y de la ortodoxia, pero su preocupación, tal como aparece en el mismo título de su primera gran obra, era decir algo significativo sobre la religión y sobre Cristo a los ilustrados, apreciadores de la cultura y menospreciadores del cristianismo.

⁸¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CATEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, o.c., 193-290.

⁸² «Una historia de la recepción de la obra de Schleiermacher tendría que exponer la historia de la nueva teología evangélica *in nuce*: no hay ninguna época que no haya perfilado su propia comprensión de la fe y de la teología en la forma de adhesión, de arreglo de cuentas o de rechazo de su concepción sistemática» (H. FISCHER, «F. D. E. Schleiermacher», en *TRE XXX*, 143-189; cita en 175). En este artículo de 1999 se encontrará una bibliografía completa y actualizada sobre Schleiermacher y su cristología.

⁸³ «La representación clásica que la doctrina cristiana ha encontrado en el gran momento de consumación y superación del siglo XVIII, significaba en su resultado que en su punto de partida, en la contraposición entre Dios y el hombre, se había introducido una oscuridad. En ella todos los signos reconocibles se orientan a pensar que aquí sólo el hombre había quedado en su lugar, en la medida en que él es aquí el solo sujeto, mientras que Cristo queda convertido en un predicado» (K. BARTH, *Die protestantische Theologie...*, o.c., 424).

De su inmensa producción, cuatro son las obras importantes para su visión de Cristo: *Sobre la religión. Discursos a los ilustrados que la desprecian* (1799); *La fiesta de Navidad* (1805); *La Vida de Jesús*. Lecciones en la Universidad de Berlín (1819 y 1832), publicadas por primera vez en 1864; *La fe cristiana, según los principios de la Iglesia evangélica*, expuesta sistemáticamente (1821-1822; 1830-1831). El punto nuevo de partida es su ruptura con el período anterior en la comprensión de la religión. Aquí estamos ante una serie de palabras, imágenes, categorías que abren a un orden nuevo de realidad. Términos como «intuición del Universo», «experiencia», «sentimiento» (Gefühl), «sentido de absoluta dependencia» serán las claves, pero trasferidas del universo psicológico inmediato a otro en que fungen como categorías metafísicas. Con ellas se entiende al hombre, explicándole su autocomprensión y su saber de Dios. Su autoconciencia, la relación con Dios y el sentimiento de absoluta dependencia son una misma cosa.

Su empeño es rescatar a la religión de la metafísica y de la moral. Si es verdad que ambas poseen el mismo objeto que la religión (el Universo y la relación del hombre con él), sin embargo, cada una de ellas accede por un cauce distinto y hace derivar una implantación distinta en la existencia.

«La esencia de la religión no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Ella quiere intuir el Universo, quiere espíarlo piadosamente en sus propias manifestaciones, quiere ser impresionada y plenificada, en pasividad infantil, por los influjos inmediatos... La religión quiere ver en el hombre, o menos que en todo otro ser particular y finito, su propia manifestación»⁸⁴.

«La intuición del Universo, os ruego que os familiaricéis con este concepto, constituye el gozne de todo mi discurso, constituye la fórmula más universal y elevada de la religión»⁸⁵.

Tras largas consideraciones el lector llega al final con diez preguntas claves: ¿Dónde queda la personalidad de Dios, al que se puede orar y adorar? ¿Dónde quedan la positividad histórica

⁸⁴ *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hg. von R. (1799) (Gottinga 1967); trad. cast. de A. Ginzo: *Sobre la religión. Discursos a sus menesteres* (Tecnos, Madrid 1990) 35.

⁸⁵ *Discursos...*, 38.

de Cristo y la pretensión del cristianismo de ser la revelación definitiva e insuperable de Dios a la historia humana? Schleiermacher es el primero que en la época moderna formula con toda claridad la preeminencia de la categoría «religión» sobre la de Dios⁸⁶, de la relación, intuición, sentimiento del sujeto frente a esa realidad divina que se podrá nombrar con muchos nombres o incluso prescindir de que exista. «La religión tampoco es dependiente de la idea de un Ser supremo, de un espíritu del Universo que lo rige con libertad e inteligencia. Tener religión significa intuir el Universo, y sobre el modo como lo intuis, sobre el principio que encontráis en la base de sus acciones, reposa el valor de vuestra religión. Ahora bien, si no podéis negar que la idea de Dios es compatible con cualquier intuición del Universo, debéis conceder también que una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios»⁸⁷. El final de este enunciado, que separa religión y Dios, lo encontramos en la afirmación contemporánea: «Soy profundamente espiritual y religioso, pero totalmente agnóstico».

En los *Discursos* encontramos una «interpretación» o, si se quiere, ya una desmitificación de las categorías cristianas fundamentales, a la vez que una relativización del carácter universal de la oferta salvífica cristiana. Tenemos que llegar a las últimas diez páginas de la obra para oír el nombre de Cristo, que en la más pura línea kantiana es nombrado «fundador del cristianismo» (192), «el sublime autor de lo más grandioso que existe hasta ahora en la religión» (194)⁸⁸. No admira ni la pureza de su doctrina moral ni la índole de su carácter, ni esa unión de fuerza superior con dulzura enternecedora. Todo eso son rasgos humanos. «Lo verdaderamente divino es la grandiosa claridad que ha llegado a alcanzar en su alma la gran idea que Él había venido a expresar, la idea de que todo lo finito necesita de mediaciones superiores para estar unido con la Divinidad»⁸⁹.

La peculiaridad de Cristo es, por tanto, su intuición viviente del Universo; su convicción de que todo lo finito necesita de

Cf. M. FRAUJO, «Religión sin Dios en suelo monoteísta», a.c., 71-90. *Discursos...*, 82.

⁸⁸ *Ibid.*, 192, 194.

⁸⁹ *Ibid.*, 195.

una mediación de la realidad superior; el hecho de que él necesita de esa mediación para tomar conciencia de sí mismo que él participa del elemento mediador y del mediado, es decir de la naturaleza divina y humana («Debe participar también de la naturaleza divina en el mismo sentido en que participa de la finita») ⁹⁰. Éste es el fundamento y contenido de su divinidad:

«Esta conciencia del carácter único de su religiosidad, de la originalidad de su concepción, y de la fuerza que ésta poseta para comunicarse y suscitar la religión, era a la vez la conciencia de su función mediadora y de su Divinidad» ⁹¹.

Schleiermacher atribuye a Cristo la conciencia de su misión y del surgimiento de la Iglesia que vendría después de él, pero considera que él, en el fondo, se comprendió como una realización entre otras igualmente posibles de unión de lo divino y de lo humano; que por tanto «nunca ha afirmado que él constituyera el único objeto de la aplicación de su idea, que Él fuera el único mediador» ⁹². Cristo se ha remitido a la verdad que vendría después de él, a la acción del Espíritu Santo al que nosotros no podemos poner fronteras, porque no se las pusieron los discípulos directos de Cristo. *En adelante, las Escrituras serán el mediador lógico para el conocimiento de la Divinidad, mientras que el Espíritu será el mediador ético para aproximarse a la Divinidad de un modo práctico.* Una y otro se elevan de hecho sobre otras posibles expresiones religiosas, pero no son las únicas pensables ni las definitivas.

En 1805 aparece su obrita *La fiesta de Navidad*. Schleiermacher es un traductor clásico de Platón, y, remedando un diálogo platónico, tres interlocutores exponen el sentido de la celebración de la Navidad, el origen de Jesús y el sentido de su celebración actual. El primer dialogante, Leonardo, asume la posición de la crítica racionalista y se convierte en el abogado defensor de las objeciones históricas contra el fundamento del cristianismo. El segundo (Ernesto, con el mismo nombre que el autor) argumenta desde una teología de la experiencia: lo que ha suscitado y sigue suscitando la celebración del nacimiento de

Jesús en la conciencia de los hombres, su liberación del pecado y su concesión de la gracia. El tercero (Eduardo), partiendo del prólogo de San Juan, desarrolla una comprensión altamente especulativa, sumando el Logos eterno con el Jesús temporal, la generación eterna y el nacimiento histórico. El segundo interlocutor parece representar la actitud de Schleiermacher. Aquí aparece una argumentación característica de todo su pensamiento ulterior. De la alegría que la celebración de su nacimiento suscita en nosotros se concluye que él es el Redentor.

«Este fundamento interno no puede ser otro que el hecho de que la aparición del Salvador es la fuente de todas las demás alegrías en el mundo cristiano. Por ello ninguna otra cosa merece ser celebrada de esta forma» ⁹³.

Desde aquí ya podemos pasar a su obra cumbre, *La fe cristiana* (1821; 1830), en la que la categoría religión es desplazada por la de piedad (*Frömmigkeit*), la intuición del Universo por la de «experiencia de la redención» derivada de la adhesión a Cristo y de la participación en las dos realidades que él comunica: el descubrimiento del pecado y la adquisición de la gracia. Él es quien es porque realiza de manera suprema lo que es común a ambos elementos: religión-piedad, el sentimiento de absoluta dependencia, la autoconciencia y la relación con Dios. Para él estos tres elementos coinciden. El párrafo 4.º ofrece una exposición admirable de esta conexión entre sentido de libertad y de dependencia (*Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl*); su interacción y la constitución de la conciencia del sujeto. Aquí están anticipados casi todos los elementos de la reciprocidad de conciencia, la superación del concepto kantiano de autonomía, y en parte las intuiciones del pensamiento personalista y dialógico. Este sentimiento de dependencia absoluta, que es pretemporal, imprensable, inmemorial e irreductible a lugar, es la forma fundamental de la piedad (*Grundform der Frömmigkeit*) y caracteriza al hombre. Al ser humano y no al infrahumano, responde Schleiermacher defendiéndose frente a la acusación de Hegel que, a la luz de esta definición de la religión como sentimiento

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, 196.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Texto según la segunda edición de 1826, en *Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, 1/5 (Berlín-Nueva York 1980ss) 90s.

de dependencia de un ser superior, decía en la misma Universalidad que el perro era el ser más religioso, por su total fidelidad, sentido de dependencia para con su amo⁹⁴.

«Dios nos está dado en el sentimiento de una forma originaria y si se habla de una revelación originaria de Dios al hombre o en el hombre, deberá entenderse esto: que al hombre con la dependencia pegada absolutamente con su ser finito también le está dada a mismo tiempo la autoconciencia inmediata, que se convierte en conciencia de Dios»⁹⁵.

A la luz de estas categorías comprende a Cristo como aquel en quien se dan en su expresión máxima:

1. El sentirse absolutamente dependiente (*Sich schlechthin abhängig fühlen*).

2. Tener conciencia de sí mismo como un estar en relación con Dios (*Sich seiner selbst als in Beziehung mit Gottbewusstsein*).

3. Tener conciencia de la existencia y realidad de Dios (*Gottesbewusstsein*).

Jesucristo es un nuevo comienzo de la naturaleza humana su origen está sustraído al influjo negativo de las generaciones precedentes; su naturaleza tiene, por tanto, una capacidad ilimitada para la implantación en él de la conciencia respecto de Dios.

«Y porque él era una gesta de la naturaleza originaria y el pecado, pudo tener lugar en ella una saturación de la naturaleza con la conciencia de Dios. Esta relación puede ser iluminada de la manera más perfecta si consideramos el comienzo de la naturaleza de Jesús como la creación consumada de la naturaleza humana»⁹⁶.

De aquí deducirá sus tesis fundamentales: Cristo es arquétipo de nuestra conciencia de Dios; en él, persona y acción se identifican y, por tanto, su condición de sujeto en sí y de redentor para

⁹⁴ «Y esto puede ser tanto más necesario, ya que muchos que creen tener un alto concepto de Dios en su suprema conciencia, un concepto perfecto, originario y reflejante poseído, es decir, independiente de todo sentimiento (*Gefühl*), el cual puede casi rozar en gran cercanía a un sentimiento absoluto de libertad, precisamente rechazan este sentimiento, que para nosotros es la forma fundamental de la piedad, como algo infrahumano (*als etwas fast untermenschliches*)» (F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche...*, o.c., 29).

⁹⁵ *Ibid.*, 30.

⁹⁶ *Ibid.*, 47 (la cursiva es nuestra).

nosotros; la redención es la participación en su experiencia de Dios; el pecado es el distanciamiento de ella en la inconsciencia o en la desatención malévolas; la gracia es la reinserción en ella. Redentor es su ser, antes que su acción. Las gestas salvíficas realizadas por Dios con él tras la muerte (resurrección-ascensión) no son elementos esenciales de su persona. He aquí las tesis con las que comienzan los correspondientes párrafos:

91. «Nosotros sólo tenemos comunidad (*Gemeinschaft*) con Dios mediante la comunidad de vida con el redentor, en la que su perfección absolutamente impecable y su bienaventuranza expresan la libre actividad que procede de sí; y la carencia de redención del agraciado [expresa] la libre receptividad que la recibe en sí».

92. «La actividad propia y la dignidad exclusiva del redentor remiten la una a la otra y en la consciencia de los creyentes son inseparables».

94. «El redentor, por consiguiente, es igual a todos los demás hombres en razón de la igualdad de su naturaleza humana, pero distinto de todos por la potencia permanente de su conciencia de Dios, que constituye un propio ser de Dios en él (*die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war*)».

99. «Los hechos (*Tatsachen*) de la resurrección y ascensión de Cristo, lo mismo que la predicación de su venida como juez, no pueden ser propuestas como partes esenciales propias de la doctrina sobre su persona».

101. «El redentor asume a los creyentes en la potencia de su conciencia de Dios, y esto es su actividad redentora»⁹⁷.

Si tuviéramos que establecer conexión con precedentes inspiradores de este pensamiento, nos remitiríamos a Spinoza, a quien Schleiermacher tributa un elogio casi desmesurado en los *Discursos*⁹⁸ y al evangelio de San Juan, que es la referencia permanente de su obra⁹⁹. Sobre ese fondo tendríamos que aludir a

⁹⁷ *Ibid.*, 537-539. Exposición en 29-48, 97-105.

⁹⁸ «Sacrificad conmigo respetuosamente un rizo a los manes de Spinoza, el santo reprobado! Él estaba penetrado por el superior espíritu del mundo; lo Infinito era su comienzo y su fin; el Universo, su único y eterno amor; con santa inocencia y profunda humildad se reflejaba en el mundo eterno y veía cómo también él era su espejo más amable; estaba lleno de religión y lleno de espíritu santo y por eso también se encuentra allí, solo e inalcanzado, maestro en su arte, pero situado por encima del gremio de los profanos, sin discípulos y sin derecho de ciudadanía» (*Discursos*, 37s).

⁹⁹ Schleiermacher ha dado las claves para la interpretación de su obra *Der christliche Glaube* en sus *Cartas al Dr. Lücke*. En su segunda carta escribe: «Yo hubiera deseado organizar la materia de tal forma que en cada capítulo les pareciera evi-

otra de sus obras cristológicas: *Vida de Jesús*. Él es el primer profesor (1819) que dedica explícitamente sus clases de la Universidad a esta materia. Pero no lo hace como el historiador, que se remite a las fuentes y se sitúa en el plano positivo de los hechos sino en la línea de un pensamiento especulativo, en plena dialéctica y no lógica lineal, poniendo a Jesús en relación directa, permanente y coextensiva con Dios, en razón de su permanente plena conciencia del Infinito, como constitutivo de su relationalidad y, por ello, fundante de su libertad ¹⁰⁰.

Esa conciencia divina (Dios como objeto de su autoconciencia y autoreconocimiento) funda su divinidad y su condición de redentor. La Iglesia es la comunidad de los que comparten esa conciencia y se adhieren a ella. Frente al individualismo de la Ilustración, Schleiermacher presupone siempre la comunidad. Uno de los aspectos más enigmáticos y, sin embargo, esencial del pensamiento de Schleiermacher es su concepción del Espíritu Santo, el papel que juega en la conciencia de Cristo, en la Iglesia, en la existencia cristiana y, consiguientemente, en la posibilidad de la teología. Él funda la Iglesia, la anima y constituye a cada creyente en miembro acrecentador de ella. Las tesis de los párrafos 122-126 ofrecen esa polisignificación o ambigüedad: el Espíritu ¿es la esencia divina unida a la naturaleza humana o es una personal y relacional realidad divina en Dios y junto a Cristo? En cualquier caso, la importancia que le otorga es una novedad respecto de los anteriores planteamientos moralistas y racionalistas.

122. «El Espíritu Santo en cuanto espíritu comunitario sólo pudo ser comunicado y aceptado plenamente después del alejamiento de Cristo de la tierra».

123. «El Espíritu Santo es la unión de la esencia divina con la naturaleza humana en la forma del espíritu comunitario que anima la vida de la comunidad».

125. «La Iglesia cristiana, animada por el Espíritu Santo, es en su pureza y plenitud el trasunto perfecto del redentor y cae

dente a los lectores que la afirmación de Juan 1,14 es el texto básico de la *completa Dogmática*» («Dr. Schleiermacher über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke. Zweites Buch schreiben», en KGA 1/10,343,26-28).

¹⁰⁰ «Con estos principios es posible escribir una *Vida de Cristo*, no una *Vida de Jesús*. No es pura casualidad que Schleiermacher hable siempre de Cristo y no de Jesús» (A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús*, o.c., 126).

uno de los renacidos es un elemento acrecentador (*ergänzender Bestandteil*) de esta comunidad» ¹⁰¹.

Schleiermacher constituye una novedad respecto de la anterior comprensión cristológica por superación y profundización. Él no sólo constata hechos, sino que piensa al hombre entero y desde la hondura de su autoconciencia piensa lo que supone el cristianismo, con la figura de Cristo otorgándole realidad y sentido. Más allá de una psicología fácil y de una razón fácil, ha integrado lo que la «experiencia», la «intuición» y las aspiraciones básicas del hombre implican, cuando son confrontadas con Jesús o realizadas desde Jesús. De esta forma ha superado cualquier interpretación de la religión que la comprenda estatutaria o metafísicamente. Las realidades cristianas comienzan a partir de este instante a pensarse desde el entero hombre en juego, en el que existen otras muchas cosas además de la razón, de la moral y de la historia, como son la experiencia, la intersubjetividad, la comunidad, el Espíritu, el sentimiento y anhelo de infinito, la conciencia del pecado y de la gracia. Existencia, experiencia e interpretación, comienzan a ser palabras claves. Y a la luz de todo ello, Cristo aparece más significativo y verdadero. Así comienzan una cristología antropológicamente fundada, una cristología de la experiencia, que ha anticipado de manera tentativa, fragmentaria y problemática mucho de lo que la cristología trascendental, existencial y experiencial del siglo XX ha querido elucidar. Rahner lo ha reconocido explícitamente ¹⁰².

¿Cuáles son sus límites o carencias fundamentales? D. E. Strauss ha atacado la raíz de la comprensión de Cristo y del cristianismo que nos ofrece Schleiermacher, diciendo que era «un postulado de la experiencia cristiana» ¹⁰³. Feuerbach llevará la

¹⁰¹ Cf. *Der christliche Glaube...*, 254-259, 259-264, 270-273.

¹⁰² Cf. K. RAHNER, «La posibilidad ortodoxa de una cristología de la conciencia», en *Curso...*, o.c., 353-355.

¹⁰³ D. F. STRAUSS, *Charakteristiken und Kritiken*, o.c., 41. Cf. ÍD., *Der Christus des Neuen Testaments*, o.c. La experiencia así pensada no es para Strauss un fundamento válido para la fe en Cristo. Al ser en el fondo un deseo más que una realidad, queda a merced del gusto individual, situación social o poder político. Una vez eliminada la experiencia comunitaria, quedan sólo estas tres respuestas a la pregunta por el fundamento de la cristología: la *historia positiva* fijada por el historiador, el *dogma* fijado por la comunidad por la autoridad eclesial, la *reflexión trascendental* establecida por el filósofo.

objección hasta el extremo de afirmar que en la cristología (es decir, lo que decimos sobre el ser, acción, mensaje de Cristo) está todo derivado de la soteriología, es decir, inventado a partir de nuestra necesidad de redención que proyectamos sobre él; que la teología, en el fondo, no es sino una antropología encubierta que no tiene el coraje de ser radical¹⁰⁴. Este flanco de la cristología de Schleiermacher queda realmente al descubierto, y si proponemos otros soportes, fundamentos y techos, la fe en Cristo no es posible e incluso el mero reconocimiento humano de Cristo se tambalea. Pero estos límites no pueden hacernos olvidar una perspectiva esencial descubierta por Schleiermacher: lo que Dios ofrece al hombre tiene que tener un punto de encuentro en su conciencia, y lo que Cristo puede llegar a ser como Hijo de Dios encarnado tiene que tener un asidero en su experiencia, responder a un dinamismo de espera y despliegue persistentes en la naturaleza humana.

Esto explica que el juicio sobre Schleiermacher haya oscilado entre los extremos, acusándole de ser lo que su nombre indica «encubridor de la verdad cristiana» (*Schleier* = velo, *Macher* = hacedor)¹⁰⁵; de haber confundido la fe con la cultura y la revelación de Dios con la autoconciencia del hombre; o, por el contrario, ensalzarle como el primero que ha pensado la incardinación de Dios en la conciencia del hombre y ha comprendido a Cristo como aquel en quien esa conciencia se identificaba con su ser. Desde ella manan para nosotros la intuición del Infinito, la conciencia de absoluta dependencia, la piedad filial y en ella se fundan su poder revelador y su potencia redentora. Esta reducción funcional de la cristología a soteriología

¹⁰⁴ Cf. L. FEUERBACH, «El misterio de la encarnación o Dios como ser del cosmos», en *La esencia del cristianismo* (Madrid 1995) 101-109; «El misterio del Dios que sufre», en 110-115.

¹⁰⁵ A. W. SCHLEGEL le acusa de encubrir la verdad, y, como consecuencia, de engañar a los lectores: «Der nackten Wahrheit Schleier machen / ist kluger Theologen Amt / und Schleiermacher sind bei so bewandten Sachen / die Meister der Dogmatik insgesamt» («Poner velos a la verdad desnuda / es tarea de teólogos inteligentes / y tejedores de velos en tales asuntos / son en conjunto los maestros de la dogmática»). Cit. por F. W. KATZENBACH, *Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, o.c., 131. Como es un juego de palabras, en la traducción pierde su fuerza: «Astuto oficio de los teólogos es poner velos (*Schleier*) a la verdad desnuda en cuestiones tan conocidas para ellos, generalmente los maestros de la dogmática son fabricantes de velos (*Schleiermacher*)».

de la palabra revelada a la experiencia subjetiva y de Dios al hombre, es la gran acusación que la teología dialéctica elevará contra Schleiermacher, planteando como alternativa inexorable elegir entre fe en el hombre o fe en Dios; fe en la Palabra de Dios contenida en la Biblia o en la experiencia vivida del hombre¹⁰⁶. Barth vivió toda su vida fascinado por Schleiermacher, volviendo siempre a él con epílogos y lecciones que acentuaban el rechazo a la vez que aprendía de él (cf. NACHWORT, en F. SCHLEIERMACHER, *Schleiermacher-Auswahl*. Hg., von H. Bolli, München-Hamburg 1968, 200-312). Después de la muerte se publicaron sus lecciones de 1923/1924: *Die Theologie Schleiermachers* (1978).

d) *David Friedrich Strauss (1808-1874): de la historia al mito*

— El fondo y contrafondo: Spinoza, Lessing, Schleiermacher, Hegel

El siglo XIX alemán es impensable sin Hegel y sin su empeño heroico por llevar a cabo la reconciliación entre facticidad histórica y verdad metafísica. La razón es la entraña de la historia y la historia tiene que manifestar la razón. La religión es racional y la razón es religiosa. La filosofía tiene como tarea aportar esa razón¹⁰⁷. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel se propone mostrar la real presencia y operación de Dios en la historia, su providencia activa, la interacción real entre la

Cf. E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort...*, o.c. K. Barth ha mantenido siempre gran admiración por Schleiermacher hasta el final de sus días, a la vez que ha mostrado cómo la cristología es el gran vacío o el gran trastorno de su *Glaubenslehre*. «Jesús de Nazareth con dificultad entra en esta teología, ya que en el fondo de ella realmente es la vida completa de la humanidad, la que se va desplegando y acogiendo a sí misma en la historia» (K. BARTH, *Die protestantische Theologie...*, o.c., 385). El juicio general sobre su cristología es el que merecen casi todas las cristologías filosóficas cuando intentan no sólo pensar la fe y la revelación, a Cristo y al ser cristiano, sino reducirlos a una construcción que es mero fruto de la razón y del concepto humano: «Quizá Schleiermacher ha olvidado el escándalo de una real cristología. Quizá ha transformado la *Pistis* en *Gnosis*» (ibid., 385).

«Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist [...] der einfache Gedanke der Vernunft, dass die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei» (Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* XII, 20).

razón y el mundo: «Quien mira al mundo racionalmente, ése lo ve racionalmente. Ambas cosas están en una reciprocidad»¹⁰⁸. «Nuestro conocimiento tiende a lograr la intelección de lo intentado por la eterna sabiduría, tanto sobre el suelo de la naturaleza como sobre el suelo del espíritu activo y real en el mundo, eso ha acontecido. Nuestra meditación es en esta medida una teodicea, una justificación de Dios... En realidad en ningún otro lugar existe una incitación o exigencia mayor para un tal conocimiento reconciliador como en la historia del mundo»¹⁰⁹.

Ese proyecto aguerrido de reconciliar en la historia a Dios y al mundo (salvación), la facticidad y la racionalidad en la categoría del espíritu, no se le logró a la filosofía. El comienzo de la nueva era surge cuando verificación objetiva de los hechos y otorgamiento subjetivo de sentido se disocian. La tradición cristiana en un orden y Hegel en otro habían tenido como objetivo común mantener esa unidad entre facticidad y sentido en la comprensión de la historia. A la primera se opuso Reimarus introduciendo la sospecha y abriendo una sima entre hechos reales e interpretación de la Iglesia. A la segunda se opone Strauss. Él viene de la «teología especulativa», que Hegel ha llevado a su punto cumbre, como supremo intento de integrar desde la razón filosófica lo que la mera teología positiva (bíblica, dogmática) no había sido capaz de integrar. Esta operación la lleva a cabo transfiriendo la comprensión de lo cristiano del orden de la representación (religión) al orden del concepto (filosofía), situándolo así en el orden de lo racional necesario y sustrayéndolo del orden de lo ocasional, de lo particular e insignificante. De esta forma Hegel sustraía lo cristiano al supranaturalismo por un lado y al racionalismo o positivismo vulgar por otro. La «especulación» será para Schelling y Hegel la contemplación del Absoluto, de Dios tal como él es¹¹⁰.

¹⁰⁸ Ibid., 12,23.

¹⁰⁹ Ibid., 12,28.

¹¹⁰ El término *Spekulation* tiene dos sentidos distintos según el contexto del que provenga. Para Kant tiene significación negativa, ya que el ejercicio especulativo de la razón no conduce a conocimiento real ninguno, sino que nos deja sumidos en la «lógica de la apariencia» (*Crítica de la Razón pura*, o.c., B 797). En la tradición idealista posterior tiene, en cambio, un sentido positivo: F. W. SCHELLING, *Naturphilosophie* (1803) y G. F. W. HEGEL, *Enzyklopädie* (1830) par.82 («La especulación es un mirar, contemplar, saber enfático del Absoluto»). Cf. M. MURRMANN-KAHL, «Spekulative Theologie», en *TRE XXXI*, 641-649, y TH. K. KUHN, «David Friedrich Strauss», en *TRE XXXII*, 241-246 con bibliografía.

Strauss surge sobre ese triple trasfondo: una comprensión moral de la religión, centrada en su funcionalidad (Kant), una comprensión del cristianismo para el cual la revelación tiene una función constituyente (ortodoxia), y finalmente una comprensión de lo religioso situado en el ámbito del sentimiento y generador de una experiencia, que permite al sujeto fundar su verdad (Schleiermacher). Strauss echa de menos en sus predecesores el que junto a la Ilustración filosófica no hayan llevado a cabo una rigurosa investigación histórica. A partir de este instante la crítica histórica asume una función emancipatoria y liberadora. Frente a la «especulación» del Absoluto hay que llevar a cabo el estudio literario de los textos y de los monumentos, de los hechos y de las ideas, en su marco concreto de nacimiento; pero no como el anterior positivismo en el sentido de la «verificación», sino en el más profundo sentido de la «interpretación». *La pregunta no es ya ¿qué ocurrió?, sino ¿qué sentido vivieron los protagonistas de los hechos y qué nos quisieron transmitir los autores de los textos?* Strauss inicia su tarea crítica en su obra máxima, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (1833/1836), en 2 vols. y con un total de 1.400 p., con estas palabras, que reclaman ruptura con lo anterior, distancia a la tradición cristiana y una labor crítica radical:

«A los teólogos más ilustrados y perspicaces de nuestro tiempo les falta todavía en la mayoría de los casos la exigencia fundamental para un trabajo de esta naturaleza, y sin el cual, en este campo de la crítica, nada se logra a pesar de tanta ilustración: la liberación interna del sentimiento y del pensamiento de ciertos presupuestos religiosos y dogmáticos. Esta libertad le ha sido concedida al autor por sus estudios filosóficos previos»¹¹¹.

Esta voluntad crítica y emancipatoria no quiere, sin embargo, que se confunda con la actitud libertina o racionalista del siglo XVIII, sino la voluntad de recuperar el cristianismo con la ayuda de la filosofía, ya que la nueva orientación de ésta nos

¹¹¹ D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, o.c., II, VI. Otras obras de Strauss, cf. Bibliografía general.

muestra la coincidencia de religión absoluta y de supremacía filosófica:

«En la medida en que su crítica arraiga en el espíritu del siglo XIX y no de los anteriores, el autor está lleno de respeto por toda religión y de manera expresa es consciente del contenido de la religión suprema, la cristiana, como idéntica con la supremacía filosófica»¹¹².

— La idea como verdad y la Biblia como mito

Strauss emprende esta tarea después de haber sido discípulo de F. Ch. Baur en Tübingen, haber ido a Berlín para oír a Hegel y haber seguido las orientaciones de sus discípulos. Esa combinación de investigación exegética con espíritu crítico y especulación hegeliana es lo que caracteriza sus primeros escritos, que son los decisivos. Su preocupación central deriva de Hegel: cómo se relacionan la manifestación del espíritu y la historia real. Aquí aparecen las dos columnas vertebradoras del pensamiento de Strauss: 1) La verdad está en la idea. 2) El mito es el contenido del relato evangélico.

Los escritos del NT, según Strauss, no tienen una intención histórica en el sentido moderno y, por tanto, es falso esperar de ellos respuestas a nuestras preguntas. Sus autores no tienen angustia de exactitud ni les preocupa reiterar hechos que sus lectores conocían, sino que les quieren interpretar la verdad subyacente a los acontecimientos. Éstos ni son revelación divina positiva, en el sentido de una intervención directa de Dios, ni acontecimientos naturales, que los autores no habrían sido capaces de descubrir en sus causas naturales, por falta de formación científica. Para su nueva interpretación Strauss introduce el concepto de *mito*, que, recogiendo de la crítica bíblica anterior (J. G. Eichhorn, J. P. Gabler, W. M. L. de Wette) y comprendiéndolo como prolongación de una comprensión alegórica, lo suma con la filosofía de la religión de Hegel. Él define así el mito: «El revestimiento de realidad histórica, que la Iglesia realiza, de las ideas determinantes de su vida en el momento

¹¹² Ibid., II, 687.

primero, llevado a cabo con la intención propia de una creación poética»¹¹³.

— La comprensión mítica de Cristo

Esta categoría había sido utilizada con anterioridad por Herder, en el Romanticismo y la Ilustración, aplicándola sobre todo a las tradiciones veterotestamentarias. De Wette la había aplicado a los relatos de la infancia de Jesús. Pero, a diferencia de todos los anteriores, Strauss no sólo lo aplica a uno o más relatos aislados, sino a todos los relatos de la tradición evangélica sobre Jesús. Se trata de comprender a los autores de los textos no como fotógrafos de hechos positivos, sino como poetas, que quieren ofrecer sentido y suscitar encanto, abriéndonos a una corriente de realidad, latente debajo de los acontecimientos y aflorando a la superficie en momentos especiales. Tres son las fuentes de esta creación mítico-poética que llevan a cabo los evangelistas:

1) La fundamental consiste en la trasposición a Cristo de todos los conceptos, ideales y esperanzas mesiánicas del AT. Para Strauss la historia de Jesús es la historia normal de un judío, sobre quien la fe de la Iglesia ha proyectado toda la memoria y esperanza surgidas antes en torno al Mesías. Él da por supuesto que la vida de Jesús no ha sido mesiánica, y que los milagros y signos con que la tradición evangélica la acreditó son creaciones de la Iglesia.

2) La propia creatividad de la Iglesia, que ha forjado nuevas imágenes, ideas y categorías para comprender a Jesús. En continuidad con las imágenes del AT, los cristianos han creado nuevos mitos.

3) La tercera fuente es la común a todas las religiones. El surgimiento de las religiones nos remite a esperanzas y necesidades humanas fundamentales, que son comunes a toda la humanidad y varían según la geografía, la sociedad y la cultura de cada una de ellas. Ese fondo mito-poético, inherente a las religiones, y especialmente fecundo durante ese período en las religiones hebraicas del Mediterráneo, es la madre y matriz generadora de los

¹¹³ Ibid., I, 75.

relatos-poemas-dogmas tejidos en torno a Jesús, transformado así en una realidad nueva y distinta del judío de Nazaret. A esos ideales generales de la conciencia humana y a esos mitos comunes, cuya expresión más cercana son el mundo oriental y helenístico, habría que mirar para entender los evangelios.

Para Strauss los evangelios no falsifican la historia, sino que la interpretan, refiriéndola a una idea que le confiere sentido. Ellos parten de un armazón mínimo, que es la historia precedente, y la revisten de sentido, trascendiendo su particularidad judía hasta elevarla a valor universal:

«El sencillo esqueleto histórico de la vida de Jesús: que creció en Nazaret; que se hizo bautizar por Juan el Bautista; que anduvo y recorrió Judea y Galilea enseñando; que en todos los sitios se opuso al fariseísmo e invitó al reino del Mesías; que al final sucumbió al odio y envidia del partido fariseo y que murió en la cruz: este esqueleto fue recubierto con los múltiples y significativos paños de piadosas reflexiones y fantasías, en la medida en que todas las ideas, que la comunidad cristiana tenía sobre el maestro, que les había sido arrebatado, una vez transformadas en hechos, fueron entrelazadas con el curso de su vida»¹¹⁴.

¿Qué motivo fundamental o qué dinamismo de fondo guía la creación de esas ideas y la aplicación a Jesús? Jesús es un judío como todos los demás y sobre él se ha proyectado, como sujeto portador, algo que le trasciende, supera y deja atrás: la idea de la unión de lo divino y de lo humano, de la real connaturalidad entre Dios y el hombre, de la eterna deidad, de la necesidad de salvación superando la muerte y trascendiendo el tiempo y el mundo. ¿Cuál es la idea, la verdad real detrás de los relatos de Jesús?

«La unión de las dos naturalezas [...] El Espíritu que se extiende hasta la finitud y en su situación finita recordándose de su infinitud, el hijo de la madre visible y del padre invisible: del espíritu de la naturaleza»¹¹⁵.

¿Dónde y cómo queda afectada la personalidad de Jesús por esta función suya, portadora de la unión del espíritu infinito con la finitud en la historia? ¿Es sujeto personal de esa conjun-

¹¹⁴ *Ibid.*, I, 72 (la cursiva es nuestra).

¹¹⁵ *Ibid.*, II, 734ss.

ción o es sólo el lugar externo de expresión; algo que no afecta ni a su naturaleza personal ni a su destino moral? Este lenguaje de la unión entre lo divino y lo humano, tal como aquí es usado, nada tiene que ver con la terminología patristica de las dos naturalezas. La idea conecta con el individuo, que le convierte en el sujeto portador de una nueva situación de la conciencia humana y de un salto hacia arriba en el desarrollo del mundo: su unión con lo divino. Ese individuo es la figura concreta de una idea universal; quizá el maestro que la explicita o el ejemplo moral que le corresponde. No es, sin embargo, el sujeto que en persona la es. La idea cristiana del *Deus homo* es algo radicalmente distinto¹¹⁶. En ésta Cristo es uno y único; es el Universal concreto como persona y en persona¹¹⁷. Y su persona es la del Hijo eterno encarnado. No es sólo la imagen de una eterna identidad entre Dios y el hombre, sino la libre, temporal, gratuita, no necesaria asunción de la naturaleza y del destino humano por parte del Hijo eterno. Ni Dios necesita la encarnación para ser Dios ni el hombre para ser hombre. Lo que según la fe cristiana está en juego es una gesta de libertad y no de necesidad; de acción transformadora del ser del hombre y redentora de su situación bajo el pecado. No es sólo la expresión histórica de la estructura metafísica del hombre.

Para Strauss, Jesús es uno más entre los que expresan con su vida la unión de las dos naturalezas, la de Dios y la del hombre. La idea no gusta manifestarse sólo en uno, sino que se realiza en la ancha gama de la humanidad y en el espíritu colectivo de la especie. Cualquier hombre, por tanto, es Cristo. Lo que se enuncia de él, en realidad dice lo que es propio en medida inicial de todo hombre.

«Si adscribimos realidad a la idea de naturaleza humana y divina, ¿quiere esto decir tanto como que ella ha sido realidad en un individuo, en un caso único sin anteriores ni posteriores? No es ésta la forma como la idea se realiza, vertiendo en un ejemplar toda su plenitud, y en actitud avara frente a las demás, sino que ama desplegar-

¹¹⁶ Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 905-906; *Íd.*, «Gott-mensch. Sprachfeld und theologiegeschichtliche Problemamentfaltung», en *Fragen der Christologie*, o.c., 215-263.

¹¹⁷ Cf. W. LÖSER, «"Universale concretum" als Grundgesetz der oeconomia revelationis», en *HFTb* II, 108-121.

se en una multitud de ejemplares que se completan recíprocamente en individuos que se ponen y a la vez se eliminan»¹¹⁸.

— Deshistorificación, desmitificación, remitificación

Acabamos de asistir a un fenómeno a primera vista contradictorio: una *deshistorificación* de toda la historia de Jesús. Apenas sabríamos nada de la historia verdadera de Jesús, ya que lo único que tenemos es la interpretación de los autores del NT. El escepticismo al que llega en este orden Strauss es sobrecogedor. Su expresión máxima la encontramos en el epílogo de la segunda *Vida* al afirmar que Jesús es el hombre de la antigüedad del que menos podemos saber. Esta afirmación contrasta con la aceptada por casi todos los historiadores hoy, quienes afirman que sobre nadie de la era antigua tenemos tantos datos, textos y testigos como sobre Jesús y el origen del cristianismo. Al final concluye en una reducción o *mitificación* total. Ahora, una vez eliminado el «mito cristiano», es decir, el relato creyente de la historia de Jesús como acción y presencia de Dios, se propone *interpretar la verdad de ese mito: la condición divina del género humano*. El Jesús histórico desaparece frente al hijo de Dios. Hijo de Dios en este sentido es todo hombre, cada hombre, la humanidad entera.

En la tercera edición de la *Vida de Jesús* (1838-1839) Strauss reacciona frente a sus críticos intentando recuperar a Jesús como genio religioso, y, por tanto, recuperando su humanidad concreta. Años después rechazará esta salida, que considera la «autodestrucción de su propia obra». En la secuencia de su reflexión, él se colocará entre los «hegelianos de izquierda» (formulación creada por él), para quienes la historia de Jesús pertenece sólo a la forma, no al contenido de la idea del Dios-hombre (1,113). A la crítica de las tradiciones bíblicas seguirá una crítica de las posteriores tradiciones eclesiales en su segunda obra: *La doctrina cristiana expuesta en su desarrollo histórico y en lucha con la ciencia moderna*, en 2 vols. (1840-1841).

¹¹⁸ *Das Leben Jesu...*, II, 738. En la segunda *Vida* dedica un largo capítulo a la exposición de la categoría «mito». Utilizo la edición siguiente: *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (Leipzig 221924), en concreto las p.180-191 («Der Begriff des Mythos»).

Esta obra lleva a cabo la misma empresa de destrucción crítica respecto del dogma que la *Vida de Jesús* había llevado a cabo respecto de los relatos evangélicos. Intenta hacer un balance del proceso de destrucción que en sus fases sucesivas habría ido viviendo la fe cristiana. Ahí es donde hay que situar la frase suya, tantas veces citada: «La verdadera crítica del dogma es su historia»¹¹⁹. Mientras que para Hegel y para el primer Strauss fe y saber eran formalmente distintos pero idénticos en su contenido, él ahora los separa en forma y contenido. Estamos ya en la pendiente de un panteísmo, que se explicitará en las obras posteriores. Los dogmas y los mitos del cristianismo ya no contienen para él ninguna verdad especulativa ni les acompaña el poder creador de la idea. Son pura excrecencia de factores humanos.

A estas dos obras fundamentales siguieron, tras veinte años de silencio en materias teológicas, otras dos equivalentes de las anteriores pero de menor valor teórico y crítico: *La vida de Jesús elaborada para el pueblo alemán* (1864), 2 vols. Y finalmente la última, que titula significativamente: *La vieja y la nueva fe. Una confesión* (1872). Moría dos años después el 8 de febrero de 1874. Esta segunda *Vida de Jesús* se dirige al «pueblo alemán» y justifica el cambio de destinatario (los teólogos en la primera)¹²⁰. Aquí la categoría de «mito» abarca todos y cada uno de los episodios de la vida de Jesús: desde la prehistoria veterotestamentaria hasta la ascensión¹²¹. La «Consideración final» (p.373-381) es sobrecogedora. La destilación o reducción de la historia evangélica llega al máximo. Aquí aparecen los nombres claves de esa secularización de la persona de Jesús en la era moderna. Están expresamente citados Spinoza, Reimarus, Lessing y Kant. Queda ya lejos la figura del Jesús histórico, para estar sólo ante el Cristo ideal. *Hemos pasado de la religión de Cristo a la religión de la humanidad*¹²².

¹¹⁹ Ibid. I, 171.

¹²⁰ Cf. *Vorrede zur ersten und zweiten Auflage*, en *ibid.*, XI-XIX.

¹²¹ La obra está dividida en dos libros, a los que precede una introducción (Las distintas elaboraciones de la Vida de Jesús - Los evangelios como fuentes de la Vida de Jesús). El libro I: «La vida de Jesús en el marco histórico». II: «La historia mítica de Jesús en su desarrollo, su surgimiento». Éste se divide a su vez en tres capítulos con un total de ocho grupos de mitos.

¹²² Cf. *ibid.* II, 372. (Aquí une la bienaventuranza joánica: «Bienaventurados los que sin ver creyeron» [20,20], con la afirmación de Lessing: «Las contingentes ver-

El texto siguiente de Spinoza, al que remite Strauss, podía valer como lema, anticipo y síntesis de toda la cristología moderna, derivada de la Ilustración, o si se prefiere como perfecta expresión de una cristología filosófica, que así muestra su valor y sus límites, en relación con una cristología que tiene en la fe su fundamento permanente. En esta carta Spinoza responde a las tres objeciones que entonces y ahora se le pueden hacer a él desde el punto de vista creyente: la relación entre Dios y la naturaleza; los milagros y la revelación; la salvación del hombre y lugar que Cristo ocupa en ella.

«Para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que en ninguna otra cosa, en Jesucristo. Pues si esa sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud, ya que sólo ella enseña qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, como, según he dicho, esa sabiduría se manifestó, ante todo, en Jesucristo, por eso sus discípulos la predicaron tal como les fue revelada por él y mostraron que podían gloriarse más que nadie de aquel espíritu de Cristo. En cuanto a lo que añaden algunas Iglesias, que Dios asumió la naturaleza humana, advertí expresamente que no sé qué dicen; aún más, si he de confesar la verdad, no me parecen hablar de modo menos absurdo que si alguien me dijera que el círculo ha revestido la forma del cuadrado»¹²³.

— Desde la Biblia («la fe vieja») a la ciencia («la fe nueva»)

Su última obra contrapone el cristianismo (al que llamamos «la fe vieja») con la ciencia («la fe nueva»). Aquí estamos ya en otro mundo: los asideros con el origen han sido rotos. El materialismo, evolucionismo, A. Schopenhauer, E. Haeckel, Ch. Darwin, E. von Hartmann son los nombres que le orientan. La evolución de Strauss está determinada por una pérdida de la densidad

históricas no pueden nunca ser una prueba de las verdades de razón (son necesarias.) «Al igual que Spinoza, Kant distingue también la persona histórica de Jesús del ideal [inherente a la razón humana] de la humanidad, a la intención moral en toda su pureza, tal como ella es posible en un ser mundano dependiente de las necesidades e inclinaciones» (ibid. II, 377).

¹²³ Carta 73 a H. Oldenburg, en *Correspondencia*, ed. de A. Domínguez (Alianza, Madrid 1988) 388.

religiosa necesaria para acercarse a Jesús y al cristianismo, por una trivialización de los conceptos filosóficos y por una ruptura con el cristianismo concreto. Significativamente, a la segunda *Vida de Jesús* ha precedido una biografía de Reimarus (1862) y a ésta ha seguido la de Voltaire (1870), personaje cuya simplicidad y elegancia de estilo le parecen ahora soberanas y admirables. En Strauss se verifica una afirmación de la tradición occidental: cuando alguien abandona a Cristo, pronto abandonará a Dios. Porque si se ha conocido a Dios desde Cristo, ya no le valen otros dioses, ídolos o genios religiosos, por resultar insuficientes e incommensurables con Jesús. Esta obra de Strauss se plantea estas dos cuestiones fundamentales: I. ¿Somos todavía cristianos? Y responde: «no» con explicitud. II. ¿Tenemos aún religión? Y responde distinguiendo. No tenemos religión si ésta significa fe en un Dios personal y reclama la inmortalidad del alma humana. Tenemos religión si ésta significa el sentimiento vivo de la religación con el todo, si el panteísmo puede ser designado religión¹²⁴.

Al final, apenas queda nada de cristología. Hemos ido pasando de una *cristología mítica* (superación de la historia de Jesús reducido a exponente de la idea general del Dios hombre) a una *cristología genial* (Cristo un genio, en fórmula que comparte con Renan, con quien mantuvo correspondencia, y que luego Nietzsche rechazará con desprecio)¹²⁵, a una *cristología de la especie humana* (el Hijo de Dios no es un hombre individual, sino es toda la especie humana, en la que se expresa la idea de Dios), es decir, a una *religión de la humanidad*¹²⁶. Esta emancipación de la

¹²⁴ Utilizo la edición *Der alte und neue Glaube...*, o.c., con un prólogo escrito en agosto de 1877 por E. Zeller, autor de la primera gran biografía de Strauss y primer editor de sus obras en 12 vols. (Bonn 1876-1878). Existe una traducción española (Madrid 1893), que el gran traductor A. Sánchez Pascual califica de «horrorosa e ininteligible». Afirmando estar hecha del alemán, parece evidente que está hecha a partir del francés y que el traductor tampoco entendía del todo esta lengua. En su traducción de F. NIETZSCHE, *Consideraciones intempestivas*, o.c., I, A. Sánchez Pascual, además de analizar la traducción española en la introducción, ofrece, traducido en las p.284-290, el índice completo de la obra de Strauss.

¹²⁵ F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, par.29, o.c., 57s.
¹²⁶ L. Feuerbach sobrepasa y universaliza la crítica de Strauss y lleva a cabo la reducción antropológica de cada uno de los dogmas fundamentales del cristianismo. El marxismo, y de manera especial E. Bloch, llevará al límite esta postura, glorificando incluso la osadía de Jesús, que habría reclamado para sí la «consumación con Dios» y de esta forma habría consumado la gesta prometeica: arrebatar a los dioses no sólo el fuego, sino su propia divinidad.

cristología desemboca en una religión de la humanidad de tipo postcristiano, que inevitablemente se comprenderá como anticristiana, porque las posibilidades y exigencias derivadas del mensaje y persona de Jesús ya son inolvidables e insuperables. Para pensar ya sin él hay que pensar contra él.

Nietzsche vivió referido a Strauss desde sus orígenes. Ambos comenzaron por la teología; ambos procedían de orígenes luteranos y de contextos parroquiales. Strauss se había formado en la *Tübinger Stift*, la casa madre de la filosofía alemana en el siglo ^{xx} en la que estudiaron teología Hegel, Schelling y Hölderlin.¹²⁷ En el otoño de 1864 apareció la *Vida de Jesús para el pueblo alemán*. En la Semana Santa de 1865 se la llevaba Nietzsche como lectura de vacaciones. Después de haberla leído, su compañero de estudios Deussen le manifestó a Nietzsche su aprobación y éste le replicó: «La cosa tiene seria consecuencia: si abandonas a Cristo tienes que abandonar a Dios»¹²⁸. F. Strauss y A. Loisy son dos ejemplos de esta pérdida del Dios personal tras el abandono de la fe en Jesús como Cristo.

— El destino de Strauss y su eco en el siglo ^{xx} (R. Bultmann)

El destino de Strauss tiene una dimensión trágica. Algunas de sus intuiciones han pasado al acervo de logros exegeticos teológicos hoy recibido por todos: la superación de una comprensión positivista e historicista de los textos evangélicos; la pregunta y preocupación que tienen los autores del NT por el sentido de la vida de Jesús más que por los hechos; la referencia al AT para comprender su destino; la elaboración propia de categorías nuevas a partir del encuentro con él y de la experiencia del Espíritu Santo; la real influencia de la cultura ambiental;

¹²⁷ Nietzsche intenta desenmascarar la filosofía alemana como teología encubierta, que por eso no se atreve a ser radical y a romper con la verdad, el cristianismo y la religión. «Entre alemanes se me comprende enseguida cuando digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo su *peccatum originale*. Definición del protestantismo: la hemiplejía del cristianismo — y de la razón... Basta pronunciar la palabra «Seminario de Tübinga» (*Tübinger Stift*) para comprender qué es en el fondo la filosofía alemana: una teología arteral». *El Anticristo*, par.10, o.c., 34.

¹²⁸ Cit. por A. SÁNCHEZ PASCUAL, «Introducción», en F. NIETZSCHE, *Consideraciones intempestivas*, o.c., I, 16.

de la vida de la Iglesia sobre su pensamiento, ya que nunca pensamos en vacío, sino desde un lugar y tiempo concretos. Pero todo esto no encontró en Strauss el marco de reflexión histórica real, penetrante, abierto a las cuestiones teóricas puras: posibilidad de la revelación, naturaleza religiosa y personal de Dios en la lógica de la Biblia, conciencia mesiánica de Jesús y su real identidad divina no especulativa, sino teológicamente pensada. Tampoco tuvo él una real voluntad de comprender el cristianismo concreto. Luego queda la gran cuestión, la eterna cuestión del protestantismo: ¿No hay otro «lugar» para el encuentro y conocimiento de Cristo que el pasado, rememorado psicológicamente o excavado con ayuda de los textos bíblicos? ¿No hay un espacio objetivo más allá de la subjetiva experiencia individual del Espíritu Santo ejerciéndose sobre la Biblia, comprendida ésta desde la inspiración verbal y la inerrancia universal de sus afirmaciones? Nietzsche, con aquella clarividencia que el amor y la envidia a veces suelen dar, afirmó de Strauss: «Su dicha máxima estaría en que lo comparasen con Lessing o con Voltaire»¹²⁹. Ésta es su peor ladera, la que mira al pasado, la que olvida sus propios descubrimientos y queda prendida en la negación o en la sola verificación positiva de los hechos particulares. Strauss ha sido un genial provocador, pero sin la potencia religiosa y sistemática necesarias que le hubieran permitido ser fecundo con su crítica para la teología. Al final se convirtió en un negador sin más. No basta ser sincero. A. Schweitzer habla de una *unschöpferische Wahrhaftigkeit* (una veracidad incapaz de crear). Barth analiza las variaciones y adaptaciones de sus ideas para mantener el apoyo público, corrigiéndose de nuevo y contradiciéndose a sí mismo. Luego distingue dos Strauss, uno ingenioso y liberal, otro crítico y amargo que rechaza todo diálogo:

«Seguro es que la manifiesta carencia de potencia, propia del primero, sin embargo ilumina la potencia con que el segundo ha colocado a la teología ante una serie de cuestiones frente a las cuales, como ante las semejantes suscitadas por Feuerbach, la teología hasta hoy (1946) no ha tomado la postura radical exigida»¹³⁰.

¹²⁹ Ibid., 117.

¹³⁰ K. BARTH, *Die protestantische Theologie...*, o.c., 512. Y a continuación Barth enumera esas cuestiones de fondo para la teología (cf. *ibid.*, 490-515). Cf. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús*, o.c., I, 127-182.

El eco de Strauss en el siglo XX nos lo ofrece Bultmann con su propuesta de «desmitificación». Su fuerza exegética, su capacidad interpretativa desde una filosofía existencial y su rigor histórico son tan superiores a las de Strauss que no se puede establecer comparación. Sin embargo, el proyecto de fondo tiene las mismas vibraciones, la misma fascinación por la ciencia moderna y su convicción de la supuesta incapacidad del hombre contemporáneo para creer en los milagros de Jesús. Ambos ponen a la confesión cristiana ante los máximos problemas: la conexión entre revelación e historia, entre la idea y los hechos, entre el Dios de la creación, que se revela al hombre en ella como materia y como fruto de la libertad, y su manifestación por especiales signos particulares de misericordia salvífica (milagros). La unidad de creación y de revelación, de hechos y de sentido, de historia y de dogma, son las cuestiones capitales que la teología tiene planteadas desde Hegel y Strauss, una vez que ha superado la lectura positivista del racionalismo y la lectura moralista derivada de Kant.

La clave de la cristología es la sutil pero abismal diferencia entre crear una realidad inexistente (comprensión mítica de Cristo) y comprender una realidad dada (hecho + don) a partir de una historia, mensaje, destino y signos que la acompañaron en su origen y la siguen acompañando hasta hoy (comprensión eclesial de Cristo).

Con su *Vida de Jesús elaborada críticamente* y con su *Doctrina cristiana expuesta en su desarrollo histórico y en lucha con la ciencia moderna*, Strauss suscita dos problemas sutiles. ¿Cómo tiene que acontecer la revelación de Dios para que se patentice como divina y a la vez sea recogida por el hombre desde dentro de su razón, sentimiento y experiencia histórica? La revelación de Dios, ¿debe ser concebida como la inserción de ideas, convicciones, noticias y promesas introyectadas por Dios desde fuera o esa revelación puede ser concebida como el proceso de descubrimiento que Dios suscita en los hombres, que se ayudan y se expresan con las categorías vigentes? Que los evangelios comprendan a Jesús desde las categorías del AT es una cosa. Que construyan del todo su realidad a partir de ellas es otra. Que, con la ayuda interna del Espíritu Santo y a la luz de la filo-

sófia griega, la Iglesia vaya penetrando y ensanchando su comprensión del evangelio de Cristo es una cosa; que esa comprensión y sistematización sean una creación de realidad nueva y con ello una desnaturalización del evangelio es otra cosa. Una cosa es la construcción de la realidad crística desde las categorías humanas (eso es lo que afirma Strauss negando que tenga apoyo en la realidad y conciencia de Jesús), y otra es el descubrimiento de esa realidad mesiánica, filial y salvadora de Cristo, hecha a la luz de la experiencia vivida con él, del mensaje teológico y soteriológico que ofreció, de los signos que realizó, del destino que vivió y de la experiencia de encontrarse con él viviente tras su muerte. Una vez percibida esa realidad crística y desde el convencimiento de su verdad, ¿qué impedía que los autores volvieran la mirada y la memoria al AT y trasladasen a Jesús las categorías mesiánicas, si estaban convencidos de que en verdad era el Mesías? La cuestión de la verdad de Jesús se decide no sólo desde los textos escritos, sino desde todo el hecho de Cristo, con toda vida, verdad, seguimiento, amor y esperanza que ha suscitado desde entonces hasta hoy. *En la conexión entre lo que le precede (AT), lo que él dijo e hizo (doctrina y destino) y lo que sigue estando abierto como posibilidad hasta hoy (historia de la Iglesia): en ese triángulo hermenéutico es donde se descubre la realidad y se esclarece la verdad de Jesús.* Una verdad propuesta a la inteligencia y a la libertad, que les adviene como reto y promesa, pero que sólo en la decisión, predilección y acción llega a sí misma. El hombre descubre la verdad de Jesús en la realización crística, es decir, cuando piensa, ama y vive su existencia en la luz de su doctrina y en el seguimiento de su camino, tal como lo hicieron los discípulos en su vida terrestre y luego los que creyeron en él como Cristo después de la resurrección.

c) Sören Kierkegaard (1813-1855) frente a Hegel (1770-1831)

La historia humana está hecha no sólo de aversos y reversos, sino de idas y vueltas, de a-versiones y con-versiones. El siglo XIX invirtió los acentos puestos por el siglo XVIII. Quien ha nacido como Kierkegaard en 1813 y muere en 1855 se encuentra a sí mismo enfrentado a una pléyade de gigantes, gloriosamente implantados en el mundo con la seguridad de quienes

pueden escalar el cielo, dialogar con Dios, dar razón del mundo, comprender la historia y desplegar el pensamiento humano capaz de implicar y explicar todo lo real, de pensar lo que es anterior al pensamiento, lo que Schelling llamaba *das Unvordenkliche*, lo imprevisible, lo fundamental desde lo fundado, lo que hace ser desde lo que siente. Lo particular quedaba resituado e integrado en lo universal y la historia en el Absoluto. Éste sólo es tal siendo historia y ésta siendo absoluto. Sobre ese fondo de percepción religiosa, filosófica y social de la realidad, del cristianismo y de la vida humana, se sitúa Kierkegaard, comprendiéndose a sí mismo en alternativa a lo vigente. Ella es tan radical, tan total, tan de fondo, que sus contemporáneos o no se percataron del desafío que esta hacha puesta a la raíz significaba o le despreciaron. Él, consciente de su misión iconoclasta, se envolvió en el manto del «loco»¹³¹, encubriéndose bajo múltiples pseudónimos¹³².

¿Cuál es la idea clave de Kierkegaard que nos permite comprender el lugar de Cristo en su pensamiento? No hay algo que

¹³¹ «Para nosotros no hay más que una salvación: el cristianismo; verdaderamente para el cristianismo solamente es posible una salvación: el rigor [...] Por eso escogí la única salida que quedaba para mí en la cristiandad: el aparecer como el más superficial de todos, el hacerme un loco del mundo, para en este serio mundo poder, sin embargo, salvaguardar cuanto más lo que ocultaba en mi interior más íntimo, un poco de seriedad, y para que esta interioridad pudiera conseguir la paz del ensimismamiento para crecer en silencio [...] Ni puedo ni deseo emplear o rigor de esta manera (asegurándome el poder como el mundo); pues no deseo dominar, solamente deseo servir a la verdad, o lo que es lo mismo, al cristianismo» (*Obras y papeles de Sören Kierkegaard, I: Ejercitación al cristianismo, o.c., 308-339*).

Nos concentramos para nuestra exposición en esta obra, la teológicamente más significativa de todas las suyas; y en otra que es como una propedéutica filosófica: su alternativa a la vez que su preparación: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (Trotta, Madrid 1997). La *Ejercitación* está editada en 1850, con el pseudónimo de Anticlimacus. Kierkegaard aparece como editor. Las *Migajas*, editadas en 1844, están firmadas por Johannes Climacus. La tercera obra a la que nos referiremos son sus *Diarios* correspondientes a los años 1849-1951 (*Papirer* [Copenhague 1926] X, 2-X, 4. Hay una antología accesible de ellos en la edición alemana de H. GERICKE, *Die Tagebücher*, IV (Düsseldorf-Colonia 1970).

¹³² He aquí los principales: Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantius, Johannes Climacus, Vigilius Haufniensis, Un Casado, Frater Taciturnus, Hilarius Bogbinder, Anticlimacus, Nicolaus Notabene. Cada uno por su sonoridad o procedencia histórica da a entender la orientación con que su autor piensa. Son despliegues, repliegues o antipliegues de su único yo; de esos yoes complementarios de que habla Unamuno, que unas veces son tan paralelos que ni se encuentran ni complementan, y otras son «yos antagonistas».

pudiéramos llamar la «piedra filosofal» que nos sirva de clave. Él, al igual que Sócrates fue tábano para los atenienses comprendiéndose a sí mismo como vigía y espía de Dios para los cristianos, invierte los planteamientos contemporáneos y da una visión nueva de la realidad, del hombre y del cristianismo. Por eso hará de su vida y de sus libros material expositivo, en el doble sentido del término (exposición y riesgo)¹³³, para decir de nuevo lo esencial, que consideraba encubierto en un sentido y pervertido en otro¹³⁴. Su solipsismo es sólo aparente y su ironía sólo un artilugio para decir con más cortante claridad lo que en directo parecería ofensivo. En su soledad dialoga casi con toda la historia de la filosofía: Sócrates, el Evangelio, San Agustín, Descartes, Leibniz, los más cercanos como Lessing, los profesores que ha oído en Berlín (Schelling, Schleiermacher), o con quienes internamente se ha debatido: Pascal, Jacobi, Fichte, Feuerbach. Con ellos y contra ellos piensa, cree y escribe. Con ellos y contra ellos, sobre todo, ama y sigue a Cristo.

Todo creyente es un pensante y todo cristiano es un existente. ¿Cuál es esa apropiación primordial e irrefleja del acto de pensar y del hecho de existir? Porque de una y otra dependerá en parte su comprensión de Cristo, de la fe y de la vida cristiana.

«La idea fuerte de la existencia que el pensamiento europeo debe a Kierkegaard implica mantener la subjetividad humana —y la dimensión de interioridad que ella abre— como absoluta, como separada, como situándose más acá del Ser objetivo; pero también el defender paradójicamente la posición irreductible del sujeto contra el idealismo, que le había conferido, sin embargo, un rango filosófico, a partir de una experiencia prefilosófica. Porque el idea-

¹³³ Sin arriesgo no hay verdad y sin riesgo no hay fe. La fe no es una conquista, ni una seguridad del hombre. «La fe misma es un milagro y todo lo que sirve para la paradoja vale también para la fe» (S. KIERKEGAARD, *Migajas...*, o.c., 76).

Su existencia será un desvivirse y consumirse al servicio de su misión. «Un lema. He leído en Scríver, que ha existido un hombre cuyo lema era: *Aliis inserviéndomur* (sirviendo a los demás me consumo a mí mismo). Esto pega para mi vida. Yo me sacrifico-santifico-ofrezco por los demás. *Aliis inserviéndomur*» (X, 2 A 44, en *Die Tagebücher*, 231 [en adelante, citado como *Tag.*]). ¿No es esto lo que Cristo afirma de sí mismo en Jn 17,19?

¹³⁴ «La cristiandad ha abolido el cristianismo, sin darse propiamente cuenta; la consecuencia es, si ha de hacerse algo, que se debe intentar nuevamente introducir el cristianismo en la cristiandad». *Ejercitación...*, 76.

lismo llegaba, bien a reducir el hombre a un punto desencarnado, impasible y su interioridad a la eternidad de un acto lógico; bien, con Hegel, hasta hacer absorber al sujeto humano por el Ser, que este sujeto desvelaba. El idealismo pretendía que el despliegue de Ser por el pensamiento permitía al sujeto sobrevolarse (se survoler) entregar a la Razón sus últimos secretos. Todo ocurría entonces, mismo que con un pintor, que cuando concluía su obra, se encontraba incluido en el cuadro que salía de su pincel y transportaba un mundo que él mismo había creado. Kierkegaard combatía esta pretensión... la puso en cuestión negando que el Ser fuera el correlato del pensamiento»¹³⁵.

Quizá la mejor manera de introducirnos en el pensamiento de Kierkegaard sea enumerar las palabras e ideas que se van trenzando cual trama y urdimbre, hasta llegar a la tela y bordado final. Frente a las categorías anteriores (sistema, idea, pensamiento, Ser, deihumanidad, universalidad), él invierte la dirección de la mirada y extrae del diccionario otros materiales para construir la casa de su filosofía y teología (existencia, subjetividad, interioridad, pasión, individuo, único, situación, decisión, instante, límite, repetición, salto, paradoja, escándalo, angustia, amor, fe, pecado, contemporaneidad, ironía, seguimiento, ruptura). Él opera con las palabras como el marinero que intenta sacar a flote barcos sumergidos en el abismo del océano. Y el primer barco es el existente humano concreto, en decisión y reto ante sí mismo y ante el Dios encarnado y crucificado, perdido en los mares de la especulación, en los galimatías de una historia pasada y en la garrulería de una predicación de cristianidad establecida, que había olvidado el cristianismo.

«Mi idea capital era que en nuestro tiempo el múltiple desarrollo del saber ha hecho olvidar la existencia y lo que significa la interioridad, de donde parte el malentendimiento entre la especulación y el cristianismo. Entonces decidí volver hacia atrás tan lejos como fuera posible para no llegar demasiado pronto a la existencia religiosa y, con mayor razón, a la existencia religiosa cristiana y de esa manera dejar las irregularidades religiosas a la espalda. Si se había olvidado lo que significa la existencia religiosa, no menos se había olvidado lo que quiere decir la existencia humana y era necesario, ante todo, reencontrarla»¹³⁶.

¹³⁵ E. LÉVINAS, *Noms propres*, o.c., 77-78.

¹³⁶ *Ejercitación...*, o.c., 14 (la cursiva es nuestra).

Estamos ante una afirmación tan ingenua como revolucionaria: lo que se piensa sobre Cristo está conexo y es inseparable de lo que se piense sobre el mundo, sobre el hombre, sobre Dios, sobre la historia humana, sobre el existir del individuo¹³⁷. Nada es separable del resto cuando se trata de determinaciones existenciales. Ya no se puede hablar ingenuamente de Dios sin pensar el tiempo, ni se pueden hacer afirmaciones ligeras sobre Cristo sin previamente aclarar las posibles o imposibles relaciones entre la historia y el absoluto, entre el instante y la eternidad, entre los hechos acontecidos en un punto del lugar en tiempo pasado y nuestra individual existencia hoy aquí; entre la forma de vivir y la forma de pensar. Aquí deberíamos exponer dos apuntes breves de Kierkegaard, pero que son sin embargo decisivos para la comprensión de su entera obra. Uno es su teoría de los tres estadios de la vida (estético, ético, religioso)¹³⁸. Otro es la de los tres tipos de hechos: particulares, universales o eternos, absolutos¹³⁹.

Los hechos particulares tienen por protagonista a un sujeto humano, cuyas acciones se agotan dentro del ámbito temporal y local en el que han acontecido. Son mera facticidad, simple historia individual, con la sola repercusión sobre lo que está al alcance de su voz o de su mano. *Los hechos eternos* son aquellos que realizados por un sujeto de la comunidad humana muestran una validez universal en tiempo y espacio, ya que desvelan las posibilidades ínsitas en todos. Los ha realizado uno, pero, sin embargo, cualquiera de los miembros de la raza humana podría haberlos llevado a cabo si hubiera estado dentro de esas circunstancias o ejercitado esa actitud vital. Son resultado de una libertad, están dentro de la historia, pero tienen un alcance universal. *Los hechos absolutos*, sin embargo, acontecen en la historia y tienen también significación universal, pero remiten a un suje-

¹³⁷ Del hombre que uno es, se deriva el Dios que tiene y la imagen de Cristo que se hace. «Según es un hombre, así es su imagen de Cristo. Mynster no le podía pensar sin una cierta elegante distancia de la realidad —y Martensen sin una inocencia, etc.» (Tag., p.225).

¹³⁸ Cf. su escrito *Estadios en el camino de la vida*. En realidad esta categoría no tiene mucho relieve en su pensamiento y más bien es una clave para diferenciar su creación literaria: obras de carácter estético, obras de carácter filosófico, obras de carácter religioso.

¹³⁹ Cf. S. KIERKEGAARD, *Migajas...*, o.c., 103s.

to absoluto que se inserta en nuestra historia, haciéndola suya: desde dentro de ella expresándose a sí mismo, a la vez que daña: dole una floración con la que ella ni había contado ni hubiera podido realizarla por sí sola aun cuando la hubiera imaginado. El hecho absoluto tiene como sujeto a Dios; es un hecho histórico, pero trasciende el tiempo en que acontece hasta el punto de incluirnos a nosotros en su eternidad, haciéndonos sus contemporáneos. El hecho absoluto es objeto de fe.

El punto de partida de toda la cristología es justamente la decisión razonada ante esta alternativa. Lo que acontece con Jesús, ¿es un mero hecho de la historia judía y de la cultura mediterránea (historia pura); es un hecho de tal densidad significativa y expresiva de lo humano que podemos considerarlo como hecho por todos (universal); es un hecho que tiene por último sujeto a Dios y permeando el tiempo lo trasciende; supera (eterno)? ¿Podemos, consiguientemente, valorarlo como una manera de expresar el sentido y destinación de todos los hombres (mito)? ¿O es todo eso en la medida en que es resultado de una inserción del Eterno en el tiempo y, por consiguiente, expresión de Dios mismo antes que del hombre y luego de las posibilidades del hombre en la medida en que Dios las hace suyas y las realiza (objeto de fe)? *Esta cuestión, siendo la última de la cristología, se convierte en la primera.*

Ésta, a la vez que histórica, es una cuestión metafísica, a la cual no se responde con la mera investigación positiva o la simple búsqueda del hipotético Jesús histórico, sino pensando las posibilidades de Dios para expresarse en la historia a la vez que las posibilidades de las criaturas para reconocer la presencia de su Creador en el mundo. Finalmente hay que recoger y analizar las huellas, signos, gestos, palabras y destino de Jesús, para ver si dan que pensar y permiten reconocer en él la presencia humana del Absoluto, la acción encarnada de Dios. Antes que pasar a reconocer hechos y signos de la revelación histórica hay que fundamentar la posibilidad metafísica de una revelación de Dios en la historia, posterior y adveniente al ser. El punto de partida del método histórico-crítico aplicado a la Biblia primero y luego a la misma vida de Jesús es Spinoza¹⁴⁰. Para éste ha-

¹⁴⁰ Kierkegaard no se refiere tanto al Spinoza intérprete de la Biblia cuanto a

dos convicciones insuperables: Dios es necesario y todo lo que nosotros conocemos es pensamiento y extensión de Dios, como forma de ser él, en cuanto *natura naturans* o *natura naturata*. No hay posibilidad de revelación como emergencia de una libertad destinada a otra libertad. Refiriéndose a la idea de encarnación de Dios afirma que eso equivaldría a hacer de una esfera un cuadrado. Refiriéndose a la eucaristía, en carta a un converso al catolicismo, le remite al absurdo de que Dios pueda estar en su vientre o que sirva de comida a los animales, en alusión al general hugonote Gaspar de Coligny (1635) que arrojó formas consagradas a las pesebreras de sus caballos¹⁴¹.

La precomprensión de Kierkegaard implica la primacía de la existencia frente al pensamiento, de la interioridad frente al mundo, de la decisión frente a la especulación, del instante frente a la duración, del amor frente a la razón. En la tríada constitutiva: realidad-pensamiento-sujeto existente, lo esencial es quién pregunta por la realidad para poder existir una vez que ha pensado. Digo primacía, que no alternativa ni menos exclusión, ya que él pensará con la misma radicalidad y hondura que aquellos filósofos o teólogos con los que discute. ¿Cuáles son los dialogantes secretos o manifiestos a la hora de pensar a Cristo? En el trasfondo de sus negaciones o afirmaciones están: Feuerbach con su reducción de la teología a antropología; Lessing con su declaración de la imposibilidad de saltar sobre los hechos históricos para reconocer al Eterno y llegar a un acto de fe; Hegel otorgando a la especulación o síntesis especulativa el

filósofo. Junto a Schleiermacher lo ve como pensador del «ser» en estatismo óntico, sin la dimensión del devenir, del riesgo de la libertad eligiendo, de la fe asumiendo la paradoja del salto sobre sí misma, porque, para Spinoza, Dios y el mundo están en cercanía, mientras que para Kierkegaard los separa una distancia alternativa infinita. «La ausencia en la Dogmática de Schleiermacher es que para él la religiosidad es siempre un estado que permanece. *Él lo sitúa y expone todo en el ser; esto es lo propio de Spinoza.* A él propiamente no le preocupa cómo este estado llega a ser, en la significación del surgimiento y de la permanencia. Ésta es la razón por la cual Schleiermacher puede retener tan poco en su Dogmática. Toda determinación cristiana está caracterizada por lo ético en la dirección de un empeño hacia adelante. De ahí el temor y temblor, y aquel: «Tú debes». De ahí nace también la posibilidad del escándalo. Todo esto le preocupa a Schleiermacher poco. Él trata la religiosidad en el Ser» (Tag, p.98).

¹⁴¹ Cf. «Carta 6 a A. Burgh», en *Correspondencia*. Ed. A. Domínguez (Alianza, Madrid 1988) 395-401.

poder de recuperar toda la realidad, Dios incluido, y la historia de dolor y lágrimas, que vivió Cristo; *Strauss* que, llevando a límite y en el fondo trivializando las afirmaciones de Hegel reduce la historia particular de Jesús a mito universal; *Schleiermacher*, cuyas posturas le desagradan, ya que sitúa a Jesús como hombre religioso por antonomasia, y cuya conciencia de Dios termina siendo el paradigma y causa de nuestra conciencia divina, pero respecto de quien mantuvo una secreta admiración.

Kierkegaard nos obliga a desvelar lo inexorable de las actitudes básicas, precomprensiones y pre-juicios, en el sentido de juicios previos, con que nos acercamos a Cristo. Quien le considera sin más un juicio significativo solamente, quien le ve como expresión de una posibilidad o idea universal (mito) y quien le reconoce como el Hijo de Dios encarnado (fe cristiana), los tres tienen que dar razón de su postura. Ninguna es evidente de antemano. La complejidad de la historia obliga a tener en cuenta la dimensión de particularidad (es evidente e innegable su judeidad). Cristo ha tenido inmensa repercusión en el orden de pensamiento, hasta llegar a ser considerado «el supremo filósofo» (Spinoza) en cuanto sujeto y la suprema realidad metafísica en cuanto existencia encarnada (ahí está la cristología filosófica centrada en la explicación de la idea-Cristo)¹⁴². Está, sobre todo, la fe en él ininterrumpida durante todos los veinte siglos; de la cual ha nacido una forma nueva de pensar el ser, el hombre y el mundo. Esas tres modalidades deben ser tenidas en cuenta de entrada. Cada una de ellas está obligada a dar razón de la totalidad de hechos, experiencias, esperanzas, creaciones históricas, silencios, sufrimientos y amor derivados de la palabra y persona de Jesús, y no sólo del hecho pasado, sino de la actual realidad vivida y de la posibilidad abierta al futuro. En este sentido es legítimo cualquiera de los tres caminos, con tal de que acepte la tarea de dar razón de la totalidad de los hechos.

Kierkegaard parte del tercer nivel. Lo sustancial de la fe cristiana, lo único realmente nuevo y diferenciador, es creer que el Absoluto se ha hecho hombre, que ha existido en nuestra historia,

¹⁴² Cf. las obras de H. GOUIER, *Bergson et le Christ des évangiles...*, o.c.; X. THILLIET: *Le Christ de la philosophie*, o.c.; *La Semaine Sainte des philosophes*, o.c.; *Le Christ et la philosophie...*, o.c.

ria, y que nosotros tenemos la posibilidad de existir en contemporaneidad con él. Ése es el hecho real de Cristo¹⁴³. Todo lo demás es escamotear la historia y reducir el cristianismo a un galimatías insignificante.

«Un cristianismo histórico es galimatías y confusión anticristiana [...] La vida de Cristo sobre la tierra acompaña a todas las generaciones y en cuanto historia eterna acompaña a cada generación en particular; su vida sobre la tierra posee la contemporaneidad eterna»¹⁴⁴.

En Kierkegaard el *punto de partida*, el *punto de vista* y el *punto de llegada* son un mismo y único punto. ¿Quién es Cristo? ¿Qué está decidido Kierkegaard a hacer y ser ante él? ¿Qué pide o espera Cristo de nosotros? Éstos son sus polos de interés:

- No el Jesús que vivió, sino el Cristo que vive.
- No el que está allí lejos (allendidad) sino el presente (contemporaneidad).
- No el cristianismo abstracto, sino el cristiano existente.
- No la historia objetiva separada, sino la existencia subjetiva en riesgo.
- No la especulación, sino la fe.
- No la admiración o adoración, sino el seguimiento y el amor.
- No la evidencia de lo que dominamos, sino la paradoja que nos domina.
- No lo que nuestra razón construye, sino el escándalo que nos obliga a ir más allá de nuestras evidencias.

¹⁴³ El problema máximo no es determinar si *Dios es*, sino si *Dios ha existido históricamente*. Esta es la diferencia esencial entre Sócrates y el cristianismo. Lo esencial del cristianismo es que Dios “ha devenido”, “ha existido”, se ha insertado en las contradicciones del devenir. Y esa historia no es reducible a una “contradicción dialéctica especulativa”, integrable, como en Hegel. Lo primordial y esencial de la fe es que Dios ha existido históricamente con nosotros y como nosotros. S. KIERKEGAARD, *Migajas...*, o.c., 93 («Apéndice»). Ibid., 94 («Aplicación»).

¹⁴⁴ *Ejercitación...*, o.c., 113. Kierkegaard tiene que diferenciar su posición frente a lo histórico, cuando piensa la relación entre el Absoluto y la historia, por un lado frente al mero positivismo, que no es capaz de trascender la facticidad, ni de reconocer los hechos como signos; y por otro, del idealismo especulativo, que reasume la historia en la entraña del Absoluto, sin dejarle aquel límite de caducidad, libertad y bendición consistencia no divina. Cf. J. COLETTE, *Histoire et absolu...*, o.c.; ID., *Kierkegaard et la non-philosophie*, o.c.

— No las consecuencias (culturales, sociales, morales que han acreditado la eficacia de Cristo a lo largo de veinte siglos, sino su persona, en inmediatez y gratuidad absoluta que reclama todo y sólo ofrece su cruz.

— No la conciencia de racionalidad posible, sino de pecado, insuperable.

— No el hombre y Dios *sub specie aeternitatis*, sino Dios en este hombre concreto, Jesucristo, *sub specie crucis*.

Punto de partida es la diferencia cualitativa infinita entre Dios y el hombre, la esencial inconmensurabilidad del Dios-hombre con cualquier otro hombre y con la entera razón humana.¹⁴⁵ La más racional, ¿no será, por consiguiente, la paradoja del desbordamiento del hombre por Dios, cuando éste se ponga ante él, le lleve de la mano hasta donde no sabe y por caminos que no sabe? ¿No está la paradoja de Kierkegaard en la cercanía de la subida sanjuanista al Monte Carmelo, donde llegados a una cumbre ya no hay caminos y sólo es posible dejarse conducir por las trochas del bosque hasta donde la fuente mana? El hombre tiene capacidad de Dios porque es imagen suya y como tal está llamado a la audición de su palabra, cualificado para oírla y responderla, es connatural para reflejar su santidad y para ser su expresión en el mundo. Esta capacidad, al ser extendida hasta límites impensables por el mismo hombre, consiguientemente significará una «destrucción», «trasposición», «reconstrucción» de su ser hacia sus impensables posibilidades.

«La causa de todo este sufrimiento es el amor, y precisamente porque Dios no está celoso de sí mismo, sino que quiere ser semejante en él al amor más humilde. Cuando se planta una bellota en un tiesto de barro, éste se rompe; cuando se echa vino nuevo en odres viejos, éstos revientan; ¿qué sucederá cuando Dios se implante dentro de la debilidad del hombre, si éste no se hace hombre nuevo y vaso nuevo?»¹⁴⁶

A partir de aquí entra Kierkegaard en un permanente diálogo con las dos líneas de pensamiento que le preceden: Lessing, Hegel, la Ilustración y el Idealismo. Con el primero, y en el fondo siempre con Sócrates, tiene dos contenciosos supremos: la

¹⁴⁵ Cf. *Ejercitación...*, o.c., 299s.

¹⁴⁶ S. KIERKEGAARD, *Migajas...*, o.c., 48.

historia como fuente de verdad absoluta y la revelación como magisterio de Dios para la humanidad. El libro *Migajas filosóficas* gira en torno a esas dos cuestiones. El encabezamiento del libro está redactado en tanta distancia como cercanía al texto de Lessing y cualquier lector avisado lo reconoce inmediatamente. «¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?»¹⁴⁷. A esta afirmación, Kierkegaard responde con dos ideas madre: la de «contemporaneidad» con Cristo y la de «fe». El Absoluto no es un pasado, sino un presente, que nos desborda y nos de-construye aparentemente, porque en cuanto tal la finitud y el pecado no pueden menos de considerarlo desproporcionado para su situación. A él, por consiguiente, no se le puede responder con la mera razón, atendida a lo inmediato poseído, sino con la fe. «La fe no es un conocimiento, sino un acto de libertad, una manifestación de la voluntad»¹⁴⁸.

La admiración por Sócrates le obliga a diferenciar su postura de la admiración que desde Rousseau, Goethe y los demás Ilustrados se ha convertido en una especie de culto¹⁴⁹. ¿Es sólo eso lo que ofrece Kierkegaard? El libro está escrito para arreglar las cuentas no sólo con Sócrates¹⁵⁰, sino sobre todo con la

¹⁴⁷ Kierkegaard vuelve sobre esta cuestión en el *Postscriptum*, identificándolo como «el problema de Lessing». Cf. textos y fuentes en la introducción de R. Larrañeta a *Migajas...*, o.c., 13-15.

¹⁴⁸ «La conclusión de la fe no es una conclusión, sino una decisión. La duda está excluida [...] La fe es lo contrario de la duda. Fe y duda no son dos especies de conocimiento que se terminan en continuidad una con otra, ya que ninguna de ellas son actos de conocimiento, sino que las dos son pasiones contrapuestas» (*Migajas...*, o.c., 91). Aquí aparece la concepción luterana de la fe como confianza, entrega y rendimiento, llevada hasta el extremo de excluir la dimensión de razonabilidad, conocimiento y verdad.

¹⁴⁹ Cf. X. TILLETTE, *Le Christ de la philosophie*, o.c., 79-86.

¹⁵⁰ Sin embargo, Kierkegaard se siente colaborador y prolongador de Sócrates. Con él comparte la ironía, como forma indirecta de comunicación, como provocación a la libertad y al riesgo. Su destino oscila entre ser un ironista socrático y un apóstol cristiano. No puede identificarse sólo con una dimensión y sufre la dificultad de conciliar las dos. «Es característica mía que Sócrates me haya hecho tanta impresión. Realmente se puede decir que hay algo socrático en mí. Comunicación indirecta era mi característica natural [...] Esta comunicación indirecta se logra a través de los pseudónimos [...] Hay algo inexplicablemente maravilloso para mí en la contraposición entre Climacus-Anticlimacus. De tal forma me reconozco y reconozco mi esencia en ello, que si otro lo hubiera inventado, yo debería creer

Ilustración y el Idealismo, con la imagen ética o especulativa de Cristo que prevalece en la filosofía que le precede inmediatamente.

Ésta es la «moralaja» —la palabra es suya— con la que concluye el libro:

«Indiscutiblemente este proyecto va más allá de lo socrático, como puede verse en cada punto. Que por ello sea más verdadero que lo socrático es una cuestión totalmente distinta que no puede decidirse de un soplo, porque aquí se ha supuesto un nuevo órgano: la fe; y un nuevo presupuesto: la conciencia de pecado; una nueva decisión: el instante; y un nuevo maestro: Dios en el tiempo»¹⁵¹.

Cristo no es un rabino, ni un moralista, ni un profeta, sino el Maestro. Es aquel en quien Dios mismo es nuestro maestro, siendo a la vez que nuestro ilustrador, nuestro liberador y redentor¹⁵². Ésta es la diferencia radical entre el magisterio de Cristo y otros magisterios. Es un maestro que arrastra consigo hasta compartir su destino, que comienza en el incógnito de su génesis y culmina en el horror de su crucifixión. Y aquí comienza el escándalo de lo que está más allá de nuestra opinión o pensamiento (*para-doja*). ¿Es pensable, es decente, es de recibir que Dios comparta destino y situación con los hombres? ¿Es la cruz la máxima ignominia para los humanos o, porque ha sido la cruz en que Dios ha acreditado su querencia humana, se ha convertido en el quicio metafísico para saber quién y cómo es Dios, qué y cuánto valen los hombres?

Cristo en humillación y pobreza, cruz y magisterio, solidaridad y redención, es en quien tenemos que creer y porque es contemporáneo nuestro podemos creer. La fe es la contemporaneidad con Cristo. Él es el que se hace contemporáneo a nosotros y no nosotros los que, saltando sobre dos mil años

que había escuchado mi esencia. El mérito no es mío, pues yo originariamente he hecho nada para ello» (*Tag*, 39).

¹⁵¹ S. KIERKEGAARD, *Migajas...*, o.c., 113.

¹⁵² Y lo esencial es que Dios es maestro y señor en cuanto siervo (cf. «Dios como maestro y salvador», en *Migajas...*, o.c., 39-50). «Es verdad que el hombre podía imaginarse en igualdad de Dios consigo mismo, pero no podía concebir que Dios se imaginara en igualdad con el hombre. Si Dios no ha dado ningún signo, ¿cómo podría ocurrírsele la idea de que un Dios feliz pudiera necesitarle?» (ibid., 49).

dos mil kilómetros, nos hacemos contemporáneos con él. *La fe es la luz y los ojos nuevos que Dios nos da para reconocer en Jesús a Cristo y en Cristo al Eterno encarnado*. La fe nos permite ver por nosotros mismos: *auto-opsia*, cuando nuestros ojos han recibido la luz y capacidad perceptiva de Dios mismo. Entonces somos discípulos de primera mano, como los apóstoles. En este sentido la historia desaparece, en cuanto entretiempos y entrelugares que nos separarían de Cristo. Todos los creyentes lo somos de primera mano y, en este sentido, de primera hora¹⁵³. Y quien no lo es así, no es creyente. Será un admirador (no pasa del estadio estético), o un mero adorador (su fe recaerá en el estadio mítico en el que se adora a los ídolos), pero no un creyente, que siempre es un imitador, un seguidor y un contemporáneo.

«Señor Jesucristo, concédenos que nosotros también seamos contemporáneos contigo, que te veamos en tu auténtica figura y en el contorno real, como cuando cruzaste por el mundo; no en la figura en que te tiene deformado una representación vacua y que no dice nada, o irreflexivo-fantástica, o histórico-gárrula, que no es la figura de la humillación en la que te contempla el creyente, ni puede ser en modo alguno la de la majestad en la que nadie te ha visto todavía. Que te podamos ver como Tú eres y eras y serás hasta tu vuelta en la majestad, como la señal del escándalo y el objeto de la fe, el hombre insignificante y, sin embargo, el Salvador y Redentor del género humano»¹⁵⁴.

Con Hegel tiene en común una grave cuestión: la relación de Dios con la historia. El Absoluto, ¿puede devenir?, ¿tiene historia, es historia? Y si la tiene, ¿cuál y cómo es? ¿Dónde y cómo es verificable? ¿O es que, como quiere Spinoza, todo el mundo es «expresión» de Dios, o, como incita a pensar el mismo Hegel, la historia es el despliegue de Dios y Dios es el pliegue recóndito de nuestra historia, por lo cual no hay que saltar sobre ella sino adentrarse en ella? Este lenguaje de Historia y Absoluto, ¿está en el nivel de la necesidad o de la libertad? ¿O es que en el Absoluto no son diferenciables necesidad y libertad? ¿Es lo mismo necesidad respecto de su propio ser y necesidad respecto de las cosas, de forma que Dios es creador y

¹⁵³ Cf. «El problema del discípulo de segunda mano», en *Migajas...*, o.c., 103-113.

¹⁵⁴ *Ejercitación...*, o.c., 35s.

revelador por el hecho mismo de ser? ¹⁵⁵ La pregunta siempre enhiesta es ésta: ¿cómo tiene historia el Absoluto, de forma que con razón podamos decir que existe una «historia sagrada», que hay una *Heilsgeschichte*, porque es la historia propia de Dios? ¹⁵⁶ Entre Hegel y Kierkegaard apenas media un acento, un matiz, un gesto. Pero tal acento, matiz y gesto son tan de raíz que, según que se pongan en un lado u otro, todo será distinto. Decir que el Absoluto es historia, tiene historia, viene a la historia, hace suya la historia del hombre y del mundo: ¿dónde está la raya de conjugación a la vez que de separación, entre Creador y creatura, entre el Eterno y los mortales? Frente a la Ilustración, esto supone una percepción más viva de lo que el cristianismo es como religión de encarnación histórica, pero puede ser también su desnaturalización. La historia de los hegelianos, unos considerando a la filosofía de Hegel como la salvación teórica y con ello la fundamentación última del cristianismo en la modernidad, y otros como su definitiva reducción a un ateísmo consumado, muestra la ambigüedad o doble lectura posible de Hegel.

Por eso Kierkegaard, partiendo del NT, subraya el *εφημέριον* el «una vez y el de una vez para siempre», el entonces y en Jesús. Que Dios ha existido encarnado es el asunto capital; los restantes detalles históricos carecen de importancia. Aquí tenemos que citar su *Nota bene*, decisiva para la historia universal:

«Aun cuando la generación contemporánea (de Jesús) no hubiese dejado más palabras que éstas: “Hemos creído que Dios se ha manifestado en tal *anno* y en la forma humilde de siervo, que ha vivido y enseñado entre nosotros y que después ha muerto” —eso sería más que suficiente. La generación contemporánea ha hecho lo necesario, ya que este pequeño anuncio, esta *nota bene* de

¹⁵⁵ Éste es el mismo problema que se plantea Santo Tomás en los artículos de la *STh* dedicados a la voluntad de Dios: I q.19 a.1-5. Cf. E. BRITO, *Dieu et l'homme d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, o.c., 252-283.

¹⁵⁶ La expresión es común a Hegel y a Kierkegaard. Todo el problema está en: a) Unirla a la vez que diferenciarla de la historia del mundo. b) Mostrar cómo es esa unión entre Absoluto e historia: ¿fruto de necesario despliegue, de una autoterminación del Absoluto, de éxtasis gratuito? c) Situar la relación entre esa autoterminación o éxtasis, en los que la libertad y necesidad coinciden, con la libertad, la caducidad del hombre y el devenir del mundo. Cf. A. LEONARD, «L'Absolu et l'histoire selon Hegel», en L. RUMPF y otros, *Hegel et la théologie contemporaine* (Neuchâtel-Paris 1977); E. BRITO, *La cristología de Hegel - Verbum crucis* (Paris 1983).

la historia mundial, es suficiente para servir de ocasión a los posteriores; y las noticias más prolifas no podrán hacer más por las posteriores en toda la eternidad» ¹⁵⁷.

Kierkegaard sitúa su postura comparándola con las herejías de la primitiva Iglesia (ebionismo: reducción de Cristo a maestro o profeta como los del AT; gnosticismo: reducción de Cristo a idea, espíritu, verdad) y con las de sus contemporáneos, que lo reducen a magisterio moral o a especulación. Cristianismo moral (Kant), cristianismo lógico (Hegel). «Se ha llegado tan lejos, que si no se está dispuesto a afirmar que el cristianismo es profundamente lógico, y todavía más profundamente lógico y algo muy adecuado al pensamiento profundo —ya no hay nadie que quiera hablar de cristianismo» ¹⁵⁸. ¿Cuál es la objeción esencial que hace Kierkegaard a Hegel? En analogía con Sócrates tiene respecto de él admiración y rechazo. Rechazo porque lo considera no un imitador de Dios, reconociente y admirado, sino un dominador, un apropiador, un «escalador» para ascender al cielo. Hegel es el «Climacus»; por eso Kierkegaard firma su libro esencial *Ejercitación* como «Anticlimacus» (= Antiescalador) y aparece como su editor con nombre propio ¹⁵⁹. Su objeción afecta a la base misma del sistema: que elabora una síntesis especulativa en la que el ser es el correlato del pensamiento del hombre; en la que se oscurece la infinita distancia que separa a Dios y al hombre. Para Hegel la historia y Dios se tornan coextensivos en un proceso que más parece de necesidad ontológica que de libertad personal. ¿No dice expresamente Hegel que la lógica y la filosofía suceden a la religión y al cristianismo, haciéndonos pasar de la imaginación en el fondo siempre infantil al concepto, de la fase infantil a la fase definitivamente madura de la historia? ¿No es esto lo que antes había dicho Spinoza y dirán después de Freud (1856-1939) ciertos trabajos pedagógicos sucesores de Piaget (1896-1980)? El

¹⁵⁷ *Migajas...*, o.c., 107.

¹⁵⁸ *Ejercitación...*, o.c., 345.

¹⁵⁹ Alusión a San Juan Climaco (ca.570-ca.649), monje y abad en el monte Sinai, autor de una obra clásica en la espiritualidad monástica (Κλίμαξ = *Scala paradisi*, Escalera del Paraíso, o del ascenso a Dios). Kierkegaard ironiza con este nombre contra Hegel, que quiere escalar o ascender a Dios, cuando es Dios quien ha bajado y se ha rebajado hasta el hombre (κένωσις).

concepto, el Estado, el sistema han superado la existencia, la libertad, el amor, trascendiéndolos y dejándolos tras de sí. Dios sería inmediato: la fe no sería necesaria.

«Se convierte a Cristo en la unidad especulativa de Dios y hombre; o se desplaza lejos y se toma su enseñanza o se hace con toda seriedad de Cristo un ídolo. Espíritu es la negación de la directa inmediatez. Si Cristo es verdadero Dios tiene que estar en la incognoscibilidad, oculto en la incognoscibilidad, que es la negación de toda manifestación directa. La cognoscibilidad directa es precisamente característica del ídolo».

«El Dios-hombre es un hombre individuo —no una fantástica unidad, que jamás ha existido *sub specie aeterni*. Y Él es todo menos un doctrinario que enseña directamente para recitadores o dicta para mecanógrafos; fue cabalmente lo contrario»¹⁶⁰.

Evidentemente, el «escándalo» de Jesús, en continuidad con el escándalo de todo hombre vuelto a la interioridad y hablando desde ella¹⁶¹, es una categoría religiosa y no moral, teológica y no histórica. No se refiere a la radicalidad profética o a la exigencia social o al magisterio extremado o a la contraposición entre la debilidad de Jesús y los poderes que se le enfrentaron, sino a la afirmación tajante: el Dios hombre es Jesús. Ésa es la afirmación esencial de la fe cristiana y ésta es también la razón por la que la especulación la elimina.

«El Dios-hombre es la paradoja, absolutamente la paradoja; por lo cual es completamente seguro que la razón tiene que paralizarse en su cercanía»¹⁶².

«El escándalo se relaciona esencialmente a la síntesis de Dios y hombre, o al Dios-hombre. La especulación, naturalmente, ha opinado que podía “comprender” en conceptos al Dios-hombre —lo que se comprende fácilmente—, puesto que la especulación elimina del Dios-hombre la determinación de la temporalidad, la con-

¹⁶⁰ Ejercitación..., o.c., 197.

¹⁶¹ «Mi idea capital era que en nuestro tiempo el múltiple desarrollo del saber ha hecho olvidar la existencia y lo que significa la interioridad, de donde parte el malentendido entre la especulación y el cristianismo. Entonces decidí volver hacia atrás tan lejos como fuera posible para no llegar demasiado pronto a la existencia religiosa, y, con mayor razón, a la existencia religiosa cristiana, y de esa manera dejar las irregularidades a la espalda. Si se había olvidado lo que significa la existencia religiosa, no menos se había olvidado lo que quiere decir la existencia humana era necesario, ante todo, reencontrarla». *Samlæde Vaerker* VII, 235. Citado por D. Rivero en «Introducción» a *Ejercitación...*, o.c., 14.

¹⁶² Ejercitación..., o.c., 139.

temporaneidad, la realidad [...] Dios-hombre no es la unidad de Dios y hombre; semejante terminología no es más que pensada, profundamente encegueción. Dios-hombre es la unidad de Dios y un hombre individuo. Que el género humano esté o tenga que estar emparentado con Dios es viejo paganismo; pero que un hombre individuo es Dios, esto es cristianismo, y este hombre individuo es Dios-hombre»¹⁶³.

Aquí aparecen las aristas del problema: no estamos hablando de la eterna *συγγενεία* de lo divino y de lo humano (dimensión física), ni de la «homoiosis tō Theō katà tōn dynatōn» de Platón¹⁶⁴ (dimensión moral o ascética), ni de la destinación de Dios a lo humano o de lo humano a Dios, tal como Strauss había repetido. Todo eso es paganismo puro. Todo eso es filosofía; no produce escándalo y es lo que propone la especulación. En cambio, lo que propone el cristianismo es un escándalo radical, sólo se puede asumir en la fe y merece la bienaventuranza de Cristo: «Bienaventurado el que no se escandaliza de mí» (Mt 11,6; Lc 7,23).

«La posibilidad del escándalo esencial en la dirección de la majestad, que un hombre individuo hable y actúe como si fuera Dios, que dice de sí mismo ser Dios, es decir, en la dirección de la determinación: Dios, dentro de la síntesis Dios-hombre»¹⁶⁵.

Aquí tenemos la diferencia sutil pero insuperable: en ambos autores se habla de la unión de Dios y del hombre, que se da en Jesús. Pensarla de una forma es puro paganismo; pensarla de otra es esencial cristianismo. Pero ésta es también la sutil situación en la Biblia, a la que ya aludimos antes. La serpiente no propone a Adán en el Génesis algo que Dios no hubiera querido y previsto: «Seréis como dioses» (Gén 3,5). Ése es el deseo del hombre, porque previamente es el destino querido por Dios para él. La cuestión es el cómo: ¿por raptó o por don? En el caso de Cristo tenemos la unión de Dios y el hombre por *kénosis* del que existía en la forma de Dios, se hizo semejante al hombre en su vida, compartió su muerte y asumió la más ignominiosa de la historia humana, la muerte de los esclavos (Flp

¹⁶³ *Ibid.*, 127-128.

¹⁶⁴ PLATÓN, *Timeo* 37c; ÍD., *Protágoras* 322a; ARATO, *Phaenom.* 5 (cf. Hch 17,28).

¹⁶⁵ Ejercitación..., o.c., 142.

2,6-11). Por el contrario, Adán intentó el movimiento inverso: siendo creatura finita se quiso elevar al *status* divino, decidiendo el bien y el mal. La unión de Dios y el hombre en Cristo no ha tenido lugar por la maduración natural del cosmos, la plenificación de la cultura, la decisión conquistadora de un individuo de la raza humana que reclama la consustancialidad con Dios y se constituye en tal, llevando a su plenitud la máxima gesta pensable, tal como luego afirmarán Feuerbach y Bloch¹⁶⁶. El reconocimiento de Cristo será siempre un escándalo o llegará un momento en que él aparezca como la final y natural consumación de esa destinación constitutiva de Dios al hombre y del hombre a Dios, por necesidad interna de uno y otro? La respuesta de Hegel es que, por fin, la filosofía, elevando a concepto, desvela lo que la imaginación religiosa había deseado y narrado sin «dar razón» y sin llegar a saber. Kierkegaard, en cambio, afirmará que el escándalo es constituyente, que no cesará nunca, y que el único acceso a la verdadera realidad de Cristo es la fe:

«La posibilidad del escándalo relativamente a Cristo, que Dios-hombre, durará hasta el fin del mundo. Eliminar la posibilidad de este escándalo significa que se elimina también a Cristo, que se hace de Él algo distinto de lo que es, señal de escándalo y objeto de fe»¹⁶⁷.

Por consiguiente, el acceso a Cristo no queda reservado a quienes por la especulación son capaces de descubrir la necesaria copertenencia entre el Absoluto y la historia, sino a quienes reconocen la majestad en la pequeñez y la gloria divina en la cruz humana. La «muerte de Dios» tiene en Hegel un contenido metafísico directo, mientras que en Kierkegaard tiene un contenido histórico positivo. «La posibilidad del escándalo esencial en la dirección de la pequeñez, que aquel que se proclama ser Dios se manifieste siendo hombre insignificante, pobre, sufriente y, por último, impotente. El escándalo no recae sobre que Él sea Dios, sino sobre que Dios sea este hombre»¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «Ernst Bloch: un modelo de cristología antiteísta» *Com RCI* 4 (1979) 66s.

¹⁶⁷ *Ejercitación...*, o.c., 142.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 153.

Aquí aparece cómo en toda la cuestión de Cristo en la era moderna lo que se está debatiendo no son sólo cuestiones positivas o literarias de textos, sino problemas metafísicos y teológicos puros. Hegel y Kierkegaard, lo mismo que Spinoza en otro sentido, tienen como cuestión primordial ésta: ¿cómo es Dios y hasta dónde llega su relación con el hombre en la naturaleza y en la historia? ¿El Eterno puede padecer? ¿El inmutable puede ser tiempo? ¿La muerte de los mortales afecta al Inmortal? Y si la padece, ¿cómo repercute ella sobre él y él sobre ella?

Hay dos fórmulas que podemos considerar santo y seña de ambas posturas: «El Dios-hombre es un concepto», dirá Hegel. «El Dios hombre es un signo», dice Kierkegaard¹⁶⁹. El signo afecta a los sentidos, remite a la historia, a la concreción, al camino de la vida. El concepto es la abstracción y la lejanía del mundo. El concepto es para la razón, el signo para la persona que sufre y vive en la interioridad de la pasión, que ama y muere, la de carne y hueso. Desde aquí se comprende por qué Kierkegaard fue una fuente inspiradora de Unamuno.

«En nuestro tiempo se hace todo abstracto y se anula todo lo personal; se toma la doctrina de Cristo —y se anula a Cristo. Esto es la eliminación del cristianismo; ya que Cristo es una persona y es un Maestro, que es más importante que la doctrina»¹⁷⁰.

El pensamiento de un hombre es todo el hombre o una fimbria de su vestido; arrastra consigo su historia personal o queda en los bordes de lo que son las decisiones de la existencia. Esto, referido a Cristo, significa que las ideas sobre él deben desvelar su «cristianía», en la medida en que la persona de Cristo repercute sobre la persona del pensador. Kierkegaard ha repetido que sólo hay dos formas de existencia: *la fe* (atenimiento y consentimiento al poder que nos funda; consentimiento al Dios-hombre, al Eterno que revela su majestad en la pequeñez y pobreza de los hombres para cargar con su tribulación, pesarla, padecerla y transformarla desde dentro) y *el pecado* (el rechazo del fundamento de nuestro ser para convertirse en principio y centro de la propia vida, sin atenimiento a Dios ni al prójimo

¹⁶⁹ *Ibid.*, 181.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 180.

como medida y criterio de nuestra existencia)¹⁷¹. El seguimiento de Cristo crea las condiciones de posibilidad para entenderlo. La afirmación clásica en la patrística (la forma de vivir crea una forma de conocer), la reclamación medieval de la necesaria *sequela Christi* para poder conocer a Cristo y las afirmaciones de la teología de la liberación reclamando un «lugar» hermenéutico en pobreza de vida con imitación de la suya como esencial para entender a Cristo, están en esta misma línea¹⁷².

Kierkegaard ha señalado con el dedo a los filósofos que crean un inmenso sistema, como si fuera un castillo admirable, para luego vivir ellos en una choza al lado¹⁷³. El sistema de Hegel, ¿está habitado existencialmente por él? Kierkegaard habita en su sistema y su sistema está habitado por Cristo. Hay que leer meditativamente sus obras mayores, sus *Discursos* edificantes, esenciales para nuestra materia¹⁷⁴. *La ejercitación del cris-*

¹⁷¹ La decisiva objeción o pregunta de fondo que Kierkegaard hace a Sócrates y a Hegel es doble: ¿qué lugar tienen en su sistema el pecado y la oración? A Kierkegaard no le son suficientes la ironía y la especulación, porque, además de buscador de la verdad en el espíritu, el hombre es un ser de carne que padece angustia ante la nada y es pecador. Sólo un Dios encarnado en su carne y bajo su historia de pecado puede serle divino y redentor.

«Sócrates no tenía el verdadero ideal, tampoco la idea del pecado; tampoco la de que la redención del hombre reclame un Dios encarnado. De ahí que la solución de su vida no pudiera nunca ser: “para mí el mundo está crucificado y yo para el mundo” (Gál 6,14). Por eso se atuvo a la ironía, que sólo expresa su elevación sobre la locura del mundo. Pero para un cristiano la ironía es demasiado poca. Nunca puede corresponder al horror implicado en que la redención es la crucifixión de Dios, mientras que la ironía puede ser utilizada durante un tramo de tiempo para hacer despertar en la cristiandad» (*Tag*, 201s).

¹⁷² Por eso Kierkegaard acentúa los milagros materiales de Cristo y su ayuda en el dolor físico. El discurso del «Espíritu absoluto» es una crueldad para el hombre pobre, enfermo y pecador. Cf. *Tag*, 7.

¹⁷³ «A la mayor parte de los sistemáticos les ocurre con sus sistemas lo que a un hombre que edifica un inmenso castillo y él mismo habita junto a él en un granero. Ellos no se viven a sí mismos dentro del inmenso edificio sistemático. Pero en las relaciones espirituales esto es y permanece siendo una objeción decisiva. Entendiéndolo en sentido espiritual, los pensamientos de un hombre deben ser el edificio dentro del cual él habita; si no es así, es que está equivocado». Sin duda estas palabras de Kierkegaard son un diagnóstico de lo que en Hegel es la relación sistema-vida. Cit. por P. ROHDE, *Sören Kierkegaard mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Hamburgo 1983) 110.

¹⁷⁴ «Filosóficamente podemos aprender más de sus escritos “edificantes” que de los teóricos» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [Fráncfort 1977] 313). Cf. R. LARRAETA, «Kierkegaard y Heidegger. La verdad de la filosofía», en *Acercamiento a la obra de Heidegger*, o.c., 30s.

tianismo —con sus dos grandes partes (I. *Venid a mí todos los que estáis atribulados y cargados, que yo os aliviaré*; II. *Bienaventurado el que no se escandaliza de mí*)—, *Las obras del amor*, *Los lirios del campo* y *los pájaros del cielo* para descubrir su implicación personal en el misterio de Jesús. Uno recuerda las páginas de Pascal visitando a los enfermos, reviviendo en alguna forma el servicio de Cristo a los pobres, marginados y prostitutas. Ese realismo es el que ha conferido al cristianismo su peso de verdad a lo largo de la historia, porque Cristo ha remitido tanto a la pobreza y necesidad del prójimo como a la majestad y santidad de Dios; más al amor que al pensamiento.

Kierkegaard ha recuperado la figura de Cristo como se recupera una pintura tras siglos de polvo, humo y entenebrecimiento. Cristo, como todo lo sometido al poder del tiempo, subyugado por el pecado de los hombres, va siendo nivelado, apropiado y humanizado. Kierkegaard enumera esas apropiaciones desfiguradoras: la del prudente razonable, la del clérigo, la del filósofo, la del político, la del reposado burgués, la del burlón, la del que quiere volver a la inmediatez de sus exigencias, promesas y hechos¹⁷⁵. Ésa es su fuerza y su grandeza: haber otorgado eco presente a la palabra de Jesús, poniéndole voz alta desde su interioridad apasionada y desde su decisión personal. *Sin tal pasión nunca se llega a la decisión y sin decisión nunca se llega a la verdad*.

Los límites de Kierkegaard son los de todo heroísmo extremo, que para vencerlo tiene que reducir al adversario contra el que lucha. Tenía razón en luchar contra la cristiandad, para redescubrir el cristianismo, pero en el camino se olvidó de muchas cosas y exageró hasta el desgarro otras. Para él, ¿existe la Iglesia? El individuo es sagrado, pero no se llega a la verdad sin comunidad. El evangelio es el don de Dios para salvación de cada hombre, pero sólo lo es cuando nos es interiorizado, mostrado fecundo y santificador por el Espíritu Santo. El Crucificado es el signo de nuestra salvación, pero sólo aparece tal si es visto a la vez como el Resucitado. Es significativo que Kierkegaard haya sido recuperado en el siglo XX por la teología dialéctica de Barth en una línea (la diferencia cualitativa infinita entre

¹⁷⁵ Cf. *Ejercitación...*, o.c., 84-97.

Dios y el hombre; superación del liberalismo burgués y del protestantismo cultural)¹⁷⁶ y en otra por la teología católica. A ésta, asentada en sus evidencias constituyentes (la tradición conciliar, la autoridad apostólica, la liturgia, el dogma) y partiendo de ellas como fundamento incuestionable, Kierkegaard le aportaba las dimensiones complementarias: el individuo, la existencia, la interioridad, el escándalo y la paradoja de la encarnación, la fe y la contemporaneidad como acceso. A la vez le ayudaba a superar el extrinsecismo, el conceptualismo y el moralismo positivista, que la habían acechado y contaminado a partir de la escolástica barroca y de la Ilustración¹⁷⁸.

f) *De M. Kähler (1835-1912) a R. Bultmann (1874-1976) y K. Barth (1886-1968). La historia de Jesús y el kerigma cristológico de la Iglesia*

— Un nombre nexa entre dos siglos

Hay nombres en los que se enlazan siglos de historia, en la medida en que recogen la herencia de una reflexión anterior y anticipan ideas que van a dominar en las generaciones siguientes. A veces no son figuras excepcionales, capaces de llevar a cabo una obra genial por su novedad o su vigor sistemático; por eso han quedado en el olvido frente a los colosos que les prece-

¹⁷⁶ Cf. la temprana monografía de A. GEEMER - A. MESSER, *Sören Kierkegaard*, Karl Barth, o.c.

¹⁷⁷ Enumero algunos nombres de sus redescubridores y de otros sobre los que ha ejercido gran influencia su lectura: M. de Unamuno, E. Przywara, R. Guardini, C. Fabro, R. Jolivet, Th. Kempmann, H. de Lubac, H. Roos, H. Urs von Balthasar, T. Haecker, A. Dempf, P. Messnard, J. Ratzinger, J. Y. Lacoste. En España sólo es conocido dentro de la Iglesia y teología realmente a partir de la traducción de D. Rivero, publicada por Ediciones Cristiandad en 11 vols. (Madrid 1961ss). Posteriormente, por la nueva traducción, iniciada por R. Larrañeta e interrumpida por su temprana muerte.

¹⁷⁸ Para una visión más completa de la cristología de Kierkegaard en el contexto histórico y en el conjunto de su pensamiento, a la vez que en la conjunción de vida y escritos, que para él es esencial, cf. U. GERBER, «Die Paradox-Christologie bei Kierkegaard», en *Christologische Entwürfe, I: Von der Reformation bis zur dialektischen Theologie* (Zúrich 1970) 25, 240-249; H. SCHRÖER, «Sören Kierkegaard», en *TRE XVIII*, 138-155 con bibliografía completa; F. TORRALBA ROSELLÓ, «Cristología de Kierkegaard», en *Revista Catalana de Teología XX/1* (1995) 103-153; F. BOUQUET, *Le Christ de Kierkegaard...*, o.c.

dieron o siguieron. Una de esas figuras de segundo plano, que enhebran la historia de la cristología desde la mitad del siglo XIX hasta comienzos del siglo XXI es M. Kähler. Desde la Universidad de Halle ejerció considerable influencia no sólo por su docencia en el ámbito universitario y de la investigación sino por su irradiación en la Iglesia, en la cultura y en los movimientos de fe viva¹⁷⁹. Él se mantiene en una profunda sintonía con la cultura alemana y en diálogo permanente con lo que significaban en su momento estos tres nombres: Goethe, Hegel, Ritschl. Del encuentro con ellos le han surgido algunas convicciones fundamentales, que ha formulado por contraste. Frente al Dios desconocido e innombrable de Goethe —«¿Quién le puede nombrar? Para él yo no encuentro nombre alguno [...] Nombre es sólo eco y humo»—¹⁸⁰, afirma al Dios viviente, el que ha enviado a Jesús y a quien Jesús nombra, ora, anuncia, propone como real en la historia, y a quien se ve viéndole a él (Jn 12,45; 14,9). Frente al Dios de la mera naturaleza, de la manifestación didáctica o de la exigencia moral, está el Dios que en Jesucristo se ha manifestado como es en sí mismo, y no sólo como origen, fundamento o fin nuestro. En M. Kähler encontramos una fórmula que luego se apropiarán K. Barth por primera vez de modo sistemático y luego K. Rahner: «Cristo es la autorrevelación (*Selbstoffenbarung*) del Dios viviente»¹⁸¹. Frente a una comprensión moralista, en línea con la herencia kantiana tal como aparece en el liberalismo protestante de Ritschl y de Harnack,

¹⁷⁹ Sus obras principales son *Die Wissenschaft der christlichen Lehre* (Leipzig 1883); *Der sogenannte historische Jesus und der Geschichtliche Christus* (Leipzig 1892); *Die Erlösung durch Christus in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben* (Erlangen 1885); *Das Kreuz. Grund und Mass für die Christologie* (Gütersloh 1911). Cf. H. J. KRAUS, «M. Kähler», en *TRE XVII*, 511-515, quien, subrayando su dimensión teológica, su preocupación espiritual y pastoral, escribe: «En gratitud a H. Hoffmann, Kähler dijo una vez que toda auténtica teología se forma en el púlpito. E igualmente vale que toda auténtica teología se acredita en el púlpito» (514). Negativamente, nosotros podemos añadir: aquella que no se acredita en el púlpito, que en una u otra forma no es predicable, no es verdadera teología.

¹⁸⁰ *Fausto. Diálogo entre Margarita y Fausto. En el jardín de Marta*, v.3431-3458.

¹⁸¹ Cf. K. RAHNER, «Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung», en K. RAHNER - J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, o.c., 11-24; K. RAHNER, «Qué significa autocomunicación de Dios», en *Curso...*, o.c., 149-159; *Id.*, «Grundkurs des Glaubens», en *SgTh XIV*, 48-62 («El concepto fundamental de este cristianismo ha de ser visto en la graciosa autocomunicación de Dios en sí mismo al hombre» [p.56]); P. EICHER, *Offenbarung...*, o.c.; H. WALDENFELS - L. SCHEFFCZYK, *Die Offenbarung...*, o.c.

que subrayan la obra, el oficio de Jesús, Kähler acentúa su carácter prototípico. La *Urbildlichkeit Christi*, que incluye su existencia histórica pero sobre todo su potencia de justificación del hombre, es el fundamento de la vida comunitaria de los cristianos a la vez que la ley interna de su vida moral (*Bildungsgesetz des christlichen Charakters*). Para Kähler la historia es lugar de encuentro, de sentido, de decisión y de libertad. Pero la influencia de este autor deriva sobre todo de una conferencia pronunciada en 1892 y luego publicada como libro con el título significativo y de largas consecuencias: *El así llamado Jesús histórico (historische) y el Cristo historial (geschichtliche) bíblico*¹⁸². *Historie* (hechos y su narración) frente a *Geschichte* (significación existencial y repercusión eficaz en generaciones posteriores).

— El Cristo de la fe (kerigma bíblico) frente al Jesús histórico (*Leben-Jesu-Forschung*)

¿Cuál es el trasfondo del que surge el libro y cuál el futuro que anticipa? El título es ya eco de una polémica y obra anterior. Desde Reimarus y Lessing se plantean las cuestiones primordiales de la vida de Jesús y su interpretación por la Iglesia, la continuidad entre la intención de Cristo y la intención de los apóstoles como prolongación de sentido entre uno y otros o como ruptura en innovación radical. Con ello estaba puesta en primer plano la pregunta por la real vida de Jesús, que nos ofrecen los evangelios, la verdad de sus acciones, milagros y mensa-

¹⁸² Hay una segunda edición de 1896 con ampliaciones y respuestas a las críticas. Nosotros utilizamos la reedición de E. Wolf (Kaiser Verlag, Múnich 1969). Traducimos *historische* por «histórico» y *geschichtliche* por «historial» siguiendo la sugerencia de P. Grelot: «Esta operación (reconocer en los relatos de la vida y milagros de Jesús tres dimensiones: referencia a la vida de Jesús, a las Escrituras y a la actualidad eclesial) me llevó a introducir en el estudio de las relaciones entre evangelio e historia una distinción entre lo que he dado en llamar lo “historial” y lo “histórico”. Para el evangelio lo historial es el cumplimiento del designio de Dios en la historia humana. Se realiza por medio de Jesús durante su vida y en el tiempo de la Iglesia. Lo histórico es aquel reducido sector, accesible a las investigaciones empíricas y a las reflexiones puramente racionales, que pueden alcanzar quienes se interesan por la historia profana. Lo histórico es la investigación sobre Jesús como personaje del pasado. Por el contrario en el plano de lo historial, el evangelio habla siempre de Jesús como presente» (*Las palabras de Jesucristo*, o.c., 19). Cf. Íd., *Los evangelios y la historia*, o.c.

je. ¿Podemos conocer cuál fue realmente la trayectoria de Jesús y cuál su mensaje, teniendo en cuenta que la lectura de los Sinópticos y de Juan tienen tales diferencias? ¿Se puede escribir una *Vida de Jesús*? Así sintetizaba A. Schweitzer el legado de Strauss: «Los problemas eran tres. El primero contemplaba la cuestión de los milagros y la del mito; el segundo, la relación de Cristo con Jesús; el tercero, la relación del evangelio de Juan con los Sinópticos». Dos caminos estaban abiertos a mediados del siglo XIX: el del racionalismo por un lado y el del idealismo por otro, Lessing y Hegel en un sentido, Renan y Strauss en otro. Como puente o suma de ambos aparece la figura de Schleiermacher, quien desde 1819 había impartido clases sobre la Vida de Jesús, con la intención de sumar dialécticamente una interpretación resultante de un racionalismo con dimensión pietista, por un lado, y, por otro, una interpretación, coherente con la fe, derivada del horizonte idealista¹⁸³.

Schleiermacher no publica en vida esas lecciones, que sólo aparecen en 1864, después de su muerte, bajo el título *Vida de Jesús*. Sus planteamientos habían sido desplazados y superados por la *Vida de Jesús* de D. F. Strauss (1835-1836), que para ese momento ya llevaba varias ediciones. Éste había aplicado el pensamiento de Hegel, ofreciendo una lectura de Cristo como «mito» o encarnación particular de una idea universal, la «deihumanidad» o eterna connaturalidad entre Dios y el hombre. En torno a Cristo, su persona y sus milagros se tejen la esperanza, ideales, sueños y deseo radical de la vida humana: trascenderse, radicarse en un Absoluto divino, existir en el ámbito de lo eterno, decir el misterio de nuestra existencia. El judío Jesús era el exponente concreto de esa dignidad inmanente del hombre, surgiendo de la humanidad hacia arriba como razón y esperanza, no descendiendo desde Dios como su revelación y promesa. A la *Vida de Jesús* de Schleiermacher, responde Strauss con un libro, cuyo título es el antecedente inmediato del de M. Kähler: *El Cristo de la fe y el Jesús de la historia (Geschichte)*. *Crítica a la vida de Jesús de Schleiermacher* (1865). El título de Kähler aparentemente es el mismo y, sin embargo, las palabras aparecen como elegi-

¹⁸³ A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús*, o.c., I, 121-126, 162s.

das en contraposición: *El así llamado Jesús histórico y el Cristo bíblico historial* (1892).

El primer mérito de Kähler es haber visto la oposición de las dos posturas: la de la *Leben-Jesu-Forschung* por un lado y la de la Iglesia por otro. En un caso se trata de un personaje que existió en el pasado, cuya existencia se quiere probar y cuya identidad entender con los medios que la ciencia tiene a su alcance, excluyendo los testimonios creyentes del origen. En el otro se trata de la confesión de fe en un sujeto actual, reconocido como fuente de vida y de salvación en el presente: el Cristo vivo¹⁸⁴. Desde esta segunda actitud se considera el intento anterior como parcialmente imposible. Es la construcción mental que elabora cada uno de sus autores, con la ayuda de los documentos históricos, que son fragmentarios y no tienen interés en un sujeto histórico, anterior o distinto del que confiesan en la fe. Por eso M. Kähler designa a ese Jesús, así reconstruido, como *der sogenannte*, el «así llamado»; lo que equivale a decir que se le llama, pero que no es real. Ese intento, por más científico que parezca, es *científicamente imposible, religiosamente insignificante y cristianamente incoherente*. En el título de Kähler aparecen tres grupos de palabras, que hasta la era moderna habían ido juntas, pero que ahora son contrapuestas: *Jesus und Christus; Historie und Geschichte; Wissenschaft und Bibel*. A éstas, explicitadas en el título, se añaden otras en el cuerpo del libro. He aquí los nudos de una red semántica que habrá que tejer en adelante y que al mismo tiempo se irá destejiendo. Los siete términos en juego son los siguientes: Historia, fe, Iglesia, predicación, Biblia, investigación histórica, pensamiento filosófico y científico. Quiérase o no, reconózcase en explicitud o en explicitud se niegue, en todo intento de acceso a Jesús están implicados esos siete elementos, ya que cualquier hombre que se acerca a él preguntando quién es y quién fue, no puede saltar sobre un hecho determinante de su realidad: la repercusión que hasta hoy ha tenido en la conciencia humana, en el espesor de la vida vivida por los hombres.

¹⁸⁴ La diferencia entre los dos planteamientos se manifiesta en la manera de preguntar: una, referida al pasado: la ciencia (¿Quién era?); la otra, en cambio, referida al presente: la Iglesia (¿Quién es Jesús?). Cf. H. SCHLIER, «Zur Frage: Wer ist Jesus?», en *Der Geist und die Kirche*, o.c., 20-32.

en sus convicciones, acciones y esperanzas. Y todo eso lo hace desde las posibilidades que la investigación histórica le ofrece a la vez que dentro del horizonte hermenéutico, que una razón situada dentro de una tradición verbal y mental le abre o cierra, en la luz o a la sombra de una cultura y sociedad concretas, de la Iglesia real.

Kähler se confronta con tres interpretaciones de Jesús:

a) *Dogmatismo*. Con esta palabra designa una comprensión de Jesús que parte de la Biblia pero que olvida de hecho su radiación en tiempo y carne, que lo diseña en conceptos ajenos al decurso de su libertad vivida, que lo reduce a precepto moral o definición conceptual al margen del realismo de la encarnación tal como se manifiesta en los textos joánicos, donde el Logos sólo es real en carne y Jesús es real en amistad y lágrimas.

b) El *racionalismo* de la *Leben-Jesu-Forschung*. Su actitud es de comprensión y respeto, no de irreflexivo desprecio de los impulsos e intenciones que han movido y conmovido a sus cultivadores. Cree, sin embargo, que han tomado un camino falso. «Yo veo todo este movimiento sobre la Vida de Jesús como un callejón sin salida. Un camino en el bosque (*Holzweg*) acostumbra a tener su encanto, de lo contrario no se le seguiría. Frecuentemente él es por un momento un trozo del camino verdadero, de lo contrario no se hubiera uno adentrado por él. Con otras palabras: no podemos descartar este movimiento sin previamente entender su justificación».

c) *Idealismo*. La posteridad de Strauss y la ruptura entre hegelianos de izquierda y de derecha está cercana todavía y ya se ha comprobado cómo en un caso la postura conduce al ateísmo puro y duro (Feuerbach, el propio Strauss) o a una cristología, incapaz de ser justa con la confesión bíblica en Cristo, muerto y resucitado por nuestros pecados, a la vez que incapaz de confrontarse con el ateísmo programático, nacido precisamente de Hegel (Marx y Feuerbach)¹⁸⁵.

¹⁸⁵ M. KÄHLER, *Der sogenannte...*, o.c., 18. Cf. «Wider die Leben Jesu», en *ibid.*, 18-30.

— Lugar real del Cristo real: la predicación y la Iglesia

Kähler abre un horizonte nuevo al preguntarse cómo se ha transmitido y traducido la figura de Jesús en la historia. Su respuesta es tajante: sólo por la predicación confesante de la Iglesia viva. En el origen cronológico y en el fundamento permanente de la fe en Cristo está la *viva vox Evangelii*, la comunidad que predica, proclama, cree y espera. Es el Cristo predicado, en la medida en que la vida de los testigos acompaña y acredita su voz, el que ha sido capaz de suscitar adhesión. Lo decisivo no ha sido un Jesús como mero existente, que sólo sería una cifra más en la historia de los millones de judíos, incapaz en cuanto tal de cambiar el ritmo de la historia, y menos capaz todavía de decidir la comprensión de la vida humana y (lo que es más esencial) de ofrecer salvación, que es lo que los hombres han buscado y encontrado en él. Frente al Jesús histórico de la *Leben-Jesu-Forschung* y frente al Cristo ideal de la filosofía especulativa o dogmática de la pura ortodoxia autoritaria, Kähler propone, como único real y eficaz, salvífico y creíble, al que presenta la predicación viva de una Iglesia viva, que recoge el testimonio bíblico y ha tenido tal capacidad significativa y transformadora de la vida humana, perdurante hasta hoy y renovada en cada generación.

Kähler sintetiza en cinco tesis su propuesta. Ésta anticipa explícitamente lo que en otro contexto afirmarán luego la «historia de las formas», Bultmann en un sentido, Barth en otro y los postbultmanianos en otro: la insuficiencia de las fuentes, el distinto interés de sus autores, su carencia de preocupaciones historiográficas y psicológicas, la convicción de que los autores del NT proponen una realidad viviente para ser creída y no una realidad del pasado para ser simplemente verificada; que separadas las fuentes de esas convicciones fundantes no ofrecen fundamento para una biografía de Jesús en sentido moderno; que los autores del NT parten de una convicción (la continuidad entre lo que Jesús dijo e hizo antes de su muerte y de lo que sus seguidores dijeron de él después de reconocerle vivo por resucitado); que el cristianismo se inicia con la pretensión pública de Jesús, su reclamación de autoridad mesiánica y su equivalencia dinámica con Dios al presentarse como el revelador absoluto

en su nombre y desde él ocupar su lugar en el mundo, de forma que el comportamiento para con él tiene las mismas consecuencias que el comportamiento para con Dios. He aquí sus tesis:

«1. El así llamado Jesús histórico es un problema irresoluble para la ciencia según el criterio de la biografía moderna, pues las fuentes existentes son insuficientes para tal intento y el arte que las supliera no está a la altura de este problema.

2. El Cristo historial (*geschichtliche*) es el Cristo creído y predicado, la Palabra hecha carne.

3. La fe en el Cristo de la Biblia no es una fe de autoridad, ya que en la medida en que de alguna manera es mediado por la Biblia, se convierte él mismo en el fundamento decisivo para la confianza en él.

4. La imagen (*Bild*) bíblica es la expresión (*Abdruck*) del Jesús historial, tal como él la comunica por medio del Espíritu Santo.

5. El Cristo bíblico, y por tanto también el historial, es el Dios manifiesto en su acción redentora»¹⁸⁶.

Kähler, reflexionando sobre la forma y resultados de la *Leben-Jesu-Forschung*, anticipa el juicio que hará clásico A. Schweitzer en su obra: Todas esas reconstrucciones que se han llevado a cabo al margen de los testimonios evangélicos son una transposición de la imagen ideal de humanidad que cada generación tiene. Son un pensamiento desiderativo (*Wishfull thinking*), porque lo que expresan no es la realidad objetiva previa, sino los anhelos de perfección, bondad, paz y plenitud de los hombres (*Wunschbilder*)¹⁸⁷. Frente a este intento, Kähler sentencia tajante: para una biografía cuyo punto fuerte son los análisis psicológicos, las conexiones causales entre los acontecimientos y el proceso de conciencia del propio protagonista en relación con su misión, «las fuentes no ofrecen nada, absolutamente nada»¹⁸⁸. Las biografías sucesivas y contradictorias, que la *Leben-Jesu-Forschung* nos ha ido ofreciendo sobre Jesús, se destruyen a sí mismas, porque sólo reflejan a sus autores. Y sobre todo: ¿Cuál de ellas, qué otro quinto evangelio, nos explicará la potencia reveladora de Dios y transformadora de los hombres, que ha derivado de Cristo y sigue manando hasta hoy?

¹⁸⁶ Ibid., 14. Las tesis están antepuestas como títulos de cada una de las partes.

¹⁸⁷ A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, o.c.; trad. cast.: «Consideraciones finales», en *Investigación sobre la vida de Jesús*, o.c., II, 675-685.

¹⁸⁸ M. KÄHLER, *Der sogenannte...*, o.c., 23.

— La *Wirkungsgeschichte* de Jesús o su significación y eficacia existencial (*Geschichte*) incesantes hasta hoy

Aquí introduce Kähler el análisis de la categoría de *Geschichte*, diferenciándola de *Historie*. Lo que nos interesa de Jesús no es sólo su facticidad judaica, su ejemplaridad moral o su enseñanza, sino aquella personal realidad que le ha permitido transformar el curso de la humanidad, abrirle a ésta un horizonte nuevo y seguir siendo un signo viviente del Dios manifiesto. ¿Qué persona hay sustante a esto y oferente de esto? Se centra en dos cuestiones claves: «¿Qué es una personalidad transformadora de la historia humana (*eine geschichtliche Grösse*)? ¿Cuál es la repercusión creadora de Jesús en la historia humana?». De la respuesta a estas dos cuestiones depende el sentido de la vida de Jesús y de ellas depende la posibilidad de una cristología en sentido estricto.

Una personalidad tal es la que suscita una pervivencia ininterrumpida que incide en el curso de los acontecimientos; la que prolonga su propia realidad haciéndola renacer o revivir en los hombres de cada generación; aquella en la que persona y obra, siendo diferentes, se suman para crear hombres y mujeres a su imagen y semejanza, no en imitación mecánica, sino en gestación creadora y en libertad innovadora. Esa personalidad es consiguientemente reconocible, eficaz, reveladora en su repercusión. *Lo que deriva de una persona, pertenece a la persona, y lo que los demás son desde el ser, pensar y hacer de aquélla, desvela la última entraña de quien está en el origen*¹⁸⁹.

Kähler se plantea la pregunta explícita: ¿Cuál es la repercusión creadora (*Wirkung*) de Cristo en la historia? El cristianismo se ha negado siempre a acreditar su verdad solamente por los efectos que el evangelio, la comunidad y cada uno de sus miembros hayan producido, porque todos ellos directamente son frutos mundanos y para los cuales siempre puede encontrarse una explicación intramundana, real o verosímil. Su apoyo ha sido la persona misma de Cristo en su gratuidad absoluta. «¿Cuál es la

¹⁸⁹ *Ibid.*, 37-38. Para las personas vale todavía más lo que H. G. GADAMER ha dicho sobre la *Wirkungsgeschichte*, la repercusión o eficacia duradera de los libros e ideas, cf. *Verdad e historia* (Salamanca 1998).

eficacia que Cristo ha dejado de manera decisiva? De acuerdo con la Biblia y la historia de la Iglesia, no es otra que *la fe de sus discípulos*, la convicción de que en él tenemos al que vence la culpa, el pecado, al tentador y la muerte. De esta única eficiencia fluyen todas las demás; en ésta tienen todas su medida, con ella se levantan y caen, están en pie y se derrumban. Y esta convicción se ha creado una palabra para darse a conocer: «Cristo es el Señor»¹⁹⁰. Es mucho más importante crear ideas que cosas, suscitar adhesiones personales que razones teóricas, conversiones que opiniones. Suscitar en los otros una fe personal, serena, razonada y acompañada con una vida coherente, es la máxima creación que alguien puede llevar a cabo. Esa causalidad personal es la suprema causalidad pensable. Es lo que más hondo llega en el hombre, lo que más le afecta y lo que decide su destino. La fe es un gesto de amor y una gesta de libertad, en reciprocidad activa. No suscita fe quien quiere, sino quien puede. La fe suscitada da la medida de una persona. *Nadie ha suscitado hasta ahora tanta fe, engendrada desde tanta libertad y engendradora de tanto amor, como Cristo. Ésa fe es la mayor y mejor razón a su favor.*

Kähler presupone algo que sólo en el siglo XX se tornará evidente. La comprensión de Jesús sólo es posible dentro de un triángulo hermenéutico: el AT-su existencia histórica-la Iglesia. Tanto en los máximos exponentes de la Ilustración como en las filas del Idealismo reinaba la convicción del carácter legalista del judaísmo, de su condición estrictamente preparatoria, de su superación definitiva y, por ello, del carácter innecesario tanto de su historia como de sus textos. Frente a él el cristianismo es considerado como la religión revelada, manifiesta y absoluta. Esa actitud contra el AT se prolonga en el protestantismo liberal y alcanza su punto cumbre en A. Harnack y de manera trágica en los años de Hitler¹⁹¹. Es significativo que un corte tan

¹⁹⁰ M. KÄHLER, *Der sogenannte...*, o.c., 39. «Este es el primer rasgo de su eficacia, que arrancó la fe a sus discípulos. El segundo rasgo es y permanece que esta fe fue confesada. Ahí radica su promesa (Rom 10,9.10); de ello depende para nosotros la decisión; de ella depende toda la historia de la cristiandad. El real, es decir, el Cristo eficaz, el que avanza a través de la historia de los pueblos [...] es el Cristo predicado» (*ibid.*, 44).

¹⁹¹ Cf. A. HARNACK, *Marcion...*, o.c., XII; 217; R. P. ERICKSEN, *Theologians under Hitler: G. Kittel, P. Althaus and E. Hirsch* (New Haven, Yale University Press 1985).

radical entre Cristo y el AT va unido con un corte igualmente radical entre Cristo y la Iglesia. Si algo ha dejado claro la historiografía del siglo XX es que Jesús es fruto del judaísmo y matriz de la Iglesia, que sin conocer la raíz de la que nace y el fruto que produce es incognoscible; que desde ese doble presupuesto hablan los autores del NT. Cuando un creyente en él suma esos tres elementos (diferenciándolos entre sí y nunca identificándolos en su contenido y normatividad), entonces tiene fundamento teórico para poder creer en él como Cristo. El «querer creer» es una cosa y la «fe» es otra. Ésta es fruto de una tracción-atracción divina a la vez que de una libertad humana. Ninguna investigación histórica ni deseo personal la fundan necesariamente ni necesariamente la muestran ilegítima, ya que la realidad da signos suficientes para consentir y no supera todas las oscuridades. Kähler cierra su libro reafirmando la necesidad de la predicación apostólica para hacer posible la fe. En ella se refleja y revive la impresión que Cristo creó en sus discípulos con su vida, muerte y resurrección. Lo que su presencia física suscitó entonces entre ellos lo suscita ahora el Espíritu Santo entre nosotros. Y lo que el Jesús viviente y el Espíritu Santo encienden en los hombres es la luz del Dios vivo, la oferta de su acción redentora, la invitación a una vida en comunión con él y en comunidad con los hermanos. Hacia esa relación con Dios, hecha de conocimiento, amor, imitación y obediencia, tal como la vivió Cristo, invitan los evangelios. *Es poder de realidad, inherente al Cristo recordado y creído, es el que ha otorgado permanencia y verdad a la fe cristiana.*

— La radicalización de R. Bultmann y K. Barth frente a la historia

La voz de Kähler quedó apagada entre las poderosas corrientes exegéticas y sistemáticas del protestantismo liberal. Hay que esperar al balance destructor que A. Schweitzer haga de la *Leben-Jesu-Forschung*, a la crisis subsiguiente a la primera guerra mundial, a la teología dialéctica de Barth y a los resultados de la historia de las formas para encontrar en Bultmann el eco lejano, o más bien la voz cercana, de Kähler. Lo que en Kähler era una afirmación positiva: «Jesús ha tenido una histo-

ria que continúa trasfigurada por la resurrección y actualizada por el Espíritu Santo mediante la predicación apostólica», se convierte en Bultmann en una tesis negativa y se radicaliza el juicio sobre la incompletud de las fuentes hasta aceptar la tesis de Strauss sobre su carácter construido y mitificador¹⁹². Se establece, por tanto, la ruptura entre el Jesús predicador y el evangelio predicado. Se separa el evangelio que predica Jesús del kerigma de la Iglesia en que Jesús es predicado como reino realizado ya. Se relega a Jesús a la historia del judaísmo y se le convierte en un profeta sin más, ya que lo que predica es una fe judía en Dios radicalizada¹⁹³. El cristianismo histórico no es creación suya, sino el resultado de muchas otras causas concurrentes: la predicación de Jesús, las experiencias pascales de los discípulos, las esperanzas mesiánicas del judaísmo y los mitos del mundo pagano, con cuya ayuda se articula la significación universal de la fe cristiana¹⁹⁴. Si a ello se añade la convicción

¹⁹² La palabra «mito», que puede tener un sentido positivo (mitos son las formas primordiales con que interpretamos los poderes, acontecimientos y dimensiones determinadoras de la vida humana, que escapan a la verificación científica, y que sólo pueden ser percibidas en una narración diferida y en expresión dramática), a partir de Strauss y Bultmann ha tomado un sentido negativo hasta ser identificado casi con fábula, cuento ingenuo, saber prelógico: Cf. R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie...*, o.c.; Id., *Jesus Christus und die Mythologie...*, o.c.; CH. HARTLICH - W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der Modernen Bibelwissenschaft* (Tubinga 1952); B. JASPERS (dir.), *Bibel und Mythos* (1991); J. MARTÍN VELASCO, «El mito y sus interpretaciones», en *Revelación y pensar mítico. XXV/II Semana Bíblica Española* (Madrid 1970) 5-43; K. HÜBNER, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, o.c., 395-426. Cf. la monografía exhaustiva de TRE XXIII, 597-678 y en especial sobre el NT (p.644-650).

¹⁹³ Cf. R. BULTMANN, *Jesus*, o.c.

¹⁹⁴ Por eso separa la predicación de Jesús de la predicación de la Iglesia. Bultmann tiene toda la razón al afirmar que el kerigma cristológico se constituye a partir de la experiencia de la resurrección, pero ¿no hay continuidad interna entre lo que proponía Jesús (el Reino de Dios llega conmigo victorioso a la historia) y lo que proponía la Iglesia (el Reino de Dios ha llegado con su victoria definitiva en la resurrección de Jesús y por ello le reconocemos Mesías, Hijo, Señor)? Ésta es la cuestión que está sustante a las palabras con que R. Bultmann comienza su *Teología del NT*: «La predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la teología del NT y no es una parte de ella misma. Pues la teología del NT consiste en el despliegue de los pensamientos, en los que la fe cristiana se hace consciente adquiriendo seguridad sobre su objeto, su fundamento y sus consecuencias. Ahora bien, fe cristiana comienza a existir a partir de que existe el kerigma, es decir, un anuncio que propone a Jesús Cristo como la acción salvífica escatológica de Dios, y ésta es precisamente Jesús Cristo, el crucificado y resucitado». R. BULTMANN, *Teologie des NT*, o.c., 1, 2; Id., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, o.c.

luterana de la «fe sin obras» trasladada al orden del conocimiento: «la fe sin argumentos», tenemos la afirmación radicalizada hasta el límite: «El Jesús histórico no es necesario; lo único necesario y suficiente es el kerigma»¹⁹⁵.

Bultmann tiene razón frente a un positivismo de hechos brutos, fijados por un método científico que apresa existencias humanas como piedras en un yacimiento arqueológico o piezas en una cacería. Él contrapone el conocimiento positivo de la naturaleza y de los meros hechos con el encuentro, de la persona, la interpretación y respuesta de la historia (*Geschichte*)¹⁹⁶. Perdura, por tanto, la contraposición de *Historie-Geschichte* de Kähler. Bultmann se opone a los clásicos de la historia en el siglo XIX, como L. Ranke cuando pretendían saber las cosas «tal como ellas fueron», sin percatarse de que sólo hay conocimiento real cuando el hombre se pone en juego como existencia, sentido, libertad y decisión. La historicidad, la responsabilidad, la decisión, la puesta en juego de la vida en respuesta y riesgo al kerigma que me hace presente la llamada de Dios, *Ruf-Wort* al que debe corresponder por mi parte un *Gang-Antwort*, un responder yendo: éstas son las dimensiones positivas de todo conocimiento personal que con razón defiende Bultmann. La «teología del kerigma» es, en este sentido, un enriquecimiento de perspectivas. Sus límites y negatividades son la ruptura entre Jesús y la Iglesia, la remisión de Jesús al judaísmo en un sentido —«Jesús es un judío, no un cristiano», había escrito ya J. Wellhausen—, a la vez que la casi identificación de Cristo con una idea al reducirlo a la potencia apeladora a la existencia tal como resuena en el kerigma, sin conexión con su historia personal. Peligro de una reducción ebionita en un sentido (Jesús judío) y doceta en otro (Cristo idea). Peligro de que la teoría paulina de la justificación sustituya al mensaje concreto de Jesús. Peligro de un cristianismo sin encarnación. Peligro de una comprensión de la salvación, que nace de nosotros olvidando el *Extra nos salutis*, que se concreta en los hechos, palabras, decisiones.

¹⁹⁵ Cf. la crítica que J. Jeremias dirige a R. Bultmann. Aquél reconoce una continuidad entre la conciencia mesiánica de Jesús y la predicación de la Iglesia: J. JEREMIAS, «El problema del Jesús histórico», en *ABBA. El mensaje central del NT*, o.c. 199-214.

¹⁹⁶ Cf. la introducción, titulada «La forma de consideración», a su *Jesus*, o.c., 7-18.

vida y muerte de Cristo en la cruz, en una positividad irreductible¹⁹⁷. Ésta es la crítica que le hace Jeremias a Bultmann.

Bultmann unirá estas perspectivas con su teoría de la «desmitificación» que, entendida como necesaria transposición del mensaje evangélico al horizonte de comprensión de cada hombre, es una exigencia eterna de la fe, pero que, tal como él la ejerció, termina reduciendo el cristianismo a lo que entra dentro de las posibilidades receptivas de un historismo (cuyos criterios y exigencias había establecido Troeltsch)¹⁹⁸ o de una filosofía existencial, tal como la había elaborado Heidegger. Puestos en este borde, F. Buri irá más lejos exigiendo una «deskerigmatización» del mensaje cristiano para dejarlo como propuesta apeladora a la conciencia y libertad humana, sin quedar históricamente fijado ni estar hermenéuticamente ligado a ninguna predicación, a ninguna institución, a ninguna historia pretérita. Es la expresión consecuente de la deshistorificación de la fe y la proposición consecuente de un «poscristianismo».

Si Kähler fue en el siglo XIX un aldabonazo contra la *Leben-Jesu-Forschung*, en el siglo XX Bultmann lo ha sido contra toda comprensión de la fe meramente positiva, historicadora preterizante, o dogmática en cuanto apoyada o decidida exclusivamente por una autoridad jerárquica, que la separen de su significación existencial y de la esencial implicación del sujeto en la recepción y descubrimiento de su sentido. El proyecto de Bultmann hay que entenderlo desde Harnack, para quien el historia-

¹⁹⁷ «Jesus war kein Christ sondern Jude». J. WELLHASEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien (L9ii)*, p.102.

¹⁹⁸ H. Schlier sintetiza los criterios o presupuestos de esta actitud historicista. He aquí los tres primeros: «1. La historia o la investigación histórica tiene un horizonte en principio limitado, es decir, aquel en el que se mueve toda ciencia moderna, el de la razón intramundana [...] 2. La historia presupone una determinada comprensión del proceso histórico global. Todo acontecimiento es por principio igual a los anteriores y actúa en reciprocidad [...]. 3. Una característica de la historia es que su procedimiento está primaria y fundamentalmente determinado por la duda metódica frente a la tradición y su fijación» (H. SCHLIER, «Zur Frage: Wer ist Jesus?», a.c., 22-23). Cf. E. TROELTSCH, *Über historische und dogmatische Methode der Theologie* (1898); *Id.*, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Tübingen-Leipzig, 1902). Reedición de esta última obra con otros dos *Schriften zur Theologie* por T. REINDTFORDF (Múnich-Hamburgo 1969). Todos estos textos están recogidos en un volumen de la edición francesa de sus obras: *Oeuvres. III: Histoire des religions et destin de la théologie* (Paris-Ginebra 1996). El primer artículo que citamos está recogido en G. SAUTER (Hg.), *Theologie als Wissenschaft* (Múnich 1971) 105-127.

dor es el único cualificado para decir lo que es cristianismo y frente al primer Barth, que propone la revelación como una palabra de Dios que cae vertical frente al hombre creatura y contra el hombre pecador. Frente ambos, Bultmann ha mostrado que no hay acceso desnudo a los hechos, sino que siempre vamos llevados por un interés, pre-comprensión y pre-juicio; que no hay explicación sin interpretación; que no hay comprensión del objeto sin puesta en juego del sujeto; que el pasado, por más hecho bruto y dato seco que sea, sólo nos es inteligible desde una preocupación existencial y una transmisión comunitaria; que, por consiguiente, sólo desde el presente y en una Iglesia que le predica, nos es accesible y creíble Cristo. ¿Dónde se dan o quién crea esas condiciones de presencialización e intelección de Cristo?

Su radicalismo ha forzado al discernimiento de esenciales polaridades hermenéuticas: La revelación es un hecho en la historia; pero no es un mero hecho histórico, sino que incluye la fe del que la recibe. Sin embargo, no podemos decir con Ebeling que la revelación no acontece en la historia de ayer, sino en el acontecimiento de la predicación y la fe de hoy, situándolas en alternativa y desconexión¹⁹⁹. Pero debemos decir con el Concilio Vaticano II que la revelación como acción de Dios por hechos y palabras se extiende y completa cuando el creyente, alumbrado y potenciado por ella, la acoge y la responde en la fe. La revelación se da, por tanto, en la historia y en la fe (DV 4-5). No hay revelación sin sujeto que la reciba. La fe es resultado del evangelio de Jesús y del kerigma en la Iglesia, de la gracia de Dios y de la libertad del creyente²⁰⁰.

¹⁹⁹ G. EBELING, *Die Geschichtlichkeit der Kirche...*, o.c., 59-63.

²⁰⁰ «No hay revelación sin sujetos que la reciben. Una revelación que no fuera recibida por nadie, no sería una revelación. La revelación se hace siempre a alguien [...]. En realidad no hay revelación objetiva más que aprehendida por sujetos y la luz divina en el alma no es otra cosa que la revelación recibida. La Palabra que Dios pronuncia en Jesucristo, por el Espíritu Santo, llega a ser interior al creyente. Y la luz de la fe es esta Palabra misma, en cuanto presente al creyente» (H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, o.c., 19). «No hay acción salvífica de Dios en el hombre que no sea a la vez acción salvífica del hombre. No hay ninguna revelación que pueda acontecer de otro modo que en la fe del hombre que oye la revelación». K. RAHNER, *Curso básico*, o.c., 176-177.

—La generación integradora de la historia evangélica de Jesús y del kerigma cristológico de la Iglesia

Entre esos dos extremos se sitúa la generación de herederos y actualizadores de Kähler, que son, en un sentido, A. Schlater, J. Schniewind, L. Goppel, P. Stuhlmacher, M. Hengel, y en otro J. Jeremias. Por caminos diversos han mostrado que el cristianismo no comienza con Pascua, que la Iglesia nace por la continuidad de unos testigos que han acompañado a Jesús antes de su muerte y le han proclamado vivo después de la resurrección; que aplicando los métodos más rigurosos se puede encontrar toda una serie de elementos históricos en los evangelios; que por la discontinuidad con el judaísmo anterior a la vez que por la contraposición con lo que luego hará la Iglesia, por la coherencia de su vida y mensaje, por la acompasada inserción de su figura en el contexto judío, por la radicación coherente de casi todo lo evangélico en torno a la idea del Reino: por todo esto podemos razonablemente otorgar crédito a las fuentes evangélicas y reconocer la continuidad entre la autocomprensión del Jesús que profirió la buena nueva del Reino y el kerigma de la Iglesia que proclama al Cristo glorificado, como el Reino advenido la persona. Así, las raíces de la cristología están en la vida de Jesús y la Iglesia interpreta esa vida desde su capítulo final: la resurrección. De esta forma se puede concluir que Jesús está en los orígenes de la cristología²⁰¹.

La conclusión de estos autores reclama la esencial pertenencia de la historia fundante al cristianismo. Esto no significa, sin embargo, que ellos funden la fe en ése en la pura historia del Jesús terrestre. Muestran el conjunto de rasgos existentes en la vida de Jesús que permiten establecer en su propia acción y conciencia el anticipo y fundamento de la afirmación y atribuciones que la Iglesia le hará, confiriéndole títulos de soberanía y majestad. Ellos van más allá de lo que luego con los alumnos de Bultmann llamaremos una «cristología implícita», intentando

²⁰¹ Cf. P. STUHLMACHER, *Jesús de Nazareth...*, o.c., 15-54; H. MARSHALL, *Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie*, o.c.; P. POKORNÝ, *Die Entstehung der Christologie*, o.c.; Id., «Die Wurzeln der Christologie im Leben Jesu», en RGG⁴ IV (Tubinga 2001) 469s; H. HENGEL, *Studies in early Christology*, o.c.; J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, o.c.

superar su escepticismo histórico y radicalismo existencial. La herencia de Kähler perdura viva en dos ideas irrenunciables:

a) Sin aceptación de una historia precedente y fundante, el cristianismo se reduce a mito, moral o política, pero esa historia necesaria no se identifica con el así llamado Jesús histórico, que es una creación de cada autor, tiene la validez de sus argumentos y es reconstruida permanentemente frente a nuevos autores que ofrecen interpretaciones contrarias con las anteriores o contradictorias entre sí.

b) La continuidad entre el mensaje de Jesús y el kerigma de la Iglesia no es lineal sino circular, ya que la resurrección es creadora de novedad en la persona de Jesús y también creadora de novedad en la persona de sus seguidores. La resurrección es real, acontece, afecta creadoramente a la persona humanada de Jesús y a la conciencia de sus discípulos. Para reconocer a Jesús, como la humanidad nueva, «segundo Adán» glorificado por el Padre, es necesaria una nueva capacidad visiva, que Dios otorgó a los discípulos, para que reconocieran en el resucitado al mismo Jesús, porque siendo «el» mismo, ya no era «lo» mismo, tal como antes lo habían conocido.

Por tanto la fe (esos ojos nuevos cualificados para ver una realidad nueva) fue tan necesaria entonces como lo es ahora. Esa realidad crística nueva y esa realidad cristiana nueva son las que han creado el cristianismo. El Cristo viviente propuesto por la predicación de la Iglesia tiene así la credibilidad propia de un sujeto histórico verificable a la vez que la propia de una realidad nueva, desvelada a quien desde una clara conciencia y en personal libertad se abre al testimonio exterior del apóstol y al interior del Espíritu Santo ²⁰².

²⁰² M. KÄHLER concluye así su escrito: «En el trato con él a través de la imagen (Bild) bíblica somos educados en la libertad de los hijos de Dios cuya hoja escrita en el corazón es la confesión avergonzada, tímida y sin embargo sincera: "Señor, tú sabes todo, tú sabes que te amo"» (*Der sogenannte...*, o.c., 80).

g) De F. Ch. Baur (1792-1860) a E. Käsemann (1906-1990).
La nueva búsqueda de Jesús

—Jesús entre la historia, las religiones y la filosofía

F. C. Baur (1792-1860) es una de las figuras más significativas de la teología protestante en el siglo XIX y ha ejercido una inmensa influencia hasta la mitad del siglo XX. Lo mismo que Kant en Königsberg, él pasó casi toda su vida de profesor en Tübingen, sin salir de los límites de Württemberg. Desde allí su influencia como profesor y escritor en el campo de la exégesis, dogma e historia de la Iglesia fue trascendental, comenzando por uno de sus alumnos, D. F. Strauss. Entronca con la filosofía de Schelling primero y luego con la de Hegel ²⁰³. Está en continuidad con Schelling, quien afirma: «La historia como totalidad es una progresiva y lenta, a la vez que incesante, revelación del Absoluto» ²⁰⁴. En esta luz el cristianismo no recibe su inteligibilidad desde la teología sistemática, sino desde la filosofía de la religión y la historia de las religiones. Ante las acusaciones, por parte entre otros de Schleiermacher, de una confusión entre la filosofía idealista y la religión cristiana, responde: «No le tengo ningún miedo al conocido reproche de mezclar la filosofía con la historia. Sin filosofía la historia permanece para mí eternamente muerta y muda» ²⁰⁵. Aquí tenemos un punto esencial de Baur: la relación entre revelación e historia, entre el cristianismo y el contexto religioso de sus orígenes, la comprensión de la fe cristiana en conexión con las fases sucesivas del espíritu humano. Así expone tres períodos fundamentales en la historia de la soteriología (*Versöhnungslehre*): el que dura hasta la Reforma protestante, que cualifica como «Período en que domina la objetividad»; el que dura hasta la filosofía kantiana con la que acaba y

²⁰³ Cf. K. BARTH, *Die protestantische Theologie...*, o.c., 450-458; K. SCHOLDER, «F. C. Baur», en *TRE* V, 352-359. Sus obras principales están reeditadas reprográficamente por K. Scholder, *Ausgewählte Werke* (=AW) I-V (Stuttgart 1963-1975). Cf. U. KÖPF, «F. C. Baur als Begründer einer konsequenten historischen Theologie»: *ZThK* 89 (1992) 440-461.

²⁰⁴ F. W. J. SCHELLING, «System des transzendentalen Idealismus», en *Werke. Münchner Jubiläumsdruck*, II (1927) 603.

²⁰⁵ *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums*, I-III (Stuttgart 1824-1825). Reprod.: Aalen 1979 = AW I (1963), Vorrede X-XII.

que designa como «Período en que lentamente termina predominando la subjetividad»; el tercer período es el determinado por las figuras de Kant, Schleiermacher y Hegel²⁰⁶.

Tanto la historia de las religiones como la historia del cristianismo son vistas como un gran proceso en el que el espíritu divino se autoexpresa a sí mismo. Baur es una suma de historiador, de filósofo y de teólogo crítico. De él se ha dicho que es «el primer historiador de las religiones que en su tiempo trabaja con rigor metódico y conocimiento de las fuentes»²⁰⁷. Su conocimiento del cristianismo primitivo parte del reconocimiento de la diversidad de ámbitos de influencia (judeocristianismo, cristianismo helenístico) y de grupos dentro de la Iglesia. Con él entra la figura de Pablo, dominando la reflexión exegético-teológica. De 1 Cor 1,12, donde se habla de los partidos de Pablo, Pedro, Apolo y Cristo, se ha dicho que era el punto de Arquímedes a partir del cual se le abrió a Baur la intelección de la historia de la Iglesia primitiva²⁰⁸. A partir de ahí elaboró su propuesta para comprender el cristianismo naciente: Pedro, tesis rigorista del particularismo judío; Pablo, antítesis del universalismo de la salvación; Juan, síntesis superadora de las dos posturas. Ahora se entiende que Bultmann se considerara su continuador y que E. Käsemann escriba: «Todos nosotros nos apoyamos en el fundamento puesto por él»²⁰⁹.

— El problema de la identidad protestante entre el judaísmo y la Iglesia católica

Con Baur aparecen nuevas dimensiones del problema de Jesús en relación con el cristianismo y las figuras señeras del comienzo: Juan y Pablo. ¿Qué relación tienen éstos con Jesús? ¿Cuál es la verdadera raíz del cristianismo? ¿Quién es su fundador y fundamento: Jesús o Pablo? Con éstas vienen conexas

²⁰⁶ Cf. *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung der ältesten Zeit bis auf die neueste* (1838).

²⁰⁷ E. BARNIKOL, *F. C. Baur als rationalistisch-kirchlicher Theologe* (Berlín 1970) 25.

²⁰⁸ Cf. *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom* (1831), en AW I (1963) 1-146. La cita es de E. KÄSEMANN en p.IX.

²⁰⁹ E. KÄSEMANN, en AW I, p.VIII.

otras cuestiones como las siguientes: la relación de Jesús con el judaísmo por un lado y con la Iglesia por otro. El cristianismo, ¿de qué lado queda? ¿En qué se va a apoyar y a la luz de qué y de quién se va a identificar: judaísmo, Jesús, Pablo, la Iglesia en su versión ortodoxa tal como el catolicismo y Lutero la han vivido? Con ello nos adentramos en lo que podríamos llamar corriente subterránea de problemas. Subterránea a la exégesis y subterránea a la conciencia alemana, que, enraizada en el protestantismo, se ha refundado a la luz de la filosofía de Kant y que ahora se enriquece con la ayuda de la historia de las religiones y de la historia de los orígenes cristianos, estudiadas en la perspectiva de Hegel, en cuanto que la historia total iría desvelando el espíritu absoluto.

El punto de partida, no explicitado, es la identificación entre el protestantismo y el verdadero cristianismo. Un protestantismo de tipo moral y racional, alejado del cristianismo dogmático, que se remite a los dos pilares en el origen: Jesús y Pablo. Pero ¿dónde situar a Jesús: en el puro judaísmo anterior o forma parte del cristianismo verdadero? Este, ¿no será más bien fruto de la decantación paulina que destila el evangelio en la justificación por la fe, superando así definitivamente la religión legalista y estatutaria del judaísmo? ¿Cuál es la idea sustantiva del evangelio que pueda fungir como canon dentro del canon: la idea de la soberanía de Dios (Reino), la de su paternidad, la de la justificación por la fe, la libertad de los hijos de Dios, la superación de toda ley, la vida nueva, la experiencia del Espíritu? ²¹⁰. El judaísmo se convierte ahora en el real problema; más aún, se comienza a percibirlo como el gran ajeno y el gran enajenador del cristianismo. Basta recordar cómo aparece descrito en Lessing y en *La religión dentro de los límites de la mera razón* de E. Kant, a la vez que lo que significó la filosofía de Spinoza y los debates siguientes en torno a su ateísmo, con los esfuerzos de Mendelssohn

²¹⁰ Aquí tenemos ya anticipada toda la problemática del canon, no sólo como pregunta por los libros divinamente inspirados y, como tales, normativos para la Iglesia, sino como pregunta por la idea, categoría o afirmación suprema a la luz de la cual deban leerse todas las demás. Y si tal existe, ¿cuál es, quién la decide y con qué autoridad? ¿Quién funda por tanto el canon en ambos sentidos? Cf. B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament...*, o.c.; E. KÄSEMANN (dir.), *Das Neue Testament als Kanon*, o.c.; J. M. POFFET (ed.), *L'autorité de l'Écriture* (París 2002).

para situarlo dentro de la verdadera fe judía. *Contra el judaísmo por detrás y contra la Iglesia por delante, ¿dónde situar a Jesús? ¿Cómo identificarle?* Ésta es la forma concreta en la que el protestantismo planteara en adelante el problema cristológico. Una y otra cuestión van a estar ligadas siempre a la búsqueda de una identidad protestante²¹¹. Aquí se sitúan tanto los intentos de Harnack para arrojar del cristianismo al AT como la polémica que viene de lejos sobre el protocaticismo en el NT, es decir, el lugar que en él ocupan la Iglesia, el ministerio apostólico y la autoridad. Aparece así la conexión inseparable entre cristología y eclesiología, que con suma lucidez ha percibido Bultmann en debate contra quienes quieren recuperar un Jesús histórico, sus *ipsissima verba* o sus *ipsissima opera*, saltando sobre la fe pascual, lo que supondría saltar sobre la Iglesia.

Cristianismo y modernidad: ¿quién es el verdadero precursor de esta presupuesta identidad que el nuevo protestantismo reclama: Jesús o Pablo? Aparece aquí la discusión en torno a la continuidad o discontinuidad entre ambos, sobre quién expresa la verdad del evangelio y quién su desnaturalización. Las respuestas serán contrapuestas²¹². Para Baur, el precursor de la

²¹¹ Cf. S. HESCHLI, *Der jüdische Jesus und das Christentum...*, o.c. La autora estudia el proceso de reconstrucción del Jesús arío de Fichte a Lagarde, Delitzsch, Renan, H. S. Chamberlain, hasta llegar a la creación, en los años del nacionalsocialismo, de un «Instituto para la investigación y eliminación del influjo judío en la vida eclesiástica alemana bajo la dirección del profesor de Nuevo Testamento en Jena W. Grundmann».

«En étudiant la discussion sur le protocatholicisme et celle sur le Jésus histor que je suis arrivé à la conclusion qu'en un sens, elles ne représentent que deux aspects d'une problématique unique, lié à la recherche sans cesse de l'identité protestante». V. FUSCO, «La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives», en D. MARGUERAT (ed.), *Jésus de Nazareth...*, o.c., 29 nota 13, con referencia a G. FRIEDLING, «Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche», en *Wort und Glaube*, o.c., 1-49. Cf. CH. SENFT, *Jésus et Paulus*, o.c.; J. ZUMSTEIN, *Le protestantisme et les premiers chrétiens...*, o.c.

²¹² Para NIETZSCHE, «Pablo ha entendido la gran necesidad del mundo pagano de los hechos de la vida y muerte de Cristo, ha hecho una selección perfectamente arbitraria, ha puesto nuevos acentos en todo, ha trasladado los acentos, [...] ha anulado en su raíz el cristianismo originario» («Aus dem Nachlass der achtziger Jahre», en K. SCHLECHTA (dir.), *Werke* III, 655). F. WERDE en su obra *Paulus* (Tübinga 1904) describió a Pablo como «segundo fundador del cristianismo». Cf. K. H. RENNERTORF (dir.), *Das Paulusbild in der neuern deutschen Forschung* (Darmstadt 1982) 1-97. F. REGNER, «Paulus und Jesus» im neunzehnten Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des Textes «Paulus und Jesus» in der neutestamentlichen Theologie (Gotinga 1977).

modernidad es Jesús. Pablo consumará ese inicio al explicitar su mensaje de libertad y universalidad. El judaísmo, el judeocristianismo y después el catolicismo serían quienes han puesto en peligro y cegado los cauces para el desarrollo y afinamiento de ese mensaje en el mundo. Y, por consiguiente, los culpables del choque o rechazo mutuo entre cristianismo y modernidad. El *Kultur Kampf* contra los católicos y el futuro intento de anulación de los judíos deben verse sobre ese trasfondo intelectual.

—Nuevos caminos: E. Renan (1863) y A. Harnack (1900)

Comienza así un período nuevo, ya alejado de las implicaciones filosóficas de la Escuela de Tubinga, para recuperar al verdadero Jesús entre el judaísmo y la Iglesia. Uno de los intentos que tuvieron mayor eco fue la *Vida de Jesús* (1863) de E. Renan (1823-1892). Su voluntad de contar con el paisaje de Palestina como quinto evangelio a la vez que de recuperar su humanidad concreta, su caracterización de Jesús como un judío de personalidad única, hecha de ingenuidad a la vez que de dignidad y sabiduría, otorgaron a su persona un halo romántico, cercano y sensible, que coincidía con una cierta nostalgia propia de la nueva burguesía emergente. Aquí comienza la contraposición entre Galilea y Jerusalén, entre la aldea y la gran ciudad, entre los proyectos del buen judío, soñador o rabino, y las autoridades del judaísmo oficial tan establecido como endurecido. Jesús quedaba así sustraído al judaísmo oficial, alejado de una Iglesia con dogmas, sacramentos y autoridad, situado en un paisaje de anhelada pureza, libertad e idealidad rural. Renan proyecta la figura de Jesús sobre San Francisco, al que llama «el Cristo úmbrico», y suscita el interés por su estudio entre sus discípulos, entre ellos Paul Sabatier (1858-1928), iniciador de la recuperación crítica de sus escritos y de su figura. Esta relectura de Jesús sirvió de alimento a un deísmo y masonería que no querían renunciar del todo a una fe en Dios, pero querían separarse claramente de la institución eclesiástica y de la fe en una revelación positiva de carácter sobrenatural²¹³. Tampoco es

²¹³ La *Vida de Jesús* es el primer tomo de *Histoire des origines du christianisme*, I-VII (Paris 1863-1883). Ahora, junto con *Los apóstoles, San Pablo, El Anticristo*, en *Oeuvres*

extraño que sea ésta la descripción de Jesús que airea la cultura dominante en nuestros días.

Otra línea de exposición se abre partiendo de la teoría de los dos fuentes de los evangelios: Marcos y Q. Ellas serían el exponente del evangelio auténtico, con anterioridad al tejido interpretativo que realizarán en un sentido Lucas y Mateo, y en otro Juan. Serían el «evangelio» antes de los evangelios, el «protoevangelio». A. Harnack intenta recuperar al verdadero Jesús, descubriendo la simplicidad y novedad de su mensaje que parecía estar pensado justamente para el ciudadano europeo de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Ésta es la pregunta clave: ¿Cuál es la novedad de Jesús?²¹⁴ La responde diferenciándole del judaísmo, contaminado en su pureza originaria y enturbiado en su transparencia, a la vez que diferenciándole de la Iglesia, que habría amontonado dogmas y misterios sobre la limpia y sencilla figura del galileo²¹⁵. Primero expone el contraste:

«Busquen en toda la historia de la religión del pueblo de Israel, busquen en toda la historia en general dónde se encuentra un mensaje sobre Dios y sobre el bien con la pureza y seriedad —por que pureza y seriedad son inseparables— con la que aquí podemos oírlo y leerlo! [...] Debilitado había quedado todo, y porque estaba debilitado, era también dañino. Las palabras no hacen nada, sino la potencia de la personalidad que está detrás de ellas. Jesús en cambio predicaba con potencia, “no como los escribas y fariseos”; tal fue la impresión que los discípulos recibieron de él. Sus palabras se les convirtieron en palabras de vida, en granos de simiente que crecieron y dieron fruto —esto era lo nuevo»²¹⁶.

Complètes de E. Renan, IV (París 1949). Trad. esp.: A. G. TIRADO, *Vida de Jesús* (Madrid 1996). Cf. F. PÉREZ, *Renan en España*, o.c.

²¹⁴ Cf. A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, o.c., 39-41. Edición del centenario (Gütersloh 1999). Compárese su respuesta con la que da SAN IRENEO a la misma pregunta: «Quid igitur novi Dominus attulit veniens? Cognoscite quoniam omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus» (*Adv. Hæc* IV, 34,1). Cf. A. ORBE, «La novedad de Cristo», a.c., 125-150. Mientras que, para San Ireneo, Cristo está prenunciado y por ello preinterpretado en el AT, y la novedad es su persona misma, para Harnack la novedad es su mensaje y desaparece la anticipación veterotestamentaria.

²¹⁵ Entre 1911 y 1913 escribía J. Ramón Jiménez: «Quisiera yo encontrarte a la revuelta del camino un día, / vestido de ti mismo, / libre, al fin, de las ricas estofas que otros te colgaron / en tu perfecta desnudez clarísima» (*Libros inéditos de poesía*, II [Madrid 1964] 139 [la cursiva es nuestra]).

²¹⁶ A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, o.c., 40s.

Harnack identificó el mensaje de Jesús con un conjunto de valores universales de naturaleza ética y religiosa. La esencia del evangelio, y por tanto la esencia del cristianismo, sería la afirmación de la paternidad de Dios, la dignidad infinita del alma humana y la fraternidad universal. Cristo fue su proponente, su exponente o realizador, no como mero ejemplo moral, sino como su corporeización histórica. Jesús no reclama ninguna autoridad divina. No es objeto de su evangelio, sino exclusivamente sujeto en cuanto autor y paradigma²¹⁷.

Lo que él propone tiene fundamentos racionales y se impone por su propia evidencia a toda conciencia religiosa. Es un genio religioso, cuya potencia personal es la expresión suprema del espíritu humano, digno y capaz, por consiguiente, de otorgar fundamento, dignidad y futuro a nuestra civilización. Aquí la modernidad queda legitimada cristológicamente y Jesús acreditado por su connaturalidad con los ideales modernos. *Judaísmo e Iglesia quedaban superados y deslegitimados*.

¿Qué tenemos en Jesús: el cumplimiento de lo mejor que tenía el judaísmo (recuperación o la reforma de sus ideales proféticos frente a los legalistas) o, por el contrario, es una expresión de ese judaísmo tardío (*Spätjudentum*), llamado así para diferenciarlo de los grandes momentos de la historia de Israel? Para mantener su dignidad se hacen dos afirmaciones aparentemente contradictorias: Jesús no era cristiano, sino judío, pero el judaísmo revivido que él presentaba era la expresión de lo ideal o simplemente humano. La legitimidad de Jesús derivaría, por tanto, no de su peculiaridad religiosa judía, ni de su condición reveladora de Dios o portadora de la salvación humana (mesianismo), sino de su ejemplaridad, entendida ésta a la luz de la conciencia humana tal como era pensada y realizada a fin de siglo XIX.

²¹⁷ Éstas son sus tesis esenciales: «En qué relación se ha puesto Jesús a sí mismo con su evangelio? ¿Tiene un lugar en él? Aquí tenemos dos respuestas: una negativa y otra positiva [...] Al evangelio tal como Jesús lo ha anunciado no pertenece el Hijo, sino sólo el Padre [...] El es el camino hacia el Padre, y en cuanto que él ha sido establecido por el Padre, es también el juez [...] Jesús no pertenece al evangelio como un elemento esencial, sino que es la realización personal y la potencia propia, esto lo ha sido hasta ahora y todavía sigue siendo percibido como tal» (ibid., 91-93).

«Jesús no era cristiano, sino judío [...] Jesús ha ido más allá del judaísmo, al anunciar el fin del culto del templo y de la comunidad judía [...] Lo que en él no es judío sino simplemente humano (*das Nichtjüdische in ihm, das Menschliche*), esto debe ser considerado como mucho más característico suyo que aquello que es judío»²¹⁸.

— La «Escuela de la historia de las religiones» y el redescubrimiento de la escatología (J. Weiss, A. Schweitzer)

De nuevo tiene lugar una operación quirúrgica para mantener la pureza del cristianismo, situado así en Jesús. Todo lo que no parece encajar en estos ideales de la conciencia humana se desplazará hacia el judaísmo o hacia la Iglesia posterior. Se afirma que la cristología, es decir, la confesión de fe en Jesús como Cristo y la reflexión sobre el fundamento y contenido de ella, no comienzan en la conciencia de Cristo, sino en algo ajeno a él. En un primer momento se hace autor de esta gesta cristológica a Pablo y en otro segundo a las comunidades helenísticas, que siendo anteriores a Pablo ya habían introducido los elementos esenciales de la soteriología y de la cristología en el kerigma cristiano. La *Religionsgeschichtliche Schule* explica la transformación del hombre Jesús en un Kyrios, al que por considerarle divino se le ofrece adoración, como resultado de influencias provenientes del medio sincretista y de los cultos místicos²¹⁹. El nombre de Bousset, haciendo la historia de la cristología desde el NT hasta Ireneo, es piedra miliar en este camino de la búsqueda

²¹⁸ J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, o.c., 113. Cf. K. MÜLLER, *Das Judentum in der religionsgeschichtlichen...*, o.c.; R. SMEND, «Wellhausen und das Judentum»: *ZThK* 79 (1982) 249-282.

²¹⁹ La Escuela de la historia de las religiones, como método para el conocimiento del cristianismo primitivo, surge en los años 1886-1893 de un grupo de amigos, biblistas e historiadores de la Iglesia, en Gotinga: A. Eichhorn (1856-1926). W. Bousset (1865-1920), H. Gunkel (1862-1932), J. Weiss (1863-1914), W. Wrede (1859-1906), W. Heitmüller (1869-1926), H. Gressmann (1877-1927); como sistemáticos, E. Troeltsch (1865-1923) y R. Otto (1869-1937), y en línea filosófica R. Reizenstein (1861-1931). De la generación posterior se sitúan también aquí A. Deissmann (1866-1937), M. Dibelius (1883-1947), R. Bultmann (1884-1976). Cf. G. SINN, *Christologie und Existenz* (Tubinga 1991) 5-117; G. LÜDEMANN (dir.), *Die «Religionsgeschichtliche Schule»...*, o.c.; G. LÜDEMANN - A. ÖZEN, «Religionsgeschichtliche Schule», en *TRE* XXVIII, 618-624.

queda del origen de la cristología no ya en Jesús, sino en contextos ajenos a él²²⁰.

Dos factores van a conmovier los fundamentos de la reflexión anterior: el redescubrimiento de la dimensión escatológica del mensaje de Jesús y el redescubrimiento de la naturaleza eclesial de las fuentes cristianas. La obra de J. Weiss (1863-1914) *La predicación de Jesús sobre el Reino de Dios* (1892) fue como un terremoto que removió todas las construcciones anteriores. De pronto devolvió a Jesús a su medio de origen, a los ambientes apocalípticos que veían el mundo encaminándose a su fin, a un combate de fuerzas contrarias, antes de que una acción profunda de Dios conmoviera el cosmos, llegara el Reino de Dios y él fuera manifestado como el Mesías. Jesús, lejos de haber querido ofrecer un proyecto moral universal, había intentado preparar a sus contemporáneos para la llegada de ese Reino. En esto compartía convicciones con Juan el Bautista aun cuando difiriera en acentos. La idea del Reino tenía un sentido futurista, pero no de futuro lejano, sino de futuro inminente. Toda otra interpretación de Jesús es una reapropiación de su figura al servicio de nuestro tiempo, es decir, una falsificación. Jesús creyó, esperó y, según A. Schweitzer, incluso fue a Jerusalén para forzar con su muerte esa llegada del Reino. Se equivocó y con ello su mensaje quedó desacreditado. J. Weiss y A. Schweitzer sacaron las consecuencias²²¹. Este último se marchó a Lambarene (Gabón)

²²⁰ Su obra fundamental es: *Kyrios Christos. Geschichte des Christglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus* (1913) (Gotinga 1965). En relación con la lectura de Jesús, reducido a su sencillez, simplificadora o crítica con el judaísmo y con la idea de la paternidad de Dios como centro de su mensaje, son significativas también sus obras: *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Versuch* (Gotinga 1892); *Jesus* (Tubinga 1904); *Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen* (Gotinga 1916). En esta última obra mantiene la contraposición entre la sencillez del evangelio de Jesús y el virtuosismo de la piedad gnóstico-paulina, subrayando la que él considera distancia casi insuperable entre el cristianismo de Jesús y de la comunidad palestinese frente a los desarrollos que tuvieron lugar en el terreno del helenismo (p.94, 110-154, 329). Una relectura, del problema estudiado por Bousset, desde nuevas fuentes y presupuestos, la ofrece: L. W. HURTADO, *Lord Jesus Christ...*, o.c.

²²¹ Cf. A. SCHWEITZER, *Das Abendmahl...*, o.c.; ÍD., *Von Reimarus zu Wrede...*, o.c. Esta obra a partir de 1913 aparece sólo bajo el título *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung = Investigación sobre la vida de Jesús*, o.c. El cap. XXV («Consideraciones finales») es un documento dramático. Monumento en su honor y discurso fúnebre de despedida a ese intento de recuperar a un Jesús a nuestra medida de hombres

para vivir como Jesús el evangelio de la misericordia. Quedaba Jesús solo; la cristología había desaparecido.

El segundo hecho que puso final a los intentos sucesivos de descubrir a Jesús proponiéndolo como anticipo ejemplar de la modernidad (ilustrado, revolucionario, buen burgués, romántico, liberal, etc.) fue la obra de W. Wrede (1859-1906), que reflexionando sobre la naturaleza especial de los textos evangélicos mostró la naturaleza creyente, el origen eclesial, el contexto de fe vivida dentro de los cuales había nacido el mismo evangelio de Marcos y, consiguientemente, la imposibilidad de utilizarlo como fuente histórica a la hora de escribir una Vida de Jesús. El Jesús histórico era una cosa y el Cristo de la fe otra distinta. Jesús no se comprendió a sí mismo mesiánicamente y el llamado «secreto mesiánico» fue una creación de la Iglesia, introducida después de su muerte en la historia de Jesús ²²².

Wrede es uno de los iniciadores del método de la historia de las formas que continúan las tres obras clásicas de K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919), M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919) y R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921). En ellas quedará claro que el culto, el kerigma, la misión y la parénesis de la Iglesia constituyen el marco dentro del cual pervivieron y fueron conformadas las tradiciones históricas sobre Jesús y las pequeñas unidades literarias previas ²²³.

modernos: así llamó al libro de Schweitzer G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* (1956), o.c., 11 («Ein Denkmal, aber zugleich die Grabreden»). Se quiso traer a Jesús a nuestro mundo europeo, pero él se volvió a su patria judía. Él pertenece al mundo apocalíptico de su tiempo. Su final esperado no llegó. Ante tal error mortal, sólo nos queda su ejemplaridad en el ejercicio de la misericordia. La actitud de Schweitzer termina siendo de relación activa y volitiva: actuando con los ideales de Jesús sabremos quién es Jesús. Así reclama frente a la *Jesu-Forschung* y al *Jesus Kult*, la *Jesusmystik*. Cf. M. BOEGNER - E. TIESSERANT - D. PIRE (eds.), *L'Évangile de la misericorde*, o.c.

²²² Sus dos obras fundamentales son *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901); *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie* (1897). En esta última inicia la corriente que deja de lado la consideración tanto teológica como canónica de los textos para considerarlos sólo como relato de la religión cristiana en su desarrollo. Wrede es decisivo para la posterior «historia de la tradición» e «historia de las formas» en la línea de H. Gunkel.

²²³ Cf. K. KOCH, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibellexegese* (Neukirchen Vluyn 1964); H. KÖSTER, «II. Formgeschichte/Formenkritik», en *TRE* XI 286-299.

— La «Escuela de la historia de las formas» y R. Bultmann

Éste es el contexto en el que hay que situar primero a Bultmann y como reacción, no negadora sino superadora de él, a Käsemann. Bultmann da por supuesta la imposibilidad de escribir una Vida de Jesús, pero además muestra su desinterés por el Jesús histórico, al que él designará el Cristo *κατὰ σάρκα*. Este rechazo es una constante en él desde su libro *Jesús* (1926) y sus artículos clásicos de 1927 y 1929 hasta la respuesta a sus alumnos en 1965 ²²⁴. La radicalidad de sus posturas rechazando todo intento de una recuperación positivista de la historia (explicación) y la reclamación de un acceso a ella con voluntad de comprensión teológica (interpretación), en la que no hay un objeto fuera frente al sujeto, sino que el sujeto está puesto en juego en su precomprensión, le lleva a las afirmaciones siguientes:

«Yo soy claramente de la opinión de que nosotros no podemos conocer nada tanto de la vida como de la personalidad de Jesús, realmente nada, ya que las fuentes cristianas no están interesadas en ello, además son fragmentarias y recubiertas de leyendas, y porque además otras fuentes, distintas de ésta, no existen» ²²⁵.

«El *Xristós katà sárka* no nos interesa; de lo que ha acontecido en el corazón de Jesús, yo no sé nada y no quiero saber nada» ²²⁶.

«No es legítimo retroceder detrás del kerigma, utilizándolo como fuente para reconstruir un «Jesús histórico» con su «conciencia mesiánica», su «interioridad» o su «heroísmo». Éste sería realmente el *Xristós káta sárka*, que ya es pasado. El Señor no es el Jesús histórico, sino Jesús el Cristo, el predicado» ²²⁷.

Más allá de todo liberalismo, Bultmann ve las cosas con una óptica teológica, como creyente en un real Cristo presente y no sólo como personaje del pasado. En este sentido dirá que no le interesa, porque no es posible, ni legítimo, ni fecundo recuperar a un Jesús histórico. *No es posible* porque en las fuentes no tenemos ni la palabra, ni la conciencia, ni la inmediatez de Jesús,

²²⁴ Cf. R. BULTMANN, *Jesús*, o.c.; ÍD., «Zur Frage der Christologie» (1927), en *Glauben und verstehen*, I, 85-113; ÍD., «Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus» (1929), en *ibid.*, 188-213; ÍD., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, o.c.

²²⁵ ÍD., *Jesús*, 11.

²²⁶ *Zur Frage der Christologie...*, o.c., 101.

²²⁷ *Die Bedeutung...*, o.c., 208.

sino sólo las de la Iglesia. Sus propios trabajos sobre la historia de la tradición sinóptica, junto con los de M. Dibelius y K. L. Schmidt sobre el enclave eclesial de nuestras tradiciones y su ordenación a fines celebrativos, catequéticos, misionales, polémicos o apologéticos, le llevaron a la convicción de que no hay acceso posible a la historia y conciencia de Cristo²²⁸. Pero, además, ese intento *no es legítimo*, ya que equivaldría a ir a la búsqueda de argumentos, pruebas, datos para reificar a Jesús como un objeto que se acepta por su innegable facticidad o por su lógica evidencia. Tal intento es la negación misma de la fe, que nunca es un acto de adhesión a un hecho o proposición, sino la relación personal de libertad, confianza y amor a la persona de Cristo presente en medio de nosotros como Mesías, Redentor y Señor. *No es fecundo*, porque, aun recuperando hechos demostrados, con ello no tenemos nada más que la constatación de la existencia de un judío con determinadas características. Si su mensaje es reducible a judaísmo, entonces no hay novedad esencial y se ha acabado la discusión. Y si hay novedad esencial, entonces, desafiados a creer en él, tenemos que hablar de fe. *Y aquí los contemporáneos de Jesús, viendo, y nosotros, sin ver, estamos en igualdad de condiciones, ya que es inevitable el salto al límite: del Jesús judío ejemplar o revolucionario al Hijo de Dios encarnado.*

Bultmann es un teólogo, un hermeneuta y de ahí deriva su lucidez y fecundidad, frente al mero historiador positivista y al puro exegeta, que no piensan ni levantan sus ojos de los textos bíblicos o de los restos arqueológicos. En esto se acredita fiel discípulo de Baur al mostrar que una historia o exégesis sin filosofía son vanas o infecundas. La filosofía con la que uno se ayuda tiene que ser críticamente revisada siempre, pero es primero necesaria para entender a fondo, y segundo es inevitable. Bultmann, además, ha llevado al límite la teoría luterana de la justificación por la fe sin obras, explicitándola como conocimiento de fe sin pruebas exteriores, históricas. Estamos ante uno de esos casos en que es patente la verdad de lo que se quiere excluir y patente también la verdad de lo que se quiere afirmar, pero las razones que se dan para ello son excesivas, y al radicalizar el

²²⁸ Cf. X. PIKAZA, «Introducción» a la edición castellana de *La historia de la tradición sinóptica* (Salamanca 2002).

problema, se vuelven locas y falsas. Lo que prueba demasiado, termina no probando nada.

Bultmann tuvo un efecto traumático y catártico, a la vez que profundizador y creador. Su negativa a encontrar palabras de Jesús en la tradición sinóptica llevaba al extremo algo evidente: que los evangelios son textos de la Iglesia. Pero este hecho evidente, ¿lleva consigo que los que siguieron a Jesús en el tiempo de su ministerio público no memorizaron, retuvieron, recordaron y transcribieron las propias sentencias de Jesús? ¿La fe pascual es una creación en novedad absoluta? ¿No hay continuidad ninguna entre Jesús y la Iglesia, entre el predicador del Reino y el predicado como Kyrios? ¿No perduran títulos, autodesignaciones del propio Jesús en los evangelios?

La admiración por Bultmann no impidió un rechazo también radical de su veto radical a la búsqueda de la historia de Jesús, como elemento esencial, aun cuando por sí sola no sea fundamento suficiente para la fe. W. Kümmel escribe: «El historiador no puede aceptar que se le prohíba la pregunta por el Jesús histórico, como si esto fuera una evidencia, ya que *él debe saber algo sobre Jesús, si quiere mínimamente comprender el surgimiento del cristianismo*»²²⁹. G. Bornkamm reclama, por su parte, un necesario saber del Jesús histórico, porque la fe de una u otra forma debe ser *rationalis* (= razonable) y nadie salta sobre un abismo si no considera que puede y debe saltar sobre él. Quien ha asumido las cuestiones reales de la fe, porque está interesado en comprender la historia, ése difícilmente podrá tener buena conciencia si, para salir de los problemas que ha suscitado la investigación y de los resultados contrarios en muchos sentidos, piensa que puede salvarse con un salto mortal, tantas veces intentado, al cercado presumidamente seguro de la traición eclesial»²³⁰.

Ante la provocación de Bultmann, éstas son las líneas de pensamiento a la luz de las cuales otros autores relejeron los textos evangélicos.

a) O. Cullmann intentó encontrar una cierta cristología explícita en Jesús, mediante el redescubrimiento de los títulos

²²⁹ W. G. KÜMMEI, *Die Theologie des NT*, o.c., 20-24.

²³⁰ G. BORNKAMM, «Glaube und Geschichte in den Evangelien», en *Jesus von Nazareth* (1956), o.c., 11-22; cita en 13.

que de manera directa o indirecta Jesús se había asignado a sí mismo a la vez que fijando una historia de la salvación, inherente a la historia del mundo, en la cual encontramos signos de la presencia y acción de Dios que, por tanto, no se trata de «desmitificar», reduciéndolos a idea universal o interpretación de la existencia humana como quiere Bultmann, sino de acoger en su novedad reveladora y santificadora, de actualizar, celebrar y revivir. El fundamento y escándalo del cristianismo es el de la particularidad²³¹.

b) *J. Jeremias* con su conocimiento de Palestina, por haber vivido allí largos años, se propuso redescubrir debajo de los textos griegos de los evangelios el original arameo, en que fueron escritos, individualizar las sentencias evangélicas y llegar a descubrir sus características, de forma que podamos alcanzar una seguridad moral de estar ante las mismísimas palabras de Jesús. Ellas serían las únicas que realmente tienen autoridad, fundan la fe del cristiano y fundan el deber de la Iglesia de seguir anunciando a Jesús. La Iglesia estaría en continuidad con Jesús por mediación de las palabras, que son las mismas²³². En *Jeremias*, el Jesús histórico aparece en el centro y apenas se tiene en cuenta la significación del Resucitado. En realidad se está en el borde

²³¹ Sus obras principales son: *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christ primitif* (1947); *Christologie du NT* (1958); *La foi et le culte de l'Église primitive* (1963); *La salut dans l'histoire* (1966).

²³² Su artículo, tan programático como polémico, es: «Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus». Abre el volumen que recoge una panorámica completa del problema hasta la mitad del siglo: H. RUSCH - K. MATTHIAE (dirs.), *Der historische Jesus...*, o.c.12-25, artículo que fue reasumido en «El problema del Jesús histórico», a.c., 199-214. Cf. *Id.*, *Las parábolas de Jesús* (Estrella 1972); *Id.*, *Teología del NT, I: La predicación de Jesús*, o.c. En estas obras intenta recuperar y caracterizar a la *ipsisima vox Jesu*. Cf. H. K. McARTHUR (ed.), *In Search of the Historical Jesus*, o.c.; G. STRECKER (dir.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, o.c. En esta línea tendríamos que situar a aquellos autores que intentan establecer una continuidad material entre la enseñanza prepaschal de Jesús y la postpaschal de la Iglesia, apelando a la analogía entre los métodos de transmisión rabínica y el magisterio de Jesús en relación con sus discípulos. Cf. B. GERHARDSSON, *Memories of the Manuscript...*, o.c.; H. RIHSENFELD, «The gospel tradition and its beginning», *TJ* (1959) 43-65; N. PERRIN, *Rediscovering the teaching of Jesus*, o.c.; R. RIHSENER, *Jesus der Lehrer*, o.c. Panorama y bibliografía completas en J. P. MEIER, *Un judío marginal*, o.c. I, 47-64 («El Jesús real. El Jesús histórico, "historisch" y "geschichtlich"). El panorama más completo del problema lo ofrece la edición de los 83 textos más significativos, elegidos desde los *Fragments* de Reimarus hasta la reevaluación en nuestros días de las fuentes cristianas apócrifas: C. EVANS (ed.), *The Historical Jesus*, o.c.

de un mesianismo judaico, sin real pueblo mesiánico. Una vez recuperadas las palabras de Jesús, cada lector del evangelio tendría acceso inmediato a Jesús, no necesitaría mediación eclesial. Se revive aquí en otro nivel la ruptura luterana: la Biblia es la única mediación para el encuentro del creyente con Cristo, ya que, bajo la iluminación del Espíritu Santo, ella es intérprete de sí misma y garante de su verdad. La Iglesia no sería parte integrante del hecho «Jesús», al que el individuo accede directamente, al llegar a sus propias palabras, las únicas que son revelación y tienen autoridad. Este liberalismo y positivismo es duramente criticado no sólo por los exegetas católicos, sino ante todo por el propio Bultmann y no menos por discípulos suyos, como Käsemann, que lo consideran una recaída en la vieja *Leben-Jesu-Forschung*²³³.

c) La tercera línea surge en el contexto de Käsemann, pero es levemente distinta de él. Se la ha designado como la *nueva hermenéutica* y está representada por G. Ebeling y E. Fuchs. Para ellos la continuidad entre Jesús y la Iglesia viene dada por una misma comprensión de la existencia, por lo que ellos llaman «fe de Jesús», que es prolongada, actualizada y ensanchada en la Iglesia. El aspecto formalista de esta línea de pensamiento, su lejanía a los textos explícitos del NT y la marginación de las afirmaciones cristológicas fundamentales, le ha hecho perder importancia y a la distancia de treinta años su eco se ha apagado. Era una radicalización de la lectura existencial propia de Bultmann pero sin su complejidad y profundidad²³⁴.

²³³ Cf. E. KÄSEMANN, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en *Exegetische Vorträge und Besinnungen*, o.c., II, 31-68 (ed. esp. 32-42), que es una crítica también programática del artículo de J. Jeremias citado en nota anterior.

²³⁴ Cf. G. EBELING, «Jesus und Glaube», *ZThK* 55 (1958) 64-110; *Id.*, «Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie», *ZThK* (1 Beiheft 1959) 14-30; *Id.*, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, o.c., 48-85; E. FUCHS, *Die Frage nach dem historischen Jesus...*, II, o.c., II; *Id.*, *Jesus. Wort und Tat*, o.c.; *Id.*, «Jesus und der Glaube», *ZThK* 55 (1958) 170-188; *Id.*, «Jesus Christus in Person», en *FJ R. Bultmann* (Tübinga 1949) 48-73; H. BRAUN, «Der Sinn der neutestamentlichen Christologie», a.c., 341-377; *Id.*, *Jesus der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, o.c.

En su origen esta línea interpretativa fue considerada como «neoliberalismo» por J. J. ROBINSON, *A new quest of the historical Jesus*, o.c.; *Id.*, *Kerygma und historischer Jesus*, o.c.; J. J. ROBINSON - J. B. COBB, *The new hermeneutik*, o.c., 1-77. Al final de su primera obra escribe Robinson: «La nueva búsqueda del Jesús histórico no pretende en manera ninguna sustituir el kerigma por la predicación del Jesús histórico; menos todavía se trata de demostrar históricamente la verdad del kerigma. *Se trata*

— E. Käsemann y la nueva vuelta al Jesús histórico

Käsemann, con su conferencia clásica en la reunión de los antiguos alumnos de Bultmann en Marburgo el 20 de octubre de 1953, renovó de raíz el problema del Jesús histórico y del Cristo de la fe, superando el liberalismo de la *Leben-Jesu-Forschung*, yendo más allá de M. Kähler y de Bultmann y queriendo ser no sólo historiador y exegeta, sino también teólogo²³⁵. Después de hacer una exposición del problema y de su trayectoria anterior analiza la forma en que se actualiza la historia, no por mera tradición repetitiva, sino por interpretación creadora. Luego muestra cómo aparece la conexión entre el kerigma de la Iglesia y los relatos evangélicos, para afirmar que la «conmemoración confesante y celebrativa, que es lo específico de la Iglesia, no excluye, sino que presupone la memoria de los hechos; la homología no anula, sino que tiene en su entretela la vida de Jesús»²³⁶. El NT nos da el derecho y el deber de volver a la historia de Jesús, porque no en vano los predicados cristológicos están religados a un sujeto histórico. Hay que luchar tanto contra el docetismo (pura acentuación de la dimensión divina en la fe) como contra un kenotismo extremo (que no deja percibir en Jesús ningún signo de su autoridad e identidad). Si no queremos convertir la fe en un mero espejo de nuestros deseos o experiencias contemporáneas, tenemos que anclarla en la tierra firme de la historia, no separarla de la confesión, sino redescubrir-la como entretela de ella. Jesús de Nazaret no es la prehistoria ocasional o agotada de la confesión de fe en el Cristo glorificado, sino su intrahistoria constituyente y permanente, porque es a ese Jesús y no a otro al que Dios por su Espíritu de santidad ha constituido en la resurrección Mesías, Hijo y Señor (Rom

más bien de verificar por la crítica interna la legitimidad del recurso a Jesús que reivindica el kerigma, caso por caso. Esta tarea puede ser llevada a cabo sólo si el contenido de la concepción que el Jesús histórico tiene de la existencia es elaborado y comparado con la concepción de la existencia implícitamente contenida en el kerigma».

²³⁵ Cf. E. KÄSEMANN, «Das Problem des historischen Jesus», en *Exegetische Vorträge*, I, o.c., 187-213.

²³⁶ Cf. N. A. DAHL, «Anamnesis. Mémoire et Commémoration dans le christianisme primitif», en *Studia Theologica* 1 (1947) 69-95; ID., *Jesus the Christ...*, o.c.; F. MUSSNER, «Christologische Homologese und evangelische Vita Jesus», en H. SCHLIER - F. MUSSNER - F. RICKEN - B. WELTE, *Zur Frühgeschichte der Christologie*, o.c., 59-73.

1,1-4; Hch 2,36). Las razones que enumera Käsemann son las siguientes:

a) *El ephápax de la revelación*. Ésta acontece en lugar y tiempo particulares, no en ideas o afirmaciones universales, una vez y de una vez para siempre. Revelación es lo que es en su «ahí» y «para mí»; es un hecho particular e indemostrable. La revelación no se la puede fijar ni recuperar desde otro lado que desde el que Dios la situó. Allí hay que descubrirla y ponderarla.

b) *La condescendencia divina*. Incluso el propio cuarto evangelio, que se ha situado en la perspectiva del Verbo encarnado, ha mantenido los hechos duros y desnudos del viernes santo, de la crucifixión, de las lágrimas de Lázaro. La revelación acontece en el curso de la historia humana, puede ser desconocida y ser considerada ambigua. «Esta ambigüedad es, sin embargo, el reverso de su condescendencia. El evangelista expresa esto en la medida en que describe la historia del Señor glorificado como la historia del humillado»²³⁷.

c) *El «Extra nos salutis»*. La salvación nos precede y nos es dada. No la forjamos desde nuestras entrañas ni la situamos al final de nuestros deseos, sino que está ahí indisponible. «Los evangelistas quieren poner de relieve el extra nos de la salvación como el fundamento previo de la fe (*Vorgegebenheit*)»²³⁸.

d) La fe pascual ha fundado el kerigma cristiano, pero no le ha otorgado su contenido, ni en su principio cronológico ni en su fundamento teológico. Él parte de la base de que Dios ha actuado antes de que nosotros creyéramos, y esto se manifiesta en que reasume la historia de Jesús en su predicación²³⁹.

²³⁷ E. KÄSEMANN, «Das Problem des historischen Jesus», a.c., 200-202.

²³⁸ *Ibid.*, 202s.

²³⁹ «Der Osterglaube hat das christliche Kerygma begründet aber er hat ihm seinem Inhalt nicht erst und ausschliesslich gegeben. Gerade er wurde inne vielmehr dessen, dass Gott gehandelt hat, eher wir gläubig wurden und er bezeugt das, indem er die irdische Geschichte Jesu in seiner Verkündigung einbezieht. Inwiefern müssen und können wir uns die damit gefallene Entscheidung aneignen? Darauf ist zunächst zu antworten, dass auch wir die Identität des Erhöhten mit dem Irdischen Herrn nicht aufheben können, ohne dem Doketismus zu verfallen und uns die Möglichkeit zu berauben, den Osterglauben der Gemeinde vom einem Mythos abzugrenzen. Umgekehrt erlauben uns weder unsere Quellen noch in dem vorangegangenen gewonnenen Einsichten, den erhöhten Herrn durch den historischen Jesus ersetzen zu wollen» (*ibid.*, 203). Cf. P. GISEL, *Vérité et histoire...*

— Criterios para recuperar las *ipsissima verba, facta, intentio*

A partir de estas convicciones, Käsemann inicia la búsqueda de criterios para identificar las palabras auténticas de Jesús, de forma que podamos discernir en los actuales evangelios lo que es palabra suya y lo que es interpretación de la Iglesia. Él ha acuñado la expresión *criterio de discontinuidad*, llevando al límite la actitud de sospecha. No puede estar inventado por los autores del NT y, por tanto, es auténtico de Jesús todo lo que no es derivable del judaísmo anterior ni de la Iglesia posterior, o está en contradicción con ellos ²⁴⁰. Es la convicción del contraste, de la diferencia o inconformidad de Jesús con el judaísmo y la Iglesia, llevada al límite. Esto ha provocado la reacción: un tal Jesús no sería un ser histórico porque nadie se identifica sólo por la diferencia ²⁴¹. Presupone además algo irreal: que conocemos todos los textos y todos los hechos tanto del judaísmo como de la Iglesia. La reflexión posterior ha elaborado otros criterios complementarios, partiendo de éste, que sería de mínimos diferenciadores y yendo hasta los que ofrecerían lo convergente de Jesús con su mundo, lo identificador de su mensaje y lo que da razón de su significación e influencia posterior. Tenemos así los criterios: de multiplicidad de fuentes atestatorias por testimonio múltiple o en múltiples géneros literarios, de coherencia entre mensaje, destino y persona; de consonancia con su texto, historia y realidad ambientales; de explicación suficiente ²⁴².

o.c.; B. EHLER, *Die Herrschaft des Gekreuzigten. Ernst Käsemanns Frage nach der Mitte der Schrift* (Berlín-Nueva York 1986).

²⁴⁰ Refiriéndose fundamentalmente a las palabras y parábolas de Jesús se ha formulado así este criterio: «Para la reconstrucción de la doctrina de Jesús tiene validez este principio metodológico: hay que considerar como auténtico lo que no encaja ni en el pensamiento judío ni en las visiones de la comunidad posterior. Se trata ante todo de palabras que expresan una conciencia irrepetible de la situación» (H. CONZELMANN, «Jesus Christus», en RGG III, 23).

²⁴¹ «A strict application of this Method produces a Jesus who was not a Jew and who had no followers» (J. H. CHARLESWORTH [ed.], *Jesus Jewishness...*, o.c., 177-198, cita en 196); H. SCHÜRMANN, «Kritische Jesuserkenntnis. Zur kritischen Handhabung des "Unähnlichkeitskriteriums"»: *BiLit* 54 (1981) 17-26.

²⁴² Cf. M. LEHMANN, «Kriterien der Jesusforschung», en *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus* (Berlín 1970) 163-205. Una síntesis clara y precisa en J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, o.c., 391-403; un panorama exhaustivo, en J. P. MEIER, «¿Cómo decidimos lo que proviene de Jesús? Criterios primarios-Criterios secundarios o dudosos», en *Un juicio marginal*, o.c., I, 183-210.

Una vez hecho esto, Käsemann elabora una propuesta que discierne los elementos caracterizadores de la misión de Jesús, que pueden reclamar historicidad y que nos explicarían tanto su identidad personal como el surgimiento de la fe postpascual, haciéndola inteligible aun cuando no necesaria. Lleva a cabo lo que ya Bultmann había calificado de «cristología implícita» en la predicación, acciones, actitud, comportamientos, llamada imperativa al seguimiento, autoridad y libertad de Jesús ²⁴³. Es lo que luego otros han llamado «cristología indirecta», «cristología en acto», «cristología en movimiento» ²⁴⁴. Los últimos decenios han estado determinados por estos intentos llevados a cabo por una generación de exegetas como G. Bornkamm, W. G. Kümmel y otros muchos, para mostrar que lo que la Iglesia afirmó de Jesús estaba ya implicado en lo que Jesús hacía, en cómo vivía y en cómo se relacionaba con Dios, con los hombres y con las instituciones; y que esta identidad y autoconciencia de Jesús así manifestada es todavía perceptible y recuperable desde los textos ²⁴⁵.

G. Theissen quiere corregir o completar los tres criterios clásicos (desemejanza, coherencia, testimonio múltiple) con el de plausibilidad histórica en G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico*, o.c., 139-143; ÍD., *La religión de los primeros cristianos...*, o.c.

²⁴³ Encontramos la fórmula ya en el artículo de 1929. Treinta y cinco años después R. BULTMANN sintetiza así sus afirmaciones: «Realmente se puede decir que la aparición de Jesús y su predicación implican una cristología, en la medida en que él ha exigido una decisión ante su persona en cuanto portador de la palabra de Dios, decisión de la que depende la salvación o la perdición». *Das Verhältnis...*, o.c., 16. En nota remite a otros textos suyos y de E. Fuchs, G. Bornkamm, H. Conzelmann, G. Ebeling.

²⁴⁴ «Tanto en la cosmología (la doctrina sobre la *actuación* y providencia de Dios), como en la escatología (la doctrina sobre la *venida* de Dios), como en la ética (doctrina sobre la *voluntad* de Dios) nos topamos con el hecho de una *cristología indirecta*» (H. CONZELMANN, «Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung»: *ZThK* [I Beiheft 1959] 4-13).

²⁴⁵ Cf. N. A. DAHL, «Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem»: *Kerygma und Dogma* 1 (1955) 104-132; ÍD., «Der Gekreuzigte Messias», en H. RISTOW - K. MATTHIAE (dirs.), *Der historische Jesus...*, o.c., 149-169; F. MUSSNER, «Der historische Jesus und der Christus des Glaubens»: *BZ* 1 (1967) 224-252; N. BROX, «Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus», en K. SCHUBERT (dir.), *Vom Messias zu Christus*, o.c., 165-201; H. SCHÜRMANN, «Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuche eines formgeschichtlichen Zuganges zum Leben Jesu», en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Düsseldorf 1968) 39-65; ÍD., «Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung»: *Geist und Leben* 46 (1973) 300-310.

He aquí los aspectos principales de esta cristología implícita. Jesús no propuso una teología y menos una cristología; no definió, pero actuó y con su actuar en silencio revelaba sonoramente quién era, por quién se tenía, cuál era su relación con Dios y cómo comprendía su misión. Contienen esta cristología implícita:

1. La proposición autoritativa que Jesús hace del Reino de Dios como realidad presente con su venida.

2. La autoridad con que se proponía a sí mismo en medio del pueblo y ante las autoridades, sin previo título acreditador, ni legitimación oficial alguna.

3. Las palabras con que inicia su mensaje: «Yo os digo», «Amén».

4. Su actitud ante las instituciones fundamentales del judaísmo: Torá, preceptos, templo, personalidades fundadoras (Moisés, Salomón, etc.).

5. Su interpretación de las leyes de pureza y de la tradición.

6. Su puesta en el lugar de la autoridad de Dios (relación con los pecadores, perdón de los pecados) identificando indirectamente su hacer con el hacer y ser de Dios (parábola del Padre ante el hijo pródigo).

7. La llamada incondicional al seguimiento.

8. Los comportamientos directa o indirectamente mesiánicos, hasta el punto de que es posible que él se identificase como el Mesías, bien por la afirmación positiva del término, por la aceptación cuando lo proferían otros o por el uso de otras designaciones que introdujeron otro nivel de sentido (Hijo del hombre, Siervo de Yahvé, etc.).

9. Su relación religiosa con Dios en la oración, expresada en actitudes nuevas y palabras reveladoras de una intimidad, cercanía y confianza filial únicas (*'Abba*), de forma que Dios queda identificado como el Padre y él a sí mismo se identifica como el Hijo en una reciprocidad de conocimiento, amor, potestad y juicio tales, que fundamentaban su capacidad y legitimaban su autoridad reveladora.

10. Todo esto revela una autoconciencia, una pretensión y una conciencia de misión que exceden todos los modelos conocidos (profetismo, rabinismo, apocalípticos, sabios, etc.). Se tra-

taba de una reclamación de la acción escatológica de Dios unida a su persona, de una equivalencia dinámica entre el designio de Dios y su persona. La Iglesia vio confirmada esa autoridad y misión de Jesús por la resurrección y por ello lo confesó Mesías, Hijo y Señor. El evangelio de San Juan hace de este hecho final y de la confesión de fe la clave para leer toda la historia anterior de Jesús como anticipo y destello de su posterior glorificación²⁴⁶.

A esta luz Käsemann mantiene el principio de Bultmann (la fe surge de Pascua), pero va más allá de ella, ya que integra la historia de Jesús en sus relatos. La figura que emerge de los evangelios implica una autoridad, cercanía a Dios y entrega a su misión, que son las que la Iglesia reconoce confirmadas en la resurrección. Por ello a quien reconoce como Cristo, Kyrios e Hijo de Dios, no es otro que a ese Jesús, mensajero del Reino y crucificado. Hay una continuidad no sólo histórica externa, sino teológica interna. La conciencia que manifiesta Jesús respecto de su autoridad es la misma que manifiesta la fe de la Iglesia respecto de su persona en su relación con Dios.

En la línea de Käsemann otros exegetas han establecido otros criterios para verificar esa continuidad, que no es de mera sucesión, ya que contra ciertos intentos recientes de mostrar a la historia de Jesús como suficiente para suscitar la fe y originar la Iglesia, es evidente que sólo la experiencia de la resurrección hizo posible superar el fracaso y deslegitimación del pretendido Mesías con la execración de su cadáver que la crucifixión había supuesto para Jesús. Por ello estamos ante *una tercera postura: ni mera continuidad histórica ni radical separación entre Jesús antes de su pasión y con posterioridad a su resurrección*. Y esto es lo que se muestra en la dialéctica que hay que mantener: la fe se origina en Pascua, pero lo originado acontece al Jesús cuya historia conocemos y justamente por los hechos que realizó, el mensaje que predicó y su destino final. El lazo de la continuidad fáctica son ante todo los apóstoles, seguidores anteriores y creyentes posteriores. Es el mensaje del Reino, para cuyo anuncio prepascual los apóstoles tuvieron que recibir de Jesús alguna indica-

²⁴⁶ He hecho una exposición detallada de esta cristología implícita y de la posible cristología explícita en *Aproximación...*, o.c., 114-172, y en *Cristología*, 64-78.

ción concreta de su contenido y exigencias (H. Schürmann). De ahí nace la continuidad entre las sentencias, mantenidas en la memoria de los discípulos, y luego recordadas tras la resurrección. Es la continuidad de una misma actitud ante Dios, o comprensión de la existencia desde Dios y ante Dios, actor de lo que vivió Jesús y autor tanto de su resurrección como de la fe de los creyentes en él.

Podemos por tanto diferenciar los distintos niveles de continuidad entre la fase del Jesús terreno y la fase del Jesús glorificado (= unidad en la diferencia, identidad de la persona de Jesús en la secuencia de los tiempos, que determinaron su encarnación y su misión). Esta fórmula de Käsemann se ha hecho clásica: continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variación del kerigma²⁴⁷.

a) *Continuidad cronológica* entre el antes de Jesús y el después de la Iglesia. Es la posición de quienes no otorgan un contenido de novedad personal a Jesús en la resurrección, sino que la sitúan exclusivamente del lado de la experiencia y conciencia de los apóstoles, como un percatarse del valor de lo que habían vivido, un reconocer la condición única de Jesús, un sentirse vueltos a él teniendo el deber y el gozo de prolongar lo que él había promovido en el mundo. Esta actitud ha sido expresada con la frase de W. Marxen: «Die Sache Jesu geht weiter» = «El asunto de Jesús sigue válido después de su muerte». Es la comprensión de la resurrección sólo como *teologúmeno* mera *interpretación* apostólica de la historia de Jesús.

b) *Continuidad física* de muchos protagonistas que son los mismos en la compañía del Jesús que predicó el Reino y en la fe en el Resucitado.

c) *Continuidad verbal*, si es que tenemos sentencias que en su literalidad provienen de Jesús y podemos demostrar su

²⁴⁷ «Die Frage nach dem historischen Jesus ist legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas». E. KÄSEMAN, «Das Problem des historischen Jesus», a.c., 213. Cf. H. SCHÜRMAN, «La originalísima comprensión de Jesús de su propia muerte. Observaciones sobre la "soteriología implícita" de Jesús», en *El destino de Jesús*, o.c., 163-210; «La pervivencia de la causa de Jesús en la Cena postpascual del Señor. La continuidad de los signos en la discontinuidad de los tiempos», en *ibid.* 211-240.

autenticidad, tal como ha pretendido Jeremias, con el peligro de reducir la revelación y la fe a esas palabras solas de Jesús.

d) *Continuidad doctrinal*, en la medida en que tanto Jesús como la Iglesia se refieren al mismo Dios del AT y se comprenden dentro de un designio divino de salvación que, en cada uno de sus momentos, vive de la idea de promesa y cumplimiento.

e) *Continuidad existencial*, en cuanto que Jesús y los creyentes en él, después de la resurrección, tendrían la misma experiencia de la existencia, de nuestra inmediatez con Dios, de estar viviendo un momento único de la historia ante la realidad inmediatizada de Dios por su llamada. En una palabra, la misma «fe» (G. Ebeling, E. Fuchs).

f) *Continuidad de conciencia* entre el pensamiento de Jesús sobre sí mismo y lo que la Iglesia ha pensado de él. Éste es el nervio del problema y lo que ha reclamado la fe cristiana siempre. En él está fundada la Iglesia y con él cae. Si tal continuidad no existe entonces, lo que predica la Iglesia es una creación del hombre; no podemos tener la confianza de responder a la voluntad de Dios previamente manifestada, ni de acogernos a su promesa, ni de contar con su salvación. Tal continuidad tiene que estar iniciada, fundada y garantizada por el propio Dios, quien actúa en el mundo por la encarnación y resurrección de su Hijo (misión encarnativa) a la vez que por el envío de su Santo Espíritu a los corazones iluminándolos y creándoles unos ojos nuevos, los ojos de la fe (misión inspirativa). De una y otra procede la Iglesia como cuerpo del Hijo y templo del Espíritu, con el evangelio, los sacramentos y el apóstol como mediaciones divinamente queridas para el recuerdo fiel, la transmisión fiel, la interpretación fiel de su revelación y de su autodonación. En este último punto es donde difieren catolicismo y protestantismo. Éste retiene el evangelio como la mediación esencial para la salvación del individuo, mientras que el catolicismo considera también al apóstol y al sacramento esenciales para participar en los bienes de la salvación otorgados a la comunidad.

g) *Continuidad de acción*. Desde esta confesión de fe en el Resucitado que envía su Espíritu a los creyentes para constituirlos hijos en el Hijo y con él clamar: «'Abba, Padre», formando un cuerpo con muchos miembros, cuya cabeza es Cristo, la

Iglesia se convierte en imitadora de Cristo, viviendo ante el Padre, realizando las obras del amor, misericordia y perdón a la vez que anuncia el Reino de Dios, como la perla y el tesoro que enriquecen infinitamente la vida humana. Desde la presencia actual del Resucitado, la Iglesia es devuelta al Jesús terrestre, al crucificado, a las Bienaventuranzas. Jesús está todavía en la meta, en cambio ella está ya en camino, y este camino suyo no puede ser otro que el de Jesús, la aventura que él vivió como Hijo ante el Padre y como prójimo absoluto con los hombres.

h) *Continuidad de esperanza.* Jesús obedeció, se desbordó y dejó su destino en manos del Padre. Así, la Iglesia con Jesús y por Jesús vive en obediencia y deja su futuro en manos del Padre para que él sea todo en todos.

Concluimos con tres reflexiones:

1) La fe de la Iglesia no es la mera prolongación fáctica de Jesús, sino que nace de la resurrección y envío del Espíritu, pero le es esencial la continuidad con su mensaje como Revelador y con su conciencia de Redentor e Hijo. La cristología de la Iglesia tiene que arraigar en la propia autocompreensión de Jesús y esto hay que descubrirlo pasando por los textos evangélicos y conociendo su historia. La historia es objetivamente fundante de la Iglesia y, como historia vivida por Jesús, es fuente de su conciencia.

2) La historia por sí sola no es suficiente para engendrar la fe. Ésta pasa por la mediación del testimonio objetivo y universal de la comunidad y por la fe personal de los otros, expresados uno y otra en textos, acciones y celebraciones. En este sentido la exégesis del siglo XX ha mostrado la esencial necesidad de la Iglesia para la fe. A Bultmann se le llegó incluso a acusar de una secreta cercanía al catolicismo, por subrayar de tal modo el papel de la Iglesia, que es la que propone el kerigma y con él hace posible la justificación y la fe.

3) La exégesis durante este siglo no ha estado dominada por la preocupación de diferenciar a Jesús de la Iglesia como lo había estado la *Leben-Jesu-Forschung* en el siglo XIX, sino por establecer la conexión entre ambos²⁴⁸. Esa exégesis ha mostrado

²⁴⁸ Así comienza R. BULTMANN en 1965 su escrito *Das Verhältnis...*, o.c.: «La pregunta por la relación entre el mensaje de la Iglesia primitiva sobre Cristo y el Jesús

que hay suficientes elementos de continuidad, coherencia y compatibilidad entre Jesús y la Iglesia. Desde ahí se explica que los primeros cristianos creyeran y que hoy sea considerado razonable y legítimo creer. Sin esa continuidad no es posible la cristología²⁴⁹. Más no se puede ni se debe pedir a la historia y a la exégesis²⁵⁰. El acto de fe remite a otro orden. Una vez eliminados los obstáculos para creer en Cristo, comienza aquella relación personal, que pertenece al sentido de cada vida y al misterio de cada libertad, puestas ante sí mismas y emplazadas a responder a la llamada de Dios.

histórico ha vuelto a ser actual hoy en un sentido nuevo. En la época de la *Leben-Jesu-Forschung* (es decir, de la así llamada teología liberal) la pregunta estaba dirigida por el interés en recuperar una imagen del Jesús histórico oculta bajo los revoques realizados por la predicación cristiana, es decir, en el "Kerygma". El acento recaía, por tanto, en la constatación de la diferencia entre Jesús y el kerigma. Hoy ocurre al revés: el interés está puesto en la elaboración de la unidad del Jesús histórico y el Cristo del kerigma. Y concluye así: «Si es correcto que la Iglesia representa (*vertritt*) en su kerigma al Jesús histórico; si la fe en Cristo simultáneamente es la fe en la Iglesia, es decir, fe en el Espíritu Santo, que ella ha recibido como el don postpascual (Hch 2 y esp. Jn 20,22; cf. 14,16,ss.26; 16,7), entonces podemos decir: la fe en la Iglesia como portadora del kerigma es la fe pascual, que precisamente consiste en creer que Jesucristo está presente en el kerigma» (p.5s).

²⁴⁹ «Wäre zu erweisen, dass die Christologie keinen Anhalt habe am historischen Jesus, vielmehr eine Missdeutung Jesu sei, so wäre die Christologie damit erledigt» (G. EBELING, «Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie», a.c., 14-30, cita en 15).

²⁵⁰ «A pesar de la situación limitada de nuestro saber, la situación no es tal que tengamos que renunciar a una imagen (*Bild*) de Jesús o incluso tengamos que dudar de la historicidad de su figura [...] Existen libros más "bonitos", más interesantes, más "morales" y que con más energía excitan a su seguimiento que el NT. El NT es menos y es más. Es el sedimento escrito de una historia, nacido con sencillez bajo las limitaciones humanas. Que en este sencillo acontecimiento Dios ha revelado su voluntad —ésta es la cuestión decisiva en la lucha con el cristianismo. Una exposición científica como la siguiente no puede contener la decisión, pero puede ayudar a conocer el acontecimiento» (M. DIBELIUS, *Jesus* [1939] [Berlín 1960] 7.10). «La necesidad de una elección existencial entre diversas interpretaciones posibles de la persona de Jesús no nos la puede ahorrar ninguna constatación científica» (W. G. KÜMMEL, «Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage», en H. RISTOW - K. MATTHIAE [dirs.], *Der historische Jesus...*, o.c., 49). En continuidad con estos autores, escribe otro gran maestro: «Los evangelios son la única Vida de Jesucristo que podemos escribir: el ideal es hacerlos comprender lo mejor posible» (J. M. LAGRANGE, *El Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo* [Barcelona 1942] 2).

h) *La tercera búsqueda de Jesús (1970-2000)*

Los términos en que cada época propone la pregunta y expresa su preocupación por Jesús son distintos. Desde Reimarus a Schweitzer se habla de *investigación sobre la vida de Jesús*. El golpe de péndulo fue dado por Kähler, quien muestra que ese esfuerzo, por un lado, es imposible, y, por otro, insignificante. El Cristo de la fe eclesial, propuesto en el kerigma y celebrado en los sacramentos, muestra su legitimidad en la medida en que en la predicación de la Iglesia y en el texto bíblico se hace transparente a sí mismo y se desborda hacia Dios, integrándonos en su autocomprensión desde Dios y en su relación con Dios. Barth con su teología de la palabra y Bultmann con su teología del kerigma nos alejan de la historia fundante y nos centran en el presente de la predicación y de la existencia. Algunos de sus discípulos (E. Grässer, G. Strecker, W. Schmithals, etc.) llegan a declarar teológicamente prohibidas la preocupación y pregunta por la historia²⁵¹. Sobre ese fondo surge la necesidad de recuperar al Jesús histórico. El *Zurück zu Jesus* es el lema con el que E. Käsemann inició el movimiento, que hemos expuesto y que desemboca en la cristología implícita. A partir de los años setenta cambia el panorama de preocupaciones y se hablará de una *tercera búsqueda de Jesús*. El término «búsqueda» debería ser matizado. En el NT es Jesús quien busca a los hombres o Dios en Jesús quien los encuentra y Jesús resucitado quien sale a su encuentro. Es Cristo quien encuentra a los hombres y éstos sólo le encuentran a él en la medida en que él se deja encontrar por ellos²⁵².

— El nuevo punto de partida

¿Cuál es el nuevo punto de partida de esta tercera fase? Otra lectura de las fuentes conocidas y, sobre todo, la apertura a nue-

²⁵¹ «Mag die Frage nach dem historischen Jesus auch historisch möglich und erlaubt sein, so ist sie theologisch doch verboten» (W. SCHMITHALS, *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche...*, o.c. 75, 60-67, 80-90).

²⁵² Afirmación repetida por S. WIEL, *Intuitions préchrétiennes* (París 1951) 9. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Dios al encuentro del hombre en Jesucristo», a.c. 121-183.

vas fuentes a las que se otorga primacía a la hora de conocer el decurso y contenidos materiales de la historia de Jesús. Hasta ahora se daba por supuesto que estábamos limitados a las fuentes canónicas, y la única salida que teníamos era investigarlas con nuevos métodos, depurarlas al máximo, mostrando dónde y cómo podíamos descubrir los hechos originales y dónde comenzaba la posterior lectura eclesial. Ahora la mirada se volvía al hipotético documento, designado como «la fuente» (*Quelle*, Q), a la que se le otorga una primacía, por suponer que, siendo anterior a los sinópticos ofrece una imagen de Jesús profeta, en la que todavía no hay elementos de una mesianología, en la que la muerte y resurrección no están presentes²⁵³. A ella se añaden el evangelio de Tomás y otros evangelios apócrifos²⁵⁴. El papel, atribuido a ambos como textos «fuentes o guías», se ha llevado a tal extremo, que se ha hecho de ambos el criterio para determinar cuáles son en nuestros evangelios las reales, probables, posibles o imposibles sentencias de Jesús. En sus dos obras sobre lo que Jesús realmente dijo e hizo, los miembros del *Jesus Seminar* en Estados Unidos editan los evangelios, imprimiendo el texto en cuatro colores distintos como forma de cualificar las palabras de Jesús: en *rojo* (las palabras atribuibles con toda seguridad a Jesús); en *rosa* (aquellas de las que no podemos tener seguridad de que son de Jesús); en *negro* (las que con toda seguridad le han sido atribuidas pero no son de Jesús); en *gris* (las que oscilan entre las dos categorías anteriores)²⁵⁵.

Otro elemento ha venido a unirse para fundamentar esta tercera búsqueda de Jesús: un mejor conocimiento del medio social, geográfico, religioso, económico y arqueológico en el que vivió Jesús y con ello un desciframiento más fácil de las posibles influencias que lo han determinado, con la posibilidad

²⁵³ Cf. P. HOFFMANN, *Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logenquelle und den synoptischen Evangelien* (Münster 1995) 373-386, con bibliografía; J. ROBINSON - P. HOFFMANN - J. S. KLOPPENBORG - S. GUIJARRO (eds.), *El Documento Q...*, o.c.; S. GUIJARRO, *Dichos primitivos de Jesús...*, o.c.

²⁵⁴ Cf. trad. de R. TREVIANO en A. PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, II: Evangelios, Hechos, Cartas* (Madrid 1999) 53-98; J. S. KLOPPENBORG y otros, *Q Thomas Reader. The gospel before the gospels* (Polebridge, Sonoma [California] 1990); A. DE SANTOS, *Los evangelios apócrifos* (BAC, 192000).

²⁵⁵ Cf. R. W. FUNK - R. M. HOOVER AND THE JESUS SEMINAR, *The five gospels. The search for authentic words of Jesus. What did Jesus really say?* (Nueva York 1993).

de discernir mejor su originalidad. A ello se añade un estudio más detenido de los textos de Flavio Josefo y, sobre todo, de toda la literatura descubierta en Qumrán, a la vez que la propia del rabinismo antiguo, con la llamada literatura intertestamentaria. Cada vez somos más conscientes de la complejidad de corrientes, ideologías, grupos sociales y expresiones literarias del medio humano en que surgió Jesús. Todas esas ciencias, desde la antropología cultural y las teorías literarias a la arqueología, han concurrido para un mejor conocimiento de la «carne de Cristo». ¿Cuál es el valor de todo este esfuerzo? El material acumulado es inmenso, de forma que conocemos todo lo que está alrededor de Jesús en el tiempo y en el espacio, antes de su aparición e inmediatamente después de su muerte. Las nuevas fuentes son los 52 tratados descubiertos el año 1945 en Nag Hammadi, Alto Egipto, entre los cuales el más importante es el Evangelio de Tomás, colección de 114 dichos de Jesús que casi todos comienzan así: «Jesús dice», y los manuscritos del mar Muerto, en la zona de Qumrán, descubiertos a partir de 1947. Estos textos han aportado algunos elementos que no nos son transmitidos por las fuentes canónicas, y en este sentido son valiosas. El historiador tiene razones para alegrarse y el cristiano también. Para éste, sin embargo, la cuestión decisiva es el sentido de la vida y destino de Jesús. A esta pregunta es a la que primordialmente responden los evangelios y el resto de escritos del NT. Ninguna otra fuente es necesaria a su fe ni puede aportar una afirmación sobre Jesús, que contradiga la interpretación que los testigos del origen y creyentes del comienzo dieron sobre él. El hecho de Jesús, la experiencia de los discípulos con él, la vida y testimonio, la Iglesia con todos sus signos y personas, incansantes desde aquel día hasta hoy, fundan la fe cristiana. Cualquier otro texto es bienvenido, pero no es esencial para la fe, ya que ni puede fundarla ni destruirla. Porque la fe no se funda en libros escritos por hombres, sino en la potencia, signos, gracia y esperanza que Cristo suscitó en quienes, siguiéndolo antes de su muerte, creyeron en él después de reconocerle acreditado y resucitado por Dios y le siguen atestiguando hasta hoy (1 Tes 1,5; 2,13)²⁵⁶. Los textos bíblicos remiten a una

²⁵⁶ «Mi palabra y mi predicación fueron una demostración del Espíritu y de

comunidad en la que ese Cristo descrito puede ser reconocido como presente, sanador y santificador.

Esta «tercera búsqueda de Jesús», llevada a cabo principal o casi exclusivamente por autores norteamericanos, ha encontrado una distancia crítica, cuando no un rechazo explícito en los ambientes exegéticos europeos. Las cuestiones de fondo para la teología y la Iglesia son las siguientes: ¿Por qué la Iglesia no integró a Q por separado si es que existió como tal y ella la conoció? ¿Quién garantiza a Q con anterioridad e independencia de Mateo y Lucas que la han integrado? ¿Qué valor tiene esa hipotética imagen de Jesús sólo predicador? ¿La pensó el autor como un evangelio completo y suficiente? ¿Ella por sí sola es capaz de suscitar y fundar la fe en Cristo? ¿Se puede decir sin más que por sí misma hubiera sido tan capaz de fundar el cristianismo como lo fueron los evangelios? Aquí tendríamos que hacer los mismos planteamientos que ante la afirmación de E. Renan: «El cristianismo es un qumranismo que tuvo suerte y éxito». ¿Son igualmente posibles la fe personal y el surgimiento de una comunidad en torno al maestro de justicia que en torno a Jesús crucificado, del que afirman sus seguidores que vive, que se apareció a Pedro, a las mujeres y a quinientos discípulos de los que algunos estaban vivos todavía cuando Pablo escribía la carta a los Corintios? (1 Cor 15,1-28). Ese Jesús de ese hipotético protoevangelio surgido en esa hipotética comunidad

poder, para que vuestra fe se fundase no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios» (1 Cor 2,4). Mis afirmaciones son de principio, dejando para los especialistas la verificación de la datación del evangelio de Tomás, si realmente hay una fuente Q, si es una fuente autónoma o se trata de variaciones sobre los evangelios canónicos. Dejo abierta la cuestión de su localización geográfica, de su contexto eclesial y cultural, de su originalidad respecto de la interpretación ortodoxa de Cristo. Nadie se ha convertido hasta ahora a Cristo, sólo por un texto, al margen de los cristianos, que lo acreditan.

Dejo también las preguntas imposibles: ¿qué pasaría si aparecieran nuevos evangelios, si se encontrase la tumba de Cristo con el cadáver descompuesto, si comprobásemos que los cuatro evangelistas tradujeron cada cual por su cuenta su anterior evangelio arameo, modificándolo...? Un escrito es «evangelio» cuando es reconocido y recibido como tal por la Iglesia en el momento constituyente del origen. Los escritos que no han tenido tal reconocimiento y recepción en el inicio fundante pueden tener gran valor literario o histórico; pero no pueden ya ser elevados a la categoría de evangelios normativos y menos todavía reclamar primacía interpretativa y normativa respecto de los cuatro evangelios canónicos, reclamando ser «protoevangelio».

merece sólo una fe hipotética. Tal fe está en las antípodas de la real fe cristiana en Jesús, Cristo e Hijo.

— El Jesús histórico y la cristología desde abajo

Es significativo que este retorno a Jesús, tan acentuado a partir de los años setenta, sea realizado principalmente por autores judíos y católicos. En los primeros es comprensible su voluntad de mostrar pertenencia de Jesús a la patria, geografía y religión del judaísmo, hasta reconocerle en algunos casos como su mejor expresión espiritual, aun cuando no puedan negar que rompió los límites permitidos. El apoyo por parte de los católicos coincide con los movimientos de emancipación y liberación, iniciados en el preconcilio y radicalizados en el postconcilio, que promovieron una «cristología desde abajo» superando aquellas presentaciones teológicas, en las que apenas tenían relieve la historia, la humanidad concreta y la libertad de Jesús. Dieron un vuelco yendo al otro extremo y subrayando su encarnación humana y su historicidad judía. Ya en el segundo decenio del siglo XX se había hablado del Hijo de Dios como «Cristo nuestro hermano»²⁵⁷; luego se pasó del viejo título del tratado *Sobre el Verbo encarnado*, al nuevo título: *Jesús de Nazaret*. Se estableció la conexión entre la acción de Jesús con los movimientos liberadores de su tiempo y los movimientos contemporáneos de descolonización. Todo esto revelaba una tendencia, en parte fruto de una reacción necesaria, y en parte de una visión unilateral que, en un momento histórico de primacía de lo humano y de silencio de Dios, olvidaba la condición divina de Jesús. Lo que hay de legítimo en este «paso hacia atrás» o retorno a la historia de Jesús lo ha formulado así Lehmann:

«Este paso recuperador defiende la condición humana y el enclave humano (*Menschheit und Menschlichkeit*) de Jesús de Nazaret

²⁵⁷ Título de la obra publicada por K. Adam en 1929, que, junto con otros autores como P. Galtier (quien habla de «la religión de Jesús»), inicia el movimiento tendente a recuperar la dimensión humana de Jesús, en sintonía con la línea antioqueña, en aquel momento apoyada en la nueva exégesis bíblica. K. Rahner se sitúa en esta línea con su repetida acusación de un «monofisismo larvado» en manuales de teología y en ciertas actitudes de piedad.

contra todos los intentos de disolverla en clave gnóstica o idealista. Este «paso hacia atrás» nos ayuda a descubrir la inagotable riqueza de la humanidad de Jesucristo, algo que es de inmensa importancia soteriológica. Es por tanto una tarea fundamental y permanente de toda teología cristiana llevar a cabo este retorno al Jesús terrestre. Las formas concretas de hacerlo se diferencian extraordinariamente como lo muestran, sin más, la mirada a los evangelios sinópticos, las controversias con la gnosis y el docetismo, la historia temprana del signo de la cruz, la cristología antioqueña, el papel de los misterios de la vida de Cristo y el «realismo» de las exposiciones medievales de la pasión»²⁵⁸.

Estas afirmaciones las entiende y encuadra Lehmann en un discurso sobre lo que él llama la «síntesis cristológica originaria» (*Ur-synthese*). La confesión fundante de la Iglesia desde su propio origen y, por consiguiente, la norma de la fe en Jesucristo es justamente la unión de un nombre personal (Jesús) en su individualidad concreta con unos predicados, conferidos a partir de la resurrección, que lo sitúan en relación con el AT (Mesías), con Dios (Hijo), con la Iglesia y el mundo como su redentor y santificador (Kyrios). Toda afirmación teológica sobre Cristo tiene que conservar ese presupuesto y afirmarse sobre ese fundamento²⁵⁹. La separación del sujeto respecto de los predicados nos llevaría al ebionismo (terminología antigua), al adopcionismo (terminología patrística) o al moralismo de signo prometeico, utópico o revolucionario (terminología moderna). La separación de los predicados respecto del sujeto histórico nos llevaría, en cambio, al docetismo, gnosticismo y monofisismo.

— Propuestas y logros de la tercera búsqueda

¿Cuáles son las propuestas y logros de esa tercera búsqueda?²⁶⁰ La diversidad es su característica mayor cuando se tra-

²⁵⁸ K. LEHMANN, «Die Frage nach Jesus von Nazareth», en *HFTb* II, 141s.

²⁵⁹ Cf. «La significación permanente de esta síntesis cristológica originaria», en o.c., 138-140. «La atestación fundamental del evangelio consiste precisamente en la identidad de estos dos aspectos: la personalidad histórica de Jesús y el «Cristo de la fe»» (P. GRELOT, *Las palabras de Jesucristo*, o.c., 18).

²⁶⁰ Un panorama de autores y tendencias en BEN WITHERINGTON III, *The Jesus Quest...*, o.c.; M. BORG, *Jesus in contemporary scholarship*, o.c.; X. PIKAZA, *El Evangelio...*, o.c.; ID., *Este es el hombre...*, o.c.; R. AGUIRRE, *Aproximación actual al Jesús histórico*, o.c.; J. J. BARTOLOMÉ, *El Evangelio y Jesús...*, o.c.; M. KARRER, *Jesucristo en el NT*, o.c., 11-24.

ta de enclavar a Jesús dentro de un contexto de procedencia. Ya vimos las dos líneas fundamentales: una que le identifica como judío, desde el contexto y figuras ejemplares del judaísmo, y otra que le identifica fuera de ese contexto, acercándolo a la cultura helenística, al filósofo cínico, a los predicadores ambulantes. E. P. Sanders sería un exponente significativo de la primera línea y J. D. Crossan de la segunda²⁶¹. Una vez hecha esta diferenciación, luego la presentación concreta muchas veces se entrecruza y no se diferencia. Cada uno de los autores caracteriza a Jesús a partir de una de las figuras posibles en su marco: profeta, apocalíptico, reformador en la línea de los profetas del AT, sabio que profiere sentencias, carismático que arrastra multitudes, líder de gentes marginadas y de pobres en una economía marginadora y creadora de excluidos, mesías en la línea de las esperanzas cultivadas por el pueblo que podían extenderse desde el Mesías sacerdote, al Mesías rey, al Mesías como portador del Espíritu, al Mesías identificado con el Hijo del hombre o el Siervo de Yahvé. Según el modelo previo que cada autor ha elegido insertará en él la doctrina del Reino, las parábolas, los milagros, la muerte en su coherencia o inconsistencia respecto de la vida anterior, las experiencias de los discípulos refiriéndose a él como Resucitado, el surgimiento de la Iglesia en torno a él²⁶².

²⁶¹ Cf. E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, o.c.; ÍD., *La figura histórica de Jesús*, o.c.; J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, o.c.; ÍD., *Jesús. Biografía revolucionaria* (Barcelona 1996). Cf. el mesurado juicio que sobre los libros de J. D. Crossan y el *Jesus Seminar* emite G. STANTON, *The Gospel and Jesus*, 128-129; 230. Con gran sentido de la complejidad y diferenciación, cf. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret...*, o.c.; E. SCHWEITZER, *Jesús, parábola de Dios* (Salamanca 2001); J. P. MEIER, *Un judío marginal...*, o.c., I-III.

²⁶² BEN WITHERINGTON III, *The Jesus Quest...*, o.c., divide las «figuraciones» de Cristo de la «tercera búsqueda» en los capítulos siguientes: 1. Galilea y el Galileo. 2. Jesús, la cabeza locuente (El Jesús del *Jesus Seminar*). 3. Jesús, el filósofo cínico itinerante. 4. Jesús, el hombre del Espíritu. 5. Jesús, el profeta escatológico. 6. Jesús, el profeta del cambio social. 7. Jesús, el sabio: La sabiduría de Dios. 8. Jesús: Judío marginal o Mesías judío. 9. El viaje final. 10. Epílogo: La muerte del Mesías (R. Brown). Nos preguntamos: «¿Es legítimo construir escindiendo en una figura lo que pueden ser rasgos de su compleja personalidad? ¿Son irreconciliables cada uno de esos aspectos? ¿Qué nos obliga a una elección alternativa: sus hechos o sus palabras?» Jesús utilizó las formas literarias usadas en toda la historia de la literatura bíblica y judía: «Podemos encontrar en sus palabras sentencias y discursos de sabiduría, dichos proféticos y apocalípticos, algunas discusiones "doctorales" similares a las que han sido recogidas en la literatura rabínica. Sus parábolas tienen

De nuevo la comprobación se hace inevitable. El juicio de A. Schweitzer a comienzos del siglo XX sobre la primera «búsqueda de Jesús» se puede aplicar literalmente a esta «tercera búsqueda». ¿Qué valor tienen estas «figuras», «retratos», «propuestas» de Jesús, al que casi nunca se religa a la Iglesia como comunidad de fe y respecto de la cual se mantiene la distancia, la difidencia o el rechazo explícito? Los primeros testigos y apóstoles de Jesús no propusieron nunca una «imagen», sino relataron unos hechos y se refirieron a una persona: Jesús confesado como Mesías, después de su muerte y su afirmación en la vida por Dios. El kerigma fundador propone la fe en Jesús Cristo, muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación, como lo específico y común a todos los creyentes. En él coinciden todos, los que vienen del judaísmo palestino y los que vienen de la gentilidad, Pablo y los Doce²⁶³.

—La verdad externa y la verdad interna de Jesús

Al final de este largo recorrido por los dos últimos siglos a la búsqueda del verdadero Jesús, entre la historia y la fe, aparecen tres cuestiones fundamentales.

La verdad de Jesús. ¿Acceso desde fuera o desde dentro de él? En los últimos siglos hemos alcanzado un conocimiento casi exhaustivo de todo lo que es el entorno de Jesús. Basta leer el libro de G. Theissen - A. Merz, *El Jesús histórico* (1999), para asombrarse de la inmensa información acumulada en torno a su persona. Pero las propias páginas finales de ese libro, en su magro resultado para la fe confesante, muestran cómo con toda

parangones en el AT y en los doctores judíos) (P. GRILOT, *Las palabras de Jesucristo*, o.c., 22). La impresión de novedad y la repercusión que Jesús ha ejercido en la historia deriva ante todo de su persona, no de ninguna de esas dimensiones que, aisladas, se encuentran en otras muchas personalidades. Estas «disecciones» de la persona de Jesús, contraponiendo las características diferenciadas que le asignan los evangelios, ¿son capaces de dar razón de la fe tal como históricamente ha existido y de suscitar una conversión a Cristo hoy como revelador de Dios y salvador de la vida humana?

²⁶³ «Pues tanto yo como los otros apóstoles esto predicamos y esto habéis creído» (1 Cor 15,11). Por eso lo que establece coherencia entre Jesús y la Iglesia es la clave del cristianismo: la resurrección de Cristo y la coextensiva efusión del Espíritu. Cf. J. GUILLET, *Entre Jesús et l'Église*, o.c.

esa información nos hemos quedado en el mismo umbral de la persona de Jesús. Los evangelios se escribieron para responder a esas preguntas, que unas veces formulan los hombres a Jesús y otras veces formuló Jesús directamente a sus oyentes: «¿Quién es él?»; «¿quién soy yo?»; «¿quién dicen los hombres que soy yo?»²⁶⁴. La verdad externa (precedentes, paralelos, contextos, reacciones), todo eso permanece en el «entonces», externo informativo. Ahora bien, lo específico de la fe cristiana es referirnos a un «ahora», a un presente vivo, a Jesús Mesías, Hijo de Dios, Kyrios, entregado por nosotros e invitándonos a creer. La verdad externa es sólo escalera para ayudarnos a subir o trampolín para que nuestra libertad se lance al encuentro y realice su destino personal ante él. Esos saberes previos eliminan obstáculos y abren caminos, pero nada más. Una vez allanados los caminos hay que andarlos. Se llega a Cristo por el encuentro con su verdad interna: la que deriva de su persona, tal como ella fue realizada en la historia e interpretada por sus testigos tras la resurrección y la recepción del Espíritu Santo; tal como ha sido acogida y respondida a lo largo de los siglos; tal como es confesada hoy por los creyentes en él. La verdad de Jesús, como la de un paisaje, una persona amada, un amigo verdadero, emana de su contemplación y aceptación gratuita. De ahí surgen la fe en él y el amor a él, y no sólo de las informaciones anteriores y las razones exteriores o eficacias posteriores.

²⁶⁴ Por su hacer y enseñar, Jesús se convirtió en un interrogante inevitable ya desde el mismo comienzo: «¿Qué es esto [que hace este hombre]: una doctrina nueva expuesta con autoridad [y una expulsión de demonios]» (Mc 1,27). «¿Quién es este que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mc 4,41). La pregunta la hace el mismo Jesús, provocando una respuesta no sólo informativa sobre lo que «se» dice fuera, sino sobre lo que piensan sus seguidores: «¿Quién dicen los hombres que soy yo? [...] ¿Y vosotros quién decís que soy yo?» (Mc 8,27-30). A las preguntas siguen la ilustración de Jesús, la respuesta de los discípulos y la inevitable decisión ante él. Sólo mediante un reconocimiento y aceptación de identidad ha sido posible, primero el seguimiento, después la obediencia, la confesión de fe y el amor. Sin esa inicial percepción de identidad de Jesús con anterioridad a su muerte es inexplicable la Iglesia y el hecho cristiano como tal.

— La real existencia del Jesús terrestre (Jesús histórico) y su condición glorificada acogida en la fe (Cristo de la fe).
Diferenciación y unidad

En todo el discurso sobre la relación entre la historia y la fe, el evangelio y el kerigma, el Jesús predicador del Reino y el Cristo predicado por la Iglesia, hay que distinguir niveles para no sucumbir a equívocos permanentes. En concreto, la fórmula «Jesús histórico» y la correspondiente «Cristo de la fe» pueden tener sentidos muy diversos, unos necesarios y perfectamente legítimos; otros, en cambio, equívocos y reprobables. En necesario diferenciar y unir la *existencia terrestre* de Jesús y su *existencia glorificada*. La primera suscitó la confianza, una fe inicial hecha de admiración y expresada como seguimiento. La segunda introdujo una real novedad en Jesús (su acreditación como Mesías por Dios) y a ella corresponde una actitud nueva en los seguidores: la fe en sentido estricto. La expresión *Jesús histórico* puede designar:

1. El Jesús judío, con anterioridad a cualquier afirmación cristológica ulterior.
2. El Jesús factual, desnudo, sin interpretación alguna.
3. El Jesús de su historia pasada, por relación a nuestra situación presente.
4. El Jesús reconstruido por la ciencia, al margen de la confesión de fe.
5. El Jesús terrestre, con anterioridad a las experiencias pascales.
6. El Jesús prepascual, con su historia propia abierta, teniendo que asumirla y vivirla como los demás hombres.
7. El Jesús originario, al que después se le habrían superpuesto dogmas y normas.
8. El Jesús lejano a nuestra cultura moderna y por ello casi inaccesible²⁶⁵.

Paralelamente, la fórmula *Cristo de la fe* puede tener las connotaciones siguientes:

²⁶⁵ Para una clarificación de estos nombres o conceptos, cf. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, o.c., 376-381; K. LEHMANN, «Der Begriff "historischer Jesus"», en HFTb II, 123; J. P. MEIER, *Un judío marginal...*, o.c. I, 47-56.

1. El Jesús reconocido como Mesías a partir de la resurrección.

2. El Jesús que, muerto y resucitado, ha suscitado una fe y mantiene una permanencia vivificadora hasta hoy (Cristo, historial).

3. El Jesús tal como primero lo confiesa la Biblia: Mesías, Hijo de Dios, Señor, y después lo han interpretado normativamente los Concilios (homologías, dogmas).

4. El Jesús de la Iglesia, presencializado en la celebración litúrgica y en la predicación, que invitan a creer en él, convertirse e integrarse en su comunidad.

5. El Jesús glorificado por Dios en la resurrección, nuevo Adán, espíritu vivificante.

6. El Jesús al que los cristianos se unen como cabeza de la nueva humanidad.

7. El Jesús que no se deriva de la demostración científica, sino que es acogido en un acto de fe, fruto de la acción del Espíritu Santo en el corazón del hombre, a la vez que de su inteligencia y libertad que buscan verdad real y último sentido para la existencia.

8. El Jesús confesado, revelado, amado, adorado, esperado.

El paso del llamado Jesús histórico al que la Iglesia propone como Cristo tiene varios presupuestos:

a) El reconocimiento de la resurrección como un acto causativo de Dios, transformador del ser personal de Jesús constituyéndole definitivamente Hijo, Mesías y Señor, y que también afecta a los que acceden a él. Jesús en su vida terrestre y en su vida glorificada es «el» mismo, pero no lo mismo.

b) El reconocimiento de que en el testimonio de los creyentes y en la predicación y celebración de la Iglesia él se hace presente y se da a conocer como se dio a conocer a Pablo en el camino de Damasco y a los discípulos en el camino de Emaús.

c) Ese darse a conocer «en camino» significa que el reconocimiento de Cristo presupone o crea un sujeto abierto, preocupado, que vive más allá de sí y referido a su prójimo, que desborda su facticidad para preguntarse por su sentido y misión, que llamado es capaz de responder, que se pone en camino, deja que el caminar y el vivir le enseñen. Esos tres elementos

hacen posible la fe, resultante entonces de un hombre abierto y en camino, a la vez que de un Dios abierto y en camino hacia el hombre. Cuando, yendo en dirección ascendente uno y descendente otro, se encuentran, entonces se da ese hecho evidente en un sentido e inexplicable en otro, que es el creer.

— Contextos, textos y testigos

Estas tres realidades son los órdenes de experiencia posibilitadora de la fe. Cristo ha existido en lugar y tiempo; ha sido un judío y no un tailandés. Es el Hijo de Dios encarnado, dirá la confesión de fe. No hay acceso ya a Dios sino en la carne. Por ello todo lo referente a la «encarnación», en este sentido primero, nos es esencial para creer. Llamo aquí «encarnación» a la humanidad judía, al tiempo histórico en que nació, a las instituciones, ideas y poderes en medio de los que desplegó su misión y murió su muerte. Todo eso es necesario para una fe fundada²⁶⁶. Pero ningún contexto de una existencia personal dice la íntima realidad y la intransferible misión de una persona. La antropología cultural y la arqueología, la historia judía y la mediterránea, la economía subsasiática y la supraasiática nos dicen lo común a todos los hombres y mujeres que han vivido en el mismo tiempo y lugar que Jesús, pero no nos dicen casi nada específico que nos permita saber cómo en medio de todo eso pensó él, cómo vivió y suscitó en la historia humana un movimiento de fe y de comunidad que no cesan. No nos explican quién es él en su originalidad purísima y por qué ha resultado ser clave para toda la historia humana, e incomparable con todos los contemporáneos que surgieron en el mismo medio social, económico, político y religioso²⁶⁷. *In generalibus latet dolus!*

Toda la investigación de la vida de Jesús ha girado monótonamente sobre las fuentes, es decir, sobre los textos bíblicos

²⁶⁶ Cf. K. RAHNER, «Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik», en *SqTh* X, 215-226; A. L. DESCAMPS, «Porté christologique de la recherche historique sur Jésus», en J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la théologie*, o.c., 23-46.

²⁶⁷ De ahí la necesidad a la vez que la insuficiencia para la cristología de obras como G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, o.c.; *Id.*, *Histoire sociale du christianisme primitif* (Ginebra 1996); B. J. MALINA, *El mundo del NT...*, o.c.; E. W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo...*, o.c.

como queriendo demostrar a partir de ellos la verdad de Jesús y sus apóstoles o, por el contrario, su equivocación, mentira o maldad. Esos textos han nacido de una forma natural e ingenua, sin pretensión de autoridad, sin conocimiento mutuo ni conciencia de revelación. Son advenientes a la real vida de la Iglesia que ha existido siglos sin tener conciencia de un NT propio y ateniéndose sólo a las «Escrituras», es decir, a lo que hoy llamamos AT. Los veintisiete libros del NT son escritos de ocasión, apuntes para una catequesis, homilias en una comunidad, escritos proféticos para mantener la fidelidad, billetes de recomendación. Todos ellos tienen un contenido o cometido común: narrar la historia de Cristo, invitar a creer en él y a integrarse en la comunidad de los que creen ya en él²⁶⁸. Es Cristo quien funda la unidad del NT²⁶⁹. Sólo algunos autores del NT conocen a los otros y les reconocen explícitamente autoridad (2 Pe 3,15). Todos son aceptados por la Iglesia por contener auténticamente una fe que es anterior a los textos y que perdura viva en cuanto celebrada comunitariamente y transmitida personalmente. En un momento posterior (que va del siglo III en la lucha contra Marción hasta la fijación definitiva del canon en el concilio de Trento) la Iglesia toma conciencia explícita de que esos libros nacidos de su seno y escritos por sus hijos le están dados por Dios como guía para su vida, norma para su fe y sostén de su esperanza. La Iglesia entonces, en un cierto sentido, se trasciende y relativiza a sí misma al reconocer esos textos como palabra de Dios, inspirada por el Espíritu Santo. En ese instante se los propone y antepone a sí misma como divina norma y se «expone» a su verdad y juicio, reduciéndose a realizadora e intérprete de su contenido (DV 7, 10)²⁷⁰.

El Logos, la Palabra, el Hijo es Señor de la Iglesia, que nace así de su triple corporeidad: su *cuerpo físico* tomado de las entra-

²⁶⁸ Cf. J. N. ALETTI, *Jesucristo, ¿factor de unidad del NT?*, o.c.

²⁶⁹ «Es verdad que en la mayor parte de los casos el cristiano vendrá a Cristo por la Escritura —no precisamente muchos por la lectura de la Escritura, sino la mayoría de ellos por la predicación o por medio de libros piadosos, que les acercan al contenido de la Escritura [...] Pero si hay que diferenciar, entonces debe quedar claro lo que un testigo venerable y fiel lector de la Biblia dijo sobre el tema de su predicación: “Nosotros no creemos en Cristo por causa de la Biblia, sino en la Biblia por amor de Cristo”» (M. KÄHLER, *Der sogenannte...*, o.c., 52).

²⁷⁰ Cf. Y. M. BLANCHARD, *Aux sources du Canon. Le témoignage d'Irénéé* (Paris 1993).

ñas de María; su *cuerpo eucarístico* tomado de los frutos de la naturaleza transformados por el Espíritu Santo en signos reales de su persona; su *cuerpo bíblico*, en el que el Espíritu habla a las iglesias por mediación de quienes los escribieron, haciendo del sentido original soporte y potencia desplegada de un sentido inagotable, que ha de llegar a cada hombre. De esta forma, lo mismo que ya no hay cristianismo sin el cuerpo de Jesús, hijo de María, y sin el cuerpo eucarístico, fruto de la tierra y del trabajo del hombre, tampoco hay cristianismo sin el cuerpo bíblico, es decir, los textos fruto de la creación humana divinamente guiada, al ser sostenidos primero e interpretados después por el Espíritu a cada lector creyente.

Contextos lejanos y textos impresos sólo se convierten en palabra viva cuando los testigos los realizan en su existencia, dejándose orientar por ellos y transformar desde ellos. El cristianismo se ha alejado de Palestina y no ha exigido a nadie peregrinar a Jerusalén o Galilea. Tampoco ha exigido a nadie saber leer ni escribir, ni conocer el texto de la Biblia. Los servidores del evangelio desde el comienzo han predicado y hecho presente al Cristo Señor con su palabra, su existencia y su comunidad (Lc 1,1-4). Ellos se han remitido a él como pasado, pero le han vivido como presente (Lc 24,5; Hch 1,3; 25,19). *Sólo una vida personal puede transmitirnos la convicción de que lo que el NT narra es algo más que mero hecho pasado o mero sistema conceptual posible. La transmisión de realidad sólo la lleva a cabo la persona. Sin creyentes vivos no hubiera sido posible la perduración del cristianismo.* Éste es ya impensable sin lo que fueron San Ignacio de Antioquía, Orígenes, San Agustín, San Francisco, Santa Teresa, San Ignacio de Loyola, Newman, Edith Stein, Carlos de Foucauld, la pléyade de Santos de la Iglesia ortodoxa y los cristianos de las iglesias nacidas de la Reforma, que han revivido a Cristo en cada siglo y contexto²⁷¹. Cada uno de ellos ha leído un pliegue de su rostro, ha revivido un misterio, se ha expuesto absolutamente a las exigencias de una bienaventuranza, ha cumplido una de las exigencias del Rei-

²⁷¹ Cf. L. DE GRANDMAISON, «Témoins de Jésus Christ dans l'histoire», en *La personne de Jésus et de témoins* (Paris 1957) 219-258. Un ejemplo contemporáneo es la colección de mártires seleccionados de todas las iglesias cristianas que ornan la fachada de la catedral anglicana de San Pablo (Londres); para no hablar de los centenares de hombres y mujeres reconocidos como santos por Juan Pablo II.

no, le ha acreditado con su martirio en una situación. Todos ellos se han referido al Único en persona; no a una figura recortada a la medida de las humanas necesidades, sino a su misterio en el que, sumergidos y despojados de nuestras ideas y figuraciones, llegamos a su verdad en la que descubrimos nuestra verdad. Estamos de nuevo ante otro triángulo hermenéutico: *contextos* de historia pasada; *textos* que relatan el origen, fijado el mensaje, y han sido meditados a lo largo del tiempo suscitando y sosteniendo la fe; *testigos* que se han identificado con ella y, en obediencia y amor al Crucificado-Resucitado, le han acreditado Viviente y Salvador. Desde ellos nos es posible la fe a cada uno de nosotros. Son los testigos los que han otorgado a Cristo poder de convicción porque «la cristología necesita estructuras de enunciación y espacios de vivencia»²⁷².

— Razones y certezas de la fe en Jesús Mesías, Hijo, Señor

Como conclusión de este recorrido histórico tendríamos que responder a tres preguntas: ¿De dónde nacen las certezas necesarias para creer en Cristo? ¿Por qué y cómo perduran? ¿Por qué y cuándo se desmoronan? Los hombres han creído y siguen creyendo de nuevo en cada generación porque Cristo:

1. Responde a situaciones, experiencias y necesidades humanas fundamentales: otorgar sentido a la propia vida, esperanza ante el futuro, curación de dolores y dolencias, acogimiento y dignidad, verdad personal y nostalgia de Absoluto. Desde aquí se recibe a Cristo no como un fármaco que cura ni un producto que merece la pena poseer, sino como una presencia sagrada, una revelación de Dios y una gracia que nos desborda y, justamente porque nos trasciende, nos afirma.

2. Responde a esperanzas humanas fundamentales: la verdad, la vida definitiva, la superación de la muerte, un amor que nos afirme más allá de nuestra indignidad y pecado, la necesaria justicia, que no existe en este mundo, y que él mismo predicó, asumiendo un final de injusticia, que le llevó a la muerte, invirtiéndola desde la inocencia en súplica, perdón e intercesión.

²⁷² M. KARRER, *Jesucristo en el NT*, o.c., 479.

3. Integra al individuo en una comunidad de vida para hacerle partícipe de algo que le dignifica, trasciende y exige, la *communio Patris atque communio sanctorum*: la comunión con Dios, integrándonos en su conciencia de Hijo, a la vez que haciéndonos partícipes de realidades santificantes para llegar a ser hombres santificados.

4. Ofrece un encuentro personal al hombre, que es creatura mortal, finita y pecadora. Encuentro con el Dios Poder dado como Amor y Misericordia, en los que el Don se reduplica como Per-Don, que es la única forma en la que el amor no humilla.

5. Ofrece un horizonte de futuro absoluto en el que el hombre puede prolongar la vida nueva que ha recibido de él, de forma que vida temporal y vida eterna son dos posibilidades de existir ya en el mundo y después del mundo sin agotarse en él. Vida temporal es la propia del ser finito reducido a sí mismo y solo, mientras que vida eterna es la ya posible al hombre por la comunión con Dios.

6. Los hombres han creído y siguen creyendo en Cristo porque él con su mensaje, existencia y perduración ha hecho creíble y amable a Dios, le ha acercado a los hombres, le ha identificado como Emmanuel, mostrándole cercano a nuestro destino y solidario de nuestra muerte, para gustarla desde dentro y desde dentro superarla. El Absoluto ha aparecido en él, referido y relativo al hombre, al darse como Amor y Perdón. Cuando el hombre entra en relación con Cristo, dejándose alumbrar y guiar, conformándose a él y reviviendo su destino, entonces descubre el tesoro y la perla y por el gozo de haberlos encontrado va y vende cuanto tiene, reorganizando toda su existencia desde ellos y a su servicio. La luz de Cristo no necesita apoyatura exterior, sino que ella, haciéndonos luminosos a nosotros, se acredita a sí misma. La verdad entonces no necesita defensores ajenos, ya que es juez y testigo de sí misma.

7. Refleja a Dios, revela a Dios, define y sitúa a Dios como Dios en hombre, siendo así real y personal lugar de Dios para con nosotros.

8. Jesucristo se ha hecho imprescindible e inolvidable para los hombres porque en él se han encontrado con Dios, revelado

y encarnado, reconciliador y santificador. Él es lugar supremo de reconocimiento, encuentro y experiencia de Dios como Dios divino-humanado ²⁷³.

El cristiano actual en un sentido se encuentra en soledad y en desnudez ante Cristo, llamado a creer en él por crédito a su persona. Pero a la vez se encuentra unido a una «nube de testigos», que le han precedido en el seguimiento (Heb 12,1). En el camino del creer y del pensar, del hacer y del amar en común con todos los hermanos reconocerá a Cristo como le reconocieron los discípulos de Emaús, especial y definitivamente, al partir el pan. A. Schweitzer concluye su obra con unas palabras que siguen siendo sagradas hoy:

«Como un desconocido y sin nombre viene Cristo a nosotros como se allegó en la orilla del mar a aquellos hombres, que no sabían quién era. Él dice la misma palabra: “Sígueme”. Y nos plantea ante las tareas que él debe solucionar en nuestro tiempo. Él ordena. Y a aquellos que le obedecen, sabios o ignorantes, se revelará en lo que les será permitido experimentar en su comunidad, como paz, acción y lucha. Y como un misterio inefable ellos harán la experiencia y sabrán quién es él» ²⁷⁴.

6. El horizonte de fin de siglo

a) *El legado de la modernidad: Feuerbach, Marx, Bloch o Prometeo contra Dios*

Los últimos decenios del siglo XX han estado determinados por otros acentos y preocupaciones. Todo lo que hemos referido hasta ahora deriva de la modernidad que había elevado el *lógos* (más concretamente, la razón científica, lógica o matemática, concentrada en su función instrumental) a categoría suprema y desde él había construido propuestas sociales, culturales y políticas. Éstas van desde la Ilustración y la Revolución francesa, como transposición política de algunos ideales evangélicos, hasta la revolución marxista que se propuso realizar por medios

²⁷³ Cf. B. CASPER (ed.), *Jesus Ori der Erfahrung Gottes*, o.c.

²⁷⁴ A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, o.c., II, 630 = *Investigación* o.c., II, 685.

humanos, con protagonistas humanos y con contenidos humanos, el ideal profético-mesiánico de redención, latente a partir del AT en el judaísmo y que habría sido el impulso último de la vida y del movimiento de Jesús. Desde aquí hay que entender la apropiación de la figura de Jesús por los intentos revolucionarios de los dos últimos siglos, utilizándolo como símbolo alentador de sus propios ideales, que pudieron ser legítimos, pero que no pueden ser identificados con los de Jesús ni sustituirlos. El Jesús de la era moderna fue pensado como Logos, desde una reducción de lo humano, sin memoria y sin amor, sin Pasado (*arché*) y sin Futuro (*télos*), sin Padre y sin Espíritu Santo. *La reducción de Cristo a Jesús y la reducción de la Trinidad al Absoluto deísta van juntas.*

Con la crisis de la Ilustración, el final del mundo socialista en los países del Este y el surgimiento de la posmodernidad han aparecido otros acentos en la relación con Cristo. Ha tenido lugar un cambio en las primacías: del *lógos* a la voluntad; de la necesidad de comprensión a la voluntad de transformación; de la búsqueda de ideales universalmente válidos a la absolutización del individuo, del instante y del lugar; de la identificación a partir de los grandes relatos sobre la aventura del hombre en el mundo a la concentración en el episodio puntual y local. Los nacionalismos han sustituido a los proyectos de solidaridad universal, de redención del proletariado y de liberación de los pobres de la tierra. Capitalismo, nacionalismo, individualismo y narcisismo vuelven a ser los ejes de la conciencia contemporánea. Ésta desconfía de todos los prometeísmos y redenciones intrahistóricas para abandonarse al placer individual, dejándose mecer por la melancolía placentera de la existencia. La medicación de la sociedad y la fascinación por las drogas son reveladoras de una falta de vigor personal, de ilusión existencial y de sentido para la vida. No hay ningún proyecto ético de significación mundial, después de que en 1989 cayera el telón de acero y se derrumbaran los países socialistas del Este. La democracia y la economía de mercado, por sí solas, no son capaces de sostener los ideales de libertad, paz y solidaridad que proclaman. La unificación de conciencia, información y mercado mundiales pueden ser una inmensa posibilidad o pueden convertirse en

una inmensa injusticia por reducción de identidad, de libertad y de diferencia. Por esta última razón provoca, por un lado, el rechazo violento; por otro, incita a los fundamentalismos y nacionalismos.

b) *Nietzsche o la instauración de la realidad: Dionysos contra el Crucificado*

Tras los decenios de divinización del hombre y de comprensión de Cristo como conquistador definitivo de la divinidad para los hombres, resultado de la filosofía de Feuerbach, Marx y Bloch, hoy el pensamiento de Nietzsche determina la conciencia general. Por otra parte, es el paso de una inteligencia, que analiza y quiere comprender, a una voluntad que decide crear realidad, que declara inexistentes y falseadores del hombre a todos los absolutos (llámense Dios, verdad, ser, moralidad, etcétera). Todos han muerto tras la muerte que los hombres hemos dado a Dios, dice el loco. Su poema «De las tres transformaciones» (del espíritu en camello, del camello en león y del león en niño) explicita esta actitud²⁷⁵. El hombre ya no necesita luchar contra Dios, después de que le ha dado muerte²⁷⁶; por eso el niño se implanta en el mundo con su pretendida inocencia y su soberanía natural. Pero a la vez Nietzsche tiene que seguir una doble batalla: una contra los absolutos anteriores que, larvados, se siguen afirmando, y otra por la transvaloración

²⁷⁵ Así habló Zarathustra (Alianza, Madrid 1983) 49-51.

²⁷⁶ «No habéis oído hablar de aquel hombre loco que, con una linterna encendida, en la claridad del mediodía, iba corriendo por la plaza y gritaba: "busco a Dios"? Y ¿que precisamente arrancó una gran carcajada de los que estaban allí reunidos y no creían en Dios? [...] El hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con sus miradas. "¿A dónde se ha ido?" exclamó, "voy a deciroslo. *Lo hemos matado nosotros*. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos, pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? [...] ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente? ¿Hacia atrás, adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe para nosotros todavía un arriba y un abajo? ¿No vamos errantes como a través de una nada infinita? ¿No nos absorbe el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene la noche para siempre, más y más noche? ¿No se han de encender linternas a mediodía?"» (F. NIETZSCHE, *El Gay Saber* 125 [Austral. Madrid 1986] 155). El párrafo anterior (124), titulado «En el horizonte de lo infinito», es todavía más lúcido al describir la desfundamentación de una libertad finita que cree tener «tierra firme» bajo sus pies.

de los valores antiguos en valores nuevos. Eso significa el nihilismo: la declaración de la no realidad de los absolutos antepuestos al hombre y la necesidad heroica de que el hombre funde por sí solo otros nuevos. *Muerte de Dios, superhombre y eterno retorno son los tres pilares de su pensamiento*. Su nihilismo está en la raíz y en los posos de la conciencia posmoderna, pero sin el arranque heroico que caracterizó la vida y pensamiento de Nietzsche, que con su propuesta quiso ser una alternativa al evangelio y a Cristo. Él termina su obra *Ecce homo*²⁷⁷ con esta frase: «Dionysos contra el Crucificado»: es decir, la naturaleza e instintividad, la inmediatez y la vida, la potencia originaria del deseo contra el *lógos*, la creación, la moral, el prójimo, Dios, el don. Quizá en medio de sus blasfemias invocaba un universo donde la Gracia, la Belleza, la Inmediatez, la Inocencia recuperada y la Santidad de Dios fueran soberanas frente al poder, el pecado, la distancia, la moral exterior y la nostalgia de la finitud. Sintió a la vez odio y fascinación por Cristo. No supo o no quiso reconocer que el Crucificado en su pobreza humana y condición divina, por ser el Verbo eterno, encarnado y humillado, era la suma de esos dos polos, aparentemente irreconciliables. Quizá lo columbró, pero no quiso o no pudo creer consintiendo a Cristo y desabsolutizándose a sí mismo. No llegó a la fe o positivamente la rechazó, negando el consentimiento gozoso y agradecido al Poder que nos funda y que en Cristo se nos ha revelado como victoria sobre el mal y la muerte, como Amor y Per-Dón universal. Pero nuestro consentimiento está precedido por la llamada, alumbrado por la luz y hecho posible por la gracia de Dios. La fe es una real posibilidad humana fruto de la libertad del hombre precedida por la gracia de Dios. Es un enigma el que en ciertos hombres la libertad humana y la gracia divina no converjan, y no surja la fe.

²⁷⁷ Alianza, Madrid 1984. 132. Cf. E. BISER, *Nietzsche o la destrucción de la conciencia cristiana* (Salamanca 1974); ÍD., *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums* (Salzburgo 1982); ÍD., *Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, o.c.; P. VALADIER, *Nietzsche y la crítica del cristianismo* (Madrid 1980); ÍD., *Jésus Christ ou Dionysos?* (París 1979); ÍD., «F. Nietzsche», en *DSp XI*, 335-344; H. PFEIL, *Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung* (Meisenheim 1975); E. BLONDEL, *Nietzsche: le 5ème Évangile?* (París 1980); U. WILLERS, *F. Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion* (Innsbruck-Viena 1988); X. TILLIETTE, «Nietzsche contre le Crucifié», en *Le Christ des philosophes*, o.c., 203-247.

c) *La posmodernidad y el pensamiento débil ante Cristo*

La modernidad surge con tres grandes convicciones: el hombre centro de la realidad, la historia como ámbito de su afirmación, el progreso como supremo objetivo. Esto supuso una ruptura con la tradición, en nuestro caso con la interpretación teológica (Jesús es el Hijo de Dios, expresión de Dios y cuanto tal Dios) y con la interpretación soteriológica (Jesús, Hijo encarnado, que asumió nuestro destino de pecadores y mortales para superarlo haciéndonos partícipes tanto de su divina naturaleza como de su destino, y de esta forma es salvador de todos los hombres). La ruptura con la anterior tradición lleva a la autonomía del sujeto. El sujeto considerado autónomo es pensado desde el individuo, sin la comunidad y sin el prójimo, sin unidad ni solidaridad de destino con los demás. Este aislamiento del sujeto respecto del prójimo, en su doble expresión: la alteridad y la comunidad, ha llevado a la crisis del sujeto. En su lugar han aparecido los grandes poderes naturales (la materia, la vida, la evolución, la nación) o los poderes históricos (las ideologías, las revoluciones, las utopías); él ya no es centro de sentido frente a las fuerzas neutras, ya no es capaz de otorgar sentido, de sostener y de llevar a perfección al resto de la realidad: no es capaz de crear justicia, libertad, reconciliación, esperanza. Con ello siente su desfondamiento. Si él está abocado a la muerte, siendo incapaz de fundar amor y reconciliación en el mundo, ¿cómo mantener su pretensión de fundar todo? Nietzsche percibió con suprema lucidez que si Dios no existe, no hay orientación, norte y suelo bajo los pies. Nihilismo y antihumanismo confluyen en la crisis del sujeto²⁷⁸. Con

²⁷⁸ Cf. G. AMENGUAL, *Modernidad y crisis del sujeto*, o.c.

La pérdida del sentido para la realidad sagrada de Dios, la absolutización del individuo sin prójimo y el nihilismo, como «irrealización», de los principios y fundamentos, ideas e ideales, una vez que ha desaparecido Dios del horizonte («muerte de Dios» en Nietzsche), son los tres problemas máximos de la conciencia contemporánea. Los analiza con lucidez el mismo G. AMENGUAL en *La religión en tiempos de nihilismo* (Barcelona 2003) y en «El hombre, un ser trascendente», en *Varios. Vivir en Dios, hablar de Dios hoy* (Estella 2003) 15-66, donde afirma: «El nihilismo es el desfondamiento de los mismos fundamentos o cimientos de toda la organización social, de la cultura, de la ética, de la política. «El nihilismo es ese proceso histórico por el que el dominio de lo *suprasensible* caduca y se vuelve nulo, con lo que el ente mismo pierde su valor y sentido» (M. Heidegger, Nietzsche. Barcelona II,

ella se pone bajo interrogación el sentido y el *lógos* de la modernidad²⁷⁹.

Esta crisis puede ser motivo de mayor hundimiento, pero puede también ser una ocasión para una percepción más objetiva tanto de la realidad humana como de la divina. Con el hundimiento de los intentos fáusticos y de la apoteosis del hombre en la modernidad, él se ve confrontado con los límites de su realidad. Puede ahora *reconocerse creatura* y fruto no de azar, envidia o necesidad, sino de una plenitud originaria que suscita al hombre, lo hace partícipe de su amor, lo invita a compartir su creatividad, a ser responsable de todo y a ocuparse de todos; *redescubrir al prójimo, pensar a Dios y más humilde que nosotros y tan humillado como nosotros, ver que en la persona y destino de Cristo aparece otra humanidad* en la que el prójimo nos está dado y encargado, de quien somos solidarios y con quien tenemos que cargar cuando lo encontremos desvalido (parábola del buen samaritano), en la que el mundo no es materia usable, sino ámbito de la presencia del Creador y lugar del servicio al prójimo. La destrucción de un sujeto monista y egotizado puede ser la ocasión histórica para descubrir a los otros, al Otro, al Dios que en Cristo se hizo prójimo de los hombres. En este itinerario nuevo reaparece la figura de Cristo como el que muere por todos, carga con los pecados de los pecadores, él que era el Inocente y Santo, el que deja su destino en servicio a los otros y a merced de ellos,

34) Lo suprasensible son las ideas y los ideales, lo normativo y lo utópico, los valores y las convicciones. Esta experiencia es la nuestra, es el contexto de nuestra cultura, de nuestro pensar y sentir», p.22.

Las preguntas que le surgen al cristiano y al teólogo son: ¿es posible presentar a Cristo desde esta cultura? ¿O será más necesario presentar a Cristo en esta cultura pero frente a ella como desenmascaramiento, provocación y desafío? ¿No es en este contexto la cruz como símbolo de la apertura, descendimiento, pobreza y don mucho más sabia que la sabiduría de este mundo? ¿No vuelven a tener las palabras de Pablo en 1 Cor 1 un profundo y actualísimo sentido? Ahí se sitúan la real madurez del hombre y la radical dignidad del cristiano.

²⁷⁹ La «muerte de Dios» es el fin de todos los absolutos, metafísicos y morales: «Puesto que ya nada más es verdadero, a partir del momento en que Verdad como Ser, Dios, Instancia absoluta se ha hecho problemática, consecuentemente todo está permitido» (*Así habló Zaratustra*, cap. IV, «La sombra» [Alianza, Madrid 1983] 366). Cf. *Werke* XII, 406; XIII, 361; XVI, 413; VI, 397. Cf. K. LÖWITZ, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (Göttinga 1967) 157; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «De la libertad a la soledad. Nietzsche en el itinerario de la conciencia moderna», en *Raíz de la esperanza* (Salamanca 1995) 63-148.

el que se confía a Dios y no hace de este mundo criterio y medida única de su identidad, el que fue justificado por Dios tras la descalificación por un tribunal humano, el que sobre todo nos revela que el propio Absoluto se ejercita como «humillación», afirma su gloria en la convivencia y realiza su divinidad como relacionalidad (misterio trinitario), su poderío como revelación-autodonación a los hombres (encarnación), su libertad como solidaridad en el límite (muerte en la cruz). Aquí se alumbra la posibilidad de «reconstrucción» de un sujeto nuevo, que no anula la subjetividad, autonomía y capacidad creadora del hombre, tal como él las ha comprendido en la modernidad, pero que pregunta por su fundamento, su sentido y destinatarios, mostrando cómo el sujeto es verdaderamente absoluto, cuando se vive, por un lado, soldado al origen del que recibe el poder de ser, y, por otro, solidario del destino de los demás. La modernidad no es negada por el evangelio, sino cuestionada y trascendida en sus intenciones, corregida en su curso y reorientada en sus métodos, a la luz de una cristología en la que el sujeto vive la libertad como filiación y la autonomía como servicio y sacrificio (Mc 10,45).

La mentalidad posmoderna aún no ha esclarecido todas las razones de sus rechazos y los fundamentos de sus esperanzas. Por eso aún no ha explicitado en grandes textos su actitud ante Cristo. En la medida en que es reacción contra los absolutos humanos, elevados a la categoría de «dioses» por la modernidad, es una oportunidad de gracia para ayudar a reencontrar a Dios entre los escombros de lo anterior, haciendo brillar su divina gratitud, la gracia de Cristo, el don del Espíritu y el milagro de la fe. El Dios «humilde» y «humillado» de la *kenosis*, encarnación y pasión en Cristo, el que hace de su Poder fundamento de su solidaridad, pasión y compasión redimentes, puede ser el punto de partida para un diálogo. ¿Es esto lo que reclaman ciertos representantes del pensamiento débil como G. Vattimo? ²⁸⁰ Pero, en la medida en que la posmodernidad es negación del Absoluto originador y fundador, en que absolutiza el instante con el cierre de la memoria ante el Pasado y de la esperanza ante el Futuro, en que se olvida del prójimo, de la muerte

²⁸⁰ Cf. *supra*, «Punto de partida», p.63 nota 95.

y de la injusticia, en esa medida la posmodernidad rechazará a Cristo. Pero justamente eso es rechazar al hombre mismo y en ese instante la persona y la palabra de Cristo adquieren una peculiar significación y actualidad porque se convierten en valoras supremas del hombre.

d) *Politeísmo, pluralismo y libertad frente a monoteísmo, unidad y verdad*

Una de las características de la modernidad es la reacción contra los absolutos, monoteísmos y ortodoxias. Frente a los monoteísmos (Dios, la Verdad, la Moralidad, la Esperanza), los politeísmos se proponen ser la garantía de la libertad del hombre ²⁸¹. La conciencia contemporánea vive un choque entre verdad y libertad. El cristianismo ha presentado la revelación divina como fuente y fundamento de la libertad humana: «La verdad os hará libres» (Jn 8,32). Frente a esta afirmación, Nietzsche plantó la suya: «El querer —la voluntad— os hará libres» ²⁸², y la conciencia contemporánea invierte así la relación: «La libertad os hará verdaderos». Se han colocado en el mismo nivel realidades que pertenecen a órdenes distintos, dejando en silencio la cuestión metafísica: ¿quién, qué y cómo se funda mi ser? ¿A partir de dónde soy yo libre o es que, como quería Sartre, la existencia precede a la esencia y la libertad a la verdad? Todo común sentir y toda evidencia filosófica articulan el hacer a la luz del ser, y la libertad a la luz de la verdad ²⁸³. Pero la cuestión base es quién funda mi ser y quién inicia mi libertad. No hay realidad finita sin Infinito que la funde y no hay libertad en el mundo si no hay una Libertad previa, exterior y superior, al mundo. A su vez, el origen y fundamento de la libertad es el Amor. Sin amor la finitud se anega en su propia soledad.

²⁸¹ Cf. S. DEL CURA ELENA, «Monoteísmo, (in)tolerancia y nuevas mitologías», en F. GARCÍA LÓPEZ - J. I. TELLECHEA IDIGORAS, *Tolerancia y fe católica en España* (Salamanca 1996), con abundante bibliografía.

²⁸² «El querer hace libres; pues querer es crear: así enseño yo. ¡Y sólo para crear debéis aprender!» (*Así habló Zaratustra*, o.c., 285).

²⁸³ Estos son los problemas de fondo que quiere iluminar la encíclica de Juan Pablo II *Veritatis splendor* (6-8-1993): la relación entre el ser y el bien, la realidad y la conciencia, la verdad y la libertad. Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, «La verdad, el bien y el ser...», a.c. 37-65.

La absolutización de la verdad en fases anteriores de la historia humana ha provocado una reacción legítima de la libertad frente a la verdad. La crisis de la verdad, sometida al poder, a la técnica, al individuo soberano, a la manipulación informativa, es el problema supremo de la conciencia contemporánea. Desde el rechazo de la verdad como absoluto surge la afirmación incondicional del pluralismo. Pero un pluralismo sin eje, una pluralidad sin unidad, una libertad sin verdad terminan convirtiéndose en fuente de violencia y causa de locura. Si hasta ahora Cristo ha sido presentado como la Verdad, la posmodernidad lo somete a una reducción o nivelación; considera su pretensión de verdad como una más entre las innumerables verdades del mundo. *La cuestión suprema de la cristología hoy es proponer a Cristo ante las culturas y religiones como fuente de la Verdad a la vez que de la Libertad*, para que el hombre encuentre en él al mismo tiempo sentido y esperanza, respuesta a sus necesidades universales como hombre y a sus situaciones individuales como mortal y pecador.

e) *La pretensión salvífica del cristianismo y la reivindicación de las religiones*

En este horizonte aparece finalmente otro problema central para la cristología hoy: su universalidad salvífica, la pretensión de absolutez del cristianismo, la afirmación de que no nos ha sido dado otro nombre en el que tengamos salvación que el de Cristo (Hch 4,12). No hay otro porque salvación es la vida divina plena y definitivamente comunicada, y esta comunicación sólo tiene lugar de manera exhaustiva y definitiva por medio de quien es el Hijo eterno encarnado. Esta afirmación ha sido siempre igualmente escandalosa, desde los inicios de la misión cristiana hasta nuestros días. Hoy existen factores nuevos que vuelven más difícil su credibilidad: la aparición de las grandes religiones con sus múltiples expresiones en la piedad, el culto, la cultura, la misericordia; su pretensión misionera y su reclamación de ser caminos ordinarios para encontrar al único Dios, cada cual en su sitio y conforme a la misión recibida de él; el propio redescubrimiento teológico de cómo Dios no abandona

a nadie, sino que le es grato todo el que le teme y practica la justicia (Hch 10,35); la afirmación conciliar de la universalidad de la gracia y de la fidelidad a la propia conciencia como exigencia y posibilidad de la salvación (LG 16); la repetición del papa actual de cómo el cumplimiento del orden moral justo puede ser una vía de salvación; ciertas teorías del cristianismo anónimo según el cual todo hombre en la realización auténtica de su ser abierto al Absoluto está realizando la realidad crística y movido por el mismo Espíritu de Cristo puede encontrarse salvado por el Dios verdadero.

Todo esto obliga a la teología a repensar el contenido y extensión de la salvación ofrecida por Dios a los hombres en Cristo. Ella presupone la manifestación de Dios a cada hombre, que debe ser comprendida como anticipo o reflejo de la gracia de Cristo. Ésta llega hasta aquélla otorgándole el pleno reconocimiento de sí misma, la purificación de sus degradaciones y la plenitud real de lo que en ella sólo estaba dado como germen y esperanza (*semina Verbi*; AG 11,15). Cristo no excluye a las otras religiones, tampoco las incluye en el sentido de que las exprese todas o todas deriven de él, pero es fuente de su realidad (todo don de Dios al mundo se funda en Cristo), causa de su autorreconocimiento (sin Cristo no sabríamos quién somos y a qué estamos destinados), y sobre todo de su plenitud (la realidad de la gracia llega a su consumación cuando se explicita por las mediaciones con las que Dios se ha dado definitivamente al mundo: encarnación, donación del Espíritu, realización en Iglesia).

El encuentro, diálogo y colaboración del cristianismo con las otras religiones es hoy una exigencia de la veracidad de la fe. Ello no significa la deposición de la última convicción cristiana, con la que está y cae todo el cristianismo: Cristo es el Hijo encarnado, en quien Dios nos ha dado todo y se nos ha dado del todo a sí mismo, sin el cual no sabemos definitivamente quién somos ni podemos llegar adonde estamos destinados. La Iglesia no puede menos de afirmar esta fe, de vivir conforme a ella y de proponerla a los demás. Sin tal confesión cristológica y sin tal misión soteriológica la Iglesia deja de ser Iglesia de Cristo. El último fundamento de la obligación misionera en la Igle-

sia no es la salvación o no salvación de los otros (Dios y ellos proveerán), sino la obediencia de la Iglesia al mandato de Jesús (Mt 28,19s; 1 Cor 9,16) y la coherencia con su propia confesión. Si considerando ella que Cristo es el Amén, el supremo don de Dios a los hombres, iluminador, redentor y divinizador (2 Cor 1,20; 2 Pe 1,3s), no lo anuncia, es que no lo reconoce tal, no lo agradece, o no considera hermanos a los demás, ya que no les ofrece lo que ella considera supremo tesoro, garantía de una plenitud futura. Ella lo presenta a los demás porque lo considera de tal valor. *Agradecimiento a Dios, coherencia con su propia confesión y amor al prójimo son los fundamentos de la acción misionera.* La pretensión de absolutez del cristianismo y la confesión de Cristo como único Mediador, instaurado por Dios entre él y los hombres, no son ejercidas por la Iglesia con voluntad de dominio sobre los demás, sino con voluntad de obediencia a Dios y de servicio al prójimo.

El redescubrimiento de la unidad de Dios creador y revelador, de la fraternidad universal, del común destino y de la común responsabilidad en el mundo, dentro de la inmensa diversidad de culturas y expresiones de la búsqueda humana del Absoluto, no pueden ser confundidos con otras cosas. *La cuestión clave no es cómo el hombre busca o debe encontrar a Dios, sino cómo Dios busca y quiere encontrar al hombre; lo decisivo no es la religión humana, sino la revelación divina.* Lo que está en juego es si Dios ha revelado su designio salvífico para con nosotros. Si él se nos ha revelado y dado en Cristo, como lugar personal, criterio y crítica de toda otra búsqueda, entonces no podemos nosotros absolver los propios caminos. La aceptación de un pluralismo y sincretismo, tal como el imperio romano se lo ofreció a la Iglesia otorgando a Cristo un lugar en el Panteón, equivaldría a su nivelación con otros maestros de la verdad, negando que él es la Verdad en Persona. El diálogo de San Ambrosio con Símaco y de San Agustín con los neoplatónicos muestra cómo la cuestión central es la encarnación como autorrevelación y autodonación salvíficas de Dios al hombre. Esto es lo que la Iglesia tiene que anunciar y no puede callar. Otro es el problema pedagógico de la valoración de esas búsquedas humanas de Dios, de la integración de sus culturas, una vez purificadas y convertidas, dentro

de la liturgia, instituciones y expresiones eclesiales de la pedagogía misionera; de la colaboración en comunes tareas de humanidad, del diálogo necesario. *El pluralismo expresivo del cristianismo es una cosa y el sincretismo salvífico es otra.*

Hoy se han unido las reclamaciones del viejo paganismo, pidiendo espacio de afirmación para sus costumbres, con la filosofía kantiana y quienes niegan la posibilidad de llegar a Dios, considerando todos nuestros caminos intentos fallidos o meras aproximaciones, a la vez que negando la posibilidad o realidad de una revelación positiva, particular de Dios en la historia. No sabremos si el hombre puede llegar a Dios, pero sí sabemos que Dios ha llegado al hombre en Cristo y esto implícitamente quiere decir que lo humano puede expresar metafísica, lógica, psicológica e históricamente a Dios. Y no le hubiera podido conocer después de la encarnación si en su raíz no hubiera existido una capacidad inicial y un anhelo recóndito que contase ya con su divina presencia y esperase ya su posible revelación en la historia.

El hombre puede llegar por muchos caminos a Dios. Dios ha llegado de manera suprema y escatológica, por un camino al hombre. Ha llegado en su Hijo encarnado quien es Camino, que contiene la Verdad y la Vida. Símaco, el viejo orador del siglo IV, veía religada la suerte del Imperio Romano al politeísmo pagano, afirmando que por una sola vía no se puede llegar al inabarcable secreto de Dios y por ello reclamaba el sincretismo²⁸⁴. Es exactamente la misma argumentación con que hoy se reclama de nuevo el politeísmo. San Ambrosio responde con la negativa, porque Cristo no es un mediador o ejemplar más de los hombres ante Dios, sino de Dios ante los hombres. Cristo es el centro que recapitula una creación fundamentada en él y una historia ordenada a él (Col 1,16-20). Nada llega a su plenitud sin el reconocimiento de él y la relación con él. Todo lo anónimo llega a su propio nombre

²⁸⁴ «Ergo diis patriis, diis indigetibus, pacem rogamus. Aequum est quiddam omnes colunt, unum putari. Eadem spectamus astra, commune coelum est, idem nos mundus involvit: quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum» (SÍMACO, *Relatio*, c.10; cap. 8). Cf. P. COURCELLE, «Polémica anticristiana y platonismo cristiano: De Arnobio a San Ambrosio», en A. MOMIGLIANO (ed.), *El conflicto entre paganismo y cristianismo...*, o.c., 171-206, esp.184-187.

y a su verdad necesaria cuando conoce y se apropia el nombre de Cristo, el fragmento cuando se integra en el todo y el miembro cuando forma parte del cuerpo, recibiendo vida de él y aportando vida a él.

En la teología de este siglo se han dado tres respuestas a la pregunta por la relación entre la universalidad salvífica de Cristo y el valor de otras religiones como camino de salvación.

- 1) *Exclusivismo*. Las religiones son sólo expresión de un hombre que al estar bajo el pecado evita a Dios; en ellas sólo se busca a sí mismo y niega la revelación de Dios en Cristo. Barth es su exponente supremo y dentro de la Iglesia católica se expresó en la fórmula: «Extra Ecclesiam nulla salus».
- 2) *Inclusivismo*. La unicidad de la persona de Cristo es el elemento constitutivo y universal de toda salvación, que esté donde esté es crítica, ya que todo hombre en la realización de su ser abierto al absoluto realiza lo que en plenitud Cristo es (Lubac, Rahner, Balthasar, Vaticano II).
- 3) *Pluralismo*. El centro de toda salvación es Dios como origen y contenido de ella, la otorga por múltiples vías y en cada una de ellas la puede encontrar el hombre. Esta posición tiene dos formas según que reconozca a Cristo como norma de todas las religiones o sólo como un exponente más de la historia religiosa de la humanidad (Hick, Knitter, etc.). Recientemente J. Dupuis ha intentado conjugar esta tercera postura con la afirmación de la unicidad y universalidad de Cristo²⁸⁵, afirmando la autonomía de una acción del *Lógos asarkós* y una misión propia del Espíritu Santo en el mundo, que tendrían sus efectos, sin tener que estar necesariamente referidas a la encarnación del Verbo, y a las mediaciones institucionales de la salvación derivadas de ella.

J. Dupuis ha expuesto su pensamiento en fases sucesivas: desde *Jesucristo al encuentro de las religiones* (Madrid 1989), en la línea del inclusivismo cristológico, que las sitúa en el horizonte de Cristo como su meta y criterio, reasunción y crítica, por ser

²⁸⁵ Cf. C.T.I., *El cristianismo y las religiones* (Roma 1997); K. H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, o.c.; J. RATZINGER, *Glaube. Wahrheit. Toleranz...*, o.c.; B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma...*, o.c.; R. SCHWAGER (dir.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionsstheologie* (Friburgo 1996); ÍD., *Relativierung der Wahrheit?*, o.c. En *Cristología* (Madrid 2001) 560-564 he ofrecido los datos fundamentales y la bibliografía esencial.

la palabra exhaustiva y definitiva de Dios, hasta la defensa de un cierto pluralismo salvífico en *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Santander 2000); ÍD., *El encuentro del cristianismo con las religiones. Del enfrentamiento al diálogo* (Santander 2002). Al libro ha seguido una «Notificación» de la Congregación para la Doctrina de la Fe el 24 de enero, y posteriormente un comentario a la Notificación en *L'Osservatore Romano* el 27 de febrero de 2001. Ambos documentos se remiten a la Declaración de la misma Congregación *Dominus Iesus*, sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, publicada en AAS 92 (2000) 742-765, y a la encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris missio* (diciembre de 1990). Ambos documentos prolongan y completan la doctrina del Vaticano II, que todavía no tenía ante los ojos estos problemas resultantes de una cristología inculturada, sobre todo por el diálogo con las religiones de la India²⁸⁶.

Los dos documentos de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe subrayan la intención positiva de Dupuis, su voluntad de esclarecer los problemas de fondo a la hora de fijar el sentido divinamente querido que las otras religiones pueden tener en el plan de salvación, como medios institucionales para los hombres que dentro de ellas no lleguen a conocer a Cristo, pero a la vez manifiestan que ciertas formulaciones, tal como de hecho se encuentran expuestas en el libro, pueden conducir al lector a error sobre cinco grandes afirmaciones de la fe católica. El género literario del primer documento sigue el método clásico de los documentos de la Iglesia: primero enuncia lo que considera verdad de fe, que hay que mantener, y a continuación expone las opiniones que parecen contradecirla o no ser coherentes con ella. He aquí los cinco puntos:

1. Mediación salvífica única y universal de Jesucristo.
2. Unicidad y plenitud de la revelación de Jesucristo.
3. Acción salvífica universal del Espíritu Santo.
4. Ordenación de todos los hombres a la Iglesia.
5. Valor y función salvífica de las tradiciones.

²⁸⁶ Todos estos documentos están contenidos en el volumen que recoge la Declaración *Dominus Iesus*, la Notificación sobre el libro de J. Dupuis, con una serie de comentarios y estudios (Madrid, Libros Palabra 2002).

El comentario a la Declaración sintetiza así los contenidos esenciales:

1. Ante todo se reafirma la fe en Jesucristo, *Mediador único y universal de salvación para toda la humanidad*. Consiguientemente se reafirma la unicidad y la universalidad de la mediación de Jesucristo, Hijo y Verbo del Padre, como actuación del plan salvífico de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. No hay una economía salvífica trinitaria independiente de la del Verbo encarnado.

2. En segundo lugar se reafirma la fe de la Iglesia en *Jesucristo*, quien es «al mismo tiempo mediador y plenitud de toda revelación» (DV 2), contra la opinión según la cual la revelación de Jesucristo y en Jesucristo es limitada, incompleta e imperfecta. También las semillas de verdad y de bondad existentes en las demás religiones son dones de gracia derivados de la única mediación de Cristo y de su Espíritu de santidad.

3. A propósito de *la acción salvífica universal del Espíritu Santo*, se reafirma que el Espíritu operante después de la resurrección de Jesús es siempre el Espíritu de Cristo enviado por el Padre, que actúa de modo salvífico también fuera de la Iglesia visible. Por lo cual, es contrario a la fe católica considerar que la acción salvífica del Espíritu Santo se puede extender más allá de la única economía salvífica universal del Verbo encarnado.

4. Además, dado que *la Iglesia es signo e instrumento de salvación para la humanidad entera*, rechaza como errónea la opinión que considera las diversas religiones como vías complementarias a la Iglesia en el orden de la salvación.

5. Por último, reconoce la existencia de elementos de verdad y bondad en las demás religiones, y afirma que no tiene ningún fundamento en la teología católica considerar esas religiones, en cuanto tales, como vías normales de salvación, porque además en ellas hay lagunas, insuficiencias y errores acerca de las verdades fundamentales sobre Dios, el hombre y el mundo. *Sus textos sagrados no pueden considerarse como equivalentes al AT, que es la preparación inmediata querida por Dios para el reconocimiento de Cristo.*

La Iglesia tiene que proclamar y la teología tiene que explicar las afirmaciones neotestamentarias: *Cristo es principio de realidad* («estamos creados en él» [Col 1,16]), *principio de conocimiento* («Nadie conoce al Padre sino el Hijo y a quien el Hijo quisiere

revelárselo» [Mt 11,27]) y *principio de plenificación para todos los hombres* («Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» [Jn 17,3]). Él nos ha sido dado en la historia para conocer el Don de Dios y llegar a su plenitud; para el servicio de esa misión ha suscitado la Iglesia, que no puede parar ni callar hasta que haya anunciado su evangelio y hecho accesible su salvación a todos mediante el evangelio y los sacramentos. El cristianismo es fruto de la misión del Hijo y del Espíritu por el Padre para que el mundo tenga vida. La Iglesia sólo es Iglesia de Cristo si anuncia con su palabra y comunica con toda su existencia esa vida divina. El cómo de la salvación de los hombres en el tiempo anterior a Cristo y en el espacio exterior a Cristo y a la Iglesia no lo sabemos. Ahora bien, la ignorancia sobre ese hecho no deja sin fundamento la misión de la Iglesia: ser sacramento universal de salvación y tener que realizarse como tal (LG 1, 9, 48, 59)²⁸⁷.

El Concilio Vaticano II ha expuesto la relación del cristianismo con las otras religiones principalmente en tres documentos: la *Constitución sobre la Iglesia* (LG 16-17); el Decreto *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia n.9, donde establece el criterio de afirmación de la bondad y verdad, posibles en otras religiones, de los elementos negativos que necesiten purificación y de su consumación por la novedad del evangelio, utilizando los tres verbos de LG 17 [*sanare, elevare, consummare*]; y en la *Declaración Nostra aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia católica con las religiones no cristianas. En la *Constitución pastoral Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, la Iglesia hace una confesión de su fe en la muerte y resurrección de Cristo como acción escatológica de Dios, que repercute sobre todos los hombres y a todos les está destinada, para que acogiéndola se encuentren a sí mismos al encontrar a Dios en Cristo. Pero guarda un delicado silencio sobre la forma como ese misterio pascual llega a todos los hombres y se hacen partícipes de sus beneficios:

²⁸⁷ «Enviada por Dios a todos los hombres para ser "sacramento universal de salvación", la Iglesia, por exigencia radical de su catolicidad, obediente al mandato de su fundador, se esfuerza en anunciar el evangelio a todos los hombres» (AG 1a).

«Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Al haber muerto Cristo por todos y al ser una sola la vocación última del hombre, es decir la divina, en consecuencia tenemos que creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, *en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual*» (GS 22e)²⁸⁸.

Éste es el hecho divinamente instaurado en la historia. La Iglesia se comprende como servidora de ese designio de salvación. Servidora por tanto de la voluntad y decisión divinas, a la vez que servidora de la libertad y de la esperanza humanas. En el lugar geométrico entre ambas se sitúa la misión de la Iglesia que no suplanta ni a Dios ni a los hombres. Ella, como Cristo, se ofrece humilde y a la vez gloriosa servidora de ese designio de salvación universal. Al servicio del único Dios, del único hombre y del único mediador definitivo y absoluto entre ambos: «Dios, nuestro Salvador, quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad. Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim 2,3-6). Éstos son el ser y el fin de la Iglesia que fundan su misión. Los medios para cumplirla, en fidelidad a Dios y a los hombres, los tiene que ir descubriendo cada día en tiempo y lugar.

7. Conclusión: los dilemas o trilemas de la cristología hoy (Dios, el hombre Cristo, mundo)

El dilema de la cristología ya no es sólo: fe-razón o fe-historia, como pareció serlo en los tres últimos siglos, sino también o sobre todo el dilema fe-esperanza; fe-sentido de la vida humana; fe-justicia; fe-proximidad absoluta; fe en Dios-confianza en el hombre; razón humana-revelación divina; promoción del hombre-encarnación de Dios; pecado-salvación; tiempo-eternidad. La caída de tantos sistemas con pretensión de absoluto, tanto del orden político como del orden ideológico, es una

oportunidad histórica para volver a pensar desde los cimientos la fe en Cristo. Cristo debe ser propuesto ahora desde los hechos originarios, desde su relación con el Dios eterno y desde su relación con el hombre en la historia. La cristología es así el lugar de convergencia entre teología, escatología y antropología. Desde Cristo se esclarecen en interrelación: Dios, el hombre y el sentido de la historia (GS 22). No es suficiente ya una cristología sólo *verificadora* (relación al pasado de Jesús demostrado como real), ni sólo *argumentativa* (razones universales para creer), ni sólo *teológica* (Dios estaba en Cristo). Es necesaria también una cristología *antropológica* (qué y quién es el hombre a la luz de Cristo), *histórica* (¿cómo se esclarecen desde Cristo el destino de cada hombre y su vida personal en cada encrucijada?) y *soteriológica* (¿cómo se salva integralmente el hombre e históricamente cada hombre?). Cada uno de estos aspectos tiene una dimensión que hay que fijar y entender desde sí misma, pero a la vez sólo es del todo inteligible y significativo si la ponemos en relación con las demás.

²⁸⁸ La cursiva es nuestra.

CAPÍTULO IV

FUNDAMENTACIÓN DE LA FE EN CRISTO

1. Sentido de la fundamentación

A Jesús le ha seguido una comunidad, que ha creído en él como Cristo. Ellas (comunidad y fe) no han cesado hasta hoy. *El hecho originario de Jesús, la Iglesia creyendo de forma ininterrumpida en él y su significación presente, son los tres datos que, sumados, son el punto de partida para fundamentar la fe en él hoy.* ¿Cómo tenemos acceso a Cristo? Ni sólo por el conocimiento del pasado (la historia agotada de Cristo en aquel tiempo), ni sólo por la espera de un futuro (la manifestación definitiva de Cristo que está por venir), sino en el encuentro actual con Cristo, cuya memoria pervive y «cuyo misterio afecta a toda la historia de la humanidad, influye constantemente en la Iglesia y actúa sobre todo por obra del ministerio sacerdotal» (OT 14). Garantizan su pervivencia el evangelio, los sacramentos, el ministerio apostólico y la esperanza general proyectada sobre él. En el presente de cada hombre se da la posibilidad de conocer a Jesús, de encontrar sentido y salvación para la propia vida, a la vez que de reconocer lo bien fundada que puede estar la fe en él. Pasado, presente y futuro abren el horizonte que crea la posibilidad de fundamentar la fe en él y la trasmisión a los demás.

Del pasado nos quedan leves restos arqueológicos, mínimos testimonios escritos de no creyentes y múltiples textos de creyentes que le recuerdan, confiesan, interpretan y proponen a los paganos, a la vez que le justifican ante los judíos. Para el futuro tenemos promesas del propio Cristo. La anamnesis eucarística es el momento cumbre de la afirmación de su presencia invisible junto con el anhelo de su venida escatológica: «Marana tha» (1 Cor 16,22) ¹. Ni el pasado ni el futuro son reducibles al pre-

¹ Cf. *Dilaché* X, 6; *Constituciones apostólicas* VII, 26. «El lazo íntimo que el cristia-

sente; por eso son necesarios el recuerdo histórico y la espera escatológica, pero uno y otra tienen que ser enclavados y acreditados en el presente. Esta acreditación de Cristo tiene lugar en la vida de la Iglesia, en la existencia de cada creyente, en el diálogo y colaboración de ambos con los demás hombres.

El proceso de fundamentación de la fe incluye estos tres aspectos:

1. La Iglesia ofrece palabras, experiencias, formas de vida, proyectos y exigencias morales. Ellas crean el ámbito en el que Cristo se manifiesta vivo y salvador de la vida humana.

2. El hombre tiene que poner su existencia en juego para columbrar si las determinaciones radicales que emanan de Jesús en la Iglesia rozan el solar último de su espíritu: sus anhelos primordiales, las carencias insuperables, la necesidad de sentido y de futuro.

3. La fe en Cristo tiene que ejercitar permanentemente la comunicación, diálogo y colaboración con los proyectos de la humanidad en medio de la que vive. La fe no es pensable como grito que viene de otro mundo y sólo se abre a otro mundo, ni como mera palabra del pasado o mera promesa del futuro.

a) *El lugar de la fundamentación es el mismo que el de la realización*

El presente es el lugar real de la fe: no el presente creado por los deseos del hombre, sino la realidad de Cristo, tal como nos es presentada por la fe de la Iglesia en medio del mundo.

«Tesis 1. Tanto desde la perspectiva de la teología fundamental como desde el punto de vista humano es perfectamente legítimo para una cristología partir de nuestra relación con Jesucristo. Consideramos esta relación tal como es comprendida y vivida de hecho en las iglesias cristianas. En tal contexto carece de importancia cierta imprecisión de contornos en la reflexión sobre esta relación frente a una relación meramente histórica o "humana" con Jesucristo»².

nismo primitivo establece entre el culto a Jesús como Kyrios y el Reino por venir prueba que la antigua oración *Maranatha* implora al mismo tiempo la presencia actual de Cristo y su retorno definitivo» (cf. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, o.c., 180-186; cita en 184).

² K. RAHNER - W. THÜSING, *Cristología...*, o.c., 21. «El punto de partida de la cristología es la fenomenología de la fe en Cristo, tal como ella es creída, vivida, predi-

Ni el deseo, ni la indigencia, ni el anhelo de Absoluto que alienta en el hombre constituyen por sí solos punto de partida suficiente para fundamentar la fe en Cristo, aun cuando unos y otros encontrarán el momento de confrontarse con él. La dura piedra de la realidad es el fundamento sobre el que el hombre tiene que edificar su fe. Pero, una vez que hemos esclarecido la determinación de presente (la fe vivida como lugar para fundamentar la fe), afirmamos que la ejercitación personal de esa fe es lo único que nos permite entender su contenido y desde él fundar la legitimidad de creer. El lugar y tiempo de cada hombre son el lugar posible y necesario para acceder al conocimiento y a la fe en Cristo. Exiliarse de ellos equivaldría a afirmar que la verdad es ajena a la propia existencia, determinada siempre por un tiempo, lugar, comunidad y destino concretos. Ahora bien, que sea anterior o exterior no quiere decir que nos sea ajena o esté lejos de cada uno de nosotros. No es posible un salto en el vacío para hacernos coetáneos con Cristo en su lugar y tiempo pasados. Por su glorificación, Jesús está presente y es contemporáneo de cada hombre, al que exteriormente llega por su evangelio, sus sacramentos, su apóstol y cada creyente verdadero. *El lugar de la fundamentación de la fe es el mismo que el lugar de la realización de la fe.* Hay una fundamentación previa en cuanto que el hombre, si no se percatara de que puede y debe creer, no creería³, pero la percepción plena y definitiva del fundamento se da en el acto mismo de la fe vivida. «Para una cristología es humano, y por ello también legítimo en un plano de teología fundamental, partir de la relación existente de hecho entre el creyente y Jesucristo» (*Curso*, 244).

Fundamentar la fe no es construir teóricamente la fe y luego realizarla, una vez que previamente estamos convencidos de su

cada y practicada en las iglesias cristianas. Sólo se llega a la fe en Jesucristo a partir del encuentro con cristianos creyentes» (W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, o.c., 30).

³ «¿Quién no ve que hay que pensar primero antes de creer? En verdad, *nadie cree algo a no ser que previamente haya pensado que debía ser creído.* Aunque los pensamientos que anteceden la voluntad de creer actúan con toda rapidez de tal forma que la fe siga inmediatamente, sin embargo es necesario que todas las cosas que se creen, se crean después de haber sido preparadas por el pensamiento. Puesto que el mismo creer no es otra cosa que pensar asintiendo (Quamvis et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare)» (SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum* 2,5: PL 44,962). Cf. *STb* II-II q.2 a.1.

legitimidad, sino que desde la misma fe, primero tentativamente acogida y luego plenamente vivida, nos cercioramos de la validez de su contenido. Lo mismo que en el orden del ser la razón no pone sus fundamentos, sino que los descubre y penetrando en su interna luminosidad se adhiere a ellos —y en esto consiste el conocer—, así la razón no funda la fe en el sentido de que ella la instaure por su propia fuerza. La fe es una posición total de la entera persona adhiriéndose a Jesucristo en cuanto revelador y presencializador definitivo de Dios. Nada que afecta al entero ser del hombre es construible por una de sus facultades. Cada una de ellas está llamada a colaborar en el discernimiento de la posibilidad y en la ejecución de su realidad, pero sólo interviene objetivamente en la medida de su integración en la vida personal. La razón pertenece al organismo espiritual del hombre, no lo totaliza y, por tanto, no puede suplantarla o representarlo por sí sola.

La razón desmembra los elementos que hacen surgir el asentimiento de la fe: primero analiza los hechos iniciales y se connivencia con las internas necesidades y posibilidades de la vida humana; luego esclarece la forma de vivirla y de ofrecerla a los demás, pero no la puede construir por sí sola. Su tarea se limita a un *cercioramiento de la fe desde dentro* y hacia adentro junto con el *descubrimiento de las razones universales* que permiten presentarla a la inteligencia, voluntad y libertad del hombre como algo inteligible, amable y vivible. La fe hay que comprenderla y fundamentarla desde la autocomprensión del propio creyente, acogida sin sospecha, consentida como principio de reflexión y analizada en los elementos que ella afirma incluir. Las condiciones de posibilidad para la fe según la propia autocomprensión del creyente son tres: la historia, la Iglesia, Dios mismo.

b) *Los tres generadores de orden objetivo*

Éstos son los tres factores o generadores permanentes de la fe, sin los cuales ni surge ni perdura. Los tres son necesarios e inseparables, aun cuando cada uno puede jugar una importancia diferente en cada creyente. La absolutización de uno de ellos hasta la negación de los otros dos, conduce a la esterilización

fanatización o desnaturalización de la fe. Una fe en Cristo *sin historia* fundante se convierte en mito o filosofía; *sin Iglesia* viviendo de ella se convierte en puro deseo o arbitrariedad subjetivas; *sin Dios* como acreditador queda reducida a mera construcción humana, que por sí sola no puede instaurar conexión con el Absoluto. El hombre puede sospechar a Dios como causa o desearlo como amigo, pero conocimiento personal y amor personal sólo son posibles si él mismo se lo brinda.

La *historia*, con sus hechos intrascendibles e inolvidables tal como nos los ofrecen los documentos, permite a cada hombre acceder por sí mismo a una realidad significativa y apelativa que se presenta como acción y manifestación de Dios. La ciencia moderna ha cultivado el acceso a Jesús exclusivamente por la historia y, dejando en silencio la interpretación creyente de los textos, intenta crear una figura de Jesús.

La *Iglesia*, comenzando por los testigos del origen (apóstoles, varones apostólicos, discípulos, otros oyentes), se ha comprendido y propuesto siempre a sí misma como el lugar necesario para un encuentro salvífico con el Cristo resucitado y para tener la interpretación auténtica de los hechos del pasado, en cuanto salvíficos, y de su persona como la persona de su Hijo. Sin el encuentro con la persona viva en el presente, no hay posibilidad de descubrir la última verdad y credibilidad de los hechos pasados. No hay acceso a Jesús sin el testimonio de los testigos del origen sin la tradición vivida por una comunidad, que recuerda el pasado y celebra los hechos fundantes como fuente y forma de vida.

Dios mismo, inclinando el corazón del hombre, es el tercer factor generador de la fe en Cristo. A partir de los hechos del origen que entrañan sentido y que, revividos en la Iglesia por la palabra del evangelio, por la celebración de los sacramentos y por la vida de la comunidad, hacen posible una experiencia nueva de la existencia, Dios nos ilumina, atrae e inclina a adherirnos a Cristo. (La palabra del salmista: «Inclina, Domine, cor meum in testimonia tua» [119,36], ha jugado un papel decisivo en la historia de la conciencia cristiana.) La acción de Dios esclareciendo, llamando e inclinando el corazón a partir de los signos exteriores, es también presupuesto de la adhesión del

hombre, ya que en ella éste salta sobre lo que ven sus sentidos para reconocer en esos hechos signos de otro mundo y llamadas de Dios para él⁴. La fe es, ante todo, la luz, el instinto y fuerza que Dios nos otorga para reconocer su divina presencia en Jesús, para responderle adhiriéndonos a ella y para conformar la existencia entera a lo que propone y exige. La fe, como respuesta del hombre a la revelación, presupone la connaturalización que Dios realiza en el sujeto humano para que éste pueda percibir su presencia y responder a su acción en Cristo⁵. El hombre no puede reconocer la acción de Dios fuera si el mismo Dios no le ilumina dentro, acompasando el sujeto humano cognoscente a la realidad divina que se trata de reconocer.

c) Las tres condiciones necesarias en la ejercitación subjetiva

Este triple testimonio es el fundamento objetivo de la fe, en cuanto acto personal del hombre, que implica exterioridad, interioridad y trascendencia. La fe se corresponde con la triple estructura del hombre: *autonomía personal* para acceder directamente por sí mismo a la realidad de los hechos; *relacionalidad comunitaria* que le permite discernir lo que es la genialidad individual o locura humanas de lo que es presencia divina; *apertura al Absoluto* e inmediatez con él, ya que delante de él es donde el hombre descubre que no sólo le es posible sino necesario creer con la necesidad no de lo inevitable impuesto, sino de lo gratuito y glorioso necesitado. *La fe es un acto de la conciencia y de la liber-*

⁴ «No os extrañéis de ver personas sencillas creer sin razonar. Dios les da amor de él y el odio de sí mismos. Inclina su corazón a creer. Jamás se creará una creencia útil y de fe si Dios no inclina el corazón; y se creará a partir de momento en que él lo incline. Y esto lo conocía bien David cuando decía: *Inclina cor meum, Deus, in testimonia tua* (Sal 119,36)» (Pen. 284). «Ellos juzgan por el corazón como los otros juzgan con por (par) el espíritu. Dios mismo los inclina a creer, y por esta razón están eficazmente persuadidos» (Pen. 287). «El comportamiento de Dios, que dispone todas las cosas con dulzura, consiste en poner la religión en el espíritu por las razones y en el corazón por la gracia. Ahora bien, querer ponerla en el espíritu y en el corazón por la fuerza y las amenazas no es poner la religión, sino el terror, *terrorem potius quam religionem*» (Pen. 185).

⁵ «La fe es asimilación al conocimiento íntimo de Dios, realizada por Dios mismo» (R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi...*, o.c., VIII). «La fe como gracia regalada por la Persona Infinita es para el hombre la única adecuación al Hombre-Dios» (H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos. I: Verbum Caro*, o.c., 194).

dad del hombre, resultante de la historia, fruto de la Iglesia y don directo de Dios⁶. Vista en su ejercitación concreta es la adhesión personal del hombre a Cristo, fundada: a) En unos hechos históricos del hombre a Cristo, fundada: a) En unos hechos históricos (transmitidos, interpretados y celebrados en la Iglesia); b) En la significación antropológica universal que descubrimos en ellos; c) En la acción interior de Dios que inclina y ayuda a nuestra libertad, inteligencia y voluntad para que se adhieran a Cristo como portador no sólo ni primariamente de su autoridad divina, sino como a la Verdad, Belleza, Bondad mismas y en cuanto tal la suma necesidad y la sola suficiencia del hombre.

Podemos concluir afirmando que se da la fundamentación de la fe cuando se esclarecen las realidades que van implicadas en el acto de creer (*aspecto positivo*); cuando se piensan las implicaciones que esa fe lleva consigo en el orden del ser y del hombre, de Dios y de la historia (*aspecto teórico*); cuando se eleva a la luz de la conciencia explícita aquellas razones que, naciendo de la entera existencia del sujeto, le han hecho posible y necesario creer (*aspecto personal*); cuando se abre desde ella un horizonte de posibilidades, responsabilidades y exigencias históricas (*aspecto práctico*). De esta forma superamos el positivismo historicista (los hechos fundan y exigen por sí mismos la fe), el extrínsecismo racionalista (la fe adviene de fuera por solas razones o por autoridad y se impone al dinamismo de mi conciencia), el subjetivismo inmanentista (la fe surge sólo de las experiencias profundas de mi conciencia) y el pietismo moralista o pentecostal (la fe es verdadera porque me hace posible sentirme perdonado, justificado, renacido, divinizado). No basta el solo estudio de la historia pasada, ni la sola adscripción a la Iglesia, ni la sola experiencia religiosa individual.

Los tres factores que hemos expuesto: Historia, Iglesia, Dios, no intervienen cronológicamente uno después de otro. Ninguno es suficiente por sí solo, cooperando los tres como determinaciones simultáneas, totalizadoras y permanentes del acto de creer en el principio, en el medio y en el fin, tanto de

⁶ Los libros del NT acentúan un aspecto u otro de la fe. Los Sinópticos se remiten sobre todo a la historia, como su fundamento objetivo; San Pablo considera la Iglesia como lugar concreto de la fe verdadera, y San Juan acentúa cómo ella es luz de vida comunicadas directamente por Dios mismo en su Hijo (1 Jn 1,1-4).

cada acto particular como de la vida total de la fe. Su cultivo en la vida cristiana es necesario, y cuando se descuida uno en favor de los otros dos, tiene lugar un desequilibrio que amenaza la salud interna de la fe. En ese triángulo se inscribe la fe en Cristo: historia positiva, comunidad creyente, experiencia interior.

2. El acontecimiento originador de la fe: la revelación

En el origen, en un sentido, apenas hay nada, y, en otro, está ya anticipado todo. La insignificancia del acontecimiento de Cristo, visto en perspectiva de la historia universal, se manifiesta en el hecho de que los historiadores del imperio romano y del mundo helenístico no se percataron de lo acontecido en torno a él. Las noticias que sobre Cristo nos ofrecen Tácito, Suetonio, Plinio son tan pobres, tardías e indirectas que apenas pasan de confirmar unos simples hechos pasados, a la luz de los cuales ellos interpretaban otros acontecimientos del presente, que tenían que enjuiciar: el incendio de Roma, los supuestos intentos de sedición, las reuniones de los cristianos para la oración. Nos lo relatan en la medida en que confirman la procedencia e interpretan la acción de aquellos a quienes en el fondo identifican como una secta judía más dentro del judaísmo. Las fuentes esenciales y en el fondo únicas para conocer el origen del cristianismo son las cristianas y su valor deriva de lo que el mismo ha dicho de sí, en correlación con su origen, fundamento y acción ⁷.

a) Los hechos del origen en su triple contenido

En el punto de partida, los hechos, las palabras, la muerte y la resurrección de Jesús operan en una interacción permanente: desde los hechos y mensaje de Jesús se interpreta su resurrección y desde ésta se interpretan sus hechos y palabras. La narra-

⁷ Cf. G. THEISSEN - A. MERZ, «Fuentes cristianas sobre Jesús», en *El Jesús histórico*, o.c., 35-82; «Las fuentes no cristianas sobre Jesús», en *ibid.*, 83-110; CH. PERRIER, *Jesús y la historia* (Madrid 1982); W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, o.c.; J. P. MEIER, *Un judío marginal...*, o.c., 1.

ción de los hechos y la recolección de las sentencias o «logia» del Jesús que anuncia la venida del Reino son inseparables de la confesión de su persona, del sentido otorgado a su muerte y a su resurrección. No tenemos noticia de que haya existido una comunidad cristiana en la que a Jesús no se le considerase ya como Cristo: ni un mensaje moral ni una síntesis de su doctrina teórica sin la confesión de fe en él como Señor e Hijo de Dios ⁸. Todas sus palabras, signos, actuaciones y milagros son recordados y narrados porque son la prehistoria del Hijo, que Dios envió para que recibiéramos la adopción (Gál 4,3); la prehistoria del muerto por nuestros pecados y del resucitado para nuestra justificación (Rom 4,25).

El acontecimiento originario tiene una dimensión triple sin la cual no sería hoy objeto de recuerdo individual, de memoria celebrativa por la Iglesia y de fe personal. *Es historia de Jesús, es acción de Dios, es salvación del hombre.*

— Acción de Dios

Allí se nos narran las acciones que Dios ha realizado en el corazón del mundo, interviniendo para manifestar sus designios, para acreditar su divinidad y para llevar a cabo una historia

⁸ Ya aludimos antes a la fuente Q como posible texto anterior a nuestros actuales evangelios y a su hipotética presentación de un Jesús sólo profeta o maestro. Cf. J. M. ROBINSON - P. HOFFMANN - J. S. KLOPPENBORG - S. GUIJARRO, *El Documento Q...*, o.c.; A. POLAG, *Die Christologie der Logienquelle*, o.c.; P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, o.c.; ID., *Tradition und Situation...*, o.c.; E. SCHWEIZER, *Jesus das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu?* (Gotinga 1995) 20 («Considero, por tanto, muy problemático, que haya existido jamás una comunidad, para la cual la cruz y la resurrección no fueran esenciales»); ID., *Theologische Einleitung in das Neue Testament* (Gotinga 1989) 46-52; M. HENGEL, «Aufgaben der Neutestamentlichen Wissenschaft»: *NTS* 40 (1994) 336.

Esta cuestión, importante desde el punto de vista histórico, no lo es tanto desde el punto de vista teológico, ya que el fundamento necesario y la fuente suficiente de la fe en Cristo son los cuatro evangelios en su redacción actual, y no en sus fases previas; esos cuatro y no otros, por más valor histórico que aquéllos quizá pudieren tener: «Todos saben que entre los escritos del NT sobresalen los Evangelios, por ser el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo encarnado, nuestro Salvador. La Iglesia siempre ha defendido que los cuatro evangelios son de origen apostólico. Pues lo que los apóstoles predicaron por mandato de Jesucristo, después ellos mismos y los varones apostólicos lo escribieron bajo la inspiración del Espíritu Santo y nos lo entregaron como fundamento de la fe, el evangelio bajo sus cuatro formas: según Mateo, Marcos, Lucas y Juan» (DV 18).

en común con el hombre, como realización suprema de su acción creadora y, sobre todo, de la alianza, iniciada con Abraham, renovada con Moisés y permanentemente actualizada en las celebraciones cultuales en el templo. Los evangelios no son primordialmente la historia de un héroe, de un santo o de un moralista, sino la historia de Dios que nos ha enviado a su Hijo, al que, naciendo según la carne de la estirpe de David, y resucitándole de entre los muertos, le ha constituido Hijo en su humana plenitud por la acción del Santo Espíritu (Rom 1,1-4). En este sentido, Jesús prolonga la historia de Israel en cuanto historia sagrada (*historia salutis*, *Heilsgeschichte*, *histoire du salut*), que encuentra su centro y meta (τέλος [Rom 10,4]) en él (misterio de Cristo)¹⁰.

— Historia de Jesús

Esa historia sagrada es, a la vez, historia de un sujeto individual, quien lleva a cabo un proyecto, que él no ha construido sino para el que se sabe enviado, al que se quiere religado y al que obediente se entrega por entero. Su existencia es toda ella para esa misión y la autonomía de su persona deriva de la filiación, envío y compañía del Padre. La figura de Jesús ofrece esa duplicidad insuperable de consistencia y de obediencia, de libertad absoluta y de absoluta fidelidad al encargo que ha recibido del Padre. Los evangelios sinópticos narran los hechos, sin parecer percatarse de las implicaciones que supone esta doble determinación teológica de la vida y de la conciencia de Jesús. San Juan explicita los dos elementos que la constituyen: su obediencia al Padre y su libertad personal. La filiación de Jesús res-

⁹ Los hechos claves de la vida de Jesús: unción, operación de milagros, entrega a la muerte y resurrección, están referidos siempre a Dios, que es su primer sujeto. Dios le ungió, le dio hacer milagros, le entregó por nuestros pecados, le resucitó de entre los muertos, le dio a ver y reconocer resucitado a los discípulos. Dios lo hizo todo por medio de él. Cf. Hch 2,22 (milagros); 4,27; 10,38 (unción); 10,42 (constituido juez de vivos y muertos); 10,40 (resurrección); 3,13 (glorificación); 2,20 (constitución como Mesías y Señor). Cf. Rom 6,4; 8,11; 10,9; 2 Cor 4,14; Ef 1,20.

¹⁰ El Vaticano II une las dos expresiones: «mysterium Christi et historia salutis» (SC 16). «Mysterium salutis» (OT 14). «Annuntiatio mirabilium Dei in historia salutis seu in mysterio Christi» (SC 35). «Salutis oeconomia» (LG 55). «Cum mysterio Christi et historia salutis» (OT 16). «Historia salutis a Deo patratra» (DV 2).

pecto del Padre le hace ser uno con él, vivir atento a su envío y obediente a su mandato, ya que para él hacer la voluntad del Padre es su sustancia o el alimento del que se nutre (Jn 3,34). Pero a la vez Jesús es consciente de su propia libertad y la ejerce yendo con clara decisión a la hora que le ha sido asignada, porque para eso ha venido. De ahí la soberanía que manifiesta frente a los poderes de este mundo: «Nadie me arranca la vida; soy yo el que la pongo» (Jn 10,18; Lc 13,32). Su persona se constituye por la misión, su autonomía es su capacidad de existir para lo que está enviado; su libertad es su capacidad de realizar el proyecto que le funda y de adherirse al Padre que le llama.

— Salvación del hombre

La acción de Dios en el mundo y la libertad de Jesús constituyen el núcleo de la oferta divina, que hace posible la salvación humana. Nunca ha habido un Jesús exclusivamente individual ni su historia ha sido narrada sólo por la peculiaridad de su figura. Los motivos primordiales para narrar la historia de Jesús no fueron su interés psicológico, biográfico o histórico en sentido moderno, sino el teológico y soteriológico. El destino de Jesús afectaba a todos y todos estábamos afectados por él. Él no vivió para sí ni actuó desde sí, sino desde el Padre y para los demás hombres. En su vida pública se pone en el lugar de todos (pobres, marginados, enfermos, pecadores, publicanos, prostitutas); asume su lugar, se emplaza a sí mismo donde ellos están, para emplazarlos a ellos a que se pongan con él ante Dios. Él vive con todos, en medio de todos, para todos. Sin exclusión de nadie en perspectiva social o económica, ya que en el orden de realidad que él presenta todos son igualmente pobres, indigentes, marginados, pecadores. Ese ponerse por todos, en favor de todos y en el lugar de todos alcanza su punto cumbre en la pasión. Uno (el Hijo, el Justo, el Santo) muere por todos (los hermanos, los pecadores) para que todos puedan revivir desde él, intercambiando ser y destino con él¹¹. Ésa es la convicción

¹¹ El NT no tiene un concepto biológico de la vida y de la muerte. Hay muertos en vida (βίος) y hay vivos (ζωή) en muerte. Muertos son todos aquellos que no han encontrado la vida del Reino (Mt 8,22; 10,38; 16,25s). Ése es el sentido de la sentencia de Jesús: «Sígueme y deja a los muertos enterrar a sus muertos» (Mt 8,22; Lc

que hizo nacer el NT. La Patrística forjará los conceptos de «admirable intercambio», de «recapitulación»¹², de Logos personal que recoge y funda los logoi dispersos¹³. La exégesis, a su vez, forja el concepto de «proexistencia»¹⁴ y la teología el de «universal concreto»¹⁵. Con todos ellos se quiere mostrar cómo en el destino de Jesús estaba implicado, absuelto y resuelto nuestro destino. La acción de Dios, la pasión de Cristo y la salvación del hombre fueron unidas, permanecen unidas y ya son impensables por separado.

b) *El acontecimiento de Jesús, inteligible desde la historia de Israel, la de la Iglesia y como novedad irreductible*

El acontecimiento de Jesús fue comprendido entonces y hoy sólo es comprensible desde otras dos grandes realidades históricas y teológicas: el pueblo de Israel y la Iglesia. Situado entre ambas como centro de la historia¹⁶, Jesús fue reconocido primero como un miembro de Israel y después de la resurrección como el cabeza de una nueva comunidad: la Iglesia. Para los autores del NT la acción de Dios no comenzaba con Cristo ni se acababa con él. Él venía de lejos: nacía de las entrañas de

9,60). Quien ha encontrado a Jesús y creído en él, ha encontrado la vida definitiva, no afectada por las categorías de la temporalidad ni de la muerte que nadcifica, ya que su vida es la propia de Dios, la vida eterna.

¹² Cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* V, 17,4 a partir de Ef 1,10. Para los modelos soteriológicos de la Patrística, cf. *Teodramática*, o.c., IV, 221-231.

¹³ Cf. SAN JUSTINO, *Apol.* II, 10,1 a partir de Jn 1,1-18.

¹⁴ Este término, creado por H. Schürmann, ha sido recibido casi unánimemente en la exégesis y en la teología. Cf. «El Cristo proexistente, ¿centro de la fe de mañana?», en *Cómo entendió y vivió Jesús su muerte...*, o.c., 129-163; Íd., *El destino de Jesús...*, o.c., 298-301, 303-338. Cf. H. HOFFMANN, «Die Proexistenz Christi nach Thomas», en W. B. ECKART, *Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption* (Münchener 1974) 158-169; M. DENKEN, «Pour une christologie de la proexistence»: *RSR 82* (1988) 265-290; T. R. KRENZKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk H. U. Balthasars* (Einsiedeln 1990) con la recensión de G. FUCHS en *Theologie und Glaube 83* (Paderborn 1993) 119-121; J. KÜGLER - V. BECKMANN, «Proexistenz in Theologie und Glaube»: *ThQ 182* (2002) 72-100.

¹⁵ Cf. W. LÖSER, «"Universale concretum" als Grundgesetz der Oeconomia Revelationis», en *HFTb II*, 108-121.

¹⁶ «Jesucristo, a quien los dos Testamentos miran: el Antiguo como su espera, el Nuevo como su modelo, ambos como su centro» (*Pen.* 740). Cf. H. CONZELMANN, *El centro del tiempo...*, o.c.

una mujer, hija de Sión, llegando y llevando consigo toda la historia de su pueblo. San Mateo abre su evangelio poniendo dos veces la palabra griega «génesis» (1,1; 1,18). La primera vez designa la procedencia, la genealogía de Jesús que recapitula toda la historia de Israel, hasta mostrarle así como hijo de David e hijo de Abrahán. Él es hijo de ese pueblo y los fundadores del pueblo, como pueblo de la fe y pueblo de la promesa mesiánica, son sus padres, que él hereda y cuya promesa cumple. La historia de Israel es inherente a Jesús; no queda atrás como prehistoria superada, sino dentro y por delante como permanente intrahistoria de la fe cristiana, en la medida en que fue globalmente preparada, anunciada por los profetas y tipológicamente anticipada por figuras salvíficas, en las que se vislumbraba aquel que sería la salvación en persona (DV 15).

La historia de Israel no es una historia particular, cerrada sobre sí misma, a la que seguiría el universalismo cristiano. En las fases finales de aquélla se despliega lo que estaba inherente desde el principio: el Dios de Israel es el único Dios y por medio de este pueblo se quiere revelar a todos los hombres. Ahí se anudan las dos dimensiones: *particularismo de mediación y universalismo de destinación*. Para siempre, Dios ya quiere ser reconocido a partir del Dios de Israel, y, para siempre, el Dios de Israel quiere ser identificado como el *Dios de todos los hombres*¹⁷. En este orden son pensables tres modelos para explicitar la relación entre Israel y cristianismo, entre sinagoga e Iglesia, entre fase de profetas y fase de Cristo:

1. Teoría del desplazamiento en sustitución de la misión (alternativa).

2. Teoría de la mera sucesión sin ruptura (continuidad).

3. Teoría de la continuidad de misión en diferencia de mediación (valor de ambos pero cada uno en un orden).

Nos parece que esta última es la única que da razón de la complejidad de los hechos. La misión es la misma (revelar al Dios que se ha dado a los hombres como su salvación), pero la mediación es diferente. Antes ésta era el universo religioso y

¹⁷ Cf. R. RENDTORFF, «Offenbarung und Geschichte. Partikularismus und Universalismus im Offengarungsverständnis Israels», en J. J. PETUCHOWSKI - W. STROZ (dirs.), *Offenbarung...*, o.c., 17-51.

simbólico, formado por Ley, templo, sacerdocio, culto, tradición, profetismo; ahora, en cambio, es la persona de Jesús que sintetiza, resume y trasciende todo lo anterior. ¿No será la misión del pueblo judío, después de Cristo, mantener viva esa historia de la pedagogía divina y evitar el engullimiento de la primera fase por la segunda, de la ley por el evangelio, y con ello mostrar que aún no ha venido el Mesías del todo, que no ha llegado todavía la plenitud del fin, sino un destello, signo o prolepsis de él con la resurrección; que la creación no está del todo redimida, que la libertad de los hijos de Dios debe ser vivida en referencia al dolor del mundo y a los gemidos de los cautivos? ¿No será su misión mantener en alto la divinidad de Dios, ya manifestada como humana en Cristo, pero nunca reducible a humanidad y por ello nunca reducible la teología a antropología como ha querido el pensamiento moderno a partir de Feuerbach, que con ello ha creído a Dios definitivamente sustituido por el hombre, quien de esta forma ha revivido el pecado original, al intentar constituirse a sí mismo en soberano del bien y del mal, fundamento, meta y origen de sí mismo?¹⁸

Jesús tampoco es comprensible sin la Iglesia. Sin ella no habría habido memoria ni palabra de él. La Iglesia surge del Resucitado y de su Espíritu en un acto único. La acción de Dios no se limita a una asistencia protectora o inspiradora respecto de Cristo, sino que se prolonga en la acción de la Iglesia, significada por el derramamiento y experiencia del Espíritu. *El intento de considerar revelación de Dios sólo lo que es demostrable históricamente como hechos y palabras del Jesús terrestre está en contradicción con los presupuestos mismos de nacimiento del NT y del canon.* La acción reveladora y salvífica de Dios abarca: a) La historia del pueblo de

¹⁸ Aquí está en juego el estatuto cristiano de la religión judía hoy (vigencia de la vieja alianza o abrogación), agravado tras la experiencia histórica del holocausto. Cf. CONC. VATICANO II, *Nostra aetate* 4; JUAN PABLO II, *Alocución delante de los representantes del judaísmo en Maguncia* (17-11-1980); F. MUSSNER, *Traktat über die Juden* (Múnich 1979). Cf. N. LOHFINCK, *La alianza nunca derogada...*, o.c.; A. VANHOUT, «Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance»: NRT 6 (1994) 815-835. Para este autor el AT concebido como revelación sigue siendo válido, la alianza con Abraham es irrevocable, pero la alianza legal del Sinaí es considerada como provisoria hasta la llegada del Mesías Jesús tanto por San Pablo como por el autor de la carta a los Hebreos. Cf. PCB, *El pueblo judío y sus Escrituras en la Biblia católica* (Ciudad del Vaticano 2001).

Israel, y como su elemento interpretativo los libros que hablan de ella, orientando hacia Jesús (Ley, Profetas, Salmos [Lc 24,45]); b) La historia de Jesús, con los relatos de los testigos (evangelios); c) La intervención del Espíritu en el surgimiento de la Iglesia, en su vida y en su misión (textos del resto del NT). Las memorias de Israel, de Jesús y de la Iglesia son en distinto nivel el sedimento de la revelación divina, instaurando las mediaciones de su presencia salvífica universal. Por eso están referidas a Dios como a su autor, son consideradas inspiradas y canónicas. Son la una y única Biblia¹⁹.

Los tres protagonistas forman la única historia salvífica: el Dios que llamó a nuestros padres es el que actúa en Jesús; Jesús es el que envía su Espíritu a los apóstoles; este Espíritu hace hablar a los apóstoles sobre Jesús y les descubre que en las obras y palabras de Jesús era Dios mismo quien estaba actuando. Así, finalmente, la acción de estos tres protagonistas aparecerá unificada, hasta el punto de ver el AT, la vida de Jesús y la Iglesia como el ámbito de su manifestación trinitaria: como alumbramiento en el primero, como hecho explicitador en el segundo, como manifestación en la conciencia de la Iglesia en el tercero. La acción de Dios en estas tres fases es la historia al mismo tiempo de la salvación del hombre y de la autorrevelación trinitaria de Dios.

Hemos hecho estas reflexiones sobre el acontecimiento originario para adelantarnos a un angostamiento intelectual, doctrinal y moral de la vida y destino de Jesús. Todo lo que en él acontece es revelación, pero es mucho más que revelación; primero, porque no acontece desde fuera de la historia y destino del hombre, sino desde dentro de ellos; y segundo, porque ella

¹⁹ «Hic Deus iustus et bonus, pater Domini nostri Jesu Christi, legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum Deus est et veteris ac novi testamenti» (ORIGENES, *De Principiis*, prol. 1; 4: *SCh* 252 p.76, 80). Cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, praef.; 1,1; *SCh* 211 p.16-24; Concilio de Calcedonia (Profetas, Jesucristo, tradición apostólica [cf. DS 302]). «Quien piensa que todos los momentos del mensaje salvífico pospascual, para ser considerados como revelación auténtica, deberían estar en el hacer o el decir del Jesús terrestre, propone un axioma hermenéutico insostenible. Quien tal hace, desconoce el carácter progresivo de la revelación de Cristo» (A. VÖGTLE, «Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakters der Christus Offenbarung»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 3/4 [1967] 471-487, cita en 485; Íd., *Das Evangelium und die Evangelien...*, o.c., 16-30; Íd., *Offenbarungsgeschichten...*, o.c.).

es el resultado de una previa autodonación de Dios en Cristo. Es historia vivida por Dios, por Jesús y por los hombres. En ella asistimos:

a) a la implicación de Dios mismo en la historia humana, constituyendo la vida personal de Jesús como expresión histórica del Hijo eterno;

b) a la realización de la libertad creatural del hombre Jesús a partir de su relación con el Padre;

c) a la salvación de los hombres, llevada a cabo por uno de su estirpe, quien vive en tal forma para los otros que su existencia es proexistencia y su vivir es un desvivirse en servicio y sacrificio (Mc 10,45).

Con ello abrimos el horizonte para entender el hecho originario en interacción recíproca desde Dios, Jesús y el hombre en un sentido, y en otro desde Israel, Jesús y la Iglesia. Esas imbricaciones están en la base de muchas afirmaciones del NT. Jesús hace todo lo que quiere Dios para la salvación de los hombres y la salvación de los hombres es lo que Jesús hace de parte de Dios. A su vez, lo que hace Jesús, reconocido Mesías a la luz de la resurrección, es lo que estaba anticipado en los fragmentos y esbozos mesiánicos del AT.

c) *Los tres protagonistas a los que el NT refiere los hechos*

Tendríamos que enumerar ahora todos los universos simbólicos y las fórmulas que describen los diversos aspectos de esta realidad única de Cristo en la que están implicados el designio de Dios y la salvación de la humanidad. El acontecimiento de Cristo será pensado y descrito teniendo por tanto como iniciador al Padre de Jesús, a éste como actor y a los hombres como activos receptores. De ahí las complejas e irreductibles designaciones del acontecimiento-Cristo: aparición de la Luz, venida del Reino, brillo de la gloria de Dios en su rostro, revelación de Dios, reconciliación del hombre, plenificación del mundo, acción salvadora de Dios, anticipación en su resurrección del fin de la historia, acontecimiento de la verdad y de la gracia en el mundo, apocalipsis del último designio de Dios para los hombres, manifestación de su voluntad de unir a todos los

hombres haciendo de todos ellos un hombre nuevo con Cristo como cabeza, constitución de Jesús como Mesías, derramamiento del Espíritu, constitución de la Iglesia.

3. *La existencia de Cristo (persona, obra, palabra) como revelación de Dios*

El hecho originador del cristianismo (lo que Jesús dijo e hizo en el contexto de la historia del pueblo de Israel, que le precedía, y la acción del Espíritu con la Iglesia que le siguió) fue siempre comprendido como arraigado en la historia local y, sin embargo, proviniendo de más allá de las posibilidades de la naturaleza y de la cultura.

a) *El orden de la religión y el de la revelación*

Sus contemporáneos no comprendieron a Jesús como un capítulo más de la fecundidad de la naturaleza o de la creatividad de la cultura, sino como una nueva intervención de Dios en la historia. Frente a la potencia inmanente del mundo y del hombre, lo que apareció en Jesús y a él siguió en la Iglesia fue referido siempre a la iniciativa, beneplácito, decreto, libre voluntad de Dios²⁰. No era fruto sólo de lo que el hombre puede llevar a cabo en su relación con el Absoluto, dirigiéndose a él en la súplica, en la adoración o la acción moral, tanto individuales como colectivas. Todo eso pertenece al *orden de la religión*, que forma parte de la estructura de la conciencia humana; por ello, en ese sentido, es mundo, naturaleza, historia. El cristianismo se comprendió a sí mismo también como ejercitación de la rela-

²⁰ La Biblia expresa esta libertad y soberanía de Dios, abriéndose por amor al mundo y otorgándole su amor, con los términos *endokéō* y *eudokía*. «L'eudokía est surtout son bon plaisir, ce qui lui plaît, ce qui lui est agréable, en soulignant sa volonté souveraine [...] L'accent n'est pas tant sur l'amour —encore qu'il soit l'explication suprême— que sur la liberté absolue de la décision divine. La volonté divine est un mystère et nul ne peut en contester les arrêts: Dieu agit comme bon lui semble» (C. SPIEG, *Lexique théologique du Nouveau Testament* [Friburgo-París 1991] 614, 616); cf. Lc 2,14; 12,32; 1 Cor 1,21; 10,5; Col 1,19; Mt 11,26; Lc 10,21; 2,14; Ef 1,5,9; DV 2.

ción con Dios, y en este sentido como religión, pero derivando de la intervención de Dios mismo encarnado en la historia. Esa intervención manifestativa (presencia discernible en el mundo), operativa (transformación de la realidad) y comunicativa de Dios (innovación y conformación de la conciencia humana) es la *revelación*.

En el siglo xx la influencia decisiva de K. Barth ha llevado a ver religión y revelación en alternativa, comprendiendo la primera como lo que el hombre hace ante Dios, mientras que a la segunda como lo que Dios hace para el hombre y manifiesta al hombre. Tal contraposición es rechazada por la fenomenología. «Revelación pertenece a la autocompreensión de toda religión: ser una creación de origen divino y no humano [...] Aun cuando siempre es peligroso trasladar conceptos de un ámbito religioso a otro [...] La caracterización que hace Barth de la revelación cristiana podría fenomenológicamente valer para las correspondientes vivencias, efectos y categorías de las religiones no cristianas»²¹. Por eso muchos teólogos cristianos prefieren no atenerse a la categoría de revelación como caracterizadora del cristianismo (bien en la comprensión escolástica de «manifestación de verdades» o en la moderna de Barth y Rahner como autorrevelación de Dios) y centrarse en la categoría de «acción de Dios en la historia». Dios no es, ante todo, el que habla de cosas, ni el que se expone a sí mismo, sino el que actúa en favor de los hombres desde dentro de la historia²². La revelación es lo que la historia da de sí cuando es actuada por Dios, y acontece «por obras y palabras intrínsecamente ligadas»²³.

En las ciencias de las religiones se reconoce una religión de revelación allí donde se da o se reclama una intervención de Dios, explícita y perceptible, ordenada a la salvación del mundo, y que se constituye en el centro de la nueva realización religiosa del hombre. *La revelación incluye cinco elementos o características: autor*

²¹ Cf. C. M. EDSMANN, «Offenbarung. I: Religionsgeschichtlich», en RGG II, 1597.

²² Cf. G. E. WRIGHT, *God who acts...*, o.c.; trad. cast.: *El Dios que actúa...*, o.c. Cf. S. TALMON, «Grundzüge des Offenbarungsverständnisses in biblischer Sicht», en J. J. PETUCHOSWSKI - W. STROLZ (dirs.), *Offenbarung...*, 12-36.

²³ «Haec revelationes oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis» (DV 2).

o iniciador, instrumento, contenido, receptor y repercusión sobre el receptor. Ella puede acontecer de formas distintas: por inspiración, oráculo, encarnación. La combinación de estas formas y elementos explica la tipología de la revelación en las distintas religiones. En las proféticas, la manifestación de Dios tiene lugar en un hombre que recoge la palabra recibida de él como mandato, promesa, consuelo o exhortación para todos los demás. A dicha palabra, retenida primero como «palabra de Dios», le fue después reconocida una autoridad única, y por ello adquirió prestigio y normatividad (canon), siendo conservada en libros especiales e interpretada por quienes tenían autoridad para ello dentro de la comunidad. El cristianismo comparte esta característica con el judaísmo, islamismo y algunas otras religiones orientales. Esta designación coincide en parte con las que en otro capítulo hemos llamado *religiones proféticas* o *religiones fundadas*²⁴. Tienen su origen en la manifestación que Dios hace a sus profetas, de la que sus seguidores viven y a la que se remiten, pero la respuesta en acciones e instituciones particulares es reconocida como obra humana, unas veces en fiel correspondencia y otras en grave disonancia con aquel origen²⁵.

b) *El cristianismo como revelación: el término y sus problemas*

Hay que diferenciar la convicción del cristianismo de derivar de una intervención gratuita e inesperada, a la vez que definitiva e irreversible de Dios a la historia humana, que tuvo su punto cumbre en la comunicación por medio de Jesucristo, de su designación como revelación en sentido técnico, tal como ahora la entendemos. Esta terminología se ha afirmado en la

²⁴ Cf. G. MENSCHING, «Typologie der Offenbarung in der Religionsgeschichte», en *Gott und Mensch* (Goslar 1948) 11-36; J. SCHMITZ, «Das Christentum als Offenbarungsreligion», en *HFT* II, 15-28.

²⁵ «La religión —por más que pueda vivir de su propio origen, también y quizá es un regalo de Dios— se realiza, sin embargo, como un acontecer humano y como una forma de la vida humana y de la existencia. Acontece por tanto en el horizonte del hombre. Son siempre hombres los que creen, rezan o se reúnen para el culto». B. WELTE, *Religionsphilosophie*, o.c., 22. De aquí nace la ambigüedad de la religión y del cristianismo histórico: remiten a Dios pero están realizados por hombres. En este sentido, Barth afirma que *la realización religiosa está ligada a la revelación, pero la revelación divina no está ligada a su realización humana* (cf. KD I/2, 371).

era moderna como resultado de una acentuación intelectualista de la cultura. En Occidente ha prevalecido la cultura del *lógos* sobre la cultura de la memoria y de la esperanza; el cultivo de la razón frente al cultivo del corazón y de las manos. De las tres potencias constitutivas del ser espiritual, la razón ha logrado supremacía, convertida muchas veces en dictadora absolutista frente a la memoria y la voluntad. Esto ha tenido su equivalente en el interior de la experiencia cristiana con la primacía otorgada al Logos (el Hijo en la historia) y con el olvido tanto del Padre (origen eterno y fin último) como del Espíritu (presencia amorosa e inmanente de Dios al hombre), ya que la razón hace referencia al Hijo, la memoria al Padre y la voluntad al Espíritu.

En el diálogo o polémica de la Iglesia con la Ilustración y el racionalismo, surge la afirmación del cristianismo como religión de la revelación. A partir del Concilio Vaticano I ha prevalecido esta terminología monolítica, mientras que anteriormente existía una variada gama de expresiones para definir la novedad del hecho de Cristo en relación tanto con el AT como con la historia de las religiones. En la mitad del siglo XIX tiene lugar la confrontación entre religión y revelación, entre razón y fe, entre sociedad e Iglesia, entre el horizonte de las posibilidades de la naturaleza y las posibilidades de la gracia, entre el espíritu del hombre por un lado y las iniciativas del Espíritu Santo por otro. La consagración del término «revelación» tiene lugar en nuestro siglo sobre todo por el influjo de la teología de Karl Barth enfrentada al protestantismo liberal (que estaba centrado en la cultura religiosa y la ejercitación moral del hombre), con su afirmación dialéctica de una manifestación de Dios al hombre pecador que no le buscaba. Esta revelación no es la consumación de sus esperanzas ni la confirmación de sus deseos o la legitimación de su autocomprensión como pecador, sino que cae verticalmente sobre su vida como el rayo sobre el árbol descaujándolo y exigiendo obediencia²⁶.

²⁶ K. BARTH concentra todo en la revelación, y considera ésta como obra de Dios para la salvación del hombre pecador. Dios se da todo, del todo, y sólo en la revelación. El par.8 de su *KD* lleva por título «Dios en su revelación» y lo sintetiza en esta tesis: «La palabra de Dios es Dios mismo en su revelación. Pues Dios se revela como el Señor y esto, según la Escritura, significa para el concepto de revelación que *Dios mismo es, en indestructible unidad pero también en indestructible diferencia*».

El Vaticano II con su Constitución dogmática *Dei Verbum* ha concluido este proceso de comprensión de la novedad y especificidad del cristianismo con la categoría de revelación. Con ello tenemos identificado el cristianismo a la luz de este concepto fundamental (*Grundbegriff*) como acción, manifestación y locución de Dios a la historia humana. La revelación acontece por hechos y palabras unidos entre sí²⁷. En ella encuentra salvación y por ello descubre que está destinada a todos los hombres y debe ser transmitida a todos. Revelación de Dios y salvación del hombre en una historia común van inseparablemente unidas. Pero el Concilio ha superado la contraposición entre una revelación como sola palabra en la Escritura (teología del kerigma [Barth]) y una revelación identificada con los hechos (la teología como historia [grupo de Heidelberg, G. von Rad, Pannenberg]). *Obras y palabras, acciones de Dios y palabras interpretativas de los profetas, de Jesucristo y de los apóstoles, constituyen la única revelación divina.*

c) Los problemas fundamentales de la revelación

A esta luz aparecen las siguientes cuestiones básicas. La afirmación de una revelación presupone que hay un Dios capaz y dispuesto a revelarse; que el hombre es capaz de discernir y percibir su palabra; que esta manifestación ha tenido lugar en la historia; que esa palabra de Dios acontecida en un tiempo y lugar concretos está dotada de capacidad para perdurar viva y locuente durante toda la historia ulterior para todo hombre; que los destinatarios posteriores al acontecimiento revelante encuentren un ámbito connatural en el que puedan conocer y corresponder a aquella divina palabra, lo mismo que lo hicieron los contemporáneos del profeta o el profeta mismo. Están en juego todos los órdenes de la realidad: Dios como sujeto de la revelación, el hombre como destinatario, el mundo como

revelador, la revelación y la patencia revelada» (KD 1/1, 311). Su discípulo D. Bonhoeffer le acusa de convertir el cristianismo en un «positivismo de la revelación».

²⁷ «La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades significadas por las palabras, mientras que las palabras proclaman las obras y explican el misterio en ellas contenido» (DV 2).

mediación expresiva y la comunidad como vehículo permanente de aquella comunicación inicial. El problema de fundamentación de la revelación se concreta en estas cuatro preguntas.

— ¿Es *pensable y posible* desde Dios como sujeto revelante y realidad revelable?

— ¿Es *perceptible, discernible y respondible* desde el hombre, su destinatario?

— ¿Está *realizada* de hecho en un tiempo histórico, no mítico, no prehistórico?

— ¿Es *perenne* en el tiempo, y cómo es accesible a todo hombre hoy? ²⁸.

A la luz de esta enumeración es patente cómo aquí está implicada toda la realidad cristiana: Dios, el ser, el hombre, Cristo, la Iglesia. Esto significa que nada es comprensible cuando se lo aísla del resto. Según sea el Dios en quien creamos, aparecerá pensable o impensable su manifestación personal en el tiempo. Para hacer la prueba remito al concepto de Dios que tienen Spinoza y el budismo: en ninguno de los dos es pensable la revelación en sentido estricto ²⁹. Y lo mismo digamos del hombre, de Jesucristo y de la Iglesia. En el cristianismo no existe una comprensión meramente lineal sino circular. Es verdad que primero se cree en Dios y luego en su revelación y retribución (Heb 11,6), pero sólo en una relación de interacción recíproca son comprensibles ambas realidades. Es un error inveterado afirmar que primero se demuestra o acepta la existencia de Dios y luego se pregunta por su esencia y revelación. No piensa así Santo Tomás ³⁰, ni ninguno de los grandes teólogos: sólo la dignidad, perfección y verdad de un ser permiten comenzar a

²⁸ A la luz de estas cuestiones se organiza la reflexión sistemática en los tratados de Teología Fundamental. Así, por ejemplo: H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie* (Regensburg 2000), divide su tratado en tres partes con la revelación como contenido o realidad previa: «I. ¿... perceptible?»; «II. ¿... acontecida?»; «III. ¿... presente?». H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, o.c.: «II. Fundamento: "Dios habla"»; «III. Camino: "Por Jesucristo nuestro Señor"»; «IV. Lugar: "En la comunidad de la Iglesia"»; «V. Conocimiento: "En la luz del evangelio"». Trad. cast.: *Teología fundamental contextual*, o.c.

²⁹ Cf. P. EICHER, «Expression und Offenbarung. Spinozas radikale Fragen», en J. J. PETUCHOWSKI - W. STROLZ, *Offenbarung...*, o.c., 123-161.

³⁰ «Et tamen sciendum est, quod de nulla re potest sciri *an est*, nisi quoquo modo de ea sciatur *quid est*, vel cognitione perfecta, vel saltem cognitione confusa» (In *Boethii de Trinitate*, lec. II, q.II a.3 in c.).

pensar su posible existencia. Sólo un Dios trascendente, soberano, creador amoroso y solidario de su creación, es pensable que se revele; y sólo a la luz de su revelación histórica hemos descubierto esas propiedades de su ser amoroso y de su condición personal. Esta circularidad hermenéutica entre trascendencia e historia, entre Dios y existencia humana, entre Jesucristo e Iglesia es esencial al cristianismo. Por ello no podemos responder por separado a cada una de las cuatro preguntas anteriores, ya que es toda la teología la que está en juego y es tarea propia de cada tratado responder a cada uno de los problemas. La clarificación es resultado de la conjunción sintética de todas ellas.

La comprensión del cristianismo como revelación ha tenido dos opositores fundamentales: el *naturalismo griego* y el *antropocentrismo moderno*. El espíritu griego gira en torno a tres categorías fundamentales: *physis*, *chrónos*, *lógos*. El hombre está incluido en la naturaleza, en sus ritmos de vida, en la corriente del nacer y en el torbellino del morir. Todo es mundo y todo es tiempo. Todo en el mundo y en el tiempo es idéntico y es eterno, no permite novedad alguna. Por eso los mitos cuentan lo que permanece siempre, ocurre en todos los lugares, afecta a todos los seres, da sentido al correr de la existencia. Los mitos permiten al hombre situarse y de alguna forma entenderse a sí mismo en el mundo. No hay novedad en el orden del ser y, por ello, no la hay en la vida humana: la admiración y la melancolía son así las dos características del hombre griego ³¹. Por ello la vuelta al mundo precristiano (Nietzsche) con la negación de la revelación y la encarnación —fuentes de novedad e innovación permanentes— ha llevado consigo la vuelta al tiempo cósmico. Las tres ideas: muerte de Dios, superhombre y eterno retorno, van unidas. En su polémica con los cristianos escribía Celso: «El ciclo de lo mortal es el mismo desde el principio al fin y, según los periodos determinados, es forzoso que lo mismo haya sucedido siempre y suceda ahora y sucederá después» ³².

³¹ Todas las obras del hombre (arte, filosofía, política, religión) desembocan en un anhelo de consumación, que no logran por sí mismas. R. GUARDINI cierra así su libro *Religión y revelación*, o.c.: «Una gran melancolía pesa sobre la historia religiosa de la Humanidad; pero también ciertamente hay en ella un gran anhelo y una expectativa que mira constantemente a lo lejos» (p.274).

³² ORIGENES, *Contra Celso* IV, 67 (BAC, 1967) 301.

La razón de que nada nuevo ocurra en el mundo es teológica. El Dios inmutable, lejano e impasible, mueve todas las cosas como fin y como éros, pero no como creador, amigo o solidario de los hombres. No tiene iniciativas nuevas; todo está desde el principio porque la materia es eterna y él, como demiurgo de la creación, la ha configurado desde el origen, otorgándole un *lógos* interno que permite al hombre, que es también *lógos*, conocerla. Todo lo real es naturaleza, y todo lo que no es naturaleza no es real. La historia es insignificante. Por eso la pretensión de los judíos y cristianos de que Dios se les ha revelado a ellos en particular y en el tiempo le produce a Celso una risa sardónica, cuando no un rechazo violento, por considerar que es una alteración de la verdad de la naturaleza y de la dignidad de los demás hombres. Su afirmación de que Dios se les ha revelado le merece más desprecio que el que le produciría si una ristra de murciélagos, hormigas al lado de su nido, ranas celebrando sesión al lado de una charca, o gusanos en un barrizal, discutieran sobre cómo Dios se les había revelado precisamente a ellos y les hubiera enviado a su Hijo para salvarlos³³. La afirmación tajante de Platón, repetida como un dogma sagrado: «Dios no se mezcla con los hombres»³⁴, hace imposible una novedad radical en la historia. Para el griego la verdad es la naturaleza fija, inmutable y eterna; para el cristiano, en cambio, la verdad está en la historia y se hace tiempo, abriendo a los hombres una meta y confiéndoles una responsabilidad. Ambas fundan la libertad del hombre y el sentido dramático de la existencia.

El segundo gran rechazo de la revelación ha tenido lugar en el deísmo, la Ilustración y el racionalismo siguiente. Herbert von Cherbury, Spinoza, Toland, Collins, Tindal, Reimarus, Lessing, Fichte, Kant, Hegel, Jaspers, Adorno, consideran que con la revelación se verían amenazadas la razón y la libertad del hombre³⁵. El primero de ellos escribió un libro con título programático: *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (Londres 1645), y Jaspers en fecha reciente: «Si

³³ *Ibid.* IV, 23 (p.259).

³⁴ PLATÓN, *Simposio* 203a.

³⁵ Cf. M. SECKLER, «Ilustración y revelación»: *Fe cristiana y sociedad moderna* 21 (Madrid 1989); M. SECKLER - M. KESSLER, «Die Kritik der Offenbarung», en *HFT* II, 29-59.

la revelación fuera realidad, esto sería una desgracia (*Unheil*), la perdición para la libertad creada del hombre»³⁶. La Ilustración es para algunos de sus representantes el intento de sustituir la historia por la naturaleza, la fe colectiva por la evidencia de la razón individual, la revelación por la razón. Se cree en Dios, pero en un Dios que tras poner en marcha el mundo ya no tiene ninguna relación con él³⁷. La historia está cerrada sobre sí misma y el hombre tiene la llave, ya que está regida por unas leyes de la naturaleza, que son fijas, a las que Dios se atiene y no contraviene. No hay novedad absoluta, la libertad sólo tiene un frontal de ejercitación: el mundo es descifrable por la razón y transformable en cuanto materia por la ciencia y en cuanto sociedad por la política. Ni hay revelación ni son posibles los milagros. Para los ilustrados sería una ofensa a Dios pensar que él no se atuviese a lo que ha constituido con su razón y conducido por sus leyes. *La revelación no es posible por razones teológicas*. El Dios de los griegos y el Dios de los deístas no se inserta en el mundo como historia; únicamente lo suscitó como naturaleza e hizo posible al hombre la religión con el ejercicio de la razón natural. El adjetivo *natural* tiene en el siglo XVIII un desarrollo máximo (religión natural, derecho natural, ley natural, etc.) en contraposición a la revelación sobrenatural en la historia, a la moral fundada en la voluntad de Dios, a la autoridad divinamente constituida³⁸.

La segunda condición de posibilidad para la revelación es el hombre. ¿Puede el hombre percibir y responder a la revelación que Dios le dirige? De nuevo es toda la antropología la que habría que exponer aquí en conexión con la teología. El único Dios real es el que ha creado al hombre con inteligencia y por

³⁶ K. JASPERS, *La fe filosófica ante la revelación* (Madrid 1968).

³⁷ El diagnóstico que Pascal hace de Descartes se puede aplicar a la Ilustración: «Yo no puedo perdonar a Descartes; en toda su filosofía bien habría querido poder pasarse sin Dios; pero no ha podido impedir el hacerle dar un papirotazo, para poner el mundo en movimiento; después de ello, ya no tiene nada más que hacer con Dios» (*Pen.* 77).

³⁸ Ése era el objetivo de la nueva conciencia europea, que prepara la Ilustración y la Revolución francesa: «Había que edificar una política sin derecho divino, una religión sin misterio, una moral sin dogmas» (P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea...*, o.c., XIII).

amor (en logo kai agape: en el Hijo y en el Espíritu)³⁹. El único hombre real es el que ha sido creado por Dios como imagen suya, para llegar a ser semejante a él, dar nombre a las cosas del mundo como signo de su soberanía sobre ellas y cuidar de su hermano siendo responsable de él, portándole y soportándole porque como tal se lo ha dado el mismo y único Padre (Gén 1-2; 4,9-10). *Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, dándose a sí mismo como su fin necesario y su único objeto satisficente*. Esto significa que el origen creador le sigue siendo constituyente como su principio, fundamento y fin. El hombre no queda fuera de Dios como un producto fuera del productor, una casa fuera del arquitecto o un poema fuera del poeta. Dios es causa trascendente, no transeúnte, sino inherente y permanente a sus criaturas. Spinoza en la proposición XVIII de su *Ética* afirma: «Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas». Además de esto, Dios crea al hombre con ley y proyecto propios; en ese sentido es autónomo; pero tal autonomía es la necesaria cualificación del ser para alcanzar en libertad su plenitud, que consiste en la participación a la vida divina prometida. No es autonomía para la soledad, para el silencio o para la distancia a Dios, sino a fin de que lo que es don gratuito sea vivido y recibido como conquista propia. El hombre, por ser imagen de Dios, es principio de sus obras, posee el libre albedrío y es soberano de sus acciones, capaz de gracia divina y de empeño propio. La historia es el entretanto necesario, que nos ha sido dado para que la obra de Dios sea también obra del hombre y al final de ella ambos lleguen a la meta como coautores de una misma alianza y de una misma esperanza.

Ese hombre, así creado por Dios a su imagen para llegar a ser semejante a él, es capaz y está necesitado de Infinito; está siempre inquieto, porque para ser del todo él mismo necesita llegar a la meta y estabilizarse en ella, más allá de todo peligro^o

³⁹ «El conocimiento de las personas divinas nos era necesario por dos razones. La primera, para que pudiéramos pensar rectamente de la creación de las cosas. Porque afirmar que Dios lo ha hecho todo por su Verbo es rechazar el error según el cual Dios ha producido las cosas por necesidad natural. Poner en él la procesión del Amor es mostrar que si Dios ha producido las criaturas, no es porque tuviese necesidad de ellas, ni por ninguna otra causa exterior a él. Las ha creado por amor y por su bondad» (STb I q.32 a.1 ad 3).

amenaza. «*Imago Dei*», «*capax Infinitiv*», «*desiderium naturale possidendi atque videndi Deum*», «*potentia oboedientialis*», «*desiderium naturale non potest esse inane*»: todas éstas son fórmulas que expresan la factura originaria del hombre abierto e incompleto, con una indigencia y anhelo tales, que en su desasosiego le impulsan a extenderse en todas las direcciones y a mirar en todos los horizontes, para columbrar posibles signos exteriores del Infinito que anhela en su interior. El hombre es un ser abierto; vive de la pura esperanza de la revelación de Dios, en aguardo de su manifestación. El hombre se percata de que Dios se le puede dar en un grado o en otro y manifestársele sólo como origen y meta; pero que podría también revelársele en su intimidad personal, haciéndole partícipe de su propia vida. Esto es lo que afirma la revelación positiva, acontecida en Jesús: *Dios se abre y da al hombre en su intimidad divina*. La naturaleza impulsa y orienta hacia esa realidad, que es sobrenatural, y cuyo rumor está anticipado en el corazón del hombre. El sobrenatural no es algo constituyente, consecuente o exigido por el hombre para ser hombre. En el orden natural el hombre relacionado con Dios como criatura con su Creador, es algo con real sentido, valor y dignidad, con independencia de una ulterior plenificación por Dios. Otra posible relación con él, aunque una vez acontecida responda a ese anhelo primordial, no es exigible ni merecible. Cuando el hombre encuentra en la historia ciertos signos, que puede identificar desde aquel anhelo y que a su vez lo identifican a él, entonces reconoce que el mismo Dios le había preparado en su ser ordenándolo a esta revelación. *El hombre vive en atención y espera de encontrar en el exterior signos y palabras que correspondan a ese interior anhelo*.

A partir de Blondel, Rahner, Balthasar, Zubiri y Alfaro han sondeado en la inmanencia del hombre, poniendo de relieve su apertura al Absoluto y su desconocida necesidad de él, a la vez que su real deseo, oteando la historia por si encuentra signos en los que aquel que él avista desde su espíritu se le hubiere hecho presente en la historia⁴⁰. Rahner ha definido al hombre justa-

⁴⁰ Un panorama de esos intentos por comprender al hombre como posible «yente, secreto anhelante e histórico acogedor de la revelación, reconocida en su gratuidad histórica, en S. PIÉ I NINOT, «El hombre, capaz de escuchar la Palabra de

mente como el posible oyente de una palabra de Dios en la historia, que es el lugar para un mensaje libre⁴¹. Pero además de que él pueda discernir y acoger esa revelación, ¿puede el mundo expresarla? ¿Son los seres finitos medio proporcional para revelar al Infinito en su íntima realidad? Puede afirmarse que la distancia entre el Infinito y la creatura es tanta que ésta no puede revelar a aquél. Evidentemente no puede revelarle de una manera exhaustiva; no lo puede comprender y por ello no lo puede expresar en cuanto tal Infinito, pero sí puede acogerlo y significarlo. La condición de posibilidad para pensar que el mundo llegue a ser medio expresivo de la revelación divina es comprender la realidad como creación. Las creaturas son en la medida en que Dios es en ellas. Al hombre se le ha definido como la manera finita de ser Dios y a las propias creaturas como lo que Dios es cuando existe fuera de sí⁴². Luego la revelación no es extraña o transversal a la entraña de las creaturas, sino una actualización connatural y superior de su realidad primordial. Ellas pueden ser asumidas por el Creador y extendidas hasta tal punto en la línea de su esencia que sean expresión, palabra e imagen de Dios hacia afuera, prolongando lo que el Verbo es en el misterio trinitario⁴³. Si las creaturas (naturaleza, historia, hombre, etc.) están fundadas en el Verbo, pueden ser lugar o mediación posible de la revelación. Todas las religiones han reconocido distintas hierofanías, kratofanías, hagiofanías, teofanías. Las que se consideran reveladas se diferencian por el contenido, el medio y el resultado de la revelación. El cristianismo recibe su especificidad justamente de estos datos. El contenido de la revelación no son doctrinas ni preceptos, sino Dios mismo dándose al hombre; el medio es un hombre concreto, Jesús de Nazaret, como presencia encarnada del Verbo eterno y creador; el fin y resultado son la comunión con Dios, que lleva consigo la salvación del hombre con la previa redent-

Dios», en *La teología fundamental*, o.c.; «El hombre de oyente a creyente: el proceso integral del acto de creer», en *ibid.*, 173-225.

⁴¹ Cf. K. RAHNER, *Oyente de la Palabra...*, o.c., 95-141; J. ALFARO, «El hombre abierto a la revelación de Dios», en *Revelación cristiana, fe y teología*, o.c., 13-64.

⁴² Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, o.c.; K. RAHNER, *Cursus...*, o.c.

⁴³ «Omnis aequalitas (rerum) habet exemplar in aequalitate Filii» (SAN BUENAVENTURA, *Comentario a las Sentencias* I d.31 p.2 a.2 q.3 ad 7 [I, 549b]). Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Palabra, Hijo, Imagen, Expresión», en *Teológica*, o.c., II, 162-166.

ción del pecado y la consiguiente participación en su vida eterna (DV 2, 4).

¿Ha tenido lugar de hecho una revelación de Dios en la historia? La Biblia no responde explícitamente a esta pregunta porque justamente ésa es el presupuesto sobre el que ella surge. Eso es la evidencia desde la que habla y para la que vive. Israel se sabe creado por el Dios señor de todo y de todos, pero a la vez se sabe el pueblo de la elección, de la alianza y de la mediación. Dios lo ha escogido de entre los demás pueblos para expresar anticipadamente lo que quiere ofrecer a toda la humanidad. Es, por tanto, el pueblo signo, instrumento, testigo e intérprete de los designios divinos para toda la humanidad; el pueblo puente y filtro de todas las culturas humanas para que sirvan de expresión a la revelación de Dios y así se integren en su Plenitud; el pueblo altavoz de sus designios redentores⁴⁴. Abrahán es la figura elegida para ser constituido padre de la multitud de hombres que se bendecirán con su bendición. Moisés saca a Israel de la esclavitud de Egipto para introducirlo en la alianza con Yahvé en el Sinaí. Éxodo y liberación del Faraón son el reverso de la revelación y alianza con Dios. Su destino se va a jugar entre la tensión particularidad-universalidad, elección propia y apertura a todos los pueblos para que vengan a Jerusalén y existan en la luz de Yahvé. En esa historia de patriarcas, profetas, reyes, orantes, pueblo anónimo y mártires de la fe, Dios ha hablado. El autor de la carta a los Hebreos lo sintetiza en una manera complexiva y tajante: «Dios habló de muchas formas y en muchas ocasiones a nuestros padres en los profetas; al final de nuestros días nos ha hablado en el Hijo» (Heb 1,1).

La revelación ha acontecido como historia del hacer salvífico de Dios para arrancar al hombre a su situación, tanto bajo la

⁴⁴ «Ita autem simul orat et laborat Ecclesia, ut in Populum Dei, Corpus Domini, et Templum Spiritus Sancti totius mundi transeat plenitudo et in Christo, omnium capite, reddatur universorum creatori ac Patri omnis honor et gloria» (LG 17). «El NT es fruto de una cultura, de la cual, sin embargo, no nos da una descripción: es el producto de un breve momento de la historia. El AT, por el contrario, es uno de los grandes monumentos de la historia de la humanidad, que abraza muchas épocas y muchos espacios, así como dos lenguas en el canon católico u ortodoxo. El evangelio se presenta así como la clave para entender, el camino para amar, juzgar y salvar todo un complejo cultural». P. BEAUCHAMP, «¿Es posible una teología bíblica?», en L. SÁNCHEZ NAVARRO-C. GRANADOS (eds.), *Escritura e interpretación*, 104-105.

esclavitud infligida desde fuera como bajo el propio pecado, para sacarlo de sus tinieblas y cárceles, abrirle a la luz de Dios, otorgarle su vida y hacerle partícipe de su Plenitud. Esa revelación no es discernible sólo en un acontecimiento, sino, sobre todo, en la trama que une los diversos hechos de la vida del pueblo, vistos desde el final. *La revelación de Dios hace así del tiempo cósmico historia humana. El hombre es situado entre un principio del que viene, un proyecto que se le propone y una meta a la que tiene que marchar.* Su libertad tiene coordenadas y su hacer sentido; el tiempo no es pura sucesión de instantes, sino construcción a partir de un designio y ordenación a un fin. La historia de Dios en el mundo, como revelación tanto de sus designios como de su ser, y la iluminación, redención y deificación del hombre, son el anverso y reverso de un mismo acontecimiento.

d) Términos que describen la revelación de Dios en Cristo

Si releemos la Biblia intentando discernir las maneras específicas en que describe lo que nosotros ahora llamamos revelación, comprobaremos que la presenta bajo cuatro aspectos distintos: *a)* el apocalíptico, *b)* el epifánico, *c)* el locucional, *d)* el teologal ⁴⁵.

— Concepto apocalíptico de revelación (ἀποκάλυψις)

La Biblia se extiende desde un libro que narra el origen de la realidad hasta otro que desvela el sentido final de la historia; va del Génesis al Apocalipsis. La revelación corre el paño, quita ese velo que, puesto sobre la realidad y sobre la historia, no nos permite ver lo que ella es más allá de la apariencia, hacia dónde tiende más allá de los poderes que operan en ella y, sobre todo, hacia dónde la conduce Dios, en colaboración o en rechazo con los poderes de este mundo. *Revelación es desencubrimiento.* Sólo el

⁴⁵ Se ha hecho común el esquema ternario de revelación como epifanía, ins-trucción, autocomunicación de Dios, propuesto por M. SECKLER, «Der Begriff der Offenbarung», en *HFTb* II, 60-83 y S. PIÉ I NINOT, «La revelación cristiana: la palabra "universal y definitiva" de Dios», en *La teología fundamental*, 229-323.

final de la historia nos permitirá ver y comprender el sentido de ella, cada una de sus fases y de cada acontecimiento dentro de ella. Ese final puede anticiparse como en destellos por los profetas y de manera transparente en la resurrección de Cristo. Por eso el cordero degollado tiene las llaves de la realidad (por ser su creador) y de la historia (por ser su redentor); por eso sólo él es su intérprete y de él hay que recibir las claves de la interpretación (Ap 5). La revelación y la redención están al final y por ellas gimen el hombre y la creación entera anhelando la manifestación definitiva de la filiación y de «la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,21). El NT es incomprensible sin esta atmósfera de expectación de la intervención final de Dios, haciendo justicia a su pueblo y aniquilando los poderes del mal. El mensaje, la muerte y la resurrección de Cristo sólo son inteligibles desde esta apertura, espera y anticipación de lo último y del último. Cristo es así el revelador final del Padre y del hombre; está en el fin porque está en el principio. Él es «el Amén, el testigo fiel y veraz, el principio de la creación de Dios» ⁴⁶.

— Concepto epifánico (ἐπιφάνεια, φανέρωσις, *adventus*)

La revelación no sólo lleva a cabo un desvelamiento de lo oculto, sino un advenimiento de lo lejano, una aparición de lo nuevo insospechado, una reconciliación de la realidad pecadora, ajena a Dios y enajenada a sí misma. Si la perspectiva anterior abre al Futuro y sitúa en él la presencia justificadora, reconciliadora y redentora de Dios en el mundo, ésta, por el contrario, la sitúa ya en el corazón del mundo. Con la epifanía de Nuestro Señor Jesucristo se ha acercado (ἔγγικεν [Mt 3,2; 4,17; 10,12]) la salvación al mundo, la purificación del pecado y la alegría del Reino. Si todo en un sentido está pendiente de consumación y el momento de la segunda venida es incierto, sin embargo no lo es la presencia ya benefactora, pacificadora y purificadora como lo era la llegada (*adventus*) del emperador a las ciudades o provincias que visitaba, con una intervención providente y salvado-

⁴⁶ Ap 3,14; cf. 15,1-5; 19,11; 2 Cor 1,19s. H. SCHLIER, «Jesucristo y la historia según el Apocalipsis de San Juan», en *Problemas exegéticos fundamentales en el NT* (Madrid 1970) 479-501.

ra, otorgando justicia y paz. Han aparecido [se han hecho manifiestos] la vida (1 Jn 1,2), el amor (Tit 3,4; 1 Jn 4,9), la gracia (Tit 2,11), el Hijo de Dios (1 Tim 3,16; Heb 9,26; 1 Pe 1,20; 1 Jn 3,5.8). «La gracia que nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos se ha manifestado ahora por la aparición de nuestro salvador Jesús, el Cristo, quien aniquiló la muerte y alumbró la vida y la incorrupción por medio del evangelio» (2 Tim 1,9-10).

La palabra *epipháneia* designa tanto la primera como la segunda venida de Jesús⁴⁷. Lo que las cartas Pastorales expresan con el término *epipháneia* lo expresan otros autores del NT con el término: *phanérosis*: «Ahora más allá de la ley se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas; justicia de Dios por la fe en Cristo para todos los que creen» (Rom 3,21). Si el concepto anterior surgía dentro del contexto apocalíptico judío, éste es más cercano al mundo griego, en el que los dioses aparecen, alumbran la realidad y deslumbran al hombre. Si la palabra y el oído determinan la experiencia fundamental del hombre en el AT, la belleza y los ojos son el universo y el órgano por medio de los cuales el hombre griego realiza su apertura al Absoluto. Las ideas son cosas que se ven (*ὁράω, εἶδω, ἰδεῖν, εἶδος*). La *dóxa* (gloria) de Dios es algo que se contempla. San Pablo habla de la *dóxa* de Cristo, que es imagen de Dios, en la que nos trasformamos contemplándola (2 Cor 3,18; 4,4)⁴⁸.

— Concepto dramático (κρίσις)

Dios se inserta en la historia humana para ofrecerse a la libertad del hombre. Su manifestación es llamada e imperativo (Dios llamó a Abrahán y le dijo: sal de tu tierra, no alargues tu mano...); es pregunta y mandato. Es juicio. Este último aspecto es

⁴⁷ 2 Tim 1,20; 1 Tes 2,8; 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8).

⁴⁸ Cf. P. DUFRAIGNE, *Adventus Augusti, adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive* (París 1994); H. SCHLIER, «Dóxa en San Pablo como concepto histórico-salvífico», en *Problemas exegéticos fundamentales en el NT*, o.c., 409-425. La primera parte de la trilogía de Balthasar está centrada en torno a esta categoría: *kabód-dóxa*-gloria.

característico y decisivo en San Juan⁴⁹. Pero Dios no ejercita su magisterio y juicio desde fuera, sino desde dentro. El ejercicio de su soberanía no es desde la majestad, sino desde la condescendencia y humildad, en el sentido de la encarnación y de la solidaridad, en el desvalimiento existencial. La majestad de Dios, aun atemperada en la pobreza y oculta en la pasión de Cristo, no deja de constituir un desafío a la libertad humana. Ésta tiene que ejercitarse en consentimiento a Dios a la vez que en afirmación de sí misma. En el encuentro de las dos libertades, la divina que otorga a cada uno su papel en esta representación que es el vivir y la humana que debe acogerlo y representarlo⁵⁰, acontece la revelación de Dios. Revelador es sólo el amor y el amor sólo es real en el ejercicio de la solidaridad histórica. Ahora bien, cuando el hombre se encuentra con la libertad divina, expresada en la forma suprema que es la humillación en la cruz, es retado a comprenderse a sí mismo también desde el amor, el servicio y la humildad de ese Dios que acredita su majestad y se ofrece como poder salvador del hombre humillado y crucificado. La chispa de la revelación divina salta en el encuentro entre esas dos libertades para alumbramiento o para deslumbramiento de la libertad finita, para acendrar o para cegar, para salvación o condenación. Los que creen ver, serán entenebrecidos, mientras que los que se confiesan ciegos comenzarán a ver

⁴⁹ Cf. Jn 3,19s; 5,22-27; 5,30; 8,16; 12,31; 16,8.11. «La situación del encuentro de la Palabra es la situación del juicio. Todo aquel que oye la palabra de Dios—cuando sea y donde sea— está puesto en la decisión ante la vida y la muerte» (R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* [Gotinga 1962] 193, sobre Jn 5,24). Cf. J. BLANCK, *Krisis* (Friburgo 1964).

⁵⁰ Ésta es la innovación introducida por nuestros clásicos del siglo XVII en la comprensión del hombre: existir es representar; ser persona es tener una misión; la realización de un papel confiere sentido y afonda la propia libertad, que es más decisiva que la mera razón.

«Venid, mortales, venid / a adornaros cada uno / para que representéis / en el teatro del mundo! / ... / Pero si hacia el mundo vamos / todos a representar, / los papeles puedes dar, / pues en aquesta ocasión / no tenemos elección / para haberlos de tomar. / ... / Yo sé que si para ser / el hombre elección tuviera, / ninguno el papel quisiera / del sentir y padecer; / todos quisieran hacer / el de mandar y regir, / sin mirar, sin advertir / que en acto tan singular / aquello es representar / aunque piense que es vivir. / Pero yo, Autor soberano, / sé bien qué papel hará / mejor cada uno: así va / repartiéndolos mi mano. / Haz tú el Rey». (P. CALDERÓN DE LA BARCA, «El gran Teatro del mundo», en N. GONZÁLEZ RUIZ, *Piezas maestras del teatro teológico español. Autos sacramentales*, I [Madrid 1968] 430; la cursiva es nuestra.

(Jn 3,19; 9,39). San Juan ha comprendido la revelación de Dios primero como encuentro y después como choque entre la luz y las tinieblas con la victoria aparente de las tinieblas, pero con la real victoria de la luz. Las tinieblas quisieron apagar la luz y sofocar el fuego, que fue Cristo, pero no pudieron (1,11).

La revelación es así ya la «crisis», manifestación de la verdad de Dios ante la mentira de los hombres («ira de Dios»), el proceso y el juicio del mundo⁵¹. Jesús fue condenado primero como reo ante Pilatos y llevado a muerte; luego fue declarado santo y justo por Dios en la resurrección⁵². Lo que el evangelio describe para la vida de Jesús, lo describe el Apocalipsis para la vida de la Iglesia. La revelación acontece en la decisión de Dios en favor y por amor del mundo, que le lleva a la muerte, en el discernimiento que hace y luego en el juicio que emite sobre la fe y sobre el pecado del hombre. La fe acontece en la decisión del hombre en favor y por amor de Cristo que le lleva a la vida. En la decisión, y no sólo en la reflexión; por tanto, en la libertad, y no sólo en la razón, está la luz. *Sin el ejercicio de la libertad divina con la vida en riesgo no hay revelación y sin el ejercicio de la libertad humana con la vida en riesgo no hay fe*. La revelación es una decisión de Dios por el hombre creando una historia de salvación; la fe es una decisión del hombre por Dios correspondiendo con la vida, determinando ya con ella su salvación o condenación. Balthasar ha hecho de esta perspectiva el punto de partida para elaborar su visión dramática del cristianismo⁵³.

⁵¹ «En la palabra *krisis* aparece de nuevo el significado de: *decisión, separación*. Esto no quiere decir otra cosa que *juicio*. El juicio final es siempre separación (Mt 25,31-46) [...] La idea del juicio muestra la decisión consumada y la seguridad, hasta la que se ha adentrado el evangelio de Juan. Ante la revelación universalmente válida de Dios en su Hijo desaparece la diferencia de futuro y de presente: en el tiempo se persona lo Eterno» (F. BÜCHSEL, «κρίσις κτλ», en *TWNT III*, 933-955. Cf. G. BORNKAMM, «La revelación de la ira de Dios (Rom 1-3)», en *Id.*, *Estudios sobre el NT* (Salamanca 1983) 9-36; E. BRANDENBURGER, «Gericht Gottes. III», en *TRE XII*, 469-483; M. RISSI, «κρίσις», en *DENT II*, 2407-2416).

⁵² «Mientras todo el ministerio de Cristo es «juicio», su culminación en la muerte es el momento propiamente dicho del juicio, porque ahora los últimos escondijos de la luz inaccesible en que Dios habita han quedado al descubierto. En presencia de esta revelación los poderes del mal se definen por sí mismos por su rechazo a la luz, y al definirse de esta manera se condenan a sí mismos a la exclusión: «ahora el jefe de este mundo va a ser echado fuera» (12,31)» (C. H. DOBNER, *Interpretación del cuarto evangelio*, o.c., 217).

⁵³ *Teodramática*, o.c., I-V, donde después de desbrozar el instrumental dramático

— Concepto locucional (λόγοι, λόγος, verdades, misterios)

Heb 1,1 ve toda la historia salvífica determinada por la palabra que Dios dirige a su pueblo, primero por los profetas y luego por su Hijo Jesucristo. *La palabra implica presencia, figura, encuentro, diálogo*. Todo el hacer salvífico de Dios es concentrado en la palabra por la que Dios crea el mundo, por la que libera a su pueblo y por la que manifiesta sus designios. Para el AT el hablar de Dios es un hacer y el hacer es un hablar. La palabra es la clave para descubrir el sentido inherente a los hechos, haciendo posible así diferenciar historia de la libertad de Dios, por un lado, e historia de los hombres o de la naturaleza, por otro (DV 14, 2). Dios, a diferencia de los ídolos, no es mudo, sino que habla. Hablar es crear y revelar. Su Hijo es su Palabra, en quien todo está dicho y creado. Su donación al mundo son, por ello, las palabras y la Palabra. Por su Palabra y por su Espíritu sostiene la creación; por su Palabra y su Espíritu lleva a cabo la revelación, la redención y la santificación. Las palabras de los profetas y del Hijo fueron oídas, interpretadas y respondidas, percibiendo en ellas todas las intenciones que la palabra humana puede contener: *noticia, promesa, amenaza, exhortación, consuelo, canto, lamento, profecía del futuro, crítica del presente*, etc.

La palabra tiene fundamentalmente tres niveles: ofrece un *contenido* (un pensamiento, un hecho, un juicio), es una *interpelación* (va dirigida a alguien, le invita a algo, provoca la respuesta, está pendiente de la reacción), implica un *descubrimiento* de la persona que habla a la persona a la que se habla (manifestación de la propia intimidad), a la vez que una cierta confianza y entrega al oyente⁵⁴. Todos los niveles expresivos que tiene la palabra humana y todos los géneros literarios que ella ha encontrado, los encontramos también en la Biblia. Contiene palabras de Dios y palabras a Dios, sobre Dios, desde Dios, hacia Dios, con Dios. Todas las sonoridades que tiene la palabra se encuentran en ella y no sólo la notificativa y docente, doctrinal o moral, que es a la que se ha prestado mayor atención. Dios nos

⁵⁴ vol.I: Prolegómenos) expone las personas del drama (vol.II: El hombre en Dios; vol.III: El hombre en Cristo), despliega el desencadenamiento del drama en Cristo (vol.IV: La acción) y llega al final del juicio o teatro (vol.V: El último acto).

⁵⁴ Cf. K. BÜHLER, *Teoría del lenguaje* (Madrid 1979) 32-35.

dice su palabra y nos da su Palabra, que es el Hijo, en quien se nos ha dado y con él nos dará todo. «El que no se reservó a su propio Hijo, antes lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con él todas las cosas?» (Rom 8,32). La revelación de Dios es donación de su ser y sentir. Es autorrevelación y autodonación, porque el Hijo es el «splendor de su gloria y la imagen de su sustancia» (Hch 1,3). La autorrevelación de Dios en la humanidad de Jesús es la suprema glorificación del hombre, porque su ser es constituido y alumbrado por la gloria de Dios. «Para que brille en ellos la luz del evangelio de Cristo, que es imagen de Dios» (2 Cor 4,4).

— Concepto teologal (ζωή ἐφανερώθη, Autocomunicación-Autodonación de Dios)

La historia de la salvación no constituye el ser de Dios, pero le afecta en la medida en que libremente inicia una relación con el hombre libre al que elige para establecer alianza con él, en un intercambio de libertades. Este intercambio es iniciado por él, pero, una vez inaugurado y aceptado en reciprocidad, determina la existencia personal de ambos contrayentes. Dios entra en la historia como Dios por la creación y la alianza y como Dios-hombre por la encarnación. Los antropomorfismos del AT no son ingenuidades de culturas preilustradas, sino la preparación pedagógica del hombre para que al Dios ante quien vivía lo reconociera un día hecho hombre en Jesús. Dios se va manifestando en modos y maneras de hombre hasta llegar a ser hombre. Éste, imagen de Dios por creación, llega en la encarnación a ser la verdadera imagen visible del Dios invisible⁵⁵. Por ello en la historia salvífica Dios no revela sólo sus proyectos salvíficos para el hombre o ilumina la entraña del hombre desconocida para el propio hombre, sino que se revela a sí mismo en acto. En el actuar con el hombre dice quién es y cómo es;

⁵⁵ Cf. U. MAUSER, «La crítica al antropomorfismo bíblico», en *Gottesbild und Menschwerdung*, o.c., 18-45; J. ANDREW DEARMAN, «Theophany, Anthropomorphism and the Imago Dei: Some Observations about the Incarnation in the Light of the Old Testament», en S. T. DAVIS - D. KENDALL - G. O'COLLINS (eds.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God* (Oxford 2002), 31-46.

sus propiedades metafísicas se ponen de manifiesto en sus comportamientos personales. El contenido de la comunicación es Dios mismo a la vez que sus designios salvíficos para el hombre⁵⁶. Pero esta automanifestación no tiene lugar en forma doctrinal, sino como resultado de la convivencia con el hombre. La autodonación al hombre desde el hombre mismo es lo que tiene lugar en Jesucristo, que por ello es la consumación de la revelación divina, tras la cual no es pensable otra, porque Dios se da a sí mismo del todo en él y se da de la forma máxima receptible al hombre: en su humanidad. Éste es el fin de la historia, fin en cuanto sentido, no en cuanto término: el don definitivo de Dios afirmando definitivamente al hombre en la encarnación, compartiendo su ser en la muerte y consumando su destino en la resurrección. *Esta realización humana de Dios constituye la suprema revelación teologal pensable*. Dios está con nosotros (Emmanuel) y es uno de nosotros, sin confusión con nosotros y sin separación de nosotros. Por eso la revelación de Cristo es escatológica: última, definitiva, irreversible. No se agotará en el tiempo, ni será sustituida por una nueva economía salvífica, como pretendieron quienes, desde Joaquín de Fiore a Hegel y otros pensadores utópicos, esperaron una era del Espíritu Santo que, superando a la de Cristo, la suplantaría⁵⁷.

e) Interpretación teológica de la revelación en la Iglesia

La revelación de Dios se realiza y diversifica según sus diversas mediaciones: *la naturaleza* (la llamada revelación natural), *la historia* (como suma de hechos y palabras), los *profetas* y sobre todo *la persona de Cristo* asumida no como órgano externo de Dios, sino como expresión exterior de sí mismo. En la encarnación Cristo expresa tanto a Dios como al hombre. Todo

⁵⁶ El Vaticano I utiliza la expresión «se ipsum revelare» (DS 3004). El Vaticano II supera la comprensión locucional de la revelación y ofrece una comprensión más compleja y personalista, partiendo de que Dios se revela y se da a sí mismo como Dios al hombre, a fin de integrarle en su vida, conocer y sentir divinos. Barth y Rahner han popularizado las expresiones *Selbstoffenbarung* y *Selbstmitteilung* (= «autorrevelación» y «autocomunicación»), que ya había utilizado M. Kähler en el siglo XIX.

⁵⁷ Cf. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, o.c.

Dios está expresado en el ser, la historia, la acción y la libertad del hombre. Al ser la persona la realidad suprema existente, la revelación en la persona de Cristo es la suprema pensable, la última o escatológica⁵⁸.

A lo largo de la historia ha prevalecido una u otra de las cuatro acentuaciones de la revelación, anteriormente mencionadas: la apocalíptica en el contexto judío neotestamentario; la epifánica en el mundo griego; la locucional en la época de la Ilustración y el racionalismo; la teológica y la dramática, en nuestro siglo. Preparada por Barth en el protestantismo y Rahner en el catolicismo, hoy es usual la formulación: «autorrevelación», completada con la paralela «autodonación de Dios». El Vaticano I se situó inevitablemente en el horizonte de la tercera categoría, ya que estaba en diálogo con el racionalismo. Su primera preocupación fue la afirmación del Dios personal y creador, distinto del mundo, que no crea por necesidad, sino desde su libertad y plenitud para manifestar y comunicar su gloria. Luego, frente a Hegel en un sentido y frente a Kant en otro, afirma el hecho de la revelación histórica y su carácter sobrenatural por lo que se refiere al contenido y al modo de conocerlo; afirma la necesidad de esa revelación para que podamos descubrir todos de manera clara y eficaz aquellas verdades que, siendo accesibles a la razón, en el estado actual de la humanidad bajo el pecado, la mayoría de los humanos con dificultad las descubre; y sobre todo las que, desvelando el plan de Dios para los hombres, nos proponen la salvación; finalmente pone la revelación en relación con la Iglesia que es su intérprete⁵⁹. *En paralelismo con la revelación establece la naturaleza de la fe; su connaturalidad con la razón, a la vez que su sobrenaturalidad como don de Dios; el objeto de la fe y su necesidad.* Finalmente establece los signos de la revelación divina y los motivos de credibilidad de la fe cristiana, para concluir con la relación entre la razón y la fe en el ejercicio concreto de la búsqueda de la verdad⁶⁰.

⁵⁸ «La economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública, antes de la gloriosa manifestación de Nuestro Señor Jesucristo (cf. 1 Tím 6,14; Tit 2,13)» (DV 4b).

⁵⁹ DS 3001-3004 («De rerum omnium creator»); DS 3004-3007 («De revelatione»).

⁶⁰ DS 3008-3014 («De fide»); DS 3015-3020 («De fide et ratione»).

La constitución *Dei Verbum* del Vaticano II se sitúa en otro horizonte cultural y eclesial. No está en polémica, ni siquiera en diálogo explícito, con quienes desde fuera afirman o niegan el cristianismo, sino que desde la propia autocomprensión católica expone la revelación divina como fundamento de su fe y de su vida. No la entiende desde la naturaleza y la razón, funcionando en vacío intemporal, como si éstas fueran los ejes únicos de la existencia humana, sino desde la historia salvífica, mostrando su sedimentación en la Sagrada Escritura y su trasmisión e interpretación en la Iglesia. Comprende el cristianismo, por tanto, a partir de la manifestación de la vida eterna en la historia, como condescendencia (Padre), encarnación (Hijo) y permanencia en la Iglesia (Espíritu). Comentando las primeras palabras de dicha Constitución escribe el P. H. de Lubac: «Este texto nos transporta de golpe a un clima de contemplación, contiene, *quasi in nuce*, todo lo que será dicho en el capítulo primero. Este capítulo a su vez determina el sentido de la Constitución entera. En él encontramos indicados el *objeto de la revelación* (la vida eterna manifestada), *su modo* (Jesucristo visto, oído, tocado en su historia), *su trasmisión* (el testimonio apostólico), *su finalidad* (la comunión de los hombres con Dios y entre sí)» (1 Jn 1,2s; DV 1).

Sobre ese fondo, he aquí algunas de las características de esta comprensión de la revelación:

a) La revelación tiene en su punto de partida el beneplácito de Dios, que se ofrece a la humanidad como principio de vida nueva. La libertad, benevolencia y compañía divinas son el motivo y el objetivo de la revelación. La historia de Dios, actuando sobre todo en Cristo, es el lugar de su conocimiento.

b) En esa historia, como tejido que suma la libertad, iniciativa, riesgo, promesa y esperanza tanto divinas como humanas, acontece la revelación de Dios. Ella es mucho más que instrucción o enseñanza dirigida a la inteligencia; es la propuesta de Dios inserto en el destino de la humanidad y encarnado en su Hijo, degustando el gozo y corriendo el riesgo de nuestra vida y de nuestra muerte. La historia del hombre asumida como su historia es así el lugar de la revelación de Dios.

c) El agente y el contenido principales de esa historia salvífica es Dios. Lo que quiere primordialmente comunicar a los hombres no es un conjunto de verdades intelectuales o de preceptos morales, ni siquiera un conjunto de conocimientos divinos, ni sólo sus designios para la humanidad y menos todavía saberes de otra naturaleza sobre la constitución de la materia del cosmos o de la sociedad, sino manifestarse y darse a sí mismo como vida al hombre. Reasumiendo una afirmación del Vaticano I, expone el *origen*, el *contenido*, las *mediaciones* (misión del Hijo y del Espíritu) y el *fin* de la revelación.

«Placuit enim Deo in sua bonitate et sapientia [*origen*], se ipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae (cf. Eph. 1,9) [*contenido*], quo homines per Christum, Verbum Caro factum, in Spiritu Sancto [*mediaciones*] accesum habent ad Patrem et divinae consortes naturae efficiuntur (cf. Eph. 2,18; 2 Petr. 1,4) [*finalidad*]» (DV 2).

d) La autorrevelación de Dios y su proyecto para la salvación del hombre se enumeran al mismo tiempo: «Se ipsum [...] sacramentum voluntatis suae». Lo que Dios quiere del hombre no es separable de su ser, sino la ejercitación del mismo como cuerpo y espíritu con los correspondientes sentidos exteriores e interiores o espirituales. El proyecto es que le conozcan desde fuera en la figura del Hijo encarnado (evidencia objetiva) y desde dentro por la luz y la experiencia de la fe que otorga el Espíritu Santo (evidencia subjetiva)⁶¹.

e) Esa revelación de Dios se sitúa en la continuidad diferenciada, que abarca la naturaleza y la historia mediante las cuales se ha dado a conocer a todos los hombres, la preparación evangélica y evangelio, el pueblo de Israel y la historia de Cristo prolongada y universalizada por el Espíritu en la Iglesia. Cristo es mediador y plenitud de la revelación. En él como hombre tiene lugar la revelación conjunta, y no disyungible, del ser de Dios y del ser del hombre. Él es la plenitud de la revelación porque su humanidad es humanidad de Dios y del hombre en unidad personal.

⁶¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «La evidencia subjetiva...», a.c., 119-375; «La evidencia objetiva...», a.c., 381-608.

«Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas in Christo nobis illucescit qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit» (DV 2, final).

f) La revelación tiene en Jesús la realización histórica perfecta de las promesas que ella implica para todos los demás hombres. Jesús es visto como el Hijo, que habla las palabras de Dios y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó. Su existencia encarna lo que Dios es para el hombre hasta el punto de que conociendo a Cristo sabemos quién y cómo es Dios. El acontecimiento personal de la existencia de Jesús es la revelación. Jesús es «el lugar» de la revelación de Dios al hombre que a su vez lleva consigo la revelación del hombre a sí mismo; es también «el lugar» de la experiencia que Dios hace de lo que es ser hombre a la vez que en él hace el hombre la experiencia de qué, quién y cómo es Dios⁶². Él es también ya el lugar necesario para saber lo que da de sí el hombre, a qué está llamado, de qué es capaz y de qué está necesitado.

«Quien ve a Jesucristo ve al Padre (cf. Jn 14,9). Él, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con el testimonio divino: a saber, que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte, para hacernos resucitar a una vida eterna» (DV 4).

g) Si Cristo es el centro personal que, en su figura concreta, hace de eje para toda revelación de Dios en el mundo, ésta tiene su actualización universalizadora mediante la acción del Espíritu Santo, que por los sacramentos de la Iglesia y las Escrituras, en la comunidad, va creando la evidencia objetiva necesaria para que cada hombre llegue a la certeza subjetiva⁶³.

f) *La transmisión y actualización de la revelación de Dios en Cristo*

Al principio hicimos cuatro preguntas a propósito de la revelación: ¿es posible para Dios, es perceptible por el hombre,

⁶² Cf. B. CASPER (ed.), *Jesus Ort der Erfahrung Gottes*, o.c.

⁶³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «La mediación de la figura: la Escritura-La Iglesia», en *Gloria*, o.c., I, 469-536.

ha sido real en la historia, está *presente* y es *accesible* hoy? Hasta ahora hemos expuesto cómo tuvo lugar el acontecimiento de la revelación, primero en el pueblo de Israel y luego en Cristo. Tenemos que explicitar ahora la *trasmisión de esa revelación* y mostrar cómo no se trata de algo que se refiere sólo a un pueblo o a un tiempo, sino que está destinada a todos. La palabra de Jesús fue pronunciada una vez y de una vez para siempre. Su muerte aconteció en un lugar, pero ha de ser presencionalizada en todos los lugares porque en su palabra hemos sido apelados todos; en su muerte hemos muerto todos (2 Cor 5,14). Jesús, «*cr*», quien se consume toda la revelación del Dios altísimo» (DV 7), creó las mediaciones necesarias para que su palabra llegase a todos los hombres, y todos fueran partícipes del designio de salvación divina.

— Los apóstoles y sus sucesores

Jesús constituye a los apóstoles en sus testigos cualificados y autorizados. Cualificados porque habían vivido con él, oyendo sus palabras y conociendo sus actitudes profundas. La convivencia; compartición de destino los había cualificado para transmitir la doctrina, interpretar la persona y actualizar la obra de Jesús. *Autorizados*, porque esa misión no la asumieron por voluntad propia, sino que les fue dada explícitamente por Jesús. Jesús les encarga la tarea y les otorga la potestad de anunciar el evangelio a todos los hombres, como fuente de vida nueva y norma de conducta (Mt 10,5-8; 28,18). A la fase de revelación (profetas e Hijo) sucede la fase de la trasmisión (primero los apóstoles; luego los obispos a quienes aquéllos les legaron su misión magisterial)⁶⁴. A la acción de Jesús suceden la iluminación interior del Espíritu y la predicación exterior de los apóstoles. Al evangelio naciente del origen (κήρυγμα) sucede el evangelio propuesto en situaciones y a pueblos que no habían sido preparados por la experiencia de Israel y la lectura de las Escrituras Sagradas (διδασχί). Este evangelio se expresa ahora de doble

⁶⁴ Cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 3,1, citado por DV 7. La misma idea aparece en *Adv. Haer.* V, praef., y en *Demonst. Ap.* n.86-97.

forma en la proclamación viva y en los escritos neotestamentarios. El único evangelio toma cuerpo en los cuatro evangelios, cuádruple expresión del único mensaje. Los hombres necesitamos de múltiples expresiones para percibir la inagotable Palabra de Jesús: ἐν κηρύγματι (Tit 1,3), ἐν γραφαῖς ἁγίαις (Rom 1,2).

Todo lo que en la *fase fundante* de la revelación hemos dicho de Cristo, tenemos que decirlo ahora del Espíritu Santo en la *fase trasmisiva*. El Espíritu es el Don cualificador que Jesús lega a los apóstoles para coaptarlos a su divina misión, llevando la revelación hasta el extremo local del mundo, hasta el extremo temporal de la historia y hasta el extremo personal de cada conciencia. Él es la cualificación interior para una acción que ha de contener las garantías de fidelidad, permanencia y universalidad⁶⁵. El testimonio del origen se trasmite de palabra y por escrito; el kerigma se prolonga en Escritura Sagrada. Los apóstoles, los varones apostólicos y la comunidad entera recuerdan lo que Jesús hizo y dijo, interpretan los signos de su vida, lo que el Padre hizo con él y lo que el Espíritu está haciendo en su Iglesia. Los escritos del NT nacen de una experiencia histórica muy compleja e implican las realidades siguientes, a cuya luz hay que entenderlos:

— palabras de Jesús literalmente recordadas, porque desde el principio fueron fijadas por la memoria colectiva de los discípulos y luego trascritas;

— interpretaciones y conexiones que cada autor establece entre ellas, a la luz del final de Jesús en la muerte y resurrección, creando un marco para todas ellas;

— aplicaciones a la realidad eclesial nueva;

— fundamentación de su sentido por apelación al AT;

— sentencias que los profetas, movidos por el Espíritu, profieren en la celebración para edificación de la comunidad, como comentario a las Escrituras leídas, exhortación a la fidelidad, o alabanza agradecida del Don de Dios;

— experiencias que la predicación de la Iglesia y la fundación de las iglesias llevan consigo y a partir de las cuales recuerdan y descubren nuevo sentido al destino de Jesús;

⁶⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «El Espíritu Santo y la actualización de la revelación», en *La entraña...*, o.c., 741-778.

— textos de la literatura intertestamentaria, e incluso de autores no cristianos, a los que se echa mano como ejemplo para apoyar las propias palabras ⁶⁶.

Todo ese material tan diverso y tan complejo es el contenido de los nuevos libros canónicos de la Iglesia. De su seno nacen y para su edificación se escriben; ella es anterior y superior a ellos, como lo es una madre para sus hijos. Fruto de sus entrañas, sólo son inteligibles como altavoz de unas realidades que están presentes en medio de ella, predicadas, celebradas y vividas. *La Liturgia es cronológicamente anterior y objetivamente superior a la Biblia; pero cada una existe desde la otra y se coimplican.* Los autores de los 27 libritos que componen el NT son conscientes de lo que hacen, pero no tienen pretensión de ser creadores, sino fieles intérpretes de la historia y palabra de Jesús en el pasado, de la vida y mensaje de la Iglesia en el presente ⁶⁷. Ver la Biblia e Iglesia en alternativa es un hecho moderno, derivado de la Reforma de Lutero. *No hay Biblia sin Iglesia ni Iglesia sin Biblia, por eso no se puede usar la una contra la otra, ni vivir de la una sin la otra* ⁶⁸. *La Biblia es siempre alma de la Iglesia y de la teología; nunca arma contra ellas.*

— La puesta por escrito del testimonio apostólico: El NT

En esos libritos surgidos por necesidad de la vida apostólica, sin programación previa y sin conocimiento recíproco entre

⁶⁶ El NT es comprendido así como libro situado en una historia particular, que debe ser conocido e interpretado desde dentro de ella, a la vez que como un libro divinamente otorgado por Dios a la Iglesia, que tras una larga experiencia se ha reconocido en él y ha descubierto que es la expresión auténtica y normativa de lo que ella ha recibido, creído y celebrado como palabra de Cristo. Por esta segunda dimensión se convierte en un libro de valor divino y destinación universal, cuyo sentido debe por tanto permanecer abierto y ser locuente en cada generación. *Ésta es la comprensión católica de la Biblia en comunidad creyente (Iglesia) a la vez que en comunidad científica (Sorbona).* Así lo exponen los documentos siguientes: Ph XII, *Divino afflante Spiritu* (30-9-1943); CONC. VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum* (18-11-1965); PCB, *Sancta Mater Ecclesia* (21-4-1964); ÍD., *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, o.c.; ÍD., *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, o.c.

⁶⁷ Cf. PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, o.c.

⁶⁸ CTI, «La unidad de la fe y el pluralismo teológico» (1972), en *Documentos* 41-58. Cf. el comentario de J. RATZINGER, especialmente a la tesis VI, en CTI, *El pluralismo teológico*, o.c., 35-41.

sus autores, la Iglesia reconoció la expresión auténtica de su predicación y, con ello, del evangelio de Jesús. Y lo mismo que al evangelio (κῆρυγμα) lo reconocía «nacido» de Jesús, así a los evangelios (αἱ βιβλοὶ - τὰ βιβλία) los reconoce «inspirados» por el Espíritu. La Iglesia, que cronológicamente es anterior y superior a ellos, ahora se reconoce inferior y posterior a ellos, ya que los descubre como palabra y don de Dios, a la vez que como norma y espejo en el que contempla su origen, su camino y su meta. A la Iglesia le ocurre lo que a María: que engendran en su seno y de sus entrañas una palabra que crece sobre ellas porque es superior a ellas: el Hijo, la eterna Palabra de Dios, dada en carne y letra a los hombres. El mismo Espíritu que había suscitado a Jesús, lo había cualificado para la predicación, acompañado con sus milagros y consumado en su entrega a la muerte, es el que ahora otorga a esos libros la calidad de revelación de Dios, la garantía de su verdad y la promesa de su indestructibilidad. Libros que, por tanto, tienen una triple paternidad: a) Son escritos por un autor particular. b) Son fruto de la comunidad eclesial. c) Son resultado de la inspiración del Espíritu Santo. *Autor, Comunidad, Espíritu Santo son así las tres matrices de esa obra escrita.* Porque son de un autor, es necesario conocer su origen, lengua, cultura e intenciones para poder interpretar su mensaje. Porque son expresión de la vida de la Iglesia en la que nacieron, y quien ha reconocido que le han sido dados por Dios para recordar, interpretar y aplicar su mensaje, es necesario mirar a su origen eclesial concreto, a su transmisión y recepción para interpretar rectamente su contenido. Por estar en concordancia objetiva con la tradición apostólica viva en ella, la Iglesia los reconoció como Escrituras Sagradas, acogiéndolos como canon o norma divina de su vida. Por ello siempre deben ser comprendidos en correlación crítica: de inspiración y juicio de la Biblia a la Iglesia; de interpretación por la Iglesia y de actualización en la Iglesia. Porque son expresión de la voluntad de Dios, hay que preguntarse siempre qué le dice Dios al lector hoy, para quien tienen que ser palabra de salvación. En la convergencia de esos tres vértices se sitúa el NT. Por ello hay que leerlos: 1. Como libros de un autor. 2. En la Iglesia. 3. Bajo la luz de Dios. 4. Referido a la salvación personal de cada uno. El Espíritu Santo inspiró al autor para incluir en ellos la verdad salvífica de

Dios dada en Cristo; inspiró a la Iglesia a la hora de ponerlos en el canon de Escrituras Sagradas con el mismo valor que los libros recibidos del pueblo de la primera alianza o AT; e inspira a todo lector que los lee queriendo descubrir la voluntad de Dios para él y el camino por el que responder a sus designios. *Podemos hablar por tanto de: autor inspirado, de Iglesia inspirada y de lector inspirado, referidos los tres al mismo y único Espíritu Santo inspirador.*

— La tradición ulterior

La Iglesia apostólica, donde se predica la buena noticia de Jesús, se celebra la eucaristía de Jesús y se interpretan las Escrituras de Jesús, es el lugar connatural de la trasmisión de la revelación. Esa trasmisión de todo lo que la Iglesia es, de todo lo que cree y de todo lo que vive, constituye la *tradición*. La tradición en singular, no las tradiciones en plural. El evangelio rejuvenece a la Iglesia, cual «un depósito de gran precio en un vaso excelente, que rejuvenece al mismo vaso que lo contiene»⁶⁹. Hay un doble sujeto de la tradición: el sujeto visible e histórico, que es la Iglesia, y el sujeto trascendente, que es el Espíritu Santo. La tradición es la trasmisión de un principio exterior vivificante (evangelio de Cristo como anuncio y sacramentos actualizadores de lo anunciado) bajo el impulso de un principio trascendente vivificador (el Espíritu Santo), para suscitar en cada hombre un principio immanente de existencia (vida cristiana)⁷⁰.

— El Espíritu Santo, garante de la trasmisión e interpretación

La memoria, la predicación, la celebración y la praxis del evangelio hacen presente la revelación de Dios a todos los hombres. El Espíritu Santo, el mismo que estaba operando en Cristo, el mismo que inspiró los libros sagrados y el mismo que

⁶⁹ SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 24,1, cit. en LG 4a.

⁷⁰ Cf. Y. CONGAR, *La tradition et la vie de l'Église*, o.c.; J. G. BOEGLIN, *La question de la tradition dans la théologie catholique contemporaine* (París 1998).

ha impulsado la predicación apostólica, es el que asiste siglo tras siglo a la Iglesia en su memoria, liturgia, anuncio misionero y trabajo pastoral; el que alumbra la conciencia y robustece la voluntad de cada creyente. Sin el Espíritu Santo la palabra de Jesús se habría agotado ya hace siglos como agua filtrada entre la arena del desierto; su mensaje habría sido subyugado por las filosofías y los poderes de este mundo; su vigencia personal habría desaparecido y, sobre todo, habría perdido la capacidad de llegar externamente a tantas culturas e internamente a tantos hombres transformando su vida personal. *El Espíritu Santo es así el principio de universalización, de interpretación y de personalización de la revelación de Cristo.* Él está en el origen de la perenne recreación que en fidelidad innovadora va haciendo la Iglesia, hasta el punto de poder hablar de un crecimiento de la única revelación. La mística, la teología, la predicación y el diálogo, junto con otras expresiones culturales de la Iglesia, se convierten así en ocasión o medio para una penetración cada vez más profunda en la revelación y, de esta forma, para un crecimiento de la tradición. Ésta no es un depósito cerrado con llave, sino un germen de vida que, plantado en tierras nuevas, da siempre frutos nuevos. Todo ser vivo o crece o muere. La aportación de Newman al pensamiento católico consistió en aplicar este principio a la revelación, mostrando la diferencia existente entre un necesario desarrollo, que da cauce y fecundidad al origen verificándolo, y una evolución, en el sentido de una transmutación interior, que pervierte el origen y sentido primeros⁷¹. El Espíritu Santo es principio y garantía de este crecimiento del origen transmitido (tradición) y con ello de su actualización perenne (aplicación).

«Esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo: crece la percepción tanto de las realidades como de las palabras transmitidas, bien por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las repieman en su corazón (cf. Lc 2,19.51), bien por la inteligencia íntima de las realidades espirituales en la medida en que las experimentan, bien por la predicación realizada por los obispos, que siendo sucesores de los apóstoles recibieron el carisma para predicar fielmente la verdad» (DV 8).

⁷¹ Cf. J. H. NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, o.c.

Los hombres nos encontramos con la revelación en forma de tradición y testimonio, referidos al origen, que es Cristo, y al principio de originación permanente, que es el Espíritu Santo. El cristianismo, como religión de revelación, tiene en Dios su *fundamento* último; en Cristo, su *mediación* histórica; en el Espíritu, su *sujeto* trascendente; en la Iglesia, su sujeto visible e histórico como el *lugar connatural* para el encuentro con ella y para el reconocimiento objetivo de sus contenidos; y en cada hombre, el *destinatario* último.

— Conclusión de la revelación divina y crecimiento de la tradición apostólica

La trasmisión de la revelación es una *traditio Christi* como persona; una *traditio evangelii* como la potencia salvadora de Dios (justicia) manifestada en él; una *traditio symboli*, que contiene la fe de Cristo acogida, respondida e interpretada en la Iglesia, y una *traditio sacramentorum*, comenzando por el bautismo. *La tradición en la Iglesia es, ante todo, el «Christus traditus»*. La entrega que él hizo de sí mismo en los días de su vida mortal la sigue haciendo como ofrenda al Padre y entrega a cada hombre, hasta que su obra esté completada. La Iglesia va viendo y reviviendo la «entrega» que el Padre sigue haciendo de su Hijo para vida del mundo, la «entrega» que en libertad generosa hace de sí mismo Jesús para salvación de todos, pero no menos la «traición», silencio, insolidaridad y muerte con que responden los hombres⁷². La historia es así el escenario donde se representa el drama de la libertad entregada del Padre, de la magnanimidad de Cristo, como actor supremo del drama, dentro del cual cada hombre recibimos nuestro papel, y al que podemos responder identificándonos absolutamente con él, rechazándole y oponiéndonos a la representación como ocurrió con los distintos personajes implicados en el proceso histórico de Jesús. La respuesta del hombre puede oscurecer pero no apagar del todo la Luz, encubrir pero no ocultar el Amor de Dios al mundo. La

⁷² Cf. W. POPKES, *Christus traditus...*, o.c.; R. BLÁZQUEZ, «En el cruce de tres libertades: la de Dios, la de Jesús y la de los hombres», en *Jesús evangelio de Dios*, o.c., 216-218; *Cristología*, 112s.

Iglesia es el lugar garantizado por Dios para que en ella, a pesar de las debilidades y pecados de sus miembros, se anuncie siempre su palabra, se celebren sus sacramentos, se vivan las bienaventuranzas, se sirva al prójimo y se espere la vida eterna. Como lugar de la entrega fiel de Dios al mundo, la Iglesia puede ser teñida o desteñida por la acción de los hombres, pero no es anulable por ellos. Ningún poder de la muerte es ya superior al que se manifestó como el Viviente, que tiene las llaves del abismo (Ap 17-18; Mt 16,18-19).

4. La fe como respuesta del hombre a Cristo revelador de Dios

El cristianismo ha realizado una concentración doble, que constituye su novedad respecto tanto del judaísmo como del resto de religiones: a) reconocer a Cristo como Hijo de Dios, encarnado y, por tanto, el lugar supremo de su revelación en el mundo; b) otorgar a Cristo la fe como los creyentes de todas las religiones otorgan al Absoluto. La convicción implícita en esta actitud vivida es que en Cristo está implicado Dios, que Cristo es Dios revelado y no sólo el revelador de Dios. La fe llevó a los judíos convertidos a ofrecer a Cristo la misma respuesta y a vivir delante de él con la misma actitud con la que hasta entonces habían respondido y actuado delante de Yahvé, sin que por ello Jesús lo suplantase o aparecieran en alternativa. En él seguimos acogiendo la revelación de Dios, a Dios que se revela y a él como medio personal de la inmediatez de Dios a los hombres y de nuestra inmediatez con Dios. El fundamento de esta última afirmación sólo aparecerá cuando, analizando la encarnación, mostremos que en el Hijo está el Padre, que pertenece a su esencia y que, por tanto, el Padre pertenece al ser y destino de Cristo.

a) Revelación y fe

Revelación y fe son realidades correlativas, que sólo se entienden una desde la otra. *La revelación aparece siempre en la fe y*

la fe nace siempre de la revelación. Dios dirige su palabra a los hombres a través de mediadores para notificarles sus designios de salvación. En esa notificación de su proyecto se va revelando a sí mismo y haciendo posible al hombre reconocer su propio ser y su destino. La acción salvífica y la palabra reveladora de Dios en la historia se dirigen a un hombre, enclavado siempre en la naturaleza y visto siempre en comunidad histórica, a la vez que ordenado a un destino sobrenatural. La revelación de Dios notifica al hombre su origen divino y le invita a integrarse en un proyecto también divino. No es que el ser, el hombre y el mundo sean realidades todavía inconclusas y el hombre estuviera llamado a consumarlas por sí solo, sino que le son ofrecidas como realidad en relación, sólo pensables y logrables en el juego de dos libertades personales. Dios se manifiesta y se da al hombre para que él asuma su realidad creatural y lleve a cabo su destino dentro de un plan de convivencia con él. *La revelación está fundada en la creación y ordenada a la alianza.* Es el aspecto cognoscitivo del proceso de humanización de Dios y del proceso de divinización del hombre. La revelación se consuma: a) cuando Dios se ha acercado tanto al hombre, en naturaleza y destino, en acción y conciencia, que es hombre; b) cuando el hombre se ha acercado y afincado tanto en Dios, que ya su unión con él es indestructible y definitiva. La encarnación es el final de la revelación como acción de Dios; la vida eterna es el final de la revelación como recepción del hombre. Ahora ya, encarnado, Dios es Emmanuel (Dios con nosotros) y en la consumación divinizadora nosotros seremos uno con Dios. *La revelación y la fe tienen en la encarnación su consumación inicial y en la visión beatífica su consumación final; por eso reciben de ellas medida y criterios.*

Las formas de revelación suscitan las formas de fe; la llamada crea la posibilidad de la respuesta, y determina la manera en que ésta se ejerce. La palabra apelativa presupone un hombre capaz de responder y lleva en sí misma la potencia creadora de la respuesta. El hombre es constituido por la mirada de su madre y de su prójimo, por la palabra que llegándole desde fuera excava su adentro. Recibiendo un nombre dado por los otros, sabe quién es él mismo. Sin provocación exterior no hay identidad interior y sin denominación ajena no tenemos nombre pro-

pio. La mirada, el rostro, la palabra, el nombre proferido por otro y sobre todo por el Otro, nos han dado identidad y así nos han hecho persona. La historia de la gestación del hombre como sujeto en Occidente tiene largas raíces desde Mesopotamia y Grecia, pero comprensión como persona las tiene en la experiencia judeocristiana de la revelación, completándose con la subjetividad moderna, en su dimensión comunitaria, histórica y práctica. Cuando Dios llama a Abrahán, Moisés, Elías, Jeremías, Juan el Bautista, María, Pedro y Pablo de Tarso con su nombre, les manifiesta su rostro habla con ellos como un amigo con su amigo; cuando ellos responden y se sienten enviados para hacer algo de lo que tienen que dar cuenta y razón, entonces, al tener una *misión* y asumir una *responsabilidad* teniendo que responder ante alguien, descubren lo que es ser *persona*⁷³. Ésas son las fuentes de la comprensión personal del hombre, que se mantendrá humano mientras le sigan manando y dejará de ser humano cuando ellas dejen de manar. Dios ha fundado al hombre como destinatario de su revelación y capaz de responderle en la fe. Las formas de la llamada divina determinarán las de la respuesta humana. El punto de partida, por consiguiente, es que el fundamento de posibilidad para la fe del hombre lo pone la revelación de Dios. La revelación es el primer paso de un acontecimiento intersubjetivo entre Dios y el hombre al que corresponde como segundo momento la fe. La fe no se constituye desde sí misma, sino desde la revelación que la precede.

A las formas de revelación corresponden las acentuaciones siguientes de la fe. Pero antes de la diversificación, tanto de la revelación como de la fe, subrayamos su carácter unitario y totalizador respecto del sujeto personal que la realiza. La revelación acontece en un proceso histórico manifestador de Dios; la fe se realiza mediante un acto inicial constituyente, pero sólo se hace del todo real mediante el proceso que dura toda la vida, implicando todas las dimensiones del hombre.

a) *A la comprensión apocalíptica* de la revelación corresponde una fe como descubrimiento del fin, del designio de Dios para

⁷³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «El camino de acceso a la realidad de Dios», en *MS* 11/1, 41-76, esp. 41-47 («Del tú humano al tú divino»); B. SESBOÜÉ, «Dieu et le concept de personne»: *R7L* 33 (2002) 321-350.

la historia, de su juicio sobre ella, integrándose el hombre en ese designio y orientando la existencia hacia ese fin. El creyente vive desde el futuro, desde la anticipación del fin otorgado como gracia a la vez que propuesto como juicio. La fe es *expectatio adventus Christi futuri*.

b) *A la comprensión epifánica* corresponde una fe como contemplación, admiración y adoración de la presencia de Dios en el mundo, de su Gloria y Majestad. Los ojos son el órgano de adhesión al Dios que, en el rostro y carne de Cristo, tomó nuestra forma y condición. La fe es *contemplatio Dei praesentis, admiratio gloriae Dei in facie Christi*.

c) *A la comprensión dramática* de la revelación como inserción de la libertad infinita, entregada y dejada a merced de la libertad finita, corresponde una fe como aceptación del reto y decisión por aquel que se decidió por nosotros y por nosotros fue hasta el extremo de compartir nuestro destino en la cruz. La fe es *receptio libertatis Dei et traditio libertatis hominis*.

d) *A la revelación como locución o proposición de designios divinos* y manifestación de verdades sobre él, sobre el hombre y sobre el mundo, corresponde una fe comprendida como asentimiento a esas divinas propuestas y exigencias. A las verdades divinas corresponde la obediencia volitiva y el asentimiento intelectual; a la fidelidad de Dios sigue la confianza del hombre. La fe es *fiducia cordis et cum assensione cogitatio*⁷⁴.

e) *A una comprensión de la revelación como autorrevelación y auto-donación de Dios*, no sólo causando la gracia como una causa eficiente que produce un efecto sino siendo cuasiformalmente nosotros mismos, forjando nuestra libertad y siendo nuestra misma vida, corresponde nuestra fe como un «amén», un «sí», que incluye el consentimiento a ser desde él, a conocer con él y a vivir para él. Así, Dios se deja sentir y conocer no sólo como principio y fin de nuestro ser, sino como don en libertad para una vida personal en libertad. La fe es entonces *receptio ipsius*

⁷⁴ A este nivel corresponde la definición de fe del Vaticano I, de la que han vivido la catequesis y la pastoral en el último siglo: «La fe es una virtud sobrenatural por la que, ayudados y atraídos por la gracia de Dios, creemos que son verdaderas las cosas que él nos ha revelado, no por su verdad intrínseca percibida con la luz natural de la razón, sino por la autoridad de Dios mismo que se revela, quien no puede engañarse ni engañar» (DS 3008).

Dei, tanquam vita hominis. Tenemos así las vibraciones diferenciadas de la única revelación a las que corresponden las acentuaciones diferenciadas de la única fe: *Fides futuri, fides praesentis, fides dramatis, fides veritatis, fides personae*.

b) *El sujeto de la fe*

La revelación crea un hombre nuevo. Este hombre nuevo crea una ejercitación nueva de la razón, de la libertad y de las manos. No existe «la razón», sino diversas formas y usos de la razón. A la pregunta por el ser y por la existencia, responde *la filosofía*. A la pregunta por el sentido de la totalidad conjuntada (naturaleza, historia, hombre) en medio de la cual el hombre busca sentido y marcha a una meta, responde *el mito*. A la pregunta por la estructura física de la realidad (materia, energía, fuerzas, ámbitos, procesos), responde *la ciencia*. A los hechos, que son fruto de la libertad humana en el tiempo, responde *la historia*. A la pregunta por la última realidad (por qué el ser y no la nada) y por mi primera existencia (yo nacido para ser libre y destinado a una meta que me supera mientras vivo en un mundo desfondado, capaz de una plenitud que por mí mismo no pude lograr), responde *la teología*, que en este sentido es una parte de la metafísica primera. A la pregunta de si hay signos en la historia humana, manifestativos de una presencia personal y amorosa de Dios, que se nos haya revelado como misericordia y gracia, responde la teología en sentido estricto, comprobando, discerniendo y pensando esos signos.

La fe lleva consigo la ejercitación de la inteligencia y de la voluntad que, alumbradas y cualificadas por la revelación de Dios, perciben ciertos hechos como signos divinos, se adhieren a lo que implican (verdad) y exigen (acción), a la vez que se adhieren a Dios mismo que les ha dado tales signos. *La fe implica conocimiento, asentimiento y consentimiento*. El asentimiento recae sobre proposiciones y el consentimiento sobre personas. El asentimiento es un acto de la inteligencia, mientras el consentimiento es un acto de la inteligencia y de la voluntad, ya que la persona nunca es reducible a cosa, y sus actos, por nacer de una libertad indeducible, no son evidentes ni permiten lograr evidencia a quienes los contemplan. Podemos observar desde fue-

ra a la persona, pero en cuanto a su interioridad sólo podemos creerla. En la revelación tenemos que analizar los signos que nos llevan a reconocer su existencia, pero una vez que los hemos comprobado, distinguiendo lo que es intencionalidad divina de lo que es mediación humana, no queda otra posibilidad que el consentimiento en adhesión (la fe) o el rechazo en la negación (el ateísmo, explícito como rechazo o implícito como indiferencia).

La fe presupone una antropología. La revelación de Dios, cuando no encuentra ese hombre connatural, lo crea. En Occidente la historia de la antropología es función derivada de la historia de la teología, más concretamente de la cristología; aquélla se ha forjado en reacción frente a ésta, en integración o en rechazo de sus perspectivas. Lo que el hombre puede conocer y cómo puede conocer depende de lo que es. El hombre es una realidad nueva que por su inteligencia trasciende absolutamente el mundo, ya que en conciencia y libertad puede volverse frente a él; es una persona abierta al prójimo y necesitada del prójimo; es imagen de Dios, capaz de él y de él necesitado. ¿Cómo se concretan esas afirmaciones a la hora de una definición concreta del hombre, en alguna forma verificable físicamente? Hay una respuesta monista, una respuesta dualista y una respuesta ternaria. La primera define al hombre como unidad indivisible, como identidad compleja. Y en algo tiene razón, pero ese monismo se vuelve cuestionable cuando a la luz de una definición tradicional se dice que es sobre todo alma y lo demás es considerado adyacente y secundario, cuando no vil y alienable (platonismo). O, por el contrario, se dice que es todo y sólo cuerpo, materia, energía, considerando todo lo demás como idéntico o derivado (materialismo, emergentismo). El monismo en su versión panteísta ha fascinado a muchos hombres y filósofos que le han conferido una cierta cualificación divina. Uno de los signos más claros de que todo monismo (y panteísmo) es un desconocimiento o perversión de lo humano es que sobre sus presupuestos no es posible construir una ética que responda a nuestras necesidades, desafíos e imperativos más profundos. Ahora bien, el hombre no es sólo cuerpo ni sólo alma, es uno en cuerpo y alma. La respuesta dualista se percató de la

insuperable dualidad que es el hombre y lucha por no convertir esa dualidad en dualismo, buscando la correlación entre ambas y refiriendo ambas a un principio superior con consistencia unificadora ⁷⁵.

La tercera respuesta ve la unidad del hombre constituida por una tridimensionalidad: cuerpo, alma y espíritu. Por ser *cuerpo*, el hombre está abierto y se comunica con el reino de la materia, el mundo y la universalidad del cosmos. Por ser *alma*, el hombre está vuelto sobre sí mismo como centro diferenciado de todo lo demás, no confundible ni reductible a nada distinto de sí, y puede instaurar una relación no derivada de la necesidad, sino ejercitada en la libertad. Por ser *espíritu*, el hombre está abierto y necesitado, atraído y empujado hacia lo que le trasciende, que es distinto de él, y sin embargo vive en su vecindad, tiene connaturalidad con él, es su destino. Así, el único hombre se abre al mundo, a sí mismo y a Dios. Exterioridad, interioridad y trascendencia forman al único hombre ⁷⁶. Esa tridimensionalidad ontológica tiene su equivalente psicológico. Su percepción de la realidad la lleva a cabo como *razón*, como *inteligencia* y como *corazón*. La razón abre al mundo de las cosas que pueden ser constatadas y verificadas. La inteligencia abre al mundo de las ideas que tienen que ser pensadas y entendidas. El corazón abre al mundo de las personas que tienen que ser amadas para ser reconocidas y entendidas. La razón tiene que ver, por tanto, con la realidad en cuanto materia, cantidad, orden físico y técnico; su ejercitación es diversificada como razón científica, técnica, lógica, instrumental. Por la inteligencia el hombre se abre al ser, las ideas, los valores, el espíritu, el arte, la ética, el sentido. Por el corazón el hombre se abre a la existencia personal, a lo sagrado, al propio destino irreductible a pura lógica y a Dios. Y lo mismo que hay tres órdenes de realidad (materia, inteligencia, santidad), hay tres formas correspondientes de

⁷⁵ «Homo igitur, et quidem unus ac totus, cum corpore et anima, corde et conscientia, mente et voluntate, totus nostrae explanationis cardo erit» (GS 3a). «Corpore et anima unus, homo per ipsam suam corporalem conditionem elementa mundi materialis in se colligit, ita ut, per ipsum, fastigium mundi attingant et ad liberam Creatoris laudem vocem attollant» (GS 14a). Cf. *La entraña...*, o.c., 626-629. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación* (Santander 1986); Íd., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1988).

⁷⁶ Cf. *La entraña...*, o.c., 837s.

conocimiento (cf. *Pen.* 793). Es hombre verdadero el que ejercita la forma de conocimiento connatural con cada orden de realidad; en cambio se degrada cuando intercambia, absolutiza uno de estos órdenes o se deja atrofiar los otros. Hay hombres que son todo razón, tienen siempre razón, pero sólo tienen razón; *son racionales*. Otros, por el contrario, sin apenas saber cosas, tienen sentido de la realidad y de la humanidad; *son inteligentes*. Los terceros, anclados en el mundo material, se abren a las cuestiones humanas y son receptivos para lo que los desborda y ensancha hasta el Infinito, sobre todo cuando éste es de naturaleza personal religiosa, y responden cuando se revela como Dios; *son los creyentes*.

La revelación de Dios ha acontecido en el marco de estos tres órdenes de realidad, implicando a los tres, sin ser por tanto inteligible ni responsable desde sólo uno de ellos. En correspondencia, la fe debe surgir desde la implantación del hombre en esos tres mundos. Los signos de la revelación divina (profetas con sus acciones y Jesús con sus milagros y resurrección) están clavados en un mundo social concreto. Por eso la lectura de lo que Jesús hizo en aquel tiempo es el punto de partida de todo anuncio de la fe, de toda celebración eucarística y de toda conversión personal. Pero esos signos tienen que ser confrontados con lo que el espíritu de todo hombre sabe, con la realidad universal; en una palabra, tienen que ser pensados. Finalmente, esos signos sólo son definitivamente discernibles si quien los puso fuera los interpreta dentro del corazón del hombre, si a la evidencia objetiva de la figura en el mundo acompaña la evidencia subjetiva en el corazón. *Tal evidencia sólo la puede crear Dios mismo. El último motivo de la fe es la gracia de Dios, y el último impulso para poder creer lo dan la iluminación e inspiración del Espíritu Santo*⁷⁷.

Al hombre le es posible la fe como resultado de la integración de esas tres dimensiones de su realidad física (cuerpo, alma, espíritu) y de la triple ejercitación de su dinamismo cog-

⁷⁷ Cf. DS 3010. «La fe (por la cual el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad, asintiendo libremente a lo que él revela) para ser realizada necesita la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con los auxilios interiores del Espíritu Santo, para que mueva el corazón y lo convierta a Dios, abra los ojos de la mente y dé a todos la suavidad para consentir y confiar en la verdad» (DV 5). Cf. *STb* II-II q.2 a.9.

noscitivo (razón, inteligencia, corazón). *Dios nos hace posible la fe ofreciéndonos hechos para la razón (signos); ideas, valores y testigos para la inteligencia; gracia como instinto, luz y fortaleza para el corazón*. La razón no puede contestar a las cuestiones de la inteligencia y la inteligencia no puede contestar a las cuestiones del corazón. Dios se dirige a las tres: forjando una historia de salvación que es relatada (libros históricos del AT, evangelios), suscitando una comprensión que es entregada como lectura interior de los hechos (profetas, sabios, salmistas en el AT, Juan, Pablo, Hebreos en el NT), inclinando el corazón a creer por la confianza, deseo y gozo en la adhesión (Espíritu Santo). La fe en Cristo es el resultado de estas tres dimensiones de la realidad (materia, ideas, santidad), de una ejercitación de las tres dimensiones intelectivas del hombre (razón, inteligencia, corazón), del triple don de Dios (historia revelante, testigos que interpretan su sentido, gracia que nos inclina a creer). La Biblia da por supuestos los dos primeros órdenes y subraya el último: Dios habla al corazón, inclina el corazón, endurece el corazón, penetra en el corazón. El corazón es el lugar en el que se consuma la ejercitación personal del hombre:

- en cuanto libertad finita abierta al Infinito;
- en cuanto creación de Dios memoriosa de su creador;
- en cuanto hijo que no puede olvidar al Padre;
- en cuanto imagen que está conformada para llegar a ser semejanza de Dios.

La fe nace del corazón, en sentido bíblico y pascaliano. «Crea en mí, Señor, un corazón nuevo» (Sal 51,12; Ez 11,19). Sólo un corazón así sensible puede creer. «Y eso es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón» (*Pen.* 278). Para el hombre bíblico el corazón es la raíz de la vida espiritual, el fondo de la persona y, por eso, el órgano de la relación con Dios, donde se percibe su presencia o se siente su ausencia, se oye y se responde a su palabra. *Los hombres consiguientemente juzgan: por la razón, por el espíritu, por el corazón* (cf. *Pen.* 287).

c) *El acto de la fe*

El acto de fe es un acto de la entera persona, iluminada con razones que le nacen de sí misma e inclinada por signos que encuentra fuera de sí, que siendo suficientes para poder creer no hacen necesaria la fe, y que por tanto sólo por un impulso último de la voluntad se lleva a cabo; impulso que la gracia de Dios hace definitivamente posible. La fe es así un *acto personal* de asentimiento que el hombre realiza como respuesta a la revelación de Dios y, por tanto, de *naturaleza religiosa*; que implica la ejercitación tanto de la inteligencia como de la voluntad. Es un *acto razonable*, al que no inclinan con necesidad los argumentos, y que por tanto sólo las determinaciones que afectan a la voluntad (el bien, el fin, la belleza) pueden llevar a su consumación (*acto libre*); que en la medida en que se refiere a Dios, que nos desborda siempre en su realidad y en sus designios, sólo puede ser ejercitado como don de él mismo (*acción de la gracia*). Ésas son las características del acto de fe: razonabilidad, libertad, sobrenaturalidad.

El acto de fe tiene unos *presupuestos metafísicos* (el ser finito puede percibir al Infinito cuando se revela y responderle), *lógicos* (el pensamiento humano puede comunicar con el pensamiento divino), *históricos* (no surge en el vacío, sino a partir de unos hechos reconocidos como signos de la presencia activa y amorosa de Dios en el mundo), *religiosos* (está destinado a crear una nueva relación del hombre con Dios, de la que deriva su logro o malogro definitivos, su salvación o condenación), *psicológicos* (pone en marcha no sólo los dinamismos intelectivos, sino también volitivos, afectivos, desiderativos, prácticos y utópicos del hombre). Hay un itinerario objetivo de la fe para todos los hombres y un itinerario personal, derivado de la forma en que Dios se deja conocer por cada uno y de la forma en que cada uno responde a Dios. Los itinerarios de la fe, normativos en un caso y ejemplares en otros (experiencias arquetípicas)⁷⁸, están expuestos en la Biblia y son:

⁷⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «La experiencia arquetípica», en *Gloria*, o.c., I, 269-322.

— El de nuestros padres en la fe, comenzando por Abrahán y toda la nube de testigos de la que habla la carta a los Hebreos (12,1).

— El de María como exponente supremo de quien acoge la palabra, la medita en su corazón, la cumple siendo toda ella total servicio al Salvador.

— El de Jesucristo, pionero, a la vez que consumidor de la nueva forma de fe (12,2).

— El de los primeros discípulos y apóstoles, que siguieron a Jesús.

— El de San Pablo, los otros varones apostólicos y los demás colaboradores en el evangelio, de los que nos habla el Nuevo Testamento.

Ha habido tres acentuaciones fundamentales del acto de fe: como adhesión de la inteligencia a las verdades reveladas; como confianza del hombre entero, correspondiendo agradecido a la acción redentora de Dios en Cristo; como vinculación y respuesta amorosa de la voluntad al Dios que se revela en Cristo como Creador, Salvador y Santificador. La primera es característica de la moderna teología escolástica de cuño más intelectualista; la segunda es la respuesta dada por Lutero y acentuada después en el protestantismo; la tercera es la que ha subrayado la teología del siglo XX. Creer no es sólo afirmación de existencia (*Credo Deum*), ni sólo crédito otorgado al testimonio dado por Dios y a su actuación en el mundo (*Credo Deo*), sino una *marcha* de la persona hacia él, poniendo la vida en su luz, a su servicio y bajo su amor (*Credo in Deum*)⁷⁹. Dios existe y a su verdad respondemos con nuestra adhesión; Dios se ha manifestado y a su promesa respondemos con nuestra fidelidad; Dios ha compartido nuestro destino, a la vez que nos ofrecía el suyo como vida nuestra, y nosotros respondemos con nuestro amor yendo hacia él.

Ahora la fe aparece ya en su sencilla verdad como la respuesta a la revelación de Dios, hecha posible por Dios mismo a

⁷⁹ «Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, et credendo in eum ire et eius membris incorporari». SAN AGUSTIN, *In Io. Ev.* 29,6 (BAC XIII p.716); *STh* II-II q.2 a.2. *sed contra*. Cf. T. CAMELOT, «Credere Deo, Credere Deum, Credere in Deum»: *RSPTh* 1 (1941) 149-155.

un hombre cuyo ser está abierto a él, y que él ha creado para participar en la plenitud de su vida divina, que actúa en él como justificación y santificación. La palabra y el don divinos previos son el fermento suscitador de la libertad y de la respuesta humana. La fe es realizada por el creyente como:

- Audición y obediencia al evangelio (*audire-obaudire*).
 - Confianza y crédito otorgado a Dios, que habla por sus mensajeros.
 - Asentimiento a los proyectos, promesas y verdades que Dios nos manifiesta, reconociendo fieles aquéllas y verdaderas éstas.
 - Seguimiento de la palabra de Cristo y consentimiento a su persona.
 - Comunión de destino con él, llevando su cruz y esperando su resurrección.
 - Rendimiento absoluto de la existencia al que es nuestro Creador, Padre y Dueño.
 - Ejercitación de la vida, pensándola, queriéndola y haciéndola a su luz.
 - Adherencia a su cuerpo eclesial en el que Cristo perdura como Cabeza.
 - Docilidad a su Espíritu, que nos interpreta su palabra y nos conforma con Cristo Hijo, para poder orar como él al Padre: *'Abba*.
 - Amor a su persona, cuya humanidad es realización anticipada del hombre nuevo y la garantía eterna de nuestra afirmación en la vida, desde una gratuidad absoluta.
 - Desistimiento de nosotros como absolutos con un «Sí» a la existencia y a su amor.
 - Amén a Dios y alegría de que él exista, que se prolonga en agradecimiento por nuestra existencia.
- La fe es, por tanto, *aceptación* de una historia que culmina en Cristo, *reconocimiento* de su carácter de revelación, *ratificación* de la verdad implicada en ellos, *entrega a Dios*, realidad sagrada y personal, que se nos manifiesta para ser nuestra salvación.

d) *El objeto de la fe*

Con esto ya hemos explicado cuál es el objeto de la fe o aquello sobre lo que recae el asentimiento de nuestra inteligencia, el consentimiento de nuestra voluntad y la vinculación o entrega de nuestra persona. Creemos en el Dios creador del universo que se ha manifestado en el pueblo de Israel y revelado definitivamente como Padre en la resurrección de nuestro Señor Jesucristo. La fe versa, por consiguiente, ante todo sobre una *historia* y no sobre unas ideas. Esa historia tiene unos protagonistas que han sido acreditados por Dios como portadores de su palabra y ejecutores de sus designios. A ellos les otorgamos crédito en cuanto mensajeros y por ellos creemos en *Dios mismo*, como Dios de la revelación y de la salvación. Jesucristo descuella entre esos testigos primero como la cumbre de una cordillera y luego ya como cualitativamente distinto de todos ellos. Milagros, doctrina, forma de vida y resurrección le han acreditado como aquel con quien está Dios y como aquel que ha estado con Dios desde siempre. A partir de este reconocimiento el acto de fe se dirige a *Jesucristo*. Su mensaje y acciones son reconocidos como *palabras de Dios*, expresivas de su voluntad para con nosotros. Las palabras, signos y acciones de Jesús han sido recordados, pensados y actualizados por la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo. Las *verdades explicitadoras* de la revelación divina, formuladas por la Iglesia (dogmas), son también objeto de nuestra fe.

Todo ello arranca y arraiga en la Biblia, palabra inspirada de Dios para nuestra salvación. Ella no es objeto de fe, sino altavoz escrito de la voz de Cristo en el origen, lo mismo que los apóstoles y sus sucesores son el portavoz oral. No creemos en la Biblia ni en los apóstoles, sino que a partir de ella y de ellos creemos en Cristo. El cristianismo no es religión de libro, sino de persona⁸⁰; es religión de historia y no sólo de naturaleza; es primero religión de testimonio y luego de idea (el Verbo encarnado); implica alteridad y comunidad, a la vez que libertad y

⁸⁰ «La fe cristiana no es una "religión del Libro". El cristianismo es la religión de la "Palabra de Dios", "no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo" (SAN BERNARDO, *Hom. Miss.* 4,11)». *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.108.

personalización. No creemos a la Biblia, sino a Dios y en Dios, cuya palabra reconocemos en la Biblia. Nuestra relación con ella es de veneración religiosa, no de magia ni de fundamentalismo. La Biblia y la eucaristía son la doble mesa en la que Dios nos ofrece su palabra: palabra iluminadora como texto, palabra encarnativa y redentora como sacramento. Una y otra tienen en Cristo su primer origen y en la comunidad apostólica su mediación actualizadora e interpretativa; fuera de ella se degradan a resto mágico o a fósil arqueológico (DV 21) ⁸¹.

e) *La vida de fe*

La revelación da comienzo a la fe y ésta da comienzo a una nueva forma de existencia (Iglesia, sacramentos, vida moral, acción social y política). La vida en la fe, desplegando todos sus dinamismos, permite reconocer lo que la revelación de Dios implica y exige, comprender lo que desde ella le es posible al hombre, a la vez que entender las creaciones históricas de los creyentes, junto con su esperanza escatológica. La fe vivida devela la verdad de la realidad creída y desde ella muestra la legitimidad, conveniencia y necesidad de creer. En este sentido la acción lleva a la verdad y, lo mismo que sólo un sujeto que entra en el proceso de la libertad asume el mundo, se compromete con un destino en él y proyecta realidad, descubre la verdad de lo humano, de manera análoga sólo un sujeto con tal ejercitación correspondiente descubre la verdad de lo cristiano. La fe en un orden antecede a la vida, pero en otro orden es resultado de la vida, vivida conforme a sus posibilidades, exigencias y promesas.

«El pensamiento que es eficaz no es necesariamente un sistema completo de abstracciones analíticas, πράξις μετὰ λόγῳ, sino una síntesis concreta que, en toda disposición interior, puede resumir para la conciencia todo el trabajo de la vida, λόγος μετὰ πράξεως».

⁸¹ «Quod corpus Christi et Sacra Scriptura maxime sint animae necessariae» (T. DE KEMPIS, *Imitación de Cristo* IV, 11). Cf. Y. CONGAR, «Les deux formes du Parole de Dieu et la Tradition», en *Parole de Dieu et Sacerdoce* (París 1962) 21-58 y en *Sacerdoce et laïcité: devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation* (París 1962) 153-159.

Aunque no venga acompañada por ninguna justificación teórica, la acción lleva en sí la certeza suficiente. Constituye un método concluyente [...] El verdadero infinito no está en el universal abstracto, sino en el singular concreto» ⁸².

5. Credibilidad de Cristo revelador

a) *Prámbulos de la fe, signos de revelación, motivos de credibilidad y motivo de fe*

Entendemos por motivos de credibilidad las razones que conducen al hombre a considerar la propuesta de Cristo digna de ser aceptada, reconociéndola como revelación de Dios, a la que el hombre debe adherirse y otorgarle reconocimiento. El acto de fe es un acto libre, en el que influyen factores de muy diversa naturaleza: intelectivos y volitivos, morales y sociales, cada cual de una manera diversa. El Concilio Vaticano I habló de los argumentos externos y de los auxilios internos, que acompañan a la acción de los profetas y de Jesús, haciendo posible la fe. Unos y otros conjugados manifiestan la sabiduría infinita y la omnipotencia de Dios, se convierten en signos certísimos de la revelación divina y hacen posible que el acto de la fe sea un obsequio que razonablemente el hombre hace a Dios ⁸³. El hombre no queda remitido sólo a la experiencia interna o a una inspiración privada. La credibilidad es la capacidad que tienen ciertos hechos (milagros, profecías cumplidas, mensaje, forma de vida y de muerte, experiencia de la resurrección, etc.) para acreditar el origen divino de la predicación y persona de Jesús, suscitar la fe, fundar su certeza y mostrarla como un acto razonable ante los demás. *Tales hechos de los hombres aparecen entonces como signos de Dios*. Deben ser verificables como tales y estar en conexión directa con la persona y el mensaje del profeta que propone la revelación divina. La preocupación por la credibilidad surge en la época moderna cuando la razón verificadora pasa a primer plano en el acto del conoci-

⁸² M. BLONDEL, *La acción*, o.c., 530-502. Cf. R. GUARDINI, *Sobre la vida de la fe*, o.c.; M. POLANYI, *Personal knowledge*, o.c.

⁸³ Cf. DS 3009 (cf. Rom 12,1). Cf. G. DE BROGLIE, *Los signos de credibilidad de la revelación divina*, o.c.; J. Y. LACOSTE, «Credibilité», en *DCTb* 290-292.

miento. Desde Descartes a Habermas, la suprema preocupación ha sido garantizar la certeza del conocimiento ⁸⁴.

Distinguimos los *preámbulos* de la fe ⁸⁵ (conjunto de verdades previas y posibilitadoras de la revelación: existencia de un Dios personal, condición espiritual del hombre y capacidad para comunicarse con él, oyendo y respondiendo a su palabra) de los *motivos de credibilidad* (la significación global de todo lo que implican los hechos ofrecidos por la Iglesia desde la existencia misma de Jesucristo, que inducen al sujeto a considerar su propuesta concreta como razonable y, por tanto, a creer). Todo hombre tiene que poder hacer ese juicio de credibilidad racional ante ciertos hechos, que más allá de su materialidad, terminan siendo percibidos como *signos de la revelación divina*, por lo que son y recuerdan, por lo que hacen posible o provocan. Finalmente, el *motivo de la fe* presupone todo lo anterior, pero en última instancia sólo se da bajo la iluminación e inspiración de Dios. El acto de fe es razonable y a fundar esa razonabilidad conducen los motivos y signos. Ésta es sólo una preparación remota, que nunca concluye en un silogismo apologético del cual se deduciría la evidencia de la revelación de Dios y la obligación de la fe del hombre ⁸⁶. La preocupación apologética, subrayada a partir de un momento de la historia, inclinó a buscar argumentos que por su propia evidencia mostrasen la necesidad del acto de fe como consecuencia del hecho de la revelación previamente demostrada. Miguel de Elizalde, en su obra *Forma verae religionis quaerendae et invenienda* (Nápoles 1662), es uno de los primeros que presentan la tesis de un razonamiento fundado en los motivos de credibilidad, que permitirían lograr una evidencia infalible del hecho de la revelación. Una vez demostrado el hecho, se apela a la autoridad de Dios que se revela y a la necesaria obediencia a él debida. De estos tres presupuestos (el hecho, la autoridad de Dios, la obligación del hombre de obedecer a lo que su Creador le manifiesta) deducía inmediatamente la necesidad de la fe ⁸⁷.

⁸⁴ Cf. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, o.c. Trad. esp.: *Conocimiento e interés*, o.c.

⁸⁵ Cf. G. DE BROGLIE, «La vrai notion thomiste des "praeambula fidei"»: *Gr* (1953) 341-389.

⁸⁶ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, o.c., I, 506.

⁸⁷ Miguel de Elizalde (1616-1678) —jesuita nacido en Echalar (Navarra), profi-

b) *Los ojos de la razón (saber científico) y los ojos de la fe (adhesión religiosa)*

A comienzos del siglo XX se propuso una comprensión lineal, deductiva, científica de los motivos de credibilidad. Consistía en exponer las razones que desembocan en la evidencia de la revelación y en el deber de responder a ella con la fe. Ésta aparece entonces como la conclusión de una serie de enunciados, lograda por una inteligencia comprendida como facultad común a todos los hombres, y que por tanto desde su propio dinamismo razonador mostraría el camino hacia la fe, concluyendo su carácter inexorable. Autores como Peguès, Harent, Billot se sitúan en este conceptualismo razonador y parecen pensar la fe como la conclusión necesaria de un silogismo: si Dios habla en la historia, el hombre tiene que acoger su revelación; es así que Dios ha hablado, luego el hombre debe responder a dicha revelación creyéndola. La fe a la que llegan la llaman «fe científica», «de simple autoridad». En este proceso la gracia sólo intervendría para convertir esa fe científica, nacida de la evidencia de las pruebas, en fe como homenaje de nuestra libertad a Dios. Pero evidentemente entonces la fe misma quedaría como un elemento exterior al dinamismo creador de la adhesión, que así sería de la misma naturaleza que la afirmación de un hecho natural y la aceptación de una proposición demostrada. No aparece su carácter moral, personal, religioso. El acto de la fe queda así desligado de su naturaleza sobrenatural, de la totalidad del hecho de la revelación y de la complejidad de la vida personal. Aceptar la revelación de Dios en Cristo sería algo así como aceptar la existencia de cóndores en los Andes: un mero hecho demostrado y, por tanto, innegable ⁸⁸.

En continuidad con Newman y con la filosofía reflexiva francesa de autores como L. Olle-Laprune, que habían subrayado la importancia de la certeza moral, el P. A. Gardeil inicia un

or en Valladolid, Salamanca, Roma, Nápoles—, profundizando en el «análisis de la fe» (*analysis fidei*), esbozó una expresión incipiente de lo que luego se designaría como apologética racionalista de la revelación, y que duró hasta comienzos de nuestro siglo. Cf. G. HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare*, o.c., 68-79; F. J. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund...*, o.c., 225-229.

⁸⁸ Cf. R. AUBERT, «Los teólogos escolásticos en los alrededores de 1900», en *Le problème de l'acte de foi...*, o.c., 227-266.

giro en la comprensión de la credibilidad, al acentuar los factores morales, personales y religiosos que entran en ella y que sitúan los factores intelectuales en una luz nueva a la vez que les arrancan la primacía⁸⁹. El P. Rousselot con su artículo clásico *Los ojos de la fe* (1910) introduce un giro en la reflexión⁹⁰. Éste parte de un cambio en la antropología subyacente: no existe una relación lineal entre inteligencia y voluntad, según la cual aquélla no dejaría a ésta ninguna espontaneidad, obligándola a adherirse a lo que le presenta como evidente. Factores intelectivos, volitivos, afectivos y desiderativos van unidos, son inseparables y ejercen una influencia recíproca. La inteligencia hace posible el amor, pero el amor hace también posible la inteligencia, habían repetido los medievales. Entre amor y conocimiento hay una interdependencia tanto en la suscitación como en la realización del acto de fe, lo mismo que la hay en la vida monástica entre experiencia y disciplina, según la clásica fórmula de Patrick Catry: «San Benito ha dado a los monjes de Occidente una Regla, San Gregorio les ha dado una mística». Elementos esenciales de ésta eran afirmaciones como las siguientes, que son lemas, luminosos y atrayentes, más que ideas racionales: «Per amorem agnoscimus». «Amor ipse notitia». «Oculus cordis»⁹¹. Esta tesis de la independencia en un sentido y de la reciprocidad en otro entre amor y conocimiento alcanza su expresión cumbre en San Juan de la Cruz⁹².

El hecho exterior de la revelación, o los signos de credibilidad externos, no se imponen al sujeto, sino que le exponen su luz y fuerza, pero si él no se abre a ellos, por sí solos no son capaces de convencerle. El sujeto se convence cuando se expo-

⁸⁹ Cf. R. AUBERT, «Un ensayo de adaptación escolástica: el P. Gardeil», en *ibid.* 395-451.

⁹⁰ Introducción, traducción y comentarios de F. MANRESA, *Los ojos de la fe* (Encuentro, Madrid 1994), con bibliografía en 19-20 sobre la repercusión, fecundidad y críticas. Cf. R. AUBERT, «La escuela de Rousselot», a.c., 452-512; E. KUNZ, *Glaube-Gnade-Geschichte...*, o.c.

⁹¹ SAN GREGORIO, *Moralia In Job* X,13; *In Ev.* XIV,4; XXVIII,4. Cf. B. MCGINN, *The presence of God. A history of western christian mysticism*, II: *The growth of mysticism* (Londres 1995) 34-79; J. LECLERCQ - F. VANDENBROUCKE - L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Âge* (Paris 1961) 11-44; F. VERNET, «Las relaciones del amor y del conocimiento», en *La spiritualité médiévale* (Paris 1929) 152-155; D. DE PABLO, *Amor y conocimiento en la vida mística* (Madrid 1979).

⁹² Cf. *Llama* 3,49; *Noche* 2,12,7; *Cántico* 26,8.

ne y desde su ser percibe la verdad de lo ofrecido. Dijimos que la revelación funda la fe en cuanto que desencadena la posibilidad de responderla y el deseo de descubrir sus contenidos. Hecho exterior y hecho interior se suman, interaccionándose. Se da entonces una síntesis entre ambos, que no es sólo de naturaleza discursiva, sino de carácter vital, en la que va toda la persona, ya que la proposición exterior no se ha dirigido sólo a la razón, sino a la conciencia y a la libertad, en cuanto necesidades del Bien, de la Verdad y del Amor. *En esta constelación de posibilidades, intereses y exigencias que despierta la revelación, el hombre encuentra la legitimidad de la fe.* Al sumar todo ese conjunto de hechos externos, de atracción interna, de futuro abierto y de experiencias históricas vividas desde ella, se llega a una intuición compleja y completa que prepara el asentimiento. Éste se funda entonces sobre lo que Newman llama sentido ilativo, inferencia religiosa⁹³. De ahí que ante ella no estén mejor situados los sabios que los hombres sencillos, ya que la penetración en los motivos no se apoya sólo en la racionalidad o evidencia intelectual, sino en algo mucho más complejo y profundo: la vida personal, la seriedad de la existencia, la responsabilidad para con la misión recibida, nuestra relación con Dios y la entera forma de implantarnos en el mundo. Y en este orden decide no sólo la cabeza, sino sobre todo el corazón.

⁹³ Cf. J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, o.c., 238-304, 305-337, 338-421: «El cristianismo se dirige, tanto por lo que toca a sus pruebas como a su contenido, a espíritus que se hallan en la condición normal de la naturaleza humana, o sea, que creen en un Dios y en un juicio futuro. Se dirige a tales espíritus a través del entendimiento y a través de la imaginación; y crea una certeza de su verdad por medio de argumentos que son demasiado variados para que puedan enumerarse, demasiado profundos y personales para que puedan expresarse con palabras, demasiado poderosos y convergentes para que puedan refutarse. Ni es necesario que primero venga la razón y luego la fe, aunque éste es el orden lógico, sino que la misma doctrina puede ser bajo diversos aspectos objeto y prueba, y puede causar un acto complejo que es a la vez inferencia y asentimiento. Nos habla a nosotros uno a uno, como un segundo yo, y es algo tan real como nosotros mismos». Últimas palabras del libro junto con Jn 10,2s.5.14.27s. Cf. L. OLLE-LAPRUNE, *De la certitude morale* (Paris 1880) 413.

«Hay un sentido ilativo (sentido de inferencia), en palabras del Cardenal Newman, también y precisamente en aquellas cosas que implican decisiones totales; hay una convergencia de probabilidades, una seguridad, una decisión honrada, la cual es a una conocimiento y acción libre. Tal decisión posibilita, dicho en forma paradójica, el carácter científico de la legítima no científicidad en esas preguntas vitales». K. RAHNER, *Curso básico*, o.c., 27.

La percepción de la revelación en la historia y de la posibilidad de la fe no se llevan a cabo sin una connaturalización interior que nos ponga a su nivel. Se trata de una cualificación de nuestro ser con la realidad sobrenatural que nos sale al encuentro. La gracia ejerce una atracción sobre toda la persona (inteligencia, voluntad, corazón), que nos permite responder a Dios, que se revela en la luz de los signos exteriores, de los valores objetivos y de la correspondencia de lo revelado con nuestra apetencia más profunda. La razón verifica los hechos, la inteligencia piensa la realidad implicada en ellos, el corazón sintoniza la persona. La fe es así un acto intelectual, libre y sobrenatural al mismo tiempo. *La credibilidad última y plena es coextensiva y simultánea con la autoimplicación personal del sujeto y con su realización histórica.* No hay última credibilidad sin acto de fe y no hay acto de fe personal sin credibilidad objetiva. Todo lo anterior son preparativos necesarios pero insuficientes. La luz que Dios proyecta antes de llegar ilumina el camino, pero sólo llegando ella hasta nosotros nuestra certeza es plena.

En el acto de la revelación hay una autoimplicación de Dios y en el acto de fe hay una autoimplicación del hombre. La reflexión contemporánea nos ha hecho descubrir la necesaria diferenciación y la imposible separación entre factores racionales, voluntarios y afectivos, tanto individuales como comunitarios, íntimos y sociales. Newman y Rousselot mostraron que esto es verdad en teología. Polanyi, químico y epistemólogo, y Ladrière, filósofo de la ciencia, han mostrado que es también verdad en las ciencias duras⁹⁴. En todo trabajo intelectual hay unos presupuestos no criticados y unas creencias tácitas. Se da una no-objetividad derivada de la autoimplicación del sujeto, que lleva consigo una necesaria familiaridad, tacto con lo personal y contacto con lo real total, lo externo material y lo interno personal. A partir de ahí han mostrado que el acto de fe no es racional «a pesar de», sino justamente en la medida en que lleva consigo autoimplicación y decisión. Quien reclama hacer ciencia pura y acusa a los demás de edificar sobre presupuestos no científicos, se engaña a sí mismo. Una cosa es la permanente necesidad de esclarecer

⁹⁴ Cf. M. POLANYI, *Personal knowledge*, o.c.; D. D. EVANS, *The logic of self-involvement* (Londres 1963); J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, o.c., II.

los presupuestos inevitables y los prejuicios no verificados, y otra la ingenua o violenta pretensión de creer que el creyente tiene prejuicios y el no creyente está en tierra virgen. En este sentido afirma Sesboué con toda razón: «El verdadero problema es saber cuál es la mejor precomprensión para comprender la verdad de la historia de Jesús»⁹⁵.

- c) *Visión objetivista («creo que»)* y *visión personalista («creo en ti»)*.
Visión individualista (yo creo) y *visión comunitaria (creemos desde y con la Iglesia)*

A lo largo de nuestro siglo han ido variando los planteamientos al acentuar la dimensión personalista de la fe y su determinación de la existencia entera. El hombre va a la búsqueda de la persona que está detrás de los hechos (credibilidad), y cuando descubriendo a la persona se encuentra con ella, entonces logra la certeza. Más allá de la persona no se puede ir y al encontrarnos con el Absoluto personal, acogiéndonos con amor y siendo acogidos con amor, hemos llegado al final, donde los problemas no se resuelven por evidencias, sino que se disuelven en gracia y en luz. Una vez que ha tenido lugar el encuentro de una persona (en ofrecimiento) con otra persona (en búsqueda), surgen un cercioramiento y una paz que en un sentido son inferiores a la evidencia científica (porque no son reducibles a ecuaciones), pero en otro son infinitamente superiores porque son de naturaleza espiritual. La revelación y la fe ponen en juego toda nuestra existencia, la historia, la comunidad, el prójimo. Por ello la fe no puede aislarse de la historia que la precede, engendra y autentifica en la Iglesia, que se convierte así en el sujeto y el medio connatural de su realización. Allí se da la personalización máxima y la traspersonalización al mismo tiempo, ya que sólo la comunidad puede descubrir y realizar todas las riquezas de inteligencia, amor y creatividad que la revelación divina o la *fides quae* implica.

«La Iglesia es el sujeto englobante transtemporal de la fe. La idea puede aparecer extraña en cierto modo al pensamiento

⁹⁵ B. SESBOUÉ (ed.), *Historia de los Dogmas*, o.c., I, 374.

actual, aunque no carece de paralelos profanos; a la tradición le era totalmente evidente; el yo del Credo es la Iglesia; el individuo no cree en mera soledad, sino que cree junto con toda la Iglesia. En el ámbito mundano precede a esto, como análogo, que el individuo recibe su lenguaje, su forma de pensamiento, su orientación cultural, el modelo de su existencia espiritual, del área lingüística e histórica en la que crece y se hace a sí mismo. Imprimirá lo nuevo que sea a esta historia, a este lenguaje, al pensamiento de los hombres; será un proyecto propio e irrepetible; sin embargo, permanece sustentado por un "sujeto" que se configura por las experiencias fundamentales comunes de su historia y del lenguaje que las expresa y conserva en una cierta unidad más allá de los tiempos cambiantes»⁹⁶.

La acción y la vida personal, por un lado, la comunidad y la liturgia, por otro, son los lugares donde el sujeto, teniendo que realizar un destino, descubre la credibilidad de la fe. Ahí se siente solicitado no sólo desde fuera con proposiciones intelectuales, sino sobre todo desde dentro con potencias de ser, con posibilidades de futuro, con el Bien y no sólo con la Verdad, con la Belleza y no sólo con la exigencia moral, con la Gloria de Dios y no sólo con su autoridad. Allí la revelación y la fe aparecen como realidades creíbles, amables y no sólo como verdades a las que por razones puramente teóricas se puede asentir o de las que igualmente se puede disentir.

Lo esencial en la fe es el crédito, la confianza y la entrega a Dios personal reconocido por sus manifestaciones en la historia y de manera suprema en la humanidad de Jesús. La fe, en este sentido, es la relación de fidelidad y entrega mutua entre Dios y el hombre. Dios ha creído, esperado y amado al hombre antes; a esa fe, esperanza y amor de Dios previos responde el hombre con su fe, esperanza y amor⁹⁷. «Creo en ti», dice primero Dios al hombre. «Creo en Ti», responde el hombre a Dios⁹⁸. Las acciones divinas en fidelidad, promesa y solidaridad forman la historia de las acreditaciones divinas. Es el hacer de un quién y un quehacer de Dios, a los que responde el hombre con un

⁹⁶ J. RATZINGER, «Comentario a la tesis VI del Documento...», en *CTI, El pluralismo teológico*, o.c., 35, con referencia a H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (Paris 1970). Trad. cast.: *La fe cristiana...*, o.c.

⁹⁷ Cf. CH. PÉGUY, *Oeuvres poétiques complètes* (Paris 1948) 241, cita en O. GONZALEZ DE CARDENAL, *Raíz de la esperanza*, o.c., 525-526.

⁹⁸ Cf. J. MOUROUX, *Je crois en Toi...*, o.c.

«creer a» y un «creer que». La persona no es separable de sus acciones y manifestaciones; por eso no hay dos formas de fe: una judía, que sería la personalista referida a Dios, y una cristiana referida a las verdades o dogmas de fe. El Dios que habla y la palabra hablada, la fidelidad confiante en la persona y el asentimiento intelectual a lo que ella nos ha dicho, son inseparables. Ambos aspectos reflejan a Dios en su entera manifestación y al entero hombre, tomando en serio con todas sus potencialidades personales a Dios. Separaciones o absolutizaciones que se hayan podido dar en la historia anterior no son motivo para fundar una alternativa, como propone Buber, entre una fe personal en el Dios personal y una fe intelectual en los dogmas revelados y formulados por la Iglesia⁹⁹, sino para llegar a una integración necesaria.

Si la persona no es separable de su inteligencia, el individuo no es separable de la comunidad en medio de la que vive. La fe sólo es posible a partir de unos testigos que la han transmitido, de una comunidad que la celebra y en la diversidad de sus miembros, provenientes de todas las geografías, culturas y psicologías; acredita lo que lleva en su seno, ofreciéndola a los demás no como resultado de la naturaleza ni de la cultura propias, de su heroicidad o santidad individual, sino como el don de Dios para salvación de todos. La Iglesia es el testigo personal-comunitario, perenne, del hecho de Cristo. Porque es fruto de vidas humanas y generaciones que envejecen, la Iglesia sufre olvidos y pérdidas; porque el Espíritu es su alma y el evangelio su raíz indeficiente, vive un rejuvenecimiento incesante. De ahí que se la haya caracterizado como *Ecclesia insensibilis* y que San Ireneo la vea como el cristal vuelto trasparente y rejuvenecido siempre por el licor que contiene: el evangelio. «Virtute evangelii iuvenescere facit Ecclesiam eamque perpetuo renovat et ad consummatam cum Sponso suo unionem perducit»¹⁰⁰. Sin la Iglesia el individuo no tendría capacidad de mantener íntegro el

⁹⁹ Cf. M. BUBER, «Zwei Glaubensweisen», a.c., 651-782. Trad. cast.: *Dos modos de fe*, o.c. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Einsame Zwiesprache...*, o.c.

¹⁰⁰ SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 24,1; cf. LG 4a. «*Ecclesia insensibilis*: L'Église ne peut pas vieillir, parce que l'Esprit ne peut pas être éteint, parce que l'évangile demeure toujours jeune». J. LECLERCQ, *Chances de la spiritualité occidentale* (Paris 1966) 85.

testimonio del origen, preservándolo limpio de sus propias tentaciones y libre frente al acoso externo, que intenta reducirlo a lo sabido y conocido o usarlo como fundamento de su propia legitimación. El primer y último sujeto de la fe es la Iglesia; en ella y con ella creemos personalmente cada uno.

«Los signos de credibilidad no son separables del primer testigo, que es Cristo; tampoco son separables del testigo permanente que es la Iglesia; tampoco son separables —normalmente— del testigo personal, quien, por su cuenta, debe transmitir la fe»¹⁰¹.

La fe se realiza así como consentimiento personal a Dios revelado en Jesucristo y atestiguado en la Iglesia, que le enuncia en su palabra y le entrega en sus sacramentos. La objetividad, universalidad, perennidad y vitalidad actual de ese anuncio en la Iglesia, en contraposición con la pobreza, límites y pecados de sus miembros, se convierten, así, primero en el signo de credibilidad y luego en motivo irrecusable de la fe, es decir, en signo de credentidad. Lo que es primero visto como posible y elegible, es después reconocido como personalmente necesario y moralmente obligado.

d) *Los pasos analíticos acreditadores de la revelación y de la fe*

Fijado así el problema de la credibilidad, se inicia un camino que en un sentido es de avance lineal y en otro es de marcha circular hasta el centro. Para llegar a Cristo y reconocerlo como mediador y consumidor de la revelación de Dios partimos de la Iglesia concreta en medio de la que estamos. Desde la vivencia total de lo que ella es como Iglesia de Cristo, remontamos el curso hasta los orígenes. En este proceso hay que hacer un análisis riguroso mostrando:

— La facticidad de los hechos originarios. *Historia de Jesús*.

— La fiabilidad y sentido en su contexto nativo de los textos que los relatan. *Los evangelios*.

— La autenticidad de la trasmisión eclesial del mensaje originario. *La Tradición*.

¹⁰¹ J. MOUROUX, *Je crois en Toi...*, o.c., 99. Cf. «Aspecto eclesial de la fe», en *ibid.*, 105-117.

— La normatividad de la interpretación que ha realizado la autoridad apostólica. *Dogma*.

— La razonabilidad de sus proposiciones, realizaciones y promesas. *Derecho, Praxis*.

— La fecundidad generadora de verdad, sentido y esperanza. *Vida*.

De cada uno de estos aspectos se ocupa un tratado de la teología. Más allá de la multiplicidad de perspectivas se da lo que podemos llamar una fusión de horizontes y una concentración de realidad crística, distendida desde el origen hasta hoy. Todos los relatos evangélicos, confesiones de fe, dogmas de la Iglesia y tratados de cristología orientan más allá de las formulaciones a la realidad de Cristo, que es anterior a ellas, las suscita y sustenta, las relativiza y personaliza. Reconocemos el carácter revelador de Cristo y la presencia de Dios en él de dos formas:

a) En el conocimiento de la figura histórica del que vivió en aquel tiempo, viéndola surgir desde el AT y proyectándola sobre la siguiente historia de la Iglesia hasta hoy. b) En el encuentro con el Cristo en el que cree y al que celebra esa Iglesia hoy, confrontado con la figura que presentan los evangelios y que se prepara en los anticipos mesiánicos del AT. El cruce o encuentro de estas tres realidades —que son: 1) El dinamismo de un hombre que busca la Verdad, el Bien y la Belleza; 2) La figura histórica de Jesús; 3) La luz de Dios, que alumbra en el corazón— hace posible la fe en Cristo. Balthasar ha definido a Jesucristo como «figura de revelación». Cuando nos ponemos delante de él estamos ante una evidencia objetiva, derivada de la potencia iluminadora y potenciadora de su persona y destino; y contamos con una evidencia subjetiva, derivada de la luz que Dios otorga a todos los que le buscan con inteligencia abierta y corazón limpio. Éstos verán a Dios y le reconocerán en Cristo (Mt 5,8)¹⁰². La obra de arte y el encuentro personal son una demostración de amor y una acreditación de libertad, indeducible e irrecusable. En la revelación la libertad de Dios se propone a la libertad del hombre. En la fe la libertad del hombre corres-

¹⁰² Cf. H. U. VON BALTHASAR, «La evidencia subjetiva...», a.c., 119-376; Íd., «La evidencia objetiva...», a.c., 377-608.

ponde a la libertad de Dios. Una y otra tienen en el amor su principio.

e) *La persona de Jesús*

¿Cuáles son los signos concretos existentes en la vida de Jesús que nos invitan a reconocerle como revelación de Dios; a creer en él? 1) La figura incomparable de su persona, destino; doctrina. 2) La esperanza inagotable que ha suscitado en la historia. 3) La abertura espiritual que ha otorgado a la humanidad extendiéndola hasta el infinito e incrustándola en la vida misma de Dios. Cada uno de estos aspectos reclama un tratado completo.

— El destino: verificación

En la vida de Jesús asistimos a una reivindicación de autoridad divina en el mundo, equivalente a la que era otorgada al mismo Dios, y a unos milagros, que suponen un desafío tanto a los oyentes como a Dios. La pretensión de Jesús: ser el heraldo mesiánico y actualizador del Reino de Dios, que constituye el meollo de su predicación, de todas sus curaciones y de todos sus comportamientos, y que fue acreditada con sus milagros y comportamientos, fue desacreditada y aparentemente destruida por la muerte, pero acreditada sin embargo después por la resurrección. Ésta confirma la pretensión de Jesús, la forma de su vivir, la lectura que había hecho del AT, la afirmación de sí mismo como mediador del Reino de Dios y su juicio sobre el mundo. El testimonio claro, permanente, universal e incesante hasta hoy, que los cristianos han dado a favor de la resurrección de Jesús, afirmando que sigue vivo en sentido singular y personal, no sólo moral como decimos que los profetas o genios siguen vivos, es un hecho único en la historia humana¹⁰³. A él confesado vivo se refirieron quienes iniciaron la Iglesia, a él se han referido siempre los creyentes posteriores, y en él se apoyan quienes siguen creyendo hoy. La rehabilitación de un crucificado por

¹⁰³ Cf. K. RAHNER, *Curso...*, o.c., 322, 310s.

Dios se convirtió así en el escándalo y en la fascinación permanentes del cristianismo, porque ofrece una respuesta a los dos problemas supremos del hombre: el contenido de la vida y el sentido de la muerte.

— La figura: contemplación

La credibilidad de Jesús no tiene su apoyo único en lo que aconteció al final de su vida (*verdad adveniente*), la resurrección, sino en la coherencia, transparencia e intensidad de su persona (*verdad inmanente*). Es una suma de realidades conjugadas que raramente se encuentran juntas: una conciencia de creaturidad a la vez que una cercanía absoluta a Dios; un ejercicio permanente de la oración ante el Padre y una reivindicación de autoridad semejante a la del Padre; una solidaridad hasta el final con los pobres y desvalidos, al tiempo que una distancia respecto de todos que impide que nadie se lo apropie; una disponibilidad absoluta para todos y en todo, así como que una ordenación certera al cumplimiento de su misión sin dejarse frenar ni desviar por poder alguno; una misericordia sin límite y una soberanía sin concesiones; una majestad sagrada y una humildad humanísima; un acercar el Misterio de Dios a los hombres y una presencialización de los hombres ante Dios.

En Jesús hemos encontrado reunidas la omnipotencia del Absoluto y la solidaridad del hermano; la severidad incondicional de su palabra que descuaja el corazón del violento y del impuro, emplazándolos ante la Verdad y el Juicio de Dios, con la misericordia entrañable que va hasta el extremo al que el pecado, la pobreza, la enfermedad y la marginación hayan llevado al hombre. La simultánea relación con los poderosos y con los débiles; su amistad con publicanos y fariseos por un lado, a la vez que, por otro, su predilección por los niños, extranjeros y mujeres; el silencio sobre su propia persona, subordinada enteramente al mensaje y a la misión que debía proclamar y cumplir: todo eso hace de él un ser infinitamente cercano al tiempo que lejano, espejo de la humanidad de Dios y espejo de la vocación divina del hombre. Su existencia une palabra y acción, misión y persona, asunción en sí de todos los hombres en su

muerte y anticipación del destino futuro de todos en su resurrección, el hecho de la Iglesia y de la misión, el don del Espíritu y el envío de los apóstoles. Unidad orgánica de mensajero y mensaje, de historia prepascual y de historia postpascual. Su forma de vida fue tan connatural con su contexto y tan semejante a una historia humana particular, y a la vez sigue siendo tan universal y trasciende de tal forma sobre aquélla, que se convierte en un signo de interrogación respecto del último sentido de la vida, en una flecha que orienta y arrastra hacia el Misterio. La persona de Cristo es tan trasparente y compleja, nace tan de dentro de la historia y la abre de tal manera al Absoluto, que se convierte en el primer signo y en el real motivo de credibilidad ¹⁰⁴.

— La idea: pensamiento

La figura de Jesús, además de verificarla a la luz de los evangelios dejando al corazón que responda a su llamada, hay que pensarla. Pensarla significa ver los problemas de Dios, del hombre y del mundo en su luz. Jesús ha hecho real a Dios en su vida, ha hecho realizable al hombre delante de Dios y ha tornado trasparente el mundo con su mensaje y su destino. Jesús no ha sido un maestro que haya propuesto ideas sublimes ni un asceta que haya exigido acciones radicales, sino alguien que ha implantado al hombre delante de Dios como posibilidad y exigencia absolutas como consecuencia de haber implantado a Dios delante del hombre como gracia absoluta. Su destino ha dado cuerpo visible a esa gracia de Dios y a esa exigencia al hombre. Ambas han constituido la dignificación suprema de lo humano. Si sólo hubiera sido gracia, el hombre se habría sentido humillado, porque nada hay más humillante que el amor cuando no suscita la posibilidad de una correspondencia y respuesta equivalentes. Cristo ha llamado y exigido al hombre tras haberle agraciado, y de esta forma lo ha constituido dialogante y coprotagonista con Dios. Desde ahí recibe una seriedad

¹⁰⁴ Cf. E. BISER, «Jesus Christus - Anspruch und Ausweis», en *FHTb* 324-246; A. LÉONARD, *Razones para creer*, o.c., 92-166.

absoluta *el pecado*, como rechazo de la gracia que precede. El hombre es comprendido así como hijo, compañero de Dios en la tarea del mundo y pecador. La muerte de Jesús hay que situarla sobre el fondo de su revelación de Dios como Amor y del hombre como libertad, del Mal como un hecho aniquilador y de la Vida como destino irrenunciable. En su muerte, Jesús revela que Dios es amor (Rom 5,18) y que el amor se acredita en el extremo como perdón (Ef 4,32; Col 3,13). Las filosofías llegaron hasta pensar que el primer principio es Bien difusivo, pero no se atrevieron a pensar que fuera Perdón del ofensor y misericordia reconstructora de la vida degradada por la culpa. «Aristóteles ha conocido el Don, sólo la Biblia ha conocido el perdón» ¹⁰⁵. En su muerte, Jesús pasa por el mal, se deja traspasar por él y en la fuerza de su actitud personal y de su poder real lo destruye. Donde antes estaba el poder de la *hamartia* puso el poder de su sangre, es decir, de su vida ¹⁰⁶. Así fue vencedor de la muerte. La resurrección no es un toque mágico que Dios da a un muerto cualquiera, sino la respuesta de Dios connatural a la vida de Cristo venciendo el mal, acreditándose en el perdón, yendo hasta el extremo en fidelidad absoluta. Dios, al resucitar a Jesús, en cierto modo no hace sino corresponder a la incondicionalidad del amor de éste manifestado hasta la muerte. Al que cree, todo le es posible, y si el que cree es el Hijo que comparte la vida divina en expresión humana, a ése le es posible la victoria sobre la muerte. La resurrección hacia la plenitud de la Vida y la victoria sobre la muerte son las dos caras del único destino de Jesús ¹⁰⁷.

— El drama: implicación

Jesús nos ha hecho posible creer en Dios en la medida en que nos le ha revelado como Padre por el amor y el perdón. En adelante ya no será posible hablar de Dios sino a partir del lugar

¹⁰⁵ Cf. V. JANKÉLÉVITCH, *Le Pardon*, o.c.; A. GOUIER, *Pour une métaphysique du pardon*, o.c.

¹⁰⁶ Cf. X. ZUBIRI, *El problema teológico...*, o.c., 325, 449s.

¹⁰⁷ Cf. K. RAHNER, «La unidad de muerte y resurrección de Jesús», en *Cursa...*, o.c., 313.

donde Cristo lo ha situado y desde las palabras que él ha proferido. Todo lenguaje, filosofía o ética que no cuenten con Jesús son arcaicos, porque remiten a fases superadas de la experiencia y de la esperanza humanas. Jesús nos ha hecho posible creer en el hombre: en su vocación, en su dignidad y en su destino a la luz de la forma en que él lo ha vivido. Aun cuando parezca extraño, lo más difícil es amarse a sí mismo incondicionalmente, dignificarse en toda situación y respetarse siempre. En la luz de Cristo cada hombre tiene un valor absoluto, porque él «ha pagado un precio» por él (1 Cor 6,20; 7,23). La afirmación del NT: «Cristo ha muerto por mí», «Cristo ha muerto por ti», «Cristo ha muerto por los pecadores, por cada hermano, por todos», ha supuesto la dignificación suprema de cada hombre, con independencia de su lugar, situación, procedencia y posesión. Esa valoración absoluta de cada hombre por sí mismo es el fundamento supremo de nuestra concepción de la persona, a la vez que fundamento y exigencia de la libertad individual ¹⁰⁸.

Los relatos rabínicos de la creación hablan de que Dios ha creado el mundo para cada hombre y, consiguientemente, cada hombre tiene que vivir como si él solo fuera responsable de todo el mundo. Los relatos cristianos afirman que Dios ha enviado a su Hijo al mundo a estar cerca de cada hombre y a morir por cada hombre. Desde que Cristo existió, ser hombre descubre otra dignidad, otra medida y otro criterio. El amor de Dios, acreditado en la muerte de Cristo, es la clave de interpretación del hombre y del trato con el prójimo. Toda acción con el hombre es ya una acción por o contra Dios. La identificación de Dios en Cristo con el destino de los hombres hasta la muerte convierte a los hombres en el lugar de identificación, acreditación o desacreditación de cada uno de nosotros ante Dios. El hombre queda descentrado de sí mismo y centrado en quien le funda (Dios), y en aquel de quien es responsable (el prójimo).

¹⁰⁸ «Dios ha aparecido como persona delante de cada hombre y cada persona ha recibido valor absoluto. Dios ha entregado a su Hijo para otorgar la libertad a cada hombre y por eso su libertad es un absoluto. Ésta es la cuna no de la noción teórica, sino del itinerario de la humanidad, como descubrimiento de la persona y de la libertad de la persona» (G. W. F. HEGEL, *Filosofía del Derecho*. Párrafo 62). Cf. W. KERN, «Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt», en *HFT* IV, 278-314.

La vida se logra así perdiéndola y se pierde reteniéndola. Esta frase de Jesús, proferida como afirmación general sobre el hombre, es una transposición universal a partir de su propio ser y destino. Es su definición o su retrato; y se convertirá en el programa y retrato del cristiano verdadero ¹⁰⁹.

El mundo deja de ser primariamente cosmos, para ser comprendido sobre todo como historia, y la historia es comprendida como un juicio y un proceso; lugar de emplazamiento del hombre ante una misión, que trasciende a cada uno, y con una responsabilidad de consecuencias universales. El individuo no se agota en sí mismo ni es soberano de la existencia ni señor del prójimo. En la vida de cada uno está implicado el destino de todos. La historia es el ámbito de ejercitación de la libertad en agradecimiento a Dios y en agraciamiento del prójimo. Ahora bien, el hombre tiene también la capacidad de invertir su misión y de pervertir su responsabilidad, erigiéndose a sí mismo en absoluto, negando con palabras o hechos a Dios, negando a otro como prójimo y convirtiéndolo en ajeno, lejano y extraño. Desde aquí se tienen los criterios para comprender y enjuiciar la sociedad, la política, la cultura y la economía en perspectiva teológica. Jesús nos ha hecho posible creer también en el mundo, porque si todavía está bajo el poder del mal, sin embargo ya operan en él las fuerzas del Reino, el don de su Santo Espíritu y los dinamismos de los hombres animados por las Bienaventuranzas ¹¹⁰.

f) *La fe en Cristo, matriz de ideas, experiencias y esperanzas*

La *inteligencia y credibilidad recíproca entre Dios, Cristo y el hombre* es una de las razones que han fundado la fe de los creyentes. La realidad opera así no como mero hecho del pasado, sino como principio de sentido en el presente. El interés de la filosofía por Cristo tiene aquí su fundamento. En él se han conjugado realmente las realidades de las que habla la metafísica, a la vez que

¹⁰⁹ Mt 10,39; 16,25s; 20,28; Mc 10,45; Jn 12,24.

¹¹⁰ Cf. *Teodramática*, o.c., III: *Las personas del drama. El hombre en Cristo* (1993); *IV: La acción* (1995).

se han esclarecido los problemas de la antropología. Desde aquí habría que hacer la enumeración exacta de las aportaciones que el evangelio ha hecho a un mundo más humano, como idea y como forma de vida, como sistema de pensamiento y como religión institucionalizada. El que muchas de las ideas originariamente cristianas se hayan secularizado en la era moderna, olvidando su origen y rompiendo con sus raíces, no anula el hecho de que han nacido del acontecimiento Cristo. La gran cuestión es si mantendrán su credibilidad teórica y su potencia histórica cuando sean definitivamente separadas de las experiencias, convicciones y formas de vida dentro de las que nacieron. Las ideas de persona, conciencia, libertad del individuo, igualdad universal, fraternidad, amor al prójimo, esperanza absoluta, derechos de la persona humana y otras muchas conexas con ellas tienen su matriz de nacimiento no exclusiva pero sí decisiva en el evangelio. La Iglesia no ha vivido siempre a la altura de ellas, en ciertos casos las ha desacreditado o incluso negado con su comportamiento y legislación, pero ha habido siempre miembros que las han realizado, y ella las ha seguido proclamando, manteniéndose vivas hasta hoy. Los santos no han cesado de existir en toda la historia de la Iglesia, y han surgido dentro de todas las geografías y de todas las culturas.

g) *La Iglesia «sacramento de Cristo» y «comunión de los santos»*

La Iglesia surge de la conciencia y de la acción de Cristo, siendo proporcionada a él, para cumplir la función que él le encargó, anunciando con la palabra y actualizando por los sacramentos la salvación definitivamente ofrecida por Dios al mundo. En este sentido ha sido siempre una «comunidad de los santos»¹¹¹, en el triple sentido de la expresión: conjunto de realidades santificantes (sacramentos), comunión de hombres santificados (hombres y mujeres santos), solidaridad de destino entre todos los que la forman, tanto en los beneficios como en los peligros (responsabilidad de unos por otros). Históricamente no ha habido nunca un Cristo sin Iglesia, ni una Iglesia que

¹¹¹ Cf. J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, o.c., 458-468.

no se haya comprendido y querido realizar como servidora de Cristo. Su voluntad de verdad, su santidad incesante y su fidelidad al evangelio aun cuando éste desenmascarase sus pecados, la humildad de portar en alto y de soportar una verdad infinitamente superior a ella que la hace vulnerable y acusable al ver el desfase entre el mensaje que proclama y su propia vida: todas ellas son razones poderosas para considerar a la Iglesia como un signo que invita a creer en Cristo. Una Iglesia tan pobre y pecadora como santa y generadora incesante de santos, *casta meretrix*¹¹², que no ha dejado de proclamar las Bienaventuranzas en toda su radicalidad y de celebrar los sacramentos de Cristo con toda su fidelidad, es un signo manifiesto de la presencia de Dios en el mundo. El Vaticano I habla de una credibilidad manifiesta de la fe cristiana y considera a la Iglesia como un signo de Dios alzado en medio de las naciones, que por su admirable propagación, santidad eximia, inagotable fecundidad, unidad católica y estabilidad victoriosa la convierten en gran motivo de credibilidad, a la vez que en testimonio irrefragable de su misión divina (cf. DS 3013-3014). *La humildad real de Dios le llevó a ser hombre con los hombres; la humildad real de Cristo le llevó a ser prójimo absoluto de los humanos tal como ellos existen, en comunidad de destino y por eso fue Iglesia.* Sólo quienes no se han percatado de sus límites y pecados, carencias y necesidades, rechazan al Dios «humillado» en la encarnación y al Cristo «humillado» en la Iglesia. Por el contrario, quienes se reconocen y aceptan a sí mismos en su realísima situación, éstos ven en la humildad de Dios encarnado y de Cristo siendo Iglesia los signos máximos de la verdad del cristianismo.

h) *Patencia y discreción de Dios en Cristo*

Dios se revela en Cristo con tanta claridad como discreción, con suficiente luz como para que los que aman la verdad vengán a ella y con tanta oscuridad como para que quienes no aman la verdad no la vean. El Absoluto sólo se puede revelar en

¹¹² Cf. H. U. VON BALTHASAR, «*Casta meretrix*», en *Ensayos teológicos*, II: *Sponsa Verbi*, o.c., 239-354.

la historia de manera «relativa» y «humilde», ya que de lo contrario anularía o deslumbraría al ser finito. Por eso Lutero dijo que Dios se revela «bajo la especie contraria», y Pascal con él subrayó que Dios es «Dios escondido» para mostrarse proporcional al hombre y hacerse buscar por el hombre. Levinas afirma que la idea de la encarnación comporta dos exigencias para ser digna de Dios y del hombre: la pasividad más pasiva y la expiación por los otros, es decir, la sustitución ¹¹³.

La fe en Jesús presupone en el hombre la voluntad de verdad y no sólo la apetencia de conocimiento, la ordenación a un fin último y no sólo la conquista de fines inmediatos ¹¹⁴. Cuando sólo funciona la razón instrumental o la inteligencia lógica, Dios no es perceptible como realidad sagrada ni Cristo es reconocible como su testigo supremo. Hay que querer ver lo último y al Último; en este sentido el mundo se convierte en el enemigo de Cristo y del alma porque, siendo transitorio, nos fascina presentándonos como lo último. San Juan ¹¹⁵ ha visto que en torno a Jesús se decide el drama o proceso entre la Verdad y el mundo. La Verdad se encuentra cuando se inclina el corazón hacia el lado en que ella nos llama.

«Si Dios se revela en este mundo, la figura de su revelación debe ser a la vez convincente y no apremiante [...] La figura de Jesús se presenta con suficiente claridad y coherencia, de forma que la fe sea posible y razonable para el que busca, y conlleva suficiente oscuridad y misterio para que quien se entrega a ella tenga que hacerlo mediante una opción libre y quien decida rehusarla pueda efectivamente dejarla de lado. Esta especie de pudor metafísico

¹¹³ Cf. *Pen.* 430 (final). «Le problème de l'Homme-Dieu comporte, d'une part, l'idée d'une humiliation que s'inflige l'Être suprême, d'une descente du Créateur au niveau de la créature, c'est-à-dire d'une absorption dans la Passivité la plus passive de l'Activité la plus active. Le problème comporte, d'autre part, et comme se produisant de par cette passivité poussée dans la Passion à sa dernière limite, l'idée d'expiation pour les autres, c'est-à-dire d'une substitution: l'identique par excellence, ce qui est non interchangeable, ce qui est l'unique par excellence sera la substitution elle-même». E. LEVINAS, «Un Dieu Homme», en *Qui est Jésus-Christ? (Semaine des Intellectuels Catholiques 1968, Paris) 186-192*, cit. en 186. Cf. T. FREYER, «Emmanuel Levinas' Vorstellung vom Gott-Menschen - eine Herausforderung für die Christologie», en *Theologische Quartalschrift* 16 (1999) 52-74.

¹¹⁴ La fe incluye «el acto por el cual el ser espiritual y razonable, que es el hombre, se ordena fundamentalmente por relación a su fin último» (R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi...*, o.c., IX).

¹¹⁵ 9,39; 12,31; 14,30; 15,18s; 16,8; 17,14.

sico de Dios en su revelación sobrenatural por Jesucristo forma parte de su respeto a su propio misterio y de su discreción frente a nuestra libertad» ¹¹⁶.

Porque la revelación se inserta en este mundo como una plenitud posible pero no necesaria; porque la realidad de Dios encarnado es un «exceso» posible pero que obliga a recomprender al hombre y a Dios, tal como los pensamos bajo la mera razón y sobre todo bajo el pecado; porque el hombre está siempre situado a merced de tantos límites, frenos y trampas: por eso la fe en Jesucristo, siendo siempre razonable, amable y vivible, no es siempre fácil para los humanos, porque lleva consigo una conversión de su manera anterior de ser, una ruptura con fidelidades y servidumbres, la aceptación de un proyecto nuevo de futuro. Supone dejarse trasladar del mundo de nuestras tinieblas al reino de la luz (Ef 5,8; Col 1,13). La fe es fruto de la inteligencia y de la libertad del hombre, pero a la vez es fruto del milagro objetivo que fue Cristo, y del milagro subjetivo que es la gracia de Dios en cada hombre. Esos dos milagros perduran visibles y activos; Dios los hace perceptibles en cada época. *Creer en un sentido es una evidencia y en otro es un misterio*. Evidencia, porque para quien ha creído no hay otra posibilidad ya de ser hombre, de pensar a Dios y de estar en el mundo. Un misterio porque supera nuestra inteligencia y voluntad, siendo percibido como fruto perenne de la atracción, iluminación y connaturalización divinas. Por eso el creyente ve al no creyente como un destinatario permanente de la gracia de Dios, lo mismo que él lo fue antes, y le invita a creer, pero al mismo tiempo reconoce en él el signo de la sobrenaturalidad y de la libertad de su propia fe. Si todos los judíos hubieran creído, la fe sería sospechosa ¹¹⁷.

i) La fe razonable y transracional

La fe es razonable y transracional (Rom 1,12 Vulgata) ¹¹⁸. Hay fundamento suficiente para creer; sólo así es digna del

¹¹⁶ A. LÉONARD, *Razones para creer*, o.c., 154.

¹¹⁷ «Si todos los judíos se hubieran convertido a Jesucristo no tendríamos nada más que testigos sospechosos. Y si hubieran sido exterminados no tendríamos ningún testigo» (*Pen.* 750).

¹¹⁸ Cf. DS 3009.

hombre y de su autonomía racional. Pero incluye algo más que la sola razón positiva o científica, si a ésta la definimos como el poder que el hombre tiene para establecer principios mediante los cuales medir, pesar, conocer y apropiarse de las cosas. Es más que la razón filosófica, ya que, a la luz de los signos de Dios que encuentra en el mundo, el hombre se deja guiar por él. Dándole crédito, respondiendo a su confianza y meditando sus confidencias, sabe de Dios y desde él sabe de sí mismo y del mundo. Pero este creer es coherente con lo más genuino del hombre, quien desborda lo que él mismo puede construir, y siente necesidades que por sí mismo no puede saciar. El hombre sobrepasa infinitamente al hombre; sólo le alumbra lo que es superior a él y sólo le consuela el misterio que le excede¹¹⁹. El hombre es hombre por lo que puede hacer y sobre todo por lo que puede recibir, por lo que es desde su acción y sobre todo desde la relación con los demás. *Dejarse guiar por Dios, enseñar por Dios y divinizar por Dios corresponde a la apertura, esperanza y anhelos radicales del hombre.* En Cristo encontramos respondido nuestro supremo anhelo: ser como Dios. Ser hijos en el Hijo es la oferta que Jesús ha hecho a los hombres con su muerte y resurrección. Eso, que es escándalo para una humanidad recortada sobre el mundo y el tiempo inmediatos, se convierte en sabiduría para quienes piensan al hombre como el que es capaz de Dios, el que está necesitado de Dios y el que realiza su libertad máxima cuando más se acerca a la fuente de ella: su Creador. Sólo en su luz vemos nuestra luz y sólo en su fuente calmamos nuestra sed (Sal 36,10; 42,2-3; 63,2).

La credibilidad de Jesús como revelador de Dios logra su coherencia máxima cuando ponemos en relación las constelaciones siguientes: persona de Cristo, libros del NT, comunidad de la Iglesia, sujeto personal. La historia narrada, el texto narrador y la comunidad dentro de la cual el relato es revivido doxológica y eucarísticamente, se iluminan unos a otros. Dios, hombre y Cristo quedan implicados y ya no son inteligibles cada uno sin los otros dos. Memoria, razón y acción son las tres ejer-

¹¹⁹ «Aprended que el hombre trasciende infinitamente al hombre y oíd de vuestro Señor vuestra condición verdadera que desconocéis. Escuchad a Dios» (Psa 434).

citaciones de la vida personal que nos permiten discernir todo lo que está en juego en la vida de Jesús, desvelando su verdad y la nuestra. Pasado, presente y futuro son dimensiones del hecho de Cristo, al que siempre ha confesado la Iglesia como el que vino, como el presente, como el que está por venir (Heb 13,8). El recuerdo, el amor y la espera son así actitudes esenciales para la plena inteligencia de Cristo y desde dentro de la cual aparecen su credibilidad y la legitimidad de nuestra fe en él.

El lugar real de la fe, aquel ámbito donde ésta se torna históricamente posible, personalmente significativa y religiosamente necesaria, es la existencia humana misma como acontecimiento y destino, tarea y gracia.

«El lugar de la fe es, ante todo y por excelencia, la existencia como acontecimiento. Porque lo que se decide en el acto de la fe, que a su vez es acontecimiento y se inscribe en una trama de acontecimientos, es la cualidad de la existencia, su verdad, el porvenir efectivo de lo que anuncia, la esperanza que la sostiene y lleva, y que, bien considerado todo, es su esencia misma».

«La palabra de la fe se hace verdadera convirtiéndose cada vez más en efectiva. El verdadero criterio es la coherencia de una vida, el contenido que ella toma, lo que ella hace advenir, la visibilidad que ella confiere a la obra de la salvación, es decir, la medida en la que hace aparecer la santidad. Un criterio tal, es verdad, no puede ser definido en términos canónicos y nunca es coactivo. Decisivo para aquel que hace la prueba por sí mismo, aun cuando sea de manera implícita, permanece necesariamente problemático para quien lo considera desde el exterior. *La santidad es del orden del testimonio, no de la demostración. Es un signo, no una prueba.* Ella propone una cuestión; no ofrece necesariamente una respuesta»¹²⁰.

La existencia, como sentido y destino, es el lugar concreto de la fe en Jesucristo. Su evangelio revela nuestro origen en un Poder que se entrega como Misericordia y en un Amor que se desdobra en Perdón. Él, en su muerte y resurrección, nos libera del poder del pecado y nos abre a la vida reconciliada. En ese acontecimiento se esclarecen conjuntamente la existencia de Dios, la divinidad de Jesús y el destino del hombre. Cuando el hombre se introduce en el misterio pascual de Jesús, sabe quién es Dios, sabe quién y para qué es él como hombre, sabe que

¹²⁰ J. LADRIÈRE, *La articulación del sentido*, o.c., 259.

Jesucristo es creíble y por qué es un bello riesgo creer en él, un riesgo al que el hombre no puede renunciar. Con mayor razón que Platón podemos nosotros decir: «Hermoso es el galardón y la esperanza grande»¹²¹.

j) *La certeza de la mera razón y la certeza de la entera vida personal*

A la fe en Cristo no llevan los libros solos ni siquiera los hechos, sino la seriedad de la existencia en vida personalizada, la ejercitación intelectual y la puesta en juego de la libertad. Seriedad de la existencia significa atencimiento riguroso a la realidad, puesta en juego de la propia persona, acogimiento del prójimo como presencia vicaria de Dios, apertura al futuro como ámbito de la majestad de Dios, fidelidad a la historia de cada día y final desistimiento ante Dios, dejando en su mano nuestro destino. *Tales son las condiciones morales, religiosas e históricas para reconocer, aceptar y creer en Cristo.* En él están en juego la Verdad, Bondad y Belleza de Dios. Se ha creído en él no sólo porque su palabra y persona fueran ejemplares, sino porque reflejaban la amabilidad de Dios. Cuando Dios se hace presente a un hombre, éste se vuelve bueno de corazón y descubre la fe como una posibilidad y una necesidad a la vez que como una gracia. Creíble sólo es la persona cuando se manifiesta, acoge y entrega; por eso sólo el amor es digno de fe¹²². *La última razón de la credibilidad de Cristo es que él ha revelado el ser como amor, y a Dios como Amor originario.* Esto lo ha hecho en el lugar supremo de la prueba: la muerte. El cristianismo se ha afirmado porque la persona de Cristo es pensable, amable y vivible, como sólo lo puede ser Dios. Su persona, con el pensamiento, el amor y la acción que nacen de él, funda su propia credibilidad.

La fe en Cristo recibe su última certeza de la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, pero a ella preceden, con ella concurren y junto a ella permanecen una *certeza racional* (apoya-

¹²¹ «Καλόν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη [...] καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος» (PLATÓN, *Fedro* 114c-d).

¹²² Es el título de la obra programática de Balthasar, que responde al problema clásico de la teología fundamental (la credibilidad): *Glaubhaft ist nur Liebe = Creíble es sólo el amor*, o.c.

da en argumentos), una *certeza moral* (apoyada en bienes, valores y fines), una *certeza existencial* (apoyada en la experiencia del propio vivir) y una *certeza personal* (nacida del último sentido que la vida reclama y del propísimo destino que uno quiere realizar). La credibilidad de la fe en Cristo es plena, psicológicamente pacificadora a la vez que históricamente significativa, cuando arraiga en todos estos planos y cuando se ejercita desde todos ellos. La fe en Cristo termina siendo una evidencia personal y un misterio teológico para el hombre. Patencia y abismo crecerán proporcionalmente, ya que todo lo que es infinito comunica, a la vez que su fecundidad, la percepción de su trascendencia. «Lo propio del misterio es tornarse insondable en la misma medida en que se revela»¹²³.

¹²³ J. LADRIÈRE, *La articulación del sentido*, o.c., 240.

CAPÍTULO V

INTELIGENCIA DE CRISTO EN LA FE

1. El fundamento de la fe y el objeto de la fe. ¿Una cristología fundamental?

Hemos comenzado este libro partiendo de los hechos fundadores, la historia de Jesús en Palestina a comienzos de nuestra era; luego hemos reflexionado sobre la innovación radical del cristianismo, al llevar a cabo la síntesis entre una individualidad (Jesús) y una función salvífica (figura del Mesías), hasta forjar un nombre nuevo (Jesucristo); en tercer lugar hemos buscado las razones o fundamentos que han llevado a reconocer a ese Jesús como revelador de Dios, signo de su presencia en el mundo y cumplidor de su promesa salvadora. Se trata ahora de pensar la relación existente entre el *fundamento de la fe* y el *objeto de la fe*.

a) *Relación entre cristología fundamental y cristología dogmática*

Las razones para creer en Cristo, ¿están dadas con anterioridad al consentimiento a su persona, sin el crédito otorgado a su palabra, sin la participación en su propia conciencia y sin la integración en la comunidad que ha surgido de él, o, por el contrario, la legitimidad, más aún, la necesidad de creer en él sólo se descubren cuando se ha conocido el objeto, en este caso la persona de Jesús, por el solo método por el que es cognoscible la persona: la revelación que ella hace de sí misma, junto con la fe que se otorga a esa revelación? Es el problema de las *relaciones entre cristología fundamental y cristología dogmática*.

Esta cuestión hasta ahora ha estado planteada y resuelta sólo de una manera difusa. Los tratados existentes con la designación de cristología fundamental ofrecen tal variedad de plan-

teamientos y diferencia de perspectivas que difícilmente se puede creer que se trata de una misma materia. Todos ellos parten del presupuesto de la necesaria razonabilidad de la fe y de que hay signos que nos permiten adherirnos a Cristo en la fe otorgando adhesión a su pretensión revelante y salvífica. Todos remiten a la totalidad compleja de su vida y dentro de ella a los signos, hechos extraordinarios, actitudes innovadoras, especialmente los milagros, y sobre todo a la resurrección. Basta comparar lo que el título «cristología fundamental» contiene en autores como Rahner, Sesboué, Ohlig, J. A. Sayés y Fisichella y otros¹, para percatarse de cómo no existe en realidad un concepto claro de esta materia y de su diferencia específica respecto de la cristología dogmática. El viejo tratado *De Christo legato divino* nació en un contexto histórico y apologético determinado tanto por una situación intelectual racionalista como por una visión de la exégesis y de la relación entre los dos Testamentos (milagros, profecías) que, no siendo ya los nuestros, nos es imposible asumir todos sus presupuestos². *Nosotros debemos diferenciar: el fundamento y el contenido, pero no podemos separarlos.* La fundamentación de una realidad, sobre todo si es personal, es inherente a su exposición objetiva, que implica la aceptación, lúcida y crítica pero fiel, del propio testimonio de la persona que intentamos comprender. *La comprensión de Cristo hecha con rigor, que lleva consigo el acogimiento de su propio testimonio (revelación) desde una actitud consiente (fe), es su mejor fundamentación.* La inteligencia de Cristo en la fe es la única que termina proveyendo las verdaderas razones para creer, que nacen del acto mismo de penetrar en la realidad creída, llevado a cabo en las condiciones que la persona exige para ser reconocida, y no reduciéndola a cosa, idea, materia u objeto.

En el siglo XIX se diferenció claramente el fundamento y el objeto de la fe en Cristo y de tal diferencia nacieron dos trata-

¹ K. RAHNER, *Cursa...*, o.c., 343-353; B. SESBOUÉ, *Pédagogie du Christ...*, o.c.; K. H. OHLIG, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur* (Múnich 1986); J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental*, o.c.; R. FISICHELLA, «Cristología fundamental», en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ, *Diccionario de teología fundamental*, o.c., 226-232. V. BOTELLA CUBELLS, *Dios escribe y se escribe con trazo humano. Cristología fundamental...*, o.c.

² Cf. F. J. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund...*, o.c.

dos. Por un lado estaba el *De Christo legato divino*, que se estudiaba en el primer año del ciclo teológico; y por otro el que se consideraba materia verdaderamente dogmática, dividido a su vez en dos partes: *De Verbo incarnato* y *De Christo redemptore*. En el siglo XX lentamente se ha ido imponiendo la convicción de que «la exposición por sí sola debería ser al mismo tiempo la fundamentación de la doctrina cristiana»³. Con esta frase inicia Barth un planteamiento que apela a la luminosidad interior de la realidad cristiana cuando se accede a ella objetivamente y el hombre se deja llevar a una forma nueva de pensamiento, de existencia personal y de realización moral. *La fe no se fundamenta desde la no fe, como la persona no se esclarece desde las cosas. Jesucristo está preparado por una historia y situado en un contexto, pero sólo desde sí mismo recibe inteligibilidad y legitimación.* El proceso de intelección no opera sólo en dirección genética de atrás hacia adelante, sino también en perspectiva retrospectiva. Desde el cumplimiento de una plenitud se identifican los inicios; y a la inversa, desde los anticipos mesiánicos en el AT se puede comprender la pretensión mesiánica de Jesús. Ahora bien, toda plenitud final, también la de Jesús, implica una innovación y originalidad que, si deben ser inteligibles desde los que las preceden, nunca son necesariamente deducibles de ellas. En la medida en que la plenitud de un ser es mayor, mayor es su irreductibilidad a lo anterior y externo, y mayor es la necesidad de adentrarse en él, abrirse a él y dejarse decir por él su propio contenido. De Dios sólo habla bien Dios (Mt 11,27; cf. *Pen.* 799). Y a Jesucristo sólo se le conoce desde dentro de su destino, palabra y persona, participando en su autoconciencia. En ambos casos vale la afirmación bíblica: «In lumine tuo videbimus lumen» (Sal 36,10). La fórmula permite una traducción doble: En ti, que eres la Luz, veremos toda otra luz y todas las luces anteriores; o sólo en la luz que tú nos das podremos conocerte a Ti, que eres la verdadera Luz.

Los grandes pensadores de nuestro siglo (Zubiri, Rahner, Balthasar) parten de esta afirmación: la exposición del conteni-

³ K. BARTH, *Die protestantische Theologie...*, o.c., 400. Esta frase es comentario a otra de Schleiermacher: «pues todo en la "doctrina de la fe" sólo se puede fundamentar en cuanto se muestra como una aserción auténtica de la autoconciencia cristiana».

do es la mejor fundamentación de la fe y la exposición de la persona de Cristo ofrece la razón definitiva para creer en él.

«El motivo de credibilidad para uno no puede representarse más que una cosa: la exposición misma de la verdad a la cual uno accede de manera personal y otorga su adhesión personal. Y esta verdad es para mí y para muchos lectores la adhesión personal que uno ofrece a la religión de Cristo. En Cristo es como real y efectivamente, por una opción, el hombre cree que efectivamente encuentra a Dios. Al fin y al cabo, ningún motivo de credibilidad es superior a la exposición misma de aquello a lo cual uno otorga su adhesión. Todas las disquisiciones que uno pueda elaborar en torno a una verdad de este orden son siempre prácticamente nulas. Pueden ayudar a eliminar dificultades, pero, en definitiva, nadie otorga su adhesión personal a una persona más que por la exposición intrínseca de las cualidades de la persona a la cual presta su adhesión»⁴.

Cuando se trata de una persona, la credibilidad no se manifiesta definitivamente con anterioridad al acto de confianza, crédito y consentimiento personal, es decir, al *acto de fe*. A las cosas podemos someterlas a experimentación y arrancarles con violencia su verdad, deshaciendo su estructura, ya que no hay nada que religue sus partes, como están religadas entre sí la intención, el sentido y la libertad. En cambio, en las personas no es posible descubrir su secreto si ellas mismas no se revelan y si nosotros no les conferimos crédito, fe. Revelación y fe son realidades correlativas. Para poder reconocer a Jesús como revelador hay que creer en él. La luz no se ve desde la oscuridad. En la Luz vemos la luz. El consentimiento permite compartir el sentimiento del otro. La libertad se afirma no en la violencia frente al otro, sino en la afirmación y aceptación del él, a la vez que en la entrega recíproca. Se sabe, por tanto, quién es Jesús no desde fuera de él, con una demostración que lo reduciría a cosa y que, si fuera evidente, terminaría haciendo innecesaria la fe —porque entonces sería ciencia—, sino desde la luz que nace de la relación, consentimiento y fe en él. Se tiene fundamento y motivo para creer (cristología fundamental) cuando se sabe qué se cree y a quién se cree, cuando se cree a fondo desde la conciencia y libertad del sujeto abiertas a la persona

⁴ X. ZUBIRI, *El problema teológico...*, o.c., 44s.

creída (cristología dogmática). Entonces, el fundamento o motivo, por un lado, y, por otro, el objeto de la credibilidad y credentidad coinciden.

Por todo ello se ha podido hablar de una «autoevidencia de la fe», es decir, de la luminosidad que posee su objeto y de la capacidad que tiene de suscitar la adhesión en el sujeto al que esa luz llega, sin necesitar y sin bastarle otras pruebas. Cuando hay manifestación por un lado y consentimiento por otro, surge la experiencia personal. De ellas nacen las reales razones, que son peso personal y no sólo andamiaje conceptual. *La persona sólo es conocida cuando es consentida. Dios sólo es cognoscible cuando es aceptado en cuanto Dios.* Cristo sólo muestra su validez racional cuando deja sentir su realidad personal, y ésta sólo se percibe cuando no es vista desde fuera por argumentos, sino desde dentro en consentimiento. Con Jesús ocurre lo que con todas las realidades valiosas y gratuitas (la verdad, la belleza, la moralidad, la persona, Dios) que, sólo si son amadas, son creíbles. Rahner escribe:

«Esa relación con Jesucristo, en la que un hombre aprehende en Jesús al salvador absoluto y lo convierte en mediador de su inmediatez con Dios en sí mismo, si se realiza y ve adecuadamente, contiene en sí misma su propia legitimación ante la existencia y la conciencia de verdad del hombre, de manera que ella como absoluto concreto que debe ser tal por exigencia de su propia absolutez, por definición, no puede construirse “desde fuera”. Eso no excluye, sino que incluye:

a) Que dicha relación puede y debe desmembrarse en sus momentos recíprocamente condicionantes de realidad, inteligencia y fundamentación.

b) Que hay una posibilidad de proclamar esta relación (apologéticamente para los cristianos) mostrando que el hombre en su existencia (en base a la persona espiritual, la gracia y la historicidad) se halla siempre dentro del círculo esperado y dado de tal relación, bien se sepa o no explícitamente esto, bien se acepte o rechace con libertad, bien el proclamador apologético de dicha relación existente logre o no esclarecerla para el otro» (*Curso*, 256s).

b) *La luz de la persona, de la obra de arte, de la existencia*

Balthasar ha llevado la reflexión a niveles más hondos al pensar la realidad de la revelación divina con nuevas categorías: estéticas y dramáticas, como previas para las categorías lógicas⁵. La realidad divina revelada hay que pensarla en analogía con *la obra de arte*, con *la persona* y con *la existencia* misma, no por comparación con las cosas materiales, los conceptos lógicos o los hechos sociales. La belleza propia de un paisaje de la naturaleza y la obra de arte exigen la gratuidad de la contemplación, el olvido o la trasfencia del mundo de nuestros instintos e intereses al universo de realidad que ellas nos abren. La obra de arte es un don, que en gratuidad absoluta se da y en gratuidad absoluta exige ser contemplada. No son necesarias ni suficientes las introducciones técnicas e historiográficas para captar la esencia de la obra de arte. Hay que mirarla en paz y sosiego, dejándose arrastrar hasta su fondo revelador. Ella no es deducible de nada anterior y no conduce a nada posterior. Una pintura o escultura de Fidias, Fray Angélico, Miguel Ángel, el Greco, Velázquez, Picasso, Rodin o Rouault están ahí desvalidas y frágiles en un sentido; potentes y reveladoras en otro. Se las descubre estando ante ellas. En gratuidad se dan y en gratuidad hay que acogerlas. Son realidad y revelación al mismo tiempo. No hay razones exteriores a la obra de arte. Su realidad y figura son su razón: su fuerza. *Así es Jesús figura de revelación. Y lo es tanto en los actos de majestad como en la pasión en la cruz*⁶. Sólo hay que contemplarla: dejarse llevar hasta donde ella conduce. Jesús no acepta el chantaje de ofrecer demostraciones con milagros para arrancar la adhesión de fe, que sólo es pensable como acto de amor reciproco (Mt 12,38)⁷. Quien le otorga crédito, le sigue, convive con él y mora donde él mora, sabe quién es. Ése no tiene entonces razones para creer como se tiene algo exterior a la propia

⁵ Balthasar sitúa el problema en otro nivel, al proponer un horizonte nuevo de teología en su trilogía *Estética, Dramática y Lógica*. Las relaciones entre teología fundamental y teología dogmática, en «De la teología estética a la estética teológica» en *Gloria*, o.c., I, 76-109.

⁶ Cf. «Cristo, centro de la figura de la revelación», en *Gloria*, o.c., I, 413-463. Véase también su colaboración epónima «El misterio pascual», a.c., 143-335.

⁷ Cf. X. ZUBIRI, «El problema de la credibilidad interna del cristianismo, escudado para judíos y locura para griegos» (*El problema teologal...*, o.c., 46-65).

existencia personal, sino que sabe por sí mismo (Jn 8,32). La convicción le nace de dentro como persuasión por la verdad que da razón de sí misma.

Lo que hemos dicho de la obra de arte deberíamos decirlo en un nivel nuevo del conocimiento de *la persona*. Jesús es figura de la revelación divina a la vez que incitación a nuestra libertad humana. Él pone en juego su libertad junto a la nuestra y la deja a merced de la nuestra. Él aparece como el Absoluto dado al ser finito, inventándolo y provocándolo como la Luz se ofrece y provoca a las tinieblas. En la luz propia y en la luz de Jesús no se trata de dos conceptos que se comparan o de dos cosas que se miden una al lado de la otra, sino de dos libertades que, puestas una junto a otra, se reconocen, responden y corresponden, aceptan o rechazan. Conocemos a Cristo cuando, dejando que nuestra libertad sea alumbrada, incitada y determinada por la suya, correspondemos con la nuestra, bien rechazando su luz como si fuera tiniebla o bien dejándonos alumbrar por ella. Quien cree tiene razones y quien no cree no es que no tenga razones, sino que rechaza la pretensión de Jesús de ser la Luz, el Revelador, la última palabra de Dios a la historia. La fe es, por tanto, fruto de una ejercitación de la libertad, en la que aquélla encuentra la luz necesaria para saber que Jesús es creíble.

Lo mismo podríamos decir de *la existencia*. Ella es una posibilidad, contiene un sentido, tiene su propia inteligibilidad, pero no es reducible a una idea previa al acto de vivir o a otra razón anterior a partir de la cual existir fuera lógico y se pudiera realizar sin riesgos ni sobresaltos. No obstante hay una diferencia: existir es un acto necesario con necesidad biológica, mientras que creer es un acto libre con libertad histórica. Ambos exigen, sin embargo, el consentimiento y la realización para descubrir su sentido inherente. Uno y otro reciben su luminosidad interna en la ejercitación misma, no en unas razones previas que nos liberasen de la pesadumbre o de la alegría de tener que vivir y de tener que elegir.

Balthasar ha explicitado la necesaria conexión entre lo que él llama la percepción o avistamiento (*Erblickung*) de la figura de revelación por un lado y el éxtasis o traslación (*Entrückung*) a otro orden de sentido. La figura de la revelación va unida a la

gracia, que nos hace ver. En teología no se dan hechos brutos que pudieran percibirse como otros cualesquiera, con una pretendida objetividad positiva, ya que es Dios mismo quien se deja ver, surgiendo no sólo desde fuera, sino desde la misma entraña del hombre.

«En teología no hay “hechos brutos” que se pudieran verificar como cualesquiera otros hechos positivos, sin participación y afectación alguna (objetiva y subjetiva) (*participatio divinae naturae*), en la pretendida objetividad de quien no participa, de quien no está interesado, de quien no tiene en cuenta nada más que los hechos. La realidad objetiva de la que aquí se trata es la participación del hombre en Dios, que se realiza a partir de Dios como “revelación” (hasta la humanidad divina de Cristo), y desde el hombre como “fe” (hasta la participación en la humanidad divina de Cristo). Este doble éxtasis bilateral —de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios— es exactamente el contenido de la teología dogmática, que por tanto se puede presentar con toda razón como una doctrina del éxtasis, como el *admirabile commercium et connubium* entre Dios y el hombre *in Christo*, cabeza y cuerpo»⁸.

c) La autoevidencia de la persona de Cristo

Cristo, como toda persona y como toda obra de arte, en última instancia sólo es cognoscible desde el amor; no desde las razones ni desde los intereses, que pueden tener su lugar en un segundo momento, pero sólo como añadidura a la gratuidad de la búsqueda de la verdad. También aquí se cumple el texto evangélico respecto del Reino, como primera realidad buscada y de todo lo demás que se sigue como añadidura a esa búsqueda generosa y gratuita (Mt 6,33). El amor, la paciencia y la espera son las condiciones de toda creatividad, tanto de la inteligencia como del corazón. Cuando nos acercamos a la persona con prisa, violencia o impudor, ella se cierra ante nosotros; cuando forzamos el nacimiento de la obra de arte, ésta se niega a ver la luz, y si nace es un fruto abortivo. También para la fe vale lo que Rilke escribe sobre la obra de arte y la creación artística:

«Obras de arte son de una soledad infinita y con nada menos alcanzables que con la crítica. Sólo el amor puede abarcarlas y sostenerlas y ser justo con ellas [...] No vale estar midiendo el tiempo, no hay

⁸ Gloria, o.c., I, 116s.

un año u otro, y diez años son nada. Ser artistas quiere decir: no calcular ni contar; madurar como un árbol que no empuja a su savia y consolado permanece en las tormentas de primavera, sin angustia ninguna ante el temor de que no haya verano. Porque éste, sin embargo, viene. Pero sólo llega a los pacientes, que permanecen allí como si la eternidad estuviera delante de ellos, tan descuidadamente tranquilos y abiertos. Cada día lo aprendo de nuevo, lo aprendo con dolores a los que les estoy agradecido: la paciencia lo es todo»⁹.

La persona de Cristo posee una *autoevidencia* semejante a la obra de arte, a la existencia misma y a la persona, que no se imponen sino que se ofrecen, que entregan las razones de su verdad desde dentro, en la relación implicada, y no desde fuera en la razón explicativa y en la crítica dominadora. Sin embargo, el cristianismo se ha presentado como una propuesta de verdad: un *lógos tés aletheías*, una verdad universal, y no sólo como un mensaje o experiencia particulares de salvación (Ef 1,13; Col 1,5). Por ello, las cartas de San Pedro, a la vez que invitan a dar un *lógos* (razón, mostración de verdad) de la esperanza que proponemos los cristianos, invitan también a crecer en el conocimiento de Nuestro Señor Jesucristo (*epígnosis* [1 Pe 3,15; 2 Pe 1,2-8]). *Se da razón hacia afuera (lógos) en la medida en que crece el conocimiento hacia adentro (epígnosis)*. Con ello afirmamos que, si lo esencial es el conocimiento de Cristo en la fe, también es posible, a partir de él, y como rezumando de su propia fecundidad, ofrecer un conocimiento comunicable en el exterior a los hombres que no son creyentes. La teología dogmática lleva también en su propio seno la dimensión de razón y fundamentación, que se puede articular en un discurso coherente y sustantivo objetivamente, pero cuya última apoyatura y fontalidad es la fe misma y la reflexión dogmática. La teología católica siempre ha reclamado una teología fundamental, y la protestante, que siempre la había rechazado como una posible tentación de enseñorearse de Dios y de su revelación con nuestras razones, en los últimos decenios, yendo más allá de Barth y de Bultmann, ha redescubierto su necesidad y la ha cultivado explí-

⁹ R. M. RILKE, *Briefe an einen jungen Dichter* (Fráncfort 1966) 16s; la cursiva es nuestra.

citamente¹⁰. No se trata, por tanto, de negar una cristología fundamental, sino de subrayar la necesaria reciprocidad y conjugación entre ella y la cristología dogmática¹¹.

d) *La «cristología en búsqueda» (K. Rahner)*

Rahner ha elaborado lo que él llama «cristología en búsqueda», o la apelación que el teólogo puede hacer a todo hombre a que ponga en juego una inteligencia radical de la existencia con sus fines y sus medios, sus pretensiones absolutas y la comprobación de sus límites, con los anhelos irreducibles que le hacen comprenderse como el que está llamado a ir más allá de sí mismo, a extenderse a lo que puede salirle al encuentro, al don del Absoluto en la historia. Hay en la experiencia profunda de todo hombre algo que, desvelado y explicitado en sus contenidos y presupuestos, converge con lo que es la propuesta de Jesús, ofrecida no sólo como doctrina, sino vivida hasta el final con la suprema acreditación que es la muerte. Rahner expone tres vías para hacer sospechar al hombre que eso que él anhela sin descifrarlo del todo, lo vivió Jesús hasta el extremo de la muerte-resurrección, y que fue realizable porque el Absoluto estaba operando en él. Son:

— La apelación al amor absoluto al prójimo.

— La apelación a la disposición de la muerte.

— La apelación a la esperanza del futuro¹².

Desde estas tres esperanzas humanas y desde las realizaciones históricas de Jesús es posible tener una intelección tanto de lo que la fe nombra como encarnación y resurrección de Jesús como de lo razonable que es adherirse a quien así ha pensado y hablado, vivido y muerto.

«El cristiano a partir de esa esperanza tiene una inteligencia de lo que la fe confiesa en la encarnación y resurrección de Jesucristo»

¹⁰ Cf. W. JOEST, *Fundamentaltheologie...*, o.c.; M. SECKLER, «Evangelische Fundamentaltheologie»: *ThQ* 155 (1975) 281-299.

¹¹ Rahner formula así el título de un apartado en su *Curso...*, o.c.: «La necesidad de una mayor unidad entre la cristología de la teología fundamental y la de la dogmática» (p.344).

¹² Cf. *Curso...*, o.c., 344-348.

como el comienzo irreversible de la venida de Dios, en cuanto futuro absoluto del mundo y de la historia. El contenido de estas tres apelaciones de una cristología teológico-fundamental de nuestros días puede resumirse diciendo que el hombre otea en búsqueda del salvador absoluto y de su posible venida ya real, o bien que afirma (por lo menos de manera no temática) su carácter realmente venidero en todo acto total de su existencia dirigida como a su fin, por la gracia, hacia la inmediatez de Dios»¹³.

La cristología fundamental se comprende como un *intellectus quaerens fidem*. Ella comparte con todos los hombres la búsqueda de la verdad, del sentido, del futuro, de la justicia, de la santidad final, pero lo hace desde la luz y el alumbramiento crecientes que la fe opera constantemente sobre la razón humana. La plenitud de la luz se tiene en la *fides quaerens intellectum*, que se ejerce integrando todos los dinamismos y exigencias del espíritu humano. La luz de la fe hace transparentes los motivos de credibilidad, pero los retiene siempre, sin arrojarlos lejos de sí como uno arroja un andamio cuando ha construido el edificio¹⁴. *La fe tiene siempre una dimensión intelectual y razonable, lo mismo que tiene siempre una dimensión fiducial, confidencial y personal*. Creer y ver en este sentido no son actitudes alternativas ni excluyentes. Lo serían si el objeto de la fe fuera una proposición lógica o un hecho positivo, pero al ser una persona, y en este caso la realidad misma de Dios manifestada y entregada en Cristo, fe y saber coexisten, creciendo simultáneamente hasta la vida eterna, que será un crecimiento sin fin de nuestra entrega confiada a Dios y de nuestra penetración en su Misterio. La contemplación de su gloria será transformación en su imagen, tal como ya ha comenzado a tener lugar aquí al encontrarnos con Cristo: «Todos nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos trasformamos en la misma ima-

¹³ *Ibid.*, 348. Cf. sobre el acceso actual a Cristo resucitado desde experiencias humanas fundamentales, en *Cristología...*, o.c., 155-158.

¹⁴ «Esta fe que crece, ya crecida y adulta, sigue creciendo todavía más en la «dogmática» (como *fides quaerens intellectum*); pero no de manera tal que, desde los «ambula fidei» de la teología fundamental y de la evidencia adquirida a partir de ellos (utilizados a modo de trampolín que queda atrás), se salte a una pura fe fiducial, sino de tal modo que la evidencia en la percepción de los hechos de la revelación, adquirida inicialmente a la luz de la gracia —una evidencia que era ya en sí misma «arrebato-éxtasis»— quede en libertad para desarrollarse de acuerdo con su propia ley» (*Gloria*, o.c., I, 117).

gen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor» (2 Cor 3,18).

La cristología fundamental y la cristología dogmática son inseparables. Y lo mismo que la gloria futura nos da las categorías para comprender la fe como un anticipo de aquella visión¹⁵, así la cristología dogmática nos da las categorías para comprender las razones de la fe en Cristo (cristología fundamental), como un anticipo legítimo y necesario de su razonabilidad, credibilidad y amabilidad, que se descubren plenamente sólo en la cristología dogmática.

2. El lugar de la cristología

La cristología es la exposición rigurosa, metódica y sistemáticamente elaborada de la historia, el destino, el mensaje y la persona de Jesús, en cuanto actuación de Dios para la salvación de la humanidad. En Cristo estaba implicado Dios mismo en su misterio trinitario y la humanidad en su situación de pecado, a la vez que en su ordenación a participar en la plenitud divina. La realidad de Jesús ha sido comprendida como conjugación personal del Verbo eterno y de nuestra humanidad, de forma que Dios mismo ha asumido nuestra condición de mortales y pecadores y la ha vivido como suya en el Hijo. La confesión de fe ha reconocido unidas la realidad histórica de Jesús de Nazaret y la realidad eterna del Hijo. La cristología tiene como misión esclarecer esa unidad, en la medida en que en ella Dios llega al extremo máximo posible a su divinidad y el hombre llega al extremo máximo posible a su humanidad. A la luz del hombre Jesús, que se vivió como el Hijo, hemos descubierto la eterna dimensión de Dios como Padre¹⁶, y realizando nuestra

¹⁵ «La fe es la substancia de las cosas que se esperan» (Heb 11,1). Santo Tomás define así la fe: «La fe es un cierto pregusto de aquel conocimiento en el que seremos bienaventurados. Por eso dice el Apóstol (Heb 11,1) que es la substancia de las cosas que esperamos, como si actuase a modo de cierta incoación en nosotros de las realidades que esperamos, es decir, la futura bienaventuranza» (*Compendium Theologiae* n.3, en *Opuscula Theologica. I: De re dogmatica et morali* [Roma 1975] 135).

¹⁶ En el evangelio de Mateo la expresión Padre aparece en formas distintas: «Padre», «vuestro Padre», «Padre nuestro (de los hombres)», «el Padre» como designación y como invocación. En el evangelio de Juan se lleva a cabo la absolutiza-

existencia en el nuevo modo creado por Cristo entramos en una relación filial con Dios modelada por la propia relación del que es Hijo con su Padre¹⁷. San Juan en los discursos del Paráclito establece esa implicación entre los tres protagonistas de la revelación y de la salvación: El Padre envía al Hijo y el Hijo envía al Espíritu desde el Padre o lo envían conjuntamente el Padre y el Hijo¹⁸. Jesús y el Padre han enviado al Espíritu Santo, en quien se manifiesta y da el misterio de Dios al hombre. La realidad creatural es capaz de acoger y expresar el propio misterio de Dios, si él se abre y se da. El lugar concreto de esta autoapertura de Dios al mundo, dándose como gracia absoluta y como reconciliación absoluta, es la persona de Jesús. En él encontramos la eclosión de esa posibilidad suprema de la creatura: acoger y expresar a Dios por la acción del Espíritu¹⁹.

La cristología tiene que mostrar la coherencia de esas afirmaciones de la fe: la unidad del Jesús terrestre y del Jesús resucitado, la unidad personal del hombre Jesús y del Hijo eterno, la relacionalidad entre Jesús y el Padre, a la vez que la conexión de ambos en el Espíritu. Cristo es el punto donde historia y trascendencia convergen, donde se acogen reconciliados Dios y el hombre, donde el Futuro absoluto se anticipa como gracia y no como en amenaza para el hombre mortal y pecador. La persona de Cristo es el lugar concreto donde Dios asume en su paternidad a todos los hombres en la medida en que todos formamos una unidad con Jesús, y formamos con él «el Hijo único», que engloba ahora al Unigénito, que es el Primogénito, y a todos los

ción de Jesús como el Hijo y de Dios como el Padre, aun cuando ya en los evangelios sinópticos Jesús, siempre que tiene como interlocutor a Dios, le llama Padre. Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père!...*, o.c.; G. SCHNEIDER, «El Padre de Jesús. Visión bíblica», en J. MARTÍN VELASCO y otros, *Dios es Padre* (Salamanca 1991) 59-100.

¹⁷ Los Padres han comprendido la salvación como la prolongación participativa de la filiación eterna del Hijo tal como se manifestó y expresó en la humanidad nueva de Cristo. La encarnación renueva la vieja humanidad y forja un modo nuevo de ella. Cf. B. DALEY, «Nature and the "Mode of Union"». Late patristic models for the personal unity of Christ», en S. DAVIS - D. KENDALL - G. O'COLLINS (eds.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God* (Oxford 2002) 164-196, esp. 193-196.

¹⁸ Jn 13,15-17; 14,26; 15,26s; 16,5-15.

¹⁹ «La humanidad y el humano acontecer de esa humanidad de Cristo son la existencia de Dios en el mundo». K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», a.c., 216.

hermanos ²⁰. Éste es el contenido de la fe cristológica. Preguntar dónde se dan las condiciones concretas para penetrar en su sentido, entenderla y vivirla, equivale a preguntar por el lugar de la cristología.

a) Lugar de la fe como lugar de la cristología

El lugar de la teología es el mismo lugar de la fe. La teología extiende y profundiza la fe, enraizada en la historia y en la vida actual de la Iglesia (eclesialidad), y al ejercitar la razón creyente con los métodos y nivel de conciencia propios de la razón contemporánea (carácter científico) ²¹. Donde la fe puede surgir y realizarse como forma total de vida, allí puede realizarse la cristología. La fe como determinación total de la existencia lleva consigo la posibilidad de objetivarse a sí misma, de reconocer sus contenidos y legitimidad, de expresarse en términos inteligibles, ofreciéndose a los demás como un mensaje de verdad y un programa de vida. Al Cristo terrestre y glorificado, que es uno de nosotros y en unidad personal es el Hijo encarnado, le encontramos viviente y locuente en la Iglesia. La comunidad eclesial de la fe es, por tanto, no sólo el lugar personal donde cada uno de nosotros se debe situar para «ver» a Cristo y poder acogerlo en la fe, sino que es el presupuesto y lugar hermenéutico, a partir del cual es posible la teología como saber específico, diferenciado de otros saberes por el objeto (la revelación) y por el órgano de conocimiento (la fe).

A diferencia de la historia y ciencia de las religiones, la teología tiene a la Iglesia y a su tradición normativa, antes que como objeto de su interpretación científica, como condición trascendental de su posibilidad ²². Negará esta afirmación únicamente quien sólo reconozca competencia respecto de este objeto a una ciencia —en este caso a la ciencia de las religiones—

²⁰ 1 Jn 1,14; Rom 8,29; Col 1,15-18; Ap 1,5.

²¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *El lugar de la teología*, o.e.; K. RAHNER, «Die Gestalt gegenwärtiger und künftiger Theologie», en *SzTh* VIII, 13-152; *Id.*, «Theologie als Wissenschaft», en *SzTh* X, 11-114.

²² Cf. W. KASPER, «Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive. Reply auf die Anmerkungen von Hans Küng», en L. SCHIFFRZYK (dir.), *Grundfragen der Christologie heute* (Friburgo 1975) 180.

quien afirme que sólo es verdadero conocimiento el externo, el que objetiva la realidad fuera, en el que el sujeto se convierte en dominador soberano. Esto significaría que no podríamos conocer nada de la conciencia, de la libertad, del amor y de la esperanza absoluta, ya que todas estas realidades son siempre «subjetivas» y no son objetivables fuera de nosotros en sí. Pero justamente hay que afirmar lo contrario: lo más y mejor cognoscible no es lo material, exterior, objetivo, sino lo interior, personal y subjetivo, a partir de la inmediatez de la realidad cognoscible al sujeto cognoscente ²³. Por otro lado, esa reclamación de separar a Cristo de la Iglesia, poniéndolo en una tierra aséptica, ignora los presupuestos lingüísticos, culturales y sociológicos de todo conocimiento, incluso del científico, que está siempre alentado, sostenido y no en último lugar pagado por una sociedad con unos intereses determinados, que busca unos fines y descarta otros, viviendo de unos presupuestos casi siempre implícitos y pocas veces confesados.

b) La Iglesia: lugar del encuentro y lugar de la interpretación

Se da la posibilidad de conocimiento verdadero y pleno allí donde se da posibilidad de encuentro con la realidad que queremos conocer. Ahora bien, la realidad de Cristo perdura en la Iglesia que incluye la memoria viva de su pasado, el anuncio permanente de su doctrina, la imitación de su ejemplo, la celebración de su obra salvífica y la presencia real de su persona, ya que la fe hace habitar a Cristo en los corazones (Ef 3,17); mediante los sacramentos que le incorporan a unos signos, y mediante la acción del Espíritu Santo que nos le interpreta y permite a cada uno reconocerle y poder decir con el Apóstol: «él fue entregado “por mí”» (Gál 2,20). *Esta presencia crística, de múltiple naturaleza: personal, institucional, moral, religiosa, operante en la Iglesia, es la que nos hace posible el conocimiento de Cristo* ²⁴. La doctri-

²³ Rahner ha repetido, frente al puro positivismo, que lo más cognoscible es el espíritu, por presencia en inmediatez, y lo difícilmente accesible es la materia. Cf. P. OVERHAGE - K. RAHNER - O. OVERHAGE, *El problema de la hominización* (Madrid 1974).

²⁴ «Para realizar una obra tan grande, Cristo está siempre presente a su Iglesia sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la misa, sea en la perso-

na en la Iglesia remite a una historia original fundante (la acción de Cristo), a la acción exterior del apóstol (que anuncia el evangelio y celebra los sacramentos) y a la presencia interior del Espíritu iluminador, rememorador, santificador, que nos hace posible reconocer al Padre y al Espíritu (Jn 14,23; 15,21.23-25; 16,12-14). Los dogmas interpretan hechos históricos del pasado y esclarecen misterios sacramentales del presente. Por eso toda palabra en cristología remite a dos polos a partir de los que hay que entenderla: aquel tiempo de Jesús, actuando en Galilea (*memoria*), y este tiempo de Cristo glorificado, actuando sacramentalmente en la Iglesia (*conmemoración*). La Iglesia por el recuerdo del origen, la celebración de las realidades santificadoras y la esperanza de la plenitud escatológica de Cristo es el lugar necesario de la cristología. Ella no sólo no cierra la libertad del sujeto individual y de su búsqueda científica, sino que le crea las condiciones y le ofrece la garantía de que se va a encontrar con la verdadera realidad objetiva y no con un fantasma inventado por su indigencia o deseo, por las situaciones individuales o por los poderes establecidos.

No conocemos la realidad sólo alejándonos de ella para mejor estar frente a ella y dominarla, sino ante todo adentrándonos en ella y sumergiéndonos en la lógica que la anima. Hay que cuidar siempre de que no transfiramos la lógica del conocimiento de los objetos materiales a las ideas, y menos a las personas. Cada orden de realidad reclama su método de conocimiento, una forma específica de acceso a ella y de relación con ella. A la persona se la conoce en la cercanía y por la connaturalidad resultante del amor. Desde aquí podemos fundamentar la legitimidad de nuestra afirmación anterior: el lugar propio para conocer a Cristo es aquel donde podamos encontrarle y reconocerle como persona viva, oír su palabra, percibir su influencia

na del ministro, "ofreciéndose ahora por el ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz" (CONC. DE TRENTO, *De sacrificio missae* c.2 [DS 1740, 1752]), sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: "Donde estén dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,20)» (SC 7; cf. OT 14).

y ser sus contemporáneos, hasta el punto de poder estar en la misma relación con él que tuvieron quienes le oyeron y vieron. *La Iglesia es la mediación institucional, querida por Cristo, para hacer posible a los hombres la inmediatez personal con él.* Ella ha hecho posible que, después de veinte siglos, Cristo no quede como un resto arqueológico o un fragmento filosófico, sino que siga siendo percibido como la presencia personal y el signo permanente de Dios en el mundo. *La Iglesia es el lugar eurístico de Cristo: lugar donde le encontramos; y por eso es el lugar hermenéutico de la cristología: lugar donde podemos entenderle e interpretarle.*

c) *Lugar como condición de posibilidad, emplazamiento y forma de vida*

Distinguimos tres sentidos en la palabra *lugar*²⁵. El lugar designa, ante todo, las *condiciones de posibilidad para ser alguien, hacer algo y lograr un fin*. Frente a la metafísica de Aristóteles hay que subrayar que para los seres finitos el lugar y el tiempo no son accidentales, sino esenciales. Sólo se es en el lugar debido y en el tiempo oportuno. No todo es posible en todo tiempo y en cualquier lugar. Y esto mismo ocurre con la historia de la salvación y de la revelación de Dios: Dios se comunica en un lugar y se da en un tiempo. No lo podemos encontrar donde él no sale al encuentro; no lo podemos reconocer donde él no se da a conocer. *A Cristo, por consiguiente, sólo podemos conocerle si nos ponemos en el lugar en el que él mismo se ha puesto y destinado.* La encarnación tuvo lugar en Palestina durante los comienzos de nuestra era, no en Oceanía ni en el siglo XVI. La trasmisión de su mensaje, salvación y persona, la ha querido por unas mediaciones y no por otras. El hombre puede decidir dónde busca a Dios y dónde quiere encontrarle, pero sólo le encontrará realmente si

²⁵ Hay que distinguir el *lugar exterior*, el *lugar interior* y el *lugar interno*: «Cada oficio material, cada misión espiritual y cada profesión tienen su *lugar exterior*, o enclave dentro de una organización mecánica y técnica de la vida humana a la vez que dentro de una relación social; un *lugar interior* al quehacer mismo o leyes de funcionamiento y exigencias a las que hay que responder como condición para alcanzar los fines a los que tiende; un *lugar interno* o la actitud que debe tomar el sujeto que intenta realizarla, la posición permanente desde la cual puede corresponder a aquellas exigencias objetivas» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El lugar de la teología*, o.c., 16).

se pone donde Dios, en el libérrimo ejercicio de su libertad quiere manifestarse y darse. La historia, positividad e institucionalidad son esenciales al cristianismo. La Iglesia pertenece a esa positividad de la voluntad salvífica de Dios. Buscamos a Cristo en ella no porque nosotros queramos situarle allí o porque ella sea moral, cultural o estéticamente superior a otras instituciones de este mundo, sino solamente porque Cristo se ha destinado a sí mismo a ella, se ha hecho solidario de su historia y le ha prometido ser garante de su fidelidad fundamental y de su perennidad. Si Cristo se ha destinado a sí mismo en la Iglesia, para estar en ella, nosotros para encontrarle y conocerle tenemos que remitirnos a ella (Mt 10,42; 20,28) ²⁶.

El lugar, como condición de posibilidad trascendental, reclama la *inserción local*, como realización histórica concreta. Ella puede ser vivida en explicitud confesante, o puede serlo sólo en cercanía generosa, con aquella simpatía indispensable y necesaria para tomar las cosas como ellas son y comprender a las personas como ellas se comprenden. Querérlas conocer sin tales condiciones sería ejercer violencia sobre la realidad y la persona, con el resultado consiguiente de no entenderlas, quedarse con lo que uno sabía de antemano y ser confirmado en la propia opinión. Eso no es conocimiento, sino apoderamiento e imposición. *El verdadero conocer incluye siempre la voluntad y el amor porque la verdad es inseparable del bien y donde no se ama el Bien no se conoce la Verdad.* En el orden moral y religioso el acceso al conocimiento es inseparable de la pureza del corazón. «Voluntad e inteligencia se incluyen mutuamente», afirmaba Santo Tomás ²⁷.

²⁶ Todo hombre a quien Jesús encuentra, como Pablo de Tarso, Agustín de Hipona o Francisco de Asís, es remitido a la Iglesia, donde recibe la fe de Cristo, acredita la anterior llamada y extiende sus deseos subjetivos a la realidad objetiva ofrecida por Dios. Cf. Hch 9,5-6 (el Cristo que habla a Pablo se identifica con los creyentes a quien él persigue y le remite para su identificación a los creyentes de la ciudad). Cf. Conf. VIII, 24 (Relato de la conversión de Mario Victorino, diácono, con Simpliciano y respuesta de éste a su irónica distinción entre la Iglesia visible y las paredes y una Iglesia ideal a la que bastaría pertenecer: «No creeré que eres cristiano ni te contaré entre los cristianos hasta que no te vea en la Iglesia de Cristo»). San Agustín considera necesaria una mediación eclesiológica para reconocer y participar en Cristo, análoga a la mediación cristológica necesaria para reconocer adherirse al Dios vivo y verdadero (cf. Conf. VII, 18,24).

²⁷ *STb I q.16 a.4 ad 1.* La historia de la filosofía occidental va alternando la prelación otorgada unas veces al entendimiento y otras a la voluntad. Cf. H. HEINRICH SOETH, *Los seis grandes temas de la filosofía occidental*, o.c., 202-248.

El lugar actual para el encuentro y reconocimiento de Cristo es la comunidad que, viviendo conforme al evangelio apostólicamente interpretado, se identifica con él y asume su destino, viendo en él la revelación suprema del Padre a la humanidad, expresada como solidaridad con su destino. El lugar público, permanente y normativo de la fe, de la esperanza y de la caridad cristiana, es la Iglesia; y, consiguientemente, ella es el lugar eurístico y hermenéutico para la pregunta por la identidad de Jesús. En este espacio vital de confesión, celebración y misión, nació el NT.

«La Iglesia es el sujeto englobante en el que se da la unidad de las teologías neotestamentarias, como también la unidad de los dogmas a través de la historia. La Iglesia se funda sobre la confesión de Jesucristo, muerto y resucitado, que ella anuncia y celebra en la fuerza del Espíritu» ²⁸.

Vivir estas condiciones de vida y esas esperanzas de futuro es el presupuesto para entender su mensaje. Sólo allí donde perdura la autoridad de los apóstoles de Jesús, donde se recibe el Espíritu de Jesús y donde se intenta vivir conforme a las Bienaventuranzas de Jesús, hay posibilidad de descubrirle como viva presencia actual y no sólo como recuerdo del pasado o mera construcción de nuestra inteligencia, deseo o ilusión. El encuentro personal con Cristo en la comunidad de la Iglesia implica también una *forma de vida* conforme a Cristo. Sólo lo semejante conoce a lo semejante; sólo lo luminoso puede ver al sol; sólo el limpio de corazón valora la pureza de espíritu; sólo los justos reconocen la diferencia existente entre justicia e injusticia ²⁹. La Iglesia de Jesús, el Espíritu de Jesús, la *forma mentis* de Jesús, la identificación con el destino de Jesús son los elementos que se requieren para un conocimiento completo de Jesús. El seguimiento de Jesús así explicado se convierte en principio epistemológico de la cristología: conocerle invita a seguirle, exige vivir como él, estar donde estuvo él y llegar hasta donde

²⁸ Proposición 6.ª del documento de la CTI, «El pluralismo teológico» (1972), en *Documentos*, 44, y comentario de J. RATZINGER, en *El pluralismo teológico*, o.c., 35-41. Cf. C. D. F. MOULE, «The Church at Worship», en *The birth of the New Testament*, o.c., 11-33.

²⁹ Cf. PLOTINO, *Enéadas I*, 6,9; II, 9,15.39; J. W. VON GOETHE, *Zabnen Xenien*, III (1827).

llegó él³⁰. Los tres «lugares» son necesarios, tanto para la fe auténtica como para la cristología sistemática.

d) *Las tres formas de cristología correspondientes a los tres lugares fundamentales: monástica, académica y política*

Si la Iglesia es «el lugar» primario y normativo tanto de la fe como de la cristología, dentro de ella hay diversificación de «lugares», o lugares secundarios, que dan primacía a unos u otros aspectos de la fe. Así surgirán varias formas de cristología. La *cristología monástica* otorga primacía a los aspectos de la contemplación, celebración y gratuidad salvífica de la revelación de Dios en Cristo. El lugar paradigmático de su ejercicio es el monasterio y la actualización principal la celebración litúrgica, vivida como memoria agradecida y alabanza suplicante de los dones divinos³¹. Habrá también una *cristología académica*, cuyo objetivo primordial es mostrar la razonabilidad de la fe en Cristo, su fecundidad intelectual y la coherencia de sus afirmaciones básicas con los saberes fundamentales que determinan la vida humana. Su lugar de ejercitación es primordialmente la universidad en todas sus variaciones. Habrá en tercer lugar una *cristología política*, o referida a la sociedad concreta en la que vivimos: la ciudad, el ejercicio del poder, la realización de la justicia, la redención o condenación que ya viven los individuos, la lucha de fuerzas sociales y políticas. Su lugar de ejercicio es la plaza y opinión públicas, la participación social, el protagonismo político. Cristo no es el César y deja ámbito para su afirmación aun cuando el César, que no es Cristo, no permita que nadie se afirme frente a él (Mt 22,15-22; Jn 19,12-15). El concilio de Nicea crea las bases para una comprensión de Dios en relación con

³⁰ En este punto concuerdan la espiritualidad clásica y las cristologías contemporáneas. Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador...*, o.c.; J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, o.c.; B. FERNÁNDEZ, *El Cristo del seguimiento* (Madrid 1995). Y, en otro orden, E. ARENS, *Christopraxis...*, o.c.

³¹ Debemos a Dom J. Leclercq la acuñación de la fórmula «teología monástica» en *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu* (París 1963), traducido al castellano: *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales* (Salamanca 1965), así como unos fragmentos de la cristología correspondiente en Íd., *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Âge*, o.c.

los poderes de este mundo, diferenciando la realeza de Cristo de la autoridad política, aun cuando, a partir de la aceptación del cristianismo por Roma, se describan su persona y funciones con los símbolos imperiales. La definición conciliar, al fundar la comprensión trinitaria de Dios, cierra el paso a una comprensión monárquica, que ve todo el poder centrado en uno arriba (Dios), reflejado y ejercido abajo por otro en su nombre (emperador). La Trinidad se opone así a un monoteísmo cerrado, que se invocaba para legitimar el poder absoluto del emperador³².

San Anselmo elabora su cristología en un marco monástico y Santo Tomás en un marco universitario. Lutero y San Juan de la Cruz reclamaron una Biblia y una mística cristianamente significativas, que no tenían presencia eficaz en la teología escolástica vigente. Mística y escolástica comenzaron a darse la espalda a partir de finales del siglo XIII. La cristología política se ha manifestado en los intentos de una teología de la liberación, legítimos en la medida en que desenmascaran una ingenuidad culpable, analizan críticamente los poderes e intereses que están en juego, y muestran el evangelio de Cristo como potencia de significación y salvación para los carentes de dignidad y libertad, los pobres, enfermos, indigentes, pecadores y marginados; en una palabra, para los pueblos sin esperanza y las masas sin nombre. El siglo XXI está llamado a un cultivo reflejo y conjugado de esas tres formas de cristología, la monástica, la académica y la política, determinadas cada una por el lugar donde nacen, los objetivos primordiales que persiguen y el método con que se elaboran. Junto a otros muchos, Dom Columba Marmion, Casel y Stolz por un lado; Balthasar, Rahner, Pannenberg por otro, y por un tercero Moltmann, Metz y Gustavo Gutiérrez, cada cual en su línea con la correspondiente grandeza y límites, han dado expresión a estas tres formas posibles de cristología.

³² Cf. B. STUDER, «Christus-Imperator, Christus-Rex gloriae, Christus-omnia», en *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, o.c., 195-210; E. PETERSON, «El monoteísmo como problema político», en *Tratados teológicos*, o.c., 27-62, y en volumen aparte (Madrid 1999).

3. Fuentes de la cristología

a) *La fuente de la fe y los cauces de la fe*

La Iglesia es la mediación humana hacia la inmediatez divina, la comunidad de hombres, querida por Cristo para hacernos posible la comunión con el Dios vivo. En la Iglesia encontramos las *fuentes* de la revelación y de la vida divinas. Ella se trasciende a sí misma hasta Cristo para que sus miembros encuentren en él la revelación de Dios y accedan por sí mismos a la salvación que él nos ofrece. *Preguntar por las fuentes de la cristología equivale a preguntar por las fuentes de la fe, a partir de las cuales se elabora la cristología.* Son las mismas que las de la teología en general. Por *fuentes* entendemos aquí: la realidad, libro, institución o fuerza que contiene o que trasmite la revelación, acontecida de una vez para siempre, acercándose a cada hombre, y haciéndole posible la fe. Ésta, en cuanto don de Dios al hombre, suscita una respuesta del hombre a Dios, y le hace posible una nueva forma de existencia.

La fuente única, tanto para conocer el designio de salvación de Dios como para elaborar la cristología, es el evangelio de Jesucristo, que nos llega por el doble cauce de la tradición oral y de la sedimentación escrita en el NT³³. Por ello en ciertos momentos de la historia de la teología se habló de dos fuentes. El Vaticano II diferenció con claridad: la única fuente (el evangelio de Jesucristo) y el doble cauce (Tradición y Escritura)³⁴. Ese evangelio anunciado por Jesús es potencia de salvación para todo el que cree porque en él se revela la justicia de Dios (Rom 1,16). Esa justicia-justificación de Dios fue realizada en la humanidad de Cristo, plenificada en su muerte y resurrección, y de ella brota el Espíritu Santo, que nos interioriza esa justificación y nos otorga la santificación. Ese único evangelio se explica por escrito en los cuatro evangelios y en el resto de los

³³ «Non enim per alios dispositionem nostrae salutis cognoscimus quam per eos per quos evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praekonaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum» (SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 1,1: *SCb* 211 p.20).

³⁴ «Evangelium, [...] tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omnibus praedicarent, eis dona divina communicantes» (DV 7a).

escritos del NT. Pero la palabra escrita no agota la realidad viva del evangelio como potencia de vida. Ésta perdura activa en la Iglesia mediante la fe, la acción de los sacramentos, el anuncio de los mensajeros y la fe de los creyentes. La comunidad eclesial es la portadora de la realidad y de la palabra, de la vida nueva y de su interpretación. Los mismos apóstoles y varones que anuncian la buena nueva la ponen por escrito. Luego la comunidad, en un proceso de siglos, selecciona los textos que prolongan tanto las enseñanzas apostólicas como la propia palabra de Jesús. Los libros así seleccionados forman el canon de las Escrituras Sagradas, que abarca los escritos legados por Israel y los elegidos entre los que relatan la vida de Jesús, recogen sus palabras a la vez que las de los apóstoles y las comunidades nacientes. Jesús, los apóstoles, profetas, evangelistas y escritores, en la medida en que su voz perdura viva en la vida de la Iglesia (Tradición) y en los escritos nacidos de ella (Sagrada Escritura), constituyen la norma (canon) de la fe, no sólo en la medida en que la regulan formal, conceptual o jurídicamente, sino en cuanto que, leídos con veneración y acogidos como escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, descubren el proyecto salvífico de Dios, hacen posible la fe y llevan a la justificación. La tradición apostólica viva, prolongada a lo largo de los siglos mediante la sucesión episcopal, y los libros de la Sagrada Escritura, son así, en sentido derivado, también fuentes o lugares de la fe en el sentido que Melchor Cano dio a esta palabra en su obra clásica³⁵. *Las fuentes de la revelación divina proclamada (textos) no son separables de las fuentes de la realidad salvífica celebrada (sacramentos).* La palabra que anuncia y los sacramentos que realizan

³⁵ Cf. PH. MELANCHTON, *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (Wittenberg 1521), reelaborado en *Loci communes theologici* (Wittenberg 1535) y en su redacción final *Loci praecipui theologici* (Wittenberg 1559). Para Melanchton la palabra «lugares» designa las doctrinas, principios, capítulos fundamentales de la fe cristiana, vistos en la perspectiva de los principios luteranos. En cambio, para M. CANO, *De locis theologicis* (1563 póstumo) la palabra designa las «fuentes» de las que mana y en las que podemos encontrar la revelación divina. Cf. B. KÖRNER, *De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre* (Graz 1994); J. TAPIA, *Iglesia y teología según Melchor Cano (1509-1560). Un protagonista de la restauración eclesial y teológica en la España del siglo XVI* (Roma 1989); J. M.^a ROVIRA BELLOSO, «Las fuentes de la teología. Sobre los lugares teológicos según Melchor Cano», en *Introducción a la teología* (Madrid 1996) 123-150.

son la doble faz del único evangelio de Cristo. Por eso decimos que este evangelio es la única fuente de la revelación. La Tradición y la Escritura son el doble cauce por el que nos llega el agua de esa fuente originaria; el evangelio es *lógos* y *dynamis*, palabra exterior iluminadora y potencia interior fortalecedora. El en un sentido contiene la revelación de Dios y en otro funda la fe del hombre. El evangelio de Cristo es la fuente original para el conocimiento de Cristo de la que participan y a la que actualizan las otras fuentes derivadas y secundarias (concilios, Padres de la Iglesia, obispos, teólogos, santos).

b) *Fuentes externas e internas, informativas y testimoniales*

Las *fuentes de la cristología* incluyen elementos exteriores, que hay que comprobar y verificar, y elementos interiores que hay que percibir, poniéndose el sujeto a sí mismo en juego, con la inteligencia y la voluntad como actividad de primer orden, enraizada no en una facultad, sino en la matriz indivisa de la persona, influyendo en todos los planos de la vida, afectándolos a todos y siendo afectada por todos. A partir de aquí podríamos hablar de *fuentes externas*, tanto de la fe como de la cristología, y de *fuentes internas*. Las fuentes externas, materiales, verificables, son el conjunto de hechos, monumentos, documentos e instituciones que en diversa manera hablan de Jesús: atestiguando su existencia, prolongando su mensaje, interpretando su vida, reviviendo su destino. Aquí podríamos distinguir *fuentes informativas* y *fuentes testimoniales*. Ya aludimos a los historiadores judíos (Flavio Josefo, el Talmud) y a los historiadores romanos (Tácito, Suetonio, Plinio) que nos ofrecen información sobre Jesús, cuyo valor es mínimo y absolutamente insignificante, si no tuviéramos otras fuentes³⁶. Valen como acompañamiento late-

³⁶ Cf. G. THEISSEN - A. MERZ, «Fuentes cristianas sobre Jesús», en *El Jesús histórico*, o.c., 35-82; «Fuentes no cristianas», en *ibíd.*, 83-110. Ya hemos superado la actitud hipercrítica, pero ingenua en el fondo, que creía poder atenerse a las fuentes extracristianas para salvar a Jesús y al cristianismo. Éstos se salvan o se pierden por su propio valor interno, nunca por los apoyos externos, los testimonios escritos de antaño ni los apoyos filosóficos de hogaño: «Sobre Jesús substancialmente sólo sabemos algo a través de los testimonios cristianos. La tradición rabínica no

ral al torrente de noticias, testimonios y formas de vida que forman la tradición cristiana.

La Iglesia con sus textos, personas, instituciones es la fuente viva para conocer al Jesús vivo. A la Iglesia, que se ha identificado con Jesús desde el origen hasta hoy, se le pueden reprochar muchas cosas, pero no es fácil demostrar que su testimonio sobre Jesús ha sido construido por su mala voluntad, sus carencias, alucinaciones o desilusiones. Ponerse a desmontar tales objeciones a estas alturas de la historia carece de sentido. *Se puede aceptar o rechazar el testimonio cristiano sobre Cristo, pero ni la aceptación ni el rechazo se hacen sólo por razones científicas*. La fe es un acto de libertad del hombre que pone en juego el ser entero: la inteligencia, la voluntad, el deseo, el corazón. No se trata sólo de hechos que haya que aceptar o rechazar, sino de algo mucho más simple y profundo: el sentido de la vida personal, el contenido de la historia, la esperanza y destinación fundamental de la existencia. Las fuentes externas de la fe no hacen necesaria la adhesión a Cristo: ni la belleza de la Biblia, ni la perennidad de la Iglesia, ni la sanidad de sus santos, ni el heroísmo de sus mártires, ni la genialidad de sus teólogos, ni la generosidad de sus misioneros o servidores de pobres y enfermos. Todo eso son signos, y los signos dan que pensar y desear, decidir y hacer, pero por sí solos son insuficientes si el sujeto que los percibe no sigue el camino que invitan a andar. Éste tiene que arriesgarse a pensar en libertad, a decidir en riesgo, a tomar la existencia en propia mano, a amar y construir su propio destino delante de Dios, delante de sí mismo, delante del mundo. El animal está puesto en un lugar fijo; el hombre, en cambio, tiene que elegir su lugar, o consentir al lugar otorgado, vivir delante de Dios o al margen de Dios. Esta coraneidad de tal manera confiere sentido a cada vida humana, que podemos decir: «dime delante de quién vives y te diré quién eres». De ahí nacen primero la fe en Cristo y, como explicitación de sus contenidos, clarificación y

contiene ningún dato sobre Jesús que resista a una crítica histórica. Y ha sido el mismo cristianismo el que le ha introyectado al historiador judío Flavio Josefo, como si fuera un niño expósito, un texto sobre Jesús, al que generosamente se le llama *Testimonium Flavianum* (*Ant.* 18,63). Incluso si aceptásemos que la reescritura cristiana del texto sólo es parcial, su aportación sería mínima» (J. BECKER, *Jesús von Nazareth*, o.c., 10s).

legitimación de su fundamento, elaboración de sus exigencias y consecuencias, nace también la cristología.

El testimonio del hombre creyente, como la palabra del poeta o la pintura del artista, no reclaman nada, ni demuestran nada, sino que encienden la luz de la Belleza, Bondad y Verdad, abren una posibilidad e invitan a una aventura. Engendran en los otros una volición, una afección y un anhelo de adentramiento en el mundo que ellos atestiguan. Una vez engendrados en nosotros por las semillas vivientes del poeta y del testigo, cada uno tiene que dejarlos crecer, darles a luz, criarlos y hacerlos definitivamente reales como hijos propios.

c) *La atracción del Padre y el impulso del Espíritu, posibilitadores de la fe en Cristo como Hijo y Revelador absoluto* :

Por ello hablamos de *fuentes internas* de la fe y de la cristología. Éstas son las que, elevando la inteligencia y la voluntad del hombre permiten descubrir la presencia de Dios en el mundo, acoger su llamada y ofrecerle una respuesta. Las fuentes externas nos narran y proponen hechos; las fuentes internas nos dan la gracia (luz, instinto, potencia) necesaria para reconocer esos hechos como signos de más allá del mundo fenoménico, seguir la dirección en la que nos orientan, descubrir la realidad que implican y adherirnos a la llamada de Dios que incluyen. Dado que la revelación es la autocomunicación de Dios, tiene que haber proporcionalidad entre el objeto a conocer y el sujeto cognoscente. El discernimiento del ser infinito y la adhesión a él (no solamente en su condición de creador o productor de la realidad al que podríamos inferir como causa a partir de tales efectos, sino en su propísima realidad personal) sólo son posibles si él crea en el hombre una connaturalización divina, gestando un órgano apropiado y otorgándole un hábito permanente conformes a su divina realidad personal. La gracia con las virtudes teologales correspondientes (fe, esperanza y caridad) confieren al hombre la cualificación ontológica (ser) y dinámica (potencias) necesarias, para que reconozca a Dios actuando en la historia, le pueda responder y adherirse a él.

Quienes nos han transmitido los hechos acontecidos con Jesús, los han vivenciado y narrado no como un descubrimiento de su inteligencia natural, sino como una gesta y gracia de Dios. Los han reconocido como *revelación* y se han considerado a sí mismos capaces de percibirlos tales por la gracia de Dios, es decir, por la *fe*. Por ello hablamos de la revelación de Dios y de sus contenidos como de la fe objetiva (*fides quae*). A la iluminación de la inteligencia, purificación del corazón y fortalecimiento de la voluntad, que Dios realiza en nosotros y con la que libremente le respondemos adhiriéndonos a él, la llamamos fe subjetiva (*fides qua*). Ahora ya aparece patente: si la teología sólo es posible como un hablar del hombre sobre Dios a partir de la propia palabra de Dios, *la cristología sólo será posible como un pensar y hablar del hombre sobre Cristo a partir de la propia palabra de Dios sobre Cristo y en Cristo*.

La Iglesia es la fuente y el lugar próximo de la fe; Dios mismo es su fuente y causa última. Sólo podemos creer en Cristo y pensar correctamente sobre él a partir de su Espíritu y de su Padre. El NT formula así el origen divino de la fe, que es el presupuesto originario y el fundamento permanente de la cristología:

«Nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre y quién es el Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo» (Lc 10,22).

«Jesús respondiendo dijo: Bienaventurado tú, Simón bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien te ha revelado esto (la mesianidad y filiación divina de Jesús), sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16,17).

«Respondió Jesús y les dijo: “No murmuréis entre vosotros”. Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae» (Jn 6,43-44).

«Nadie puede decir Jesús es Señor si no es en el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3).

d) *La autoconciencia de Cristo como lugar connatural para nuestro conocimiento y fuente de la cristología*

Una vez que Jesús ha sido manifestado y acreditado por Dios en la resurrección como el Hijo, él se convierte a su vez en revelador del Padre y donador del Espíritu Santo. Su humanidad glorificada queda constituida en la mediación absoluta de

toda comunicación de Dios al mundo. Ella es el medio connatural de manifestación de Dios, porque, en cuanto tal hombre, temporal y mortal como todos nosotros, es sin embargo su Hijo y como tal eterno y consustancial con él. Su ser, conciencia e historia de hombre como nosotros son el medio connatural a los hombres para el conocimiento de Dios. *La autoconciencia de Jesús hombre se convierte así en la fuente originaria y connatural para nuestro conocimiento de Dios, que ya sólo existe encarnado, y para nuestro conocimiento del hombre, que ya sólo existe redimido y divinizado*³⁷. Él no quedó encubierto como un extraño ante extraños, sino que se comunicó con los apóstoles, como se comunica un amigo con otro amigo (Jn 15,15) en la confianza y confidencia, y no retuvo ni su existencia ni su conciencia. La primera nos la entregó en la muerte y la segunda nos la entregó al darnos su espíritu, el Espíritu Santo (Jn 19,30; 20,22). Por ello el triángulo: existencia de Jesús, apóstoles y Espíritu Santo, constituye el lugar fontal para la elaboración de la cristología. La historia vivida de Jesús e interpretada por él mismo, el testimonio normativo de los apóstoles y la iluminación del Espíritu Santo son los tres fundamentos de la cristología. Tenemos por tanto que conocer el pensamiento (*noûs*) de Cristo: «Pero nosotros poseemos el pensamiento (mente, modo de pensar) de Cristo» (1 Cor 2,16). Tenemos que tener la misma actitud-intención-comportamiento de Cristo (*frónêsis*): «Hermanos, tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» (Flp 2,5). Finalmente hay que haber recibido el Espíritu de Cristo: sin él se es filósofo, judío, sabio o moralista, pero no se es cristiano, ni por consiguiente se conoce a Cristo. Él nos legó su Santo Espíritu como Paráclito, memoria viva de sus palabras, defensor en las perse-

³⁷ En la explicación del tercer artículo del Credo, Lutero formuló esta convicción cristiana en los términos siguientes: A Dios sólo le hemos conocido como Padre y Reconciliador por el evangelio de Jesús y a Jesús sólo le conocemos como revelador y santificador por la acción del Espíritu Santo: «Credo me propriis rationis meae viribus Jesu Christo, Domino meo, fidere aut ad eum accedere nullo modo posse sed Spiritus Sanctus per evangelium me vocavit, suis donis illuminavit, recta fide sanctificavit et conservavit» (*Kleiner Katechismus*, «Der Glaube», art.3). «Sed neque de Christo quidquam scire possemus, si non per Spiritum Sanctum nobis revelatus esset» (*Grosser Katechismus*, 3 Artikel), en *BSLK* 511-512, 661. Cf. E. MERSCH, «La réduction à Christ et à sa conscience», en *Le Christ, l'homme et l'Univers*, o.c., 128-139; «La réduction à la conscience du chrétien comme membre», en *ibid.*, 134-140.

cuciones, guía a la verdad completa, garantía de permanencia en la fe-fidelidad (Jn 14,25s; 15,26s; 16,5-15).

Cristo se da y se da a conocer en la Iglesia por el evangelio, los sacramentos y el apóstol. El bautismo crea una comunidad de destino y una conformidad de naturaleza con él (Rom 6), donación de vida e «iluminación» de la inteligencia. Ser bautizado es iluminado³⁸. El bautismo es el sacramento de la fe; fe como don divino, principio de justificación y de vida nueva que Dios da para convertir al pecador en justo, y al esclavo del mal en hijo de Dios, transfiriéndolo de sus tinieblas al Reino de la luz. «El Padre nos ha hecho partícipes de la herencia de los santos (pueblo del AT) en el Reino de la luz. Él nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados» (Col 1,12-14). El Ritual romano del bautismo hacía estas dos preguntas a los padres o padrinos: «¿Qué pedís a la Iglesia al solicitar el bautismo para vuestro hijo? —La fe. ¿Qué os aporta la fe? —La vida eterna». El bautismo es, en un segundo momento, estructural no cronológico, el sacramento de la fe; fe como acto de libertad del hombre que desea configurar su destino al de Cristo y recibir el Espíritu Santo. Sin él y sin el Espíritu Santo, que él otorga, no hay existencia cristiana, ni el consiguiente conocimiento de Cristo:

«Pues ¿a quién se le ha descubierto la verdad sin Dios?
¿A quién le ha sido conocido Dios sin Cristo?
¿A quién le ha sido conocido Cristo sin el Espíritu Santo?
¿A quién se le ha concedido el Espíritu Santo sin el sacramento de la fe?»³⁹.

³⁸ El término *phôtismós* se aplica en el NT tanto al evangelio como al bautismo: «[...] el resplandor-reverberación-iluminación del evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios [...] Porque el Dios que dijo: "De las tinieblas brille la luz" (Gén 1,3; Is 9,2), éste ha relumbrado en nuestros corazones para alumbramiento del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor 4,4.6). Los bautizados son los iluminados (Heb 6,4; 10,32). Clemente de Alejandría y Justino designan al bautismo como *phôtismós*. Cf. CLEMENTE, *Paedag.* 1, 6; XXI, 1-2; XXIX, 3; XXX, 1; *Strom.* V, 10,64. SAN JUSTINO, *Apol.* VI, 1,12; 65,1; *Diálogo* 122,5. Cf. A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle* (París 1953); A. SEGOVIA, *La iluminación bautismal en el antiguo cristianismo* (Granada 1958); J. YSEBAERT, *Greek baptismal terminology* (Nimega 1962) 159-177.

³⁹ «Cui enim veritas comperta est sine Deo? Cui enim Deus cognitus sine Christo? Cui Christus exploratus sine Spiritu Sancto? Cui Spiritus Sanctus accomodatus sine fidei sacramento?» (TERTULIANO, *De anima* 1).

e) *Los apóstoles y la Iglesia, mediaciones autoritativas hacia la inmediatez con Cristo*

Los apóstoles son los testigos cualificados de Jesús, porque han vivido con él, le han conocido a lo largo de toda su vida pública y han compartido sus tribulaciones hasta el final (Lc 22,28). Sabían de quién hablaban y su decir era con conocimiento de causa; sobre todo con conocimiento de persona. Son además los testigos acreditados o autorizados, porque Jesús les ha otorgado la potestad y responsabilidad de dar testimonio de él, solidarizándose con su palabra y manifestando que cuanto se hiciera a un apóstol lo consideraba hecho a él mismo y que quien oyere o desoyere al apóstol, le oía o desoía a él (Mt 10,1-5.40; 18,5; Lc 10,16)⁴⁰. Los apóstoles son la mediación necesaria del origen, el testimonio indispensable para conocer a Jesús. *Frente a todo gnosticismo, falsa mística, Ilustración precipitada o pentecostalismo ingenio, la Iglesia ha remitido siempre a la tradición apostólica, como norma definitiva de la fe.* Esto suena a novedad y resulta casi escandaloso a los hombres que han nacido en la era del sujeto como lugar creador de la verdad. No hay acceso inmediato a Cristo sin pasar por la mediación del prójimo apostólico y de la comunidad creyente. La Iglesia es en el orden de la fe la condición necesaria para la constitución de la subjetividad cristiana, lo mismo que el prójimo, tanto el tú individual como el colectivo, es la mediación necesaria para la constitución del sujeto humano, recibiendo de él la palabra, el lenguaje y los signos creados por toda la historia anterior. Lo mismo que quien no conoce o rechaza al otro no llega a ser hombre verdadero, y quien rechaza la transmisión de la historia y conciencia anterior se priva de las posibilidades humanas fundamentales, así quien no conoce o rechaza a la Iglesia no llega a ser cristiano verdadero.

Hay sin embargo un fundamento ulterior, de naturaleza más personal y no solamente jurídico (autoridad conferida por Jesús a apóstoles y cualificación conferida a discípulos): el que podríamos llamar *presupuesto cristico*. Jesús, como cabeza de un cuerpo nuevo, ya no existe al margen de ese cuerpo porque se

⁴⁰ «En verdad, en verdad os digo que quien recibe al que yo enviare, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe a quien me ha enviado» (Jn 13,20).

ha identificado con él como la cabeza con sus miembros, con los cuales es solidario. Donde está la cabeza están los miembros y donde están los miembros se hace visible la cabeza. La experiencia de San Pablo, cuando era perseguidor de la Iglesia y cuando después se convirtió, es justamente ésta: entre los cristianos y Cristo hay solidaridad e identificación, positiva y negativa (Hch 9,5s). Donde está uno están los otros. Sin Iglesia confesante, viviente y fiel al evangelio, no hay encuentro ni fe completa en Cristo. Si Dios ocasionalmente la hace surgir fuera de la Iglesia, incita a quien la recibe a verificarla y completarla en la Iglesia.

Ahora bien, *la Iglesia no retiene a los creyentes, sino que es para ellos mediación hacia la inmediatez con Cristo*, quien es nuestro lugar definitivo y no de mero tránsito hacia otra esencia divina superior a él, porque Dios no es anterior ni exterior a él, ya que como Padre le es inherente y constituyente. Por eso el encuentro con él y la participación en su conciencia es la meta de toda fe y de toda cristología. La conciencia de Cristo no es aislable de su historia y de su palabra, de su comunidad y de sus apóstoles. En la comunicación de nuestra conciencia con la de Cristo, tras la identificación con su destino por el bautismo y la recepción del Espíritu Santo, llegamos al término de todo posible saber. Nuestra propia conciencia es entonces el lugar real de la cristología. En este sentido, Schleiermacher y la escuela de Erlangen tienen razón: «El cristiano en cuanto tal es el objeto de la propia teología y cristología»⁴¹. La realidad creída no es el sujeto creyente, pero ella es entonces inherente y constituyente del sujeto creyente. Rahner ha llevado al límite la propuesta de Schleiermacher al atreverse a elaborar toda la teología como antropología, es decir, a partir del hombre, del hombre que se ha encontrado a sí mismo consumado en Cristo y se ha realizado en cristiano⁴². *No hay extrinsecismo ninguno en la existencia cris-*

⁴¹ «Ich, der Christ, bin mir dem Theologen, eigenster Stoff meiner Wissenschaft», fórmula de J. C. K. HOFFMAN (1810-1877), cabeza de la escuela teológica de Erlangen, cit. por W. VON LOEWENICH, *Geschichte der Kirche*, II (Múnich 1964) 140, quien comenta: «El arranque de Schleiermacher es llevado aquí más lejos hasta forjar una auténtica "teología de la conciencia"» (ibid.).

⁴² Cf. K. RAHNER, «Theologie und Anthropologie», en *SzTh* VIII, 43-65, y en P. BURKE y otros, *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Paris 1967) 99-120.

tiana. Hay relacionalidad constituyente e inmanencia absoluta de la realidad creída.

Las mediaciones históricas e institucionales están en el orden de los medios, mientras que el don de Cristo a la conciencia del creyente está en el orden de los fines. Tenemos mediaciones externas (hechos de la historia), mediaciones internas (la ejercitación de nuestras potencias con los actos y medios respectivos) y mediaciones absolutas (el don de Dios mismo al hombre por el Espíritu Santo para hacerlo connatural con la realidad divina, que se le otorga como objeto de conocimiento y de amor). Todas las mediaciones no son iguales, sino que se da una *analogía* entre ellas; todas son *necesarias* y deben ser respetadas en su integridad a la vez que vividas en su perenne tensión; deben mantener su *consistencia* a la vez que realizarse en absoluta *transparencia* respecto de la realidad mediada⁴³. La autoconciencia de la cabeza, la autoconciencia del cuerpo entero y, dentro de él, la autoconciencia de cada uno de los miembros de la Iglesia son fuente de la cristología. La historia, la comunidad y la interioridad, por propio derecho cada uno, son elementos constituyentes de la existencia cristiana. No se pueden contraponer Cristo, la Iglesia y la conciencia del cristiano. Cada uno tiene su lugar propio. La Iglesia es la mediación necesaria y la propia conciencia es el punto de ejercitación necesario. Cristo es el punto de partida y el de llegada, a la vez que el criterio y contenido tanto de la fe de cada cristiano como de la cristología en cuanto ciencia.

4. Método de la cristología

¿Cómo se ha elaborado hasta ahora y cómo se debe elaborar en adelante la cristología? ¿De dónde hay que partir para integrar todos los aspectos que nos ofrece el NT, a la vez y no sólo aquellos que orientan derechamente a los aspectos del misterio que fueron afirmados en los concilios de Nicea y Calcedonia? ⁴⁴. ¿Qué camino hay que seguir para hacer comprensible a los hombres el mensaje de salvación?

⁴³ Cf. A. LÉONARD, *Cobérence de la foi...*, o.c.

⁴⁴ Rahner subrayó con fuerza en su día cómo ni todos los aspectos de la Biblia

a) Unidad de fe en Cristo y pluralidad de cristologías en el NT

En el NT hay distintas lecturas de la historia, de la significación y del ser de Cristo, según el punto de partida desde el cual cada autor le presenta, según las necesidades de la comunidad y según los instrumentos conceptuales con los que cada libro sistematiza la materia cristológica. Hay relatos cronísticos de los hechos de Jesús (διήγησιν τῶν πραγμάτων [Lc 1,1]); hay relatos epifánicos que orientan hacia la confesión de su divinidad (τῆς ἐπιφανείας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ [2 Cor 9,13; cf. Jn 20,26-29])⁴⁵; hay exposiciones kerigmáticas y textos doxológicos; hay fundamentaciones a partir del AT y hay anticipaciones de su obra escatológica; hay descripciones de su pasión y muerte a la vez que himnos que narran su gesta, desde la preexistencia hasta la encarnación y *kénosis* en la cruz. San Marcos comienza «el evangelio del Hijo de Dios» (1,1) situando la predicación de Jesús tras la del Bautista, para cerrar su evangelio con la ejemplaridad de su muerte que hace confesar al centurión: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (15,39). San Juan, en cambio, parte de la preexistencia del Verbo en Dios y narra la trayectoria de su camino desde la acción creadora a su morada entre los hombres, poniendo su tienda como uno más de la caravana, hasta su acción filiadora, dando a los que creen en él no sólo el conocimiento de la gracia y la verdad, sino la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios (Jn 1,17-18.12). El relato del profeta de Nazaret que sube a Jerusalén y allí muere la muerte del Justo, del Siervo, del profeta escatológico, tiene una lógica, mientras que el texto de San Juan (que comienza con el preexistente, sigue con el encarnado y muestra al que va consciente a la muerte para glorificar de manera suprema al Padre y así manifestar su propia gloria, en una elevación que incluye la muerte y la resurrección) tiene otra lógica. Cada libro del NT tiene una intención inmediata, género literario y contex-

orientan directamente hacia Calcedonia ni el dogma cristológico de la Iglesia pretende ser la condensación exhaustiva de toda la doctrina bíblica. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», a.c., 173-174.

⁴⁵ Cf. F. MUSSNER, «Christologische Homologese und evangelische Vita Jesús», en H. SCHLIER - F. MUSNER - F. RICKEN - B. WEITZ, *Zur Frühgeschichte der Christologie*, o.c., 59-73.

to mental distintos, pero todos se refieren al único Jesús confesado como Cristo después de su muerte y resurrección; proponen un único evangelio y remiten a la única Iglesia. Todos son necesarios, normativos y cada uno por sí solo es insuficiente para la elaboración de la cristología.

1) Todos ellos surgieron por separado para dar noticia y razón de Cristo como Mesías, Señor, Hijo de Dios. Todos se autocomprenden como buena nueva: palabra de Dios para la salvación del hombre.

2) La Iglesia reconoció la validez de su exposición al integrarlos en el canon de las Escrituras y, por consiguiente, que cada una de sus afirmaciones son verdaderas, y nada de lo dicho en orden a la salvación del hombre es falso.

3) Para nosotros, cada evangelio está religado a los demás. Por tanto, ninguna exposición de Cristo es legítima si no incluye explícitamente o deja un margen abierto para integrar las demás lecturas cristológicas, que hacen primero los cuatro evangelios y luego el resto de los escritos del NT.

4) Todos esos escritos son válidos y valiosos, sin que ninguno de ellos pueda establecer la primacía absoluta sobre el resto obligando a leerlos en un orden, a pensarlos en un sistema o a jerarquizarlos a partir de una idea. La cristología del NT incluye una unidad pluriforme y una complejidad concorde.

5) La última coherencia de la fe en Cristo y de la cristología no la da el sistema de conceptos con los que pensamos a Cristo, sino la unidad del Cristo creído en la fe, celebrado en la eucaristía, predicado por todos e interpretado autoritativamente por los apóstoles. Su unidad no es conceptual o de sistema, sino real o de persona: la de Cristo, que dio origen a aquellos hechos y textos, que sigue dando origen a la fe del creyente hoy, confiéndole una vida nueva.

6) La diversidad con que los autores del NT propusieron la persona y la salvación de Cristo sigue siendo ejemplar de la libertad con la que los teólogos pueden presentar a Cristo en cada generación y de la responsabilidad con que deben hacerlo ante cada cultura, de forma que todos los hombres y culturas encuentren anticipada, correspondida y corregida en el NT su peculiar sensibilidad ante la revelación. La fe implica unidad de

realidad divina creída y de relación personal con ella, pero no de sistema conceptual interpretativo.

7) Lo mismo que cada uno de los libros del NT ya sólo es interpretable dentro de la analogía de la fe (integración del AT, aceptación de los demás del Nuevo, referencia a la comunidad), así cada cristología sistemática tiene que integrar todos los datos de las fuentes de la revelación, aceptar como normativa la interpretación apostólica y dejar abierta la posibilidad de interpretaciones teológicas futuras, ya que ningún concepto es indispensable ni sistema alguno agota la inteligibilidad de Cristo. Son normativos los hechos originarios en un sentido y los enunciados del Credo de los apóstoles en otro, pero no como fórmula que retiene, sino como trampolín que nos lanza hacia la realidad. Santo Tomás resume la definición que San Isidoro da del «artículo de fe»: *Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*, y añade esta luminosa afirmación: «El acto de fe del creyente no se termina en los enunciados, sino en la realidad: creamos fórmulas o conceptos sólo para pasar desde ellos al conocimiento de las cosas, y esto lo mismo en la ciencia que en la fe». No conceptualismo de sistema que cierra al sujeto dentro, sino apertura del sujeto a la inmediatez con la realidad misma. Tal es el tenor de la teología ⁴⁶.

b) *Las dos sistematizaciones de la cristología, correspondientes a los dos milenios: «historia salutis-ordo disciplinae»*

En la historia del cristianismo podemos distinguir dos grandes fases, aproximadamente idénticas a los dos milenios, que ahora llegan a su final y nos obligan a una nueva reflexión sobre el punto de partida. En el primer milenio prevaleció una presentación catequética de Cristo, que se centraba en la predica-

⁴⁶ *STh* II-II q.1 a.6 *sed contra*; q.1 a.2 ad 2. Sobre la unidad de fe en Cristo y la explicitación diferenciada de los contenidos de esa fe en el dentro del NT (unidad-pluralismo de cristologías), cf. las obras recientes de C. BREYTENBACH-H. PAULSEN (eds.), *Anfänge der Christologie*, o.c.; A. M. HENGEL - A. M. SCHWEMMER, *Der messianische Anspruch Jesu...*, o.c.; U. SCHNELL - TH. SÖDING (dirs.), *Paulinische Christologie...*, o.c.; A. J. HULTGREN, *New Testament Christology...*, o.c.; F. J. MATHERA, *New Testament Christology*, o.c.; R. E. BROWN, *Introducción a la cristología del NT*, o.c.; M. KARRER, *Jesucristo en el NT*, o.c.

ción, muerte y resurrección de Jesús, a la que seguía luego una reflexión complementaria elaborada sobre la base de los textos bíblicos. En el centro estaban la persona histórica de Jesús, sus acciones, su doctrina, su relación con el Padre, los milagros, su ejemplaridad moral, la pasión dolorosa, la resurrección, el don del Espíritu Santo, el envío de los apóstoles. Se subrayaban los puntos cumbre de su destino, en los que se veía una especial densidad de revelación divina y de redención humana. Tales momentos cumbre (*kairoí*), eran considerados y celebrados como *misterios*. Se consideraban tales los instantes supremos de la donación y de la consiguiente revelación de Dios al mundo, llevadas a cabo en libertad por Jesús. De ellos derivaban la victoria sobre el pecado y la salvación de los hombres. La teología era en un sentido el presupuesto y en otro el corolario de la catequesis litúrgica, que se realizaba como explicación de los artículos del Credo y como narración moral de toda la historia sagrada. San Agustín fijó de manera genial el doble objetivo de la presentación catequética del cristianismo: narrar la historia de Dios como gesta salvadora para nosotros e invitar a corresponderla con amor⁴⁷.

El año litúrgico conmemoraba esos hechos siguiendo la cronología de Jesús. La liturgia celebró las fiestas, gestas y acontecimientos de Cristo; no ideas, dogmas, conceptos. A partir de un momento dado se ensanchó esta percepción de las *gesta Christi* (desde el nacimiento en Belén hasta la muerte en el Gólgota) y se pasó a celebrar ideas o misterios, entendidos ahora como afirmaciones que superan la inteligencia humana. Misterio en su sentido bíblico originario era sinónimo, primero, de proyecto de salvación de Dios realizado por Jesús en la plenitud de los tiempos; luego significaba el sentido cristológico oculto en el AT, y finalmente designó a los sacramentos. Así aparecieron, después de Pentecostés, la celebración de la Santísima Tri-

⁴⁷ La catequesis tiene que repetir el método de Cristo, que ha venido para que conociéramos cómo ama Dios al hombre haciéndose su prójimo en la historia: «ut cognosceret homo quantum eum diligat Deus [...] qui non proximum sed longe peregrinantem diligendo factus est proximus (cf. Lc 15,13; 10,36)»; y el método de la Sagrada Escritura que narra la historia de Cristo y nos invita al amor: «omnisque Sriptura divina Christum narrat et dilectionem monet». SAN AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus* IV, 8 (BAC XXXIX, p.459).

unidad, del Corpus, del Sagrado Corazón, de Jesucristo sumo y eterno sacerdote, que son un redoble de todo lo que ya se ha celebrado como historia salvífica en el ciclo litúrgico desde Adviento a Pascua. ¿No tendríamos que entroncar de nuevo en las grandes celebraciones, que son el centro del año litúrgico, esos aspectos que la piedad popular fue acentuando, en parte por no entender la lógica del misterio total de Cristo y en parte porque la acumulación de los misterios en tiempo tan breve como la Semana Santa no deja espacio para percibir todo el sentido que poseen?

En el segundo milenio, presupuesta esta impregnación de la conciencia y sociedad cristianas por la *historia salutis*, comenzó un tipo de reflexión que daba por supuesto todo lo anterior e indagaba en las razones lógicas de esa historia, en el fundamento de la posibilidad de nuestra redención, en la condición divina de Jesús y de su verdadera humanidad. Aquí se invierte la mirada a los hechos y la lectura de la realidad salvífica tal como de manera concreta aparece tanto en el NT como en los Símbolos de la fe. A partir de este instante el evangelio de San Juan comienza a cumplir un papel capital en la reflexión sistemática. Se lee la historia comprendiéndola desde el final y esa comprensión final se la hace punto de partida. Lo central ya no será la vida de Jesús y el misterio pascual, sino la preexistencia y la encarnación. Los evangelios se ordenan entonces en torno al de San Juan, éste se lee desde el prólogo y el prólogo se entiende a la luz del versículo 14: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros». La idea de la encarnación se convierte entonces en el quicio de comprensión de Cristo y de elaboración de la cristología. Ésta no será en adelante un tratado sobre el hombre Jesús, sino primordialmente sobre Dios encarnado, y, en consecuencia, su objeto primordial será comprender al Dios hecho hombre y el modo de unión de ambos (unión hipostática). Si se quiere verificar estas afirmaciones, compruébese cómo aparece la figura de Jesús, por un lado, en San Agustín y San Francisco de Asís todavía; por otro, en Santo Tomás y en Bérulle.

Este proyecto no se presenta como alternativa al anterior, sino como su necesaria fundamentación. ¿Cómo es verdad y cómo es metafísicamente posible lo que el Credo anuncia acontecido en la histo-

ria? La cristología en esta nueva fase quiere dar razón de las tres convicciones fundantes del cristianismo: El Verbo eterno ha sido hombre en un tiempo, Cristo ha resucitado como vencedor de la muerte, Cristo ha redimido a la humanidad del pecado, junto con todas sus consecuencias. ¿Cómo ha sido posible esto, objetivamente? Estas afirmaciones sólo se pueden sostener si hay una connaturalidad metafísica entre Dios y el hombre; si el hombre Jesús es mediador real de la salvación; si la iniciativa de su existencia y la potencia de su acción radican en Dios. El hombre no es capaz de llegar por sí mismo a Dios, ni de reconciliarse con Dios; no es capaz de saltar sobre su finitud venciendo a la muerte, ni tampoco es capaz de saltar sobre su pecado redimiéndolo. La convicción resultante, que se convierte en el principio de toda reflexión ulterior, es ésta: Dios se encarnó en Cristo; Dios estaba en él venciendo al poder de la muerte; Dios estaba en él reconciliando al mundo consigo mismo. Esa «estancia» no puede ser accidental, sino consustancial; no puede ser exterior a su conciencia, sino constitutiva; no puede comenzar en un momento y cesar en otro porque esto supondría una indigna utilización de Jesús por parte de Dios, sino que debe ser coexistente con él ya para siempre. Desde estas reflexiones se pasa a la afirmación siguiente: Dios estaba con Jesús, Jesús era el Hijo y en el Hijo está siempre el Padre. La historia de Jesús es así la historia de Dios, el destino de Jesús es así destino de Dios. Dios ha compartido el destino de los hombres y desde dentro lo ha superado. El origen y naturaleza divina de Jesús es la condición trascendental para que sus acciones sean realmente redentoras, para que pueda superar la muerte y operar la redención.

A partir de Santo Tomás se inaugura una cristología, vigente hasta hoy, que parte de la encarnación, de la preexistencia y de la radicación trinitaria de Jesús; de la implicación de Dios mismo en la historia humana como actor en un sentido y como paciente en otro. Se supone la *historia salutis* y se elabora el *ordo disciplinae* con la ayuda del concepto de ciencia, tomado de Aristóteles recién descubierto⁴⁸. La lectura que se haga en adelante

⁴⁸ Cf. M. D. CHIRU, «Histoire sainte et ordo disciplinae», en *Introduction à l'étude de Saint Thomas* (Paris 1954) 258-266. Cf. K. RAHNER, «Die zwei Grundtypen der

de cada uno de los acontecimientos de la vida de Jesús pondrá el acento en la presencia y operación divinas. Tenemos la llamada cristología desde arriba, descendente, metafísica. Ella no se ocupa tanto del relato de los hechos, que es conocido de todos, ni del camino por el que los hombres llegan a la fe, que es manifestado por la Iglesia (*ratio cognoscendi*), cuanto del fundamento de la posibilidad de Jesús hombre, Hijo y Redentor, de la inteligibilidad teórica de las afirmaciones del Credo (*ratio essendi*). La Trinidad es ahora el presupuesto necesario para comprender la persona y la obra de Jesús. La sistematización que elabora Santo Tomás en la III *Pars* es la expresión perfecta de este punto de partida. Él todavía antepone la reflexión metafísica sobre la posibilidad y el sentido de la encarnación a la exposición de los «misterios de la vida» de Cristo⁴⁹. La novedad del cristianismo, en diálogo con judaísmo e Islam, sólo se fundamenta a partir de la idea de la encarnación y ésta revela a la Trinidad, a la vez que se fundamenta en ella. La Trinidad es necesaria no sólo para explicar la redención, sino también la creación, si no queremos caer en el monismo o panteísmo⁵⁰.

c) *El planteamiento moderno: de la revelación y fe a la razón e historia. De la Trinidad a la judeidad de Jesús*

El esquema anterior se mantiene hasta la Ilustración, que reclama invertir los términos. Si hasta ahora lo patente a la con-

Christologie», en *SgTh* X, 227-240. «El principio guía del primer tipo de cristología (la histórico-salvífica) es: "Jesús en su destino humano es no una, sino 'la' palabra afirmativa de Dios a la humanidad en una manera definitiva, irreversible e insuperable". El axioma del segundo tipo de cristología (la metafísica) es "Dios se ha hecho hombre"» (cita en p.230, 232).

⁴⁹ SANTO TOMÁS divide su cristología en torno a dos grandes categorías: 1) la encarnación como unión del Verbo encarnado con la naturaleza humana (*STh* III, q.1-26), y 2) las acciones y pasiones del Salvador, es decir de Dios encarnado por nosotros, o los misterios de la vida de Jesús (q.27-59). Él otorga la misma extensión e importancia al aspecto histórico-salvífico que al aspecto metafísico.

⁵⁰ Cf. G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les Commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et des ses prédécesseurs Albert le Grand et Bonaventure* (Paris 1995); Id., «Trinité et Création. Le principe trinitaire de la création dans les Commentaires d'Albert le Grand, de Bonaventure et de Thomas d'Aquin sur les Sentences», *RSPbTh* 79 (1995) 405-430; A. GANOCZY, *La Trinité créatrice. Synergie en Théologie* (Paris 2002); G. GRESHAKI, *El Dios uno y trino* (Barcelona 2001) 269-289. La fe en la Trinidad y la comprensión del Creador y de la creación).

ciencia eclesial y social era la eterna divinidad del Hijo, que trasparecía en Jesús, ahora lo primero manifiesto es la humanidad de Jesús, y todo lo demás reclama ser demostrado a partir de ésta. Humanidad que es judeidad; historia que es no sólo religiosa, sino social, política y cultural.

Se abre una sima entre historia y metafísica, verdades de hecho y verdades de razón, hechos particulares y principios universales, situaciones contingentes y valores eternos. Descartes, Leibniz, Lessing... luchan contra esta alternativa, sin encontrar el puente que acerque una realidad a la otra. El problema concreto, en nuestro caso, es pasar del judío Jesús al Hijo de Dios y del profeta de Israel al Salvador del mundo. No ven cómo se pueda saltar de una verdad histórica a una verdad teológica, a partir de la cual orientar toda la vida, arriesgar el propio destino, pensar el tiempo y el ser. Esta actitud deja percibir con claridad la insuficiencia de la investigación positiva y de toda cristología meramente histórica. Aquí está en juego el ser mismo de Dios y el ser del hombre en relación, la posibilidad radical de la revelación no sólo por parte del emisor y del receptor, sino por parte de la mediación mundana. ¿Es la historia, en su insuperable particularidad, medio apto y connatural para la revelación del Eterno? ¿Puede un punto de la realidad dar las claves para entenderla entera, un fragmento contener al Todo? La metafísica griega había negado esa posibilidad. Sus ecos le llegan todavía a Santo Tomás, cuando recoge esta objeción: *Inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo* (STh III q.1 a.1 obj.4).

Ya vimos cómo Lessing consideró esta dificultad insuperable para la conciencia moderna⁵¹. La cristología desde aquel momento hasta hoy (Schleiermacher, Ritschl, Bultmann, Rahner, Pannenberg) no ha cejado en el empeño por llegar desde la historia de la humanidad judía de Jesús a la divinidad del Hijo eterno. Porque ¿cómo descubrir y dónde encontrar su divinidad si no resplandece en su humanidad? El camino ascendente se ha impuesto, pero prolongado en una reflexión metafísica que muestre la constitutiva apertura de la naturaleza humana a su Creador a la vez que la eterna querencia de Dios a estar con su

⁵¹ G. E. LESSING, «Sobre la demostración en espíritu y fuerza», en *Escritos filosóficos y teológicos*, o.c., 448s.

creatura, hasta compartir su naturaleza y destino; hasta mostrar que mientras el ser infinito y pecador tiende siempre a ascender, despreciando lo que está bajo sí, el ser divino y santo, por el contrario, tiende siempre a descender y con-descender con lo que es inferior a él, siendo y estando con ello. El hombre se aferra en retener lo suyo sin compartirlo; en cambio, Dios, seguro de sí y generoso con los demás, no retiene nada de sí mismo. Él, que es el máximo, se da a todo lo que ha creado. Así lo expresa el famoso dístico, escrito en honor de San Ignacio de Loyola, que fascinó a Hegel y Hölderlin: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*⁵².

Sin ninguna pretensión iconoclasta sino con la limpia voluntad de llegar de lo mejor conocido a lo menos cognoscible, se intenta ir de la acción de Jesús a su persona, de su humanidad manifiesta a su divinidad oculta, de su historia a su misterio. A. Ritschl lo formuló de manera clásica: «Primero tenemos que poder demostrar la divinidad manifiesta de Jesús, antes de que comencemos a reflexionar sobre su divinidad eterna»⁵³. Esto equivale a decir que no podremos reconocer su ser eterno, si él no trasparece en su historia temporal. El punto de partida no es ya la Trinidad inmanente, sino la vida histórica de Jesús. Se reclama partir desde abajo, ascendiendo de los hechos evangélicos de Jesús para llegar al misterio del Logos e Hijo en Dios. El punto de partida y el objeto primero que se trata de comprender es el hombre Jesús. En la mitad del siglo XX llegamos a una contraposición entre ambas cristologías: la ascendente y la descendente. La primera se centra en la Trinidad, a partir de la cual, con la categoría de encarnación del Hijo eterno, se intenta mostrar la unidad personal de Jesús en su historia humana; la segunda se centra en esa historia particular del hombre Jesús, a partir de la cual se espera descubrir su divinidad y su universalidad salvífica.

La cristología ascendente conecta con la situación de nuestro tiempo. Si en los siglos anteriores la evidencia espiritual y

⁵² Cf. H. RAHNER, «Die Grabschrift des Loyola», en *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Friburgo 1964) 422-440; G. FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels*, I (París 1956) 166-177. Rom 8,32 y Flp 2,6-11 son la base bíblica de esta afirmación.

⁵³ A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III (Bonn 1895) 337.

social determinante era la confesión trinitaria de la fe, y a partir de la Ilustración la realidad deísta del Dios creador del mundo, desde el que se buscaba respuesta a los enigmas del hombre, a partir del siglo XIX la evidencia suprema, el centro de sentido, reconocido socialmente y el protagonista exclusivo de todo proyecto histórico es el hombre. Donde antes estaba Dios, ahora está el hombre; teológicamente, el lugar que antes ocupaba el misterio trinitario, ahora lo ocupará el Jesús judío. A esto se añade la imposición social de las ciencias positivas, que avanzan por experimento, y una comprensión evolutiva de la realidad que va de lo inferior a lo superior, de lo menos complejo a lo más complejo. A todo esto se añaden los procesos interiores de la vida de la Iglesia: el redescubrimiento de la Biblia y la afirmación de que ella debe ser el alma de la teología; el diálogo ecuménico sobre todo con el protestantismo, que se ha sentido siempre lejano a la comprensión metafísica de la realidad cristiana, privilegiando una comprensión soteriológica; la especial afinidad a una imagen de Cristo como «nuestro hermano», que comparte plenamente nuestra naturaleza y destino; la sensibilidad social de los movimientos revolucionarios que orientan hacia la figura humana de Cristo en su gesta solidaria y liberadora.

d) *Positivismismo histórico, cristología trascendental y cristología narrativa*

Conectando con esa línea de exégesis crítica, iniciada hace siglos por la *Leben-Jesu-Forschung*, asumiendo la sensibilidad propia de una comprensión evolutiva de la realidad y haciendo del hombre el punto de partida tal como ha sido propuesto a partir del llamado giro antropológico de la modernidad, se han intentado varias formas de cristología ascendente: Pannenberg, Moltmann y otros en el protestantismo. Dentro del catolicismo tenemos, entre otras formas, el *positivismo histórico* de Küng y la *cristología trascendental* de Rahner. Éste recoge los impulsos de Teilhard de Chardin en un sentido y los del idealismo alemán en otro ⁵⁴.

⁵⁴ Cf. W. KASPIER, «Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie», en L. SCHEFFCZYK (dir.), *Grundfragen der Christologie heute* (Friburgo: 1975) 141-169.

En nuestros días aparece una variante de esa visión ascendente: las *cristologías derivadas de una exégesis estructural, narrativa, retórica, etc.*, en sus múltiples versiones. Son valiosas en la medida en que muestran que «lo que» se dice en muchos casos depende «del cómo» se dice; y que se llega a la verdad de lo dicho sólo adentrándose por los meandros de la intención del autor, modulada según el género literario en que se expresa, el objeto primario propuesto, y las convicciones implícitas del destinatario con las que cuenta. Son insuficientes, cuando transfieren mecánicamente métodos válidos para otras ciencias sin percatarse de la especificidad de su objeto; cuando no se preocupan tanto del conocimiento del hombre como del seccionamiento del texto; cuando hacen sólo una paráfrasis de textos bíblicos o una síntesis de resultados exegéticos. *El relato es necesario, pero no sufre al pensamiento. El fragmento es bello, pero sólo hay intención donde aparece la totalidad. Sin fundamento y sin sistema no hay verdad.* La modernidad tiene razón en este aspecto frente a la posmodernidad, si bien ésta tiene razón al no identificar lo real pensado por nosotros con la plenitud de lo real en sí mismo, y el fundamento, que nosotros descubrimos en la parcialidad de nuestra percepción, con el ser mismo.

e) *Relación entre cristología ascendente y cristología descendente*

Una vez que hemos diferenciado las dos maneras fundamentales de elaborar la cristología (la ascendente y la descendente) es necesario mostrar su legítima diferencia y su necesaria complementariedad, ya que ninguna de ellas por sí sola es capaz de dar razón de todo lo que la confesión cristológica del NT implica. Desde una noción precristiana de Dios no se llega a la encarnación y desde la mera consideración histórica del hombre Jesús no se llega a la afirmación de su divinidad. En ambos casos hay que «trascenderse» y, por un esclarecimiento recíproco, comprender en novedad ambas realidades: a Dios y al hombre. De hecho, siempre hubo primero una *cristología narrativa* como punto de partida. A ella orientaba San Agustín cuando en el texto arriba citado proponía como tarea a sus catequistas: «Narrar la historia de Dios e invitar a su amor», comenzando

por la vocación de los patriarcas en el AT hasta llegar a los sacramentos en la Iglesia⁵⁵. Luego seguía una reflexión sobre la vida y milagros de Jesús, como motivos para la fe, que sistematizados dieron por resultado, en sus múltiples variantes, la *cristología fundamental*. Finalmente, a partir de ambas cristologías (la catequética narrativa por un lado y la fundamental o apologética por otro), y con ellas siempre como infraestructura necesaria, surgía la *cristología sistemática*. Rahner ha afirmado en diálogo con Hans Küng que de hecho siempre ha existido en la Iglesia una cristología desde abajo⁵⁶.

La Iglesia, en lo que era el centro de su vida (la celebración, la predicación, la propia moral cristiana centrada en torno al seguimiento, imitación y unión con Cristo), siempre ha comenzado con la vida de Jesús. La reflexión teológica universitaria ha sido un momento segundo que, por querer legitimarse como

⁵⁵ Antes que los técnicos de la literatura o los exegetas, Ortega y Gasset en las páginas dedicadas a Dilthey postuló una razón narrativa correspondiente a la razón histórica y a la razón vital. La razón histórica «no consiste en inducir ni en deducir, sino lisamente en narrar; es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de éstas es ser *históricas*, es *historicidad*». La vida de hombre porque es historia sólo es inteligible en relato y el método conatural es la razón narrativa. J. ORTEGA Y GASSET, «Una interpretación de la historia universal», en *Obras completas* (Madrid, Alianza 1983) IX, 88-89; ÍD., «Historia como sistema», en ÍD., VI. Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, párrafo 77: «Relación del anterior desarrollo del problema de la historicidad en las investigaciones de W. Dilthey y las ideas del Conde York».

⁵⁶ «Cristología desde abajo es realmente una verdad de Perogrullo. Yo he dicho una vez delante de Hans Küng, para su sorpresa si le entendí bien, cómo la teología fundamental católica, que siempre incluía un tratado *De Christo legato divino*, evidentemente sabía y practicaba que existe una cristología desde abajo y que debe existir [...] Una cristología tradicional, de carácter fundamental, ha sabido siempre que tenemos que comenzar por su existencia fáctica, por su predicación, por el testimonio que el dios de sí mismo, por su autointerpretación, que por tanto no podemos comenzar con unas afirmaciones de cristología descendente, sino con datos de otra naturaleza» (K. RAHNER, «Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute», en *SzTb* XV, 225-235, cita en 227s).

Rahner se defiende frente a las objeciones que le han hecho y muestra cómo su cristología trascendente, que es una forma de cristología desde abajo, es legítima y necesaria: «Como quinta conclusión afirmo que debería desarrollarse con mucha más claridad todavía una cristología ascendente, e incluso más allá de ella una cristología trascendente. Por esa razón: si yo en el fondo no fuera ya un cristiano anónimo por la gracia del Espíritu de Jesús que llega hasta mí, no podría en manera alguna entender lo que se dice sobre este Jesús como el Cristo» (p.235). El contenido, por consiguiente, de este cristianismo anónimo es la presencia activa de la gracia del Espíritu de Cristo en cada hombre que le prepara para que reciba y le sea inteligible la propuesta del evangelio.

ciencia en el marco académico a partir del siglo XIII, no pocas veces olvidó los presupuestos, que otorgaban evidencia a sus propias afirmaciones. Sin relato permanente de la historia originante, sin la conexión con la Iglesia, como comunidad de fe, de experiencia sacramental, de celebración comunitaria y de caridad permanente, el sistema cristológico aparecerá cada vez más complejo y compacto, pero cada vez más inverosímil y vacío. Todo funcionará conceptualmente bien; las cosas podrán ser pensadas como ideas, pero ¿podrán ser vividas como realidades, podrán ser amadas? ¿Podría uno jugarse la vida con ellas y por ellas? Ante ciertos sistemas, uno tiene la impresión de que debajo de una construcción conceptual perfecta no hay ninguna realidad divina, viva y vivificadora, hasta el punto de que se siente la tentación de aplicarse la pregunta de Machado: «Esta teología y cristología decidme, hermanos, ¿tienen algo dentro?»⁵⁷. La impresión de legitimidad racional tiene que ir unida con la impresión de verdad real, de presencia divina, de gracia santificadora y de posibilidad vivible por cada individuo en su peculiarísimo destino.

Parafraseando a Kant podríamos decir que la cristología descendente sin la cristología ascendente es vacía, mientras que la ascendente sin la descendente es ciega. Es evidente que hoy no es fácil partir de una comprensión trinitaria de Dios, entre otras razones porque ella es resultado de la revelación en Cristo, porque cuesta comenzar por lo difícil para llegar a lo fácil y porque en la vida y mensaje de Jesús no hay el concepto «Trinidad», en el sentido moderno del término. Lo primero es Jesús. Conocerle a él por fuera y por dentro, sus acciones y sus sentimientos, los de su alma judía y los de su alma de Hijo, es el punto de partida, el apoyo permanente y el reposo final de toda cristología. En este sentido es sagrado descubrir los pensares de su inteligencia y los sentires de su corazón. Por eso no nos parece aceptable la afirmación de Bultmann: «Lo que se refiere al *Χριστός κατά σάρκα* no nos interesa; lo que haya ocurrido en el corazón de Jesús, ni lo sé ni lo quiero saber»⁵⁸. Es necesario encon-

⁵⁷ «Esta casa de Dios, decid, hermanos, / esta casa de Dios, ¿qué guarda dentro?», (A. MACHADO, *Poesías y prosa*, II [Madrid 1989] 562).

⁵⁸ R. BULTMANN, «Zur Frage der Christologie» (1927), en *Glauben und Verstehen*, t. I, 85-113, cita en 101. Esta expresión es fruto del radicalismo con que se atie-

trar en su vida vivida el fundamento de su peculiar relación con el Padre, de su resurrección, de la efusión del Espíritu Santo, de la afirmación eclesial según la cual en él tenemos redención por la participación en su condición de Hijo. La unidad personal de Jesús está fundada trinitariamente, pero nosotros sólo la descubrimos a partir de su relación filial con el Padre cuando vivía en este mundo. Por eso el discurso sobre Jesús no comienza hablando de las relaciones entre humanidad y divinidad, ni de la relación de una creatura con el Creador, sino en la relación de Jesús con aquel a quien siempre designa como Padre e invoca 'Abba.

La cristología tiene que acompañarse y partir de lo que fue la vida de Jesús, de su relación filial con el Padre y de su relación autoritativa a la vez que fraternal con los hombres.

«Jesús de Nazaret en su vida terrena está en comunicación y en diálogo no con "Dios" (el trinitario), sino con su Padre. No desarrolla él el designio salvífico del Dios trino, sino que recibe su misión del Padre por el Espíritu y se ha decidido y ofrecido desde siempre para esta misión. No hay razón (precisamente según el modo de hablar de la Escritura) para establecer dos decisiones del Hijo (que se sucederían cronológicamente): la primera en cuanto Dios en la eternidad y la segunda en el tiempo. La decisión eterna del Hijo incluye en sí la temporal y la temporal aprehende la eterna como la única que interesa. Pero la eterna no está dictada por el Hijo en soledad, sino que es siempre trinitaria»⁵⁹.

Lo que es el centro de la vida personal de Jesús tiene que constituir el centro de la reflexión teológica: su comunicación personal con el Padre, su obediencia filial, su entrega a la misión hasta la identificación plena con ella. Esta perspectiva es comparada por la mayor parte de los autores contemporáneos: Pannenberg, Rahner, Kasper, Balthasar, Wiederkehr, Ratzinger, etc.⁶⁰.

ne al mensaje, al margen del mensajero, al kerigma del resucitado al margen del Jesús en su historia. En cambio, las palabras de Cristo para E. Haenchen revelan las intenciones de Dios y en ellas el Padre nos abre su corazón: «Es el Padre mismo el que se nos da como palabra en las palabras de Jesús, el que en estas palabras nos abre su corazón» (E. HAENCHEN, «Der Vater der mich gesandt hat: NTS» (1962-1963) 208-216, cita en 211).

⁵⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, 187.

⁶⁰ Cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, o.c., 403-452; K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», a.c., 167-222; K. RAHNER - W. THÜSING, *Cristología...*, o.c., 31-40; W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, o.c., 199-240; H. U. VON BALTHASAR, *Teo-*

La relación Padre-Hijo es el lugar de la revelación de la identidad personal de Jesús, constituida por la autodonación paterna. El Hijo como expresión eterna del Padre ha asumido en su humanidad una expresión temporal, en la que prolonga y expresa su filiación eterna. Por eso Jesús es para los hombres en el tiempo lo que Dios es en el orden del ser y de la eternidad, ya que en su realidad está implicado y en su realización filial está explicado el mismo Padre. Ahora bien, como en esa relación y realización eterna Padre e Hijo existen desde el Espíritu Santo, también en la historia temporal de Jesús, que es historia del Hijo, el Espíritu Santo juega un papel constituyente, en la medida en que hace patente la paternidad de Dios y en la medida en que le suscita a Jesús una humanidad connatural a su realidad filial. Sólo, por consiguiente, a partir de una extensión de los anteriores planteamientos al Espíritu Santo, es resoluble la alternativa entre una cristología desde arriba y otra desde abajo:

«La cristología no se puede exponer de manera abstracta dentro de la relación entre la divinidad y la humanidad, sino de manera concreta dentro de la relación Padre e Hijo. Esa relación tiene en el Espíritu la libertad para extenderse a la creación y para asumir en sí a Jesucristo, en toda su creaturidad, dentro de sí, "sin confusión" y "sin superposición". La alternativa, tanto a una cristología tradicional como a los puntos de partida modernos, es, por consiguiente, una cristología trinitaria y finalmente una "cristología fundada" en la pneumatología [...] Una cristología orientada a la luz de la pneumatología (*pneumatologisch bestimmte*) puede por tanto superar la alternativa entre una cristología "desde abajo" y una cristología "desde arriba" a la vez que otorgarles a cada una su derecho relativo»⁶¹.

dramática III, 156-189; D. WIEDERKEHR, «La filiación eterna en la existencia humana de Jesús», en *MS III/1*, 576-586; ÍD., «Das Gottesverhältnis Jesu als Korrektiv dogmatischer Christologie: *Theologische Berichte* 2 (1973) 28-36; ÍD., en *MS Ergänzungsband* (Einsiedeln 1981) 220-238. «El centro de la vida de Jesús es, según el testimonio de la Sagrada Escritura, su comunicación permanente con el Padre» (J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten...*, o.c., tesis 1).

⁶¹ W. KASPER, «Christologie von unten?...», a.c., 169.

CAPÍTULO VI

EL TRATADO DE CRISTOLOGÍA

El tratado de cristología tiene como tarea dar cuenta y razón de Jesús, «el llamado Cristo» (Mt 1,16), respondiendo a la doble pregunta. Una la histórica de pasado: ¿Quién fue?, y otra la teológica de presente: ¿Quién es? ¹. Tiene que exponer no sólo su realidad en sí sino también su valor y significación para los hombres. Tiene a su vez que recoger y valorar la interpretación que se ha hecho de él y por qué se le ha puesto en relación única con el ser-voluntad de Dios, por un lado, y con el ser-destino de los hombres, por otro, mostrándole como esperanza de nuestra gloria, por considerar que es la manifestación del designio salvífico de Dios y la reverberación de su gloria en rostro humano (2 Cor 4,6). El evangelio de Cristo revela la gloria de Dios (la luz y el peso de su ser) y muestra la gloria del hombre (su destino y dignidad divina). El concepto común «Gloria», manifestada en la figura de Jesús, des-figurado en la cruz y con-figurado en la resurrección, es la confluencia de teología y antropología. Cristo ha sido comprendido siempre como el lugar donde desciende a nosotros la gloria de Dios y desde donde la gloria del hombre asciende hacia Dios. La cristología tiene, por tanto, como tarea esclarecer la historia pasada; alumbrar la inteligencia del hombre presente mostrando la posibilidad antropológica de la fe a la vez que su verdad teológica; hacer inteligible, amable y vivible el «misterio» de Dios (= designio salvífico, plan divino) que se manifiesta y es Cristo en persona.

«Glorificad en vuestros corazones a Cristo, el Señor, y estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere» (1 Pe 3,15).

¹ Cf. D. BONHOEFFER, *Wer ist und wer war Jesus Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis* (Hamburgo 1965); H. SCHLIER, «Wer ist Jesus?», a.c., 20-32.

«Dios ha querido dar a conocer cuánta es la riqueza de la gloria que encierra este plan divino para los gentiles, cuya realidad es Cristo, que está entre vosotros y es la esperanza de la gloria» (Col 1,27).

«Nos gloriamos en Dios por Nuestro Señor Jesucristo, por quien recibimos ahora la reconciliación» (Rom 5,11).

«Por la fe en Cristo hemos obtenido el acceso a esta gracia, en la que nos mantenemos y nos gloriamos esperando ser partícipes de la gloria de Dios» (Rom 5,2).

«En cuanto a mí, jamás presumo de algo que no sea la cruz de Nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado; para mí y yo para el mundo» (Gál 6,14).

La cristología se elabora en referencia permanente a Dios y al hombre, mostrando cómo la historia y destino del hombre Jesús, por ser historia y destino de Dios solidario con nosotros en naturaleza y temporalidad, es nuestra salvación.

La cristología habla de Jesús, mostrando que es el hijo de David (Mt 1,1; 9,27; 15,22; 20,30-31; 21,9-15; 12,23), el Mesías, el elegido (Lc 23,35); pero que realiza esa función salvífica en cuanto Hijo del hombre e Hijo de Dios (Mt 22,41-46). Por eso no sólo lleva a su cumplimiento las promesas del AT, sino que revela la estructura última de Dios como Padre y de la persona humana, que logra su plenitud y autonomía en la filiación divina. El fundamento de la fe y el contenido de la fe son distinguibles, pero no separables. La cristología recoge la experiencia fundante del origen, la posterior experiencia e interpretación integrándolas críticamente en el universo de sentido y comprensión actual. Muestra cómo Cristo es a la vez:

- Hecho de una historia particular: *Jesús* (cristología histórica).
- Palabra de verdad universal: *Logos* (cristología sistemática).
- Evangelio de salvación para el hombre: *Salvador* (soteriología).

Al *hecho* —que es irreductible— se llega por la percepción directa y por los testimonios que lo acreditan; *hecho particular* en el que se desvela la última realidad universal. Palabra de verdad y evangelio de salvación coinciden (Ef 1,13). La cristología tiene que exponer: los hechos particulares del *entonces*; el sentido universal *para siempre*, y la salvación personal en el *hoy para mí*.

Abarca y estudia las múltiples dimensiones de la persona de Jesús: relación con su pueblo, relación con Dios y relación con

la entera humanidad. Tiene que estudiarle en sí mismo (identidad y misión personales, psicología y trayectoria histórica); y a la vez en cuanto que es origen de la Iglesia, fundamento de la fe y objeto de esa fe. El hombre Cristo es a un tiempo oyente de la palabra del Padre y creyente en ella; es portador e intérprete de la revelación; es fundamento de la fe; es fundador de la Iglesia y esperanza del mundo. Unas cristologías se inclinarán más a releer la vida de Cristo como *ejemplo de fe* y entrega a Dios en la línea de la fidelidad y obediencia que caracteriza a las figuras paradigmáticas del AT; otras acentuarán el aspecto de Cristo *fundamento de nuestra fe en Dios*; otras en cambio se concentrarán en su persona como *objeto de nuestra fe*, ya que Dios no es ajeno a él, pues en cuanto Hijo es el lugar personal donde encontramos al Padre; otras finalmente le acreditarán como el *don de Dios para salvación del mundo*. Las fórmulas siguientes revelan esta diferente acentuación:

a) «La cristología trata de Jesucristo en cuanto fundamento de la confesión y de la fe, para la que él es el Cristo de Dios»².

b) La cristología es la reflexión del creyente sobre su fe en Jesucristo en cuanto que él es al mismo tiempo su fundamento y su contenido cognoscitivo.

c) La cristología trata del hombre Jesús, en quien se revela y da el ser mismo de Dios (Hijo), en quien se anticipa el futuro de la Historia (Señor) y en quien se realiza la salvación de los hombre (Mesías).

Por ello sólo puede hablarse de cristología allí donde con absoluta claridad se entiende a la fe cristiana como *fe en la persona de Jesús*, y no simplemente existe admiración por su palabra, imitación de su ejemplo, adhesión a su destino. Éstos, de hecho, suelen ser los inicios de una fe incipiente y los pasos ascendentes por los que normalmente se llega a reconocer y a creer en Cristo en sentido estricto y pleno. Por otro lado, en la fe real todos esos aspectos van unidos: palabra, ejemplo, destino, persona. Los *puntos de referencia* simultáneamente fundantes y normativos de la cristología son: el ayer del origen: Jesús; el entre-tiempo de la historia: Iglesia; y el hoy personal: Nosotros. La

² W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, o.c., 28.

cristología se elabora en la convergencia de estas tres realidades: hechos del origen fijados en su positividad e interpretados en su significación; perduración y repercusión posterior hasta hoy; presencia y apelación a mi conciencia y libertad. La verdad de Jesús incluye estas tres dimensiones y sólo se descubre conjugando las tres.

La cristología es, por tanto, la ciencia que tiene por objeto a Cristo, tal como nos le presenta el evangelio (que perdura escrito en la Sagrada Escritura y viviente en la tradición de la Iglesia apostólica) y tal como es conocido a la luz de la fe.

«Porque el Señor de todos dio a sus apóstoles la potestad de (predicar) el evangelio. Y por ellos hemos conocido la verdad, es decir, la enseñanza del Hijo de Dios. Pues a ellos les dijo el Señor quien a vosotros oye, a mí me oye; y quien a vosotros desprecia, a mí me desprecia y a aquel que me ha enviado (Lc 10,16). Porque no hemos conocido la economía de nuestra salvación por otros sino por aquellos por quienes el evangelio ha llegado hasta nosotros. Este evangelio primero lo predicaron, y después por voluntad de Dios nos lo entregaron en las Sagradas Escrituras, para que fuera fundamento y columna de nuestra fe (1 Tim 3,15)»³.

El autor de la primera carta a Timoteo (3,15) define a la Iglesia como columna y fundamento de la verdad y San Ireneo aplica esta misma fórmula para el evangelio: fundamento y columna de nuestra fe.

El objeto material de la cristología es la persona de Jesús como realidad. Ella está abierta y, en este sentido, es común a todas las ciencias que estudian las realidades históricas en sus distintos aspectos. Con ellas, puede la cristología compartir ciertos resultados y utilizar en común ciertos métodos. Jesús de Nazaret no es posesión ni de los creyentes en general, ni de los cristianos en particular. Es un hecho de la historia universal, pues si bien emerge en la historia de un pueblo y ha sido revivido hasta hoy por la Iglesia, sin embargo, pertenece a la humanidad entera. Mateo pone a Jesús en continuidad con un pueblo y procediendo de una dinastía: Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham (Mt 1,1); Lucas, en cambio, le refiere y conecta con Adán y con

³ SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, prol.; 1,1: *SCh* 211 p.320; cf. P. GRELOT, *La mission apostolique*, o.c.

Dios, es decir, con toda la humanidad y el único Dios: «Jesús, como se pensaba hijo de José [...] hijo de Adán, hijo de Dios» (Lc 3,23-38). San Juan no dice que el Verbo se hizo judío, sino que se hizo hombre (1,16); naciendo de un pueblo pertenece a todos los pueblos y se unió en cierto modo con cada hombre.

El objeto formal o la perspectiva bajo la que le conocemos es el testimonio de la revelación, y el medio de acceso a él es la luz de la fe. El primero es la fuente externa de conocimiento, que nos manifiesta lo que conocieron los primeros seguidores que se adhirieron a él, imitando su forma de vida y creyendo en él. Esos discípulos y apóstoles aceptaron el encargo de predicar, primero, la llegada del Reino de Dios, y, luego, su muerte y resurrección, como formas personales de advenimiento y concreción de la fuerza de ese Reino en el mundo. El testimonio de los primeros testigos no sólo contiene hechos narrados, no es sólo proposición de acontecimientos, que fueron accesibles a todos, sino que se propone sobre todo interpretar el sentido de esos hechos. Los evangelios y todo el NT no fueron escritos simplemente para afirmar que determinados hechos habían ocurrido, ni siquiera para defender a Jesús o a la Iglesia, sino para decirnos qué significaban dentro del plan de salvación de Dios para los hombres.

Junto al elemento exterior, la *revelación* de Dios transmitida por el libro y los apóstoles, tenemos el elemento interior, *la fe*. Ésta es don de Dios actuando en nosotros como:

a) *Purificación del corazón* por el perdón y superación de los pecados, para que, no quedando presos de la historia anterior y despegando de ella, podamos abrirnos a una historia y orden nuevo de realidad (Hch 15,9).

b) *Iluminación de la inteligencia* para que penetremos en el sentido de esa nueva realidad viéndola con los mismos ojos de Dios, compartiendo por el Espíritu el conocimiento de los dones recibidos y participando en su capacidad visiva (Ef 1,16-19; 1 Cor 2,12).

c) *Fortalecimiento de la voluntad*, haciendo que nuestra capacidad para el bien esté a la altura de nuestra necesidad del bien, y por ello, nuestra libertad se vea liberada de sus adhesiones degradadas y sea capaz de querer el fin para el que ha sido creada, siguiendo la ley del amor que se entrega, sin sucumbir a la ley de la gravedad moral derivada del pecado (Ef 3,16-19).

1. El nombre de la cristología

La palabra cristología, como designación del tratado teológico que estudia la persona y la obra de Cristo, no la encontramos en la Patrística ni en la Edad Media. Aparece por primera vez en los autores protestantes de la llamada *Ortodoxia*, la teología de la Iglesia evangélica reformada, tanto luterana como calvinista, que se extiende más o menos desde la paz de Augsburgo (1555) hasta 1700. El término es utilizado técnicamente por primera vez en la obra de B. Meissner *Christologia Sacra* (Wittenberg 1624)⁴. La palabra, como sustantivo, se deriva del adjetivo verbal (hebreo *māshiah*, griego *Christós*) ungido, y designa al rey, sacerdote o profeta que ha recibido la unción (verbo *χρίω* = tocar ligeramente, frotar, rozar, ungir). La encontramos en los LXX y en el NT como traducción del término hebreo: *Mesías*, el Ungido. Ungido era fundamentalmente el Rey —el Mesías esperado era visto como una figura real—, pero, a la luz de Zac 6,12-13, se puede hablar también de un sumo sacerdote como futuro Mesías. Hablando al sumo sacerdote Josué, el profeta pronuncia estas palabras en nombre de Yahvé: «Así dice Yahvé Sebaot: He aquí un hombre cuyo nombre es Brote (renuevo, vástago) y brotará de su sitio y reconstruirá el templo de Yahvé; él llevará las insignias reales, se sentará y dominará en su trono; será sacerdote sobre su trono y consejo de paz habrá entre ellos dos» (Zac 6,12-13)⁵.

Entre los muchos títulos que el NT da a Jesús, éste ha pasado a primer plano y prevalecido. En un principio es adjetivo participial (ungido), luego aparece con artículo: *el Ungido, el Cristo de Dios* (Mc 15,32; Lc 23,35), para convertirse después en nombre personal «Cristo» y unirse con el de origen: Jesús. La función identificó al sujeto, de forma que persona y función se hicieron inseparables. No hay ya un Jesús que no sea el Ungido o Mesías. Éste interviene en la historia por encargo de Dios para instaurar la salvación de Dios: justicia, derecho, paz, recta

⁴ Cf. H. KARRP, «Name und Sache der Christologie», en *Textbuch der Altentwischen Christologie*, o.c.

⁵ Cf. Zac 3,8; Jer 23,5s; 33,15s; Is 4,2. FRAY LUIS DE LEÓN, en sus *Nombres de Cristo* (1583), dedica un capítulo a este título mesiánico, traduciéndolo por «Pimpollo». Cf. M. KARRER, *Jesucristo en el NT*, o.c., 187-225, con bibl. en 187.

relación entre los hombres y con Dios (Is 42,1; 49,6.8s; 53,11). Ya no hay un Mesías de Dios que no se identifique con Jesús. Esta fusión, en un único nombre «Jesucristo», de persona e historia, de sujeto y de misión encargada por Dios, de particularidad (Jesús de Nazaret) y de universalidad (el Mesías de Dios que trae la salvación a todos los hombres), indica, ya desde el mismo origen, cuál es el centro del cristianismo: una persona en la que son inseparables su ser y su misión, realidad personal y revelación teológica, particularidad histórica y universalidad salvífica.

Que haya quedado en primer plano el título Cristo recapitulando todos los demás títulos y con ellos identificando la fe en Jesús, y que de él haya tomado su nombre el tratado que habla de él (cristología), tiene una significación profunda. Revela la conexión y continuidad entre el hecho de Cristo y el AT, entre el pueblo de la nueva alianza con el pueblo de la primera alianza, entre la consumación de la promesa de Dios en Cristo y el pueblo judío portador de esa promesa. La conexión entre Israel y la Iglesia queda para siempre sellada con este nombre: cristología⁶. El Dios del AT y el Dios de Cristo es el mismo. Cristo acentúa y consume lo que eran características de la revelación de Dios en el AT:

— *Dios de nuestros padres* (patriarcas y profetas).

— *Dios con los hombres* (Emmanuel, alianza, relacionalidad).

— *Dios de la salvación* (Dios del hombre viviente, no de muertos sino de vivos, idea de futuro absoluto, resurrección).

— *Dios de la historia y del Futuro* (la historia es el lugar de la salvación y de la condenación, pero la historia no es la última palabra, ni la justicia e injusticia de ella son el último veredicto y tribunal ante el que el hombre aparece).

— *Dios de las promesas mesiánicas y de las esperanzas liberadoras*. La cristología nace con las irredenciones y se inserta en las esperanzas de redención de los hombres. Cristología, mesianismo y utopía de un Futuro sano, acordes con la promesa de Dios y con los anhelos de los hombres, son inseparables⁷.

⁶ Cf. W. PANNENBERG, «La tarea», en *Fundamentos de cristología*, o.c., 29-40; «Sobre la significación del término “cristología”», en *ibid.*, 40-43; «El método», en *ibid.*, 43-48.

⁷ Cf. J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance* (Paris 1986) y

2. La realidad de la cristología

La cristología trata primero del plan o administración de Dios para nuestra salvación; plan salvífico previsto y realizado en Cristo por el Espíritu Santo; plan en el cual Dios es a la vez autor y contenido de la salvación (οικονομία τοῦ θεοῦ). Y desde ahí indaga la relación de Jesús con Dios, su relación de Hijo con Dios como Padre y con el Espíritu Santo, mostrando la correlación existente entre las procesiones eternas y las misiones temporales (encarnación del Hijo-derramamiento del Espíritu θεολογία).

El *Símbolo de los apóstoles* sintetiza la confesión cristológica de la Iglesia con estos términos: «Creo [...] en Jesús Cristo, su único Hijo Nuestro Señor» (DS 11s). Teología y economía, misterio de Dios e historia humana, quedan abarcados en una misma afirmación, cuyos cuatro elementos: Jesús, Cristo, Hijo de Dios, Señor de los hombres, son ya para siempre inseparables. En el primer capítulo de su *Historia Eclesiástica*, Eusebio escribe:

«Al ponerme a la obra, no tomaré otro punto de partida que los comienzos de la economía de Nuestro Salvador y Señor Jesús, el Cristo de Dios». «Y comenzaré mi exposición por la economía y teología de Cristo, que en elevación y grandeza exceden al intelecto humano. Y es que, en efecto, quien se ponga a escribir los orígenes de la historia eclesiástica, deberá necesariamente comenzar por remontarse a la primera economía de Cristo mismo; pues de Él precisamente hemos tenido el honor de recibir el nombre más divino de lo que a muchos puede parecer»⁸.

La patrística ha sintetizado estos dos órdenes de realidad: la teología y la historia, o, con otra terminología, la divinidad y la humanidad, bajo la idea de cristología como síntesis de la οικονομία y de la θεολογία. Así, por ejemplo, Teodoreto, obispo de Ciro del 423 al 466, escribe:

«He dicho ya muchas veces que lo Divino y lo Humano asumen una única persona [πρόσωπον]. Por ello los trescientos diecio-

sobre todo las teologías del AT. Entre las últimas, cf. B. S. CHILDS, *Biblical Theology...*, o.c.; W. BRUEGGEMANN, *Theology of the OT*, o.c.; R. RENDTORFF, *Theology of the Alten Testaments*, o.c., I.

⁸ I, 1,2; I, 1,7-8. Edición de A. Velasco Delgado (Madrid 1973). Cf también I, 5-7, con las notas 10 y 14.

cho venerables Padres de Nicea, al enseñarnos cómo hay que creer en el Padre y al pasar luego a la persona del Hijo, no dijeron inmediatamente “y creer en el Hijo de Dios”, lo cual hubiera sido lo consecuente [...] sino que quisieron entregarnos simultáneamente la doctrina de la teología y de la economía, para que no se piense que la persona (*πρόσωπον*) de la divinidad es otra que la de la humanidad. Por ello a lo que habían dicho sobre el Padre añadieron que había que creer en “Nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios”. El Dios-Logos después de la encarnación fue llamado Cristo. *Este nombre contiene por tanto todo cuanto es propio tanto de la divinidad cuanto de la humanidad*»⁹.

Objeto de la cristología es, por tanto, el designio salvífico de Dios, la realidad de Dios y la realidad del hombre unidas en Jesucristo, o Jesucristo, en cuanto que él es el punto de convergencia personal entre Dios y el hombre. La teología y la antropología están personalmente unidas y son coextensivas en el destino y persona de Jesús. Él es el sujeto humano de una historia en la que la realidad divina y la realidad humana son inseparables, hasta el punto de que el destino de muerte, propio del hombre, afecta a Dios, y el destino de vida, propio de Dios, afecta al hombre.

El objeto preciso de la reflexión cristológica es la historia y la persona, el destino y la significación del hombre Jesús, en cuanto que en él se realiza no en abstracto, sino en concreto, la unidad de Dios y del hombre, de la cual resulta para el hombre la salvación. Por ello, *la cristología, como estudio de la persona de Cristo, es inseparable de su referencia a Dios y de su referencia al hombre*. La soteriología, en sentido estricto, como estudio de la salvación que tenemos en Cristo, es inseparable de su persona, porque *la salvación* no es la simple resultante de una acción suya, ocasional o independiente, sino que *es la resultante completa y compleja* de:

- la unidad de Dios con el hombre que se da en su persona;
- su acción histórica en la que Dios, actuando en solidaridad y defensa de los hombres por su muerte y resurrección, se muestra vencedor de los poderes de la injusticia y del mal.

⁹ *Eranístes*, lib.III: PG 83,280s; la cursiva es nuestra. Obra escrita en torno al año 447 contra un monofisita, a quien describe o apoda como el que recoge y acumula, mendigo (*eranisto* = recoger, mendigar, buscar, vivir de gorra). Este sujeto quería separar las afirmaciones sobre Dios y su esencia de aquellas otras sobre su revelación histórica y encarnación. Estas últimas no afectarían al ser real de Dios.

La cristología se elabora como exégesis consecuente de la vida y persona de Jesús. Esclarecer cómo y por qué Jesús es objeto de esa fe eclesial es la tarea de la cristología fundamental; y lo hace mostrando la realidad de los *hechos*, su *sentido* particular; y su *verdad* universal. La reflexión debe ser proferida en unos términos que tengan inteligibilidad y no sean contradictorios; que, además, muestren que no sólo es posible que sea así, sino que realmente es así. La cristología parte de esa confesión de fe en Cristo y quiere descubrir el fundamento de la posibilidad misma de la unión de Dios con el hombre a la vez que de la promoción suprema que el hombre alcanza en ella. Hoy, además, es indispensable una reflexión trascendental, elaborada con los datos de la revelación como punto de partida, pero sondeando en las condiciones de posibilidad, existentes en Dios y en el hombre, para que la encarnación tenga lugar. Con ello se supera una comprensión de Cristo meramente histórica y bíblica, exclusivamente positivista, moral o doctrinal.

«Cristología es la reflexión (*Besinnung*) teológica de la fe sobre Jesucristo, remitiendo interrogativa y analíticamente a su fundamento y contenido cognoscitivo. Por ello sólo se puede hablar de cristología donde se entiende la fe claramente y sin ambigüedad alguna como fe en la persona de Cristo. Donde se entiende el evangelio como una verdad eterna o una idea o como la expresión de la eterna historia del hombre, allí Jesús puede ser valorado como el primero que ha proferido la idea y la ha realizado en su persona y vida. El aparece entonces como el camino histórico para llegar a la verdad o como el símbolo de ella, que quizá psicológica o sociológicamente sea necesario (Símbolo cultural: Troeltsch). Pero el símbolo o el camino son distintos de la verdad; el principio-Cristo es distinto de la persona de Jesucristo (*Biedermann, Buris, Christologie der Existenz*). Aquí se puede hablar de fe como Jesús, de fe en presencia de Jesús, o de fe por medio de Jesús; pero esto no es fe en Jesús. Fe en Jesús significa que él mismo, con su persona y su historia, no sólo nos trae la verdad redentora, que no sólo la presenta en imagen, sino que lo es. Y esto es lo que quiere decir la fe cristiana»¹⁰.

¹⁰ P. ALTHAUS, «Christologie. II: Dogmatisch», en *RGG I*, 1777-1789 (1. Presencia de Dios en Jesucristo [La persona de Cristo]: a) El fundamento de la fe; b) El contenido de la fe en Cristo. 2. Actuación de Dios en Cristo [La obra de Cristo]: c) La fe en Cristo. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Cuestiones fundamentales de cristología. a) Determinación del objeto y legitimación del fundamento», en *Jesús de Nazaret...*, o.c., 540-545.

3. Formas de cristología: histórica, filosófica, dogmática

La *cristología histórica* tiene como objeto la fijación e intelección de los *hechos*: génesis de Jesús, relación con el medio, desarrollo y concatenación de causas, evolución psicológica del personaje, repercusión posterior. La historia, la geografía, la arqueología, la lingüística, la literatura son las ciencias auxiliares necesarias para esta comprensión, que tiende primordialmente a determinar el hecho de Jesús, lo que realmente ha acontecido tal como es perceptible por los sentidos o directamente deducible de monumentos y documentos.

La *cristología filosófica* se preocupa del *principio o símbolo cristológico*, es decir, de la *idea de Cristo*. Entendemos por estos términos, en sentido ético, la ejemplaridad humana de Jesús y la realización de un proyecto moral; y en sentido metafísico, la unión de lo divino con lo humano, de lo absoluto intemporal con lo particular temporal¹¹.

La *cristología dogmática o sistemática* da por supuestos los hechos acontecidos en el origen. *Parte de la confesión de fe en Jesucristo su único Hijo Nuestro Señor* y busca comprender cómo ha tenido lugar, de hecho, la unión entre Dios y el hombre en Jesús, indagando la posibilidad de que ello fuera así; es decir, pensando la realidad de Dios y la realidad del hombre como ordenadas y coordinables en su origen, referibles y referidas en la historia. Y todo esto lo hace leyendo e interpretando la historia y persona de Jesús. Ellas pertenecen a aquel lugar y aquel tiempo; de sus hechos tenemos noticia por las fuentes escritas y por la tradición oral. Iluminadas por la acción del Espíritu en el corazón de los creyentes manifiestan su valor y destinación universales.

La cristología histórica analiza los hechos particulares; la filosófica, el sentido o la idea universal; la dogmática piensa en la luz de la fe esos hechos e idea, en cuanto que están radicados en una persona, cuya identidad última es divina, y en cuanto que en esos hechos vividos por Jesús en obediencia al Padre, y expresando así su eterna filiación divina en el mundo, encontramos la revelación

¹¹ Cf. las obras de X. TILLIETTE: *Le Christ de la philosophie*, o.c.; *La Semaine Sainte des philosophes*, o.c.; *Le Christ des philosophes...*, o.c.; ÍD., *Les philosophes lisent la Bible*, o.c.

escatológica de Dios y la salvación del hombre. Las tres cristologías tienen como objeto material común a Jesús: la histórica estudia su existencia como hecho particular, la filosófica como sentido y posibilidad humana universal, la dogmática como auto-manifestación y autodonación salvíficas de Dios.

4. Definición de la cristología

La cristología es la *reflexión sistemática*, que desde dentro de la comunidad hacen los *creyentes*, sobre la persona de Jesús que vivió y pervive, con *racionalidad histórica* y con *método científico*, en referencia a lo que es la *situación* de redención o irredención de la humanidad, en medio de la cual tal palabra debe ser proferida y acreditada no sólo como *lógos de verdad universal*, sino también como *evangelio de salvación particular* (Ef 1,13; Rom 1,16).

a) Reflexión sistemática

No se trata simplemente de una narración de hechos aislados, o de afirmaciones sueltas y desconexas, de una colección de ideas de Cristo o de palabras sobre Cristo. La cristología tiene que recoger todos los datos que existen sobre Cristo, ponerlos en relación, articularlos en una visión coherente, dando razón de todos y cada uno. Una cristología selectiva, que se interesa sólo por uno de los rasgos de Cristo o por una serie de sentencias doctrinales y morales, que se orienta sólo por un libro del NT, o cuenta sólo con una categoría cristológica, un nombre o título, no es una cristología católica. *El principio de totalidad, de coherencia y de sentido son un elemento esencial*. Una cosa es que cada cristología parta de una idea, libro o título para organizar la totalidad, y otra cosa es que ese principio hegemónico se convierta en excluyente y totalitario, expulsando o haciendo incompatibles a los demás. Tal cristología sería ya, en sí misma, *herética*¹² sin que sea necesaria una declaración ulterior que la declare tal.

¹² Herejía (αἵρεσις) significa etimológicamente selección excluyente, preferencia particular, facción, partido político.

b) Hombres creyentes

Aquí se indica el sujeto de la reflexión sistemática, diferenciándole de quienes pueden elaborar una cristología meramente histórica o filosófica. Se afirma que el creyente posee como elementos propios y diferenciadores:

1. *La revelación divina*, apostólicamente transmitida, y autoritativamente interpretada, confesada y celebrada.
2. *El don del Espíritu Santo*, principio trascendente de conocimiento mediado por la comunidad eclesial de la que el creyente es miembro, en la que recibe la vida divina y a la que aporta vitalidad con su cooperación humana.
3. *La fe*, que es principio inmanente de conocimiento, con el cual Dios califica de modo permanente al hombre para que pueda discernir y penetrar en el contenido de su revelación.
4. *La Iglesia*, que, como toda familia, es fruto de una historia, tiene una conciencia propia que se extiende más allá del presente, vive en una tradición que se expresa en todos sus actos: desde el confesar la fe, celebrar la eucaristía y testimoniar el evangelio por la predicación y por la vida, hasta crear instituciones sociales, obras de arte, proyectos morales.

La vida de la Iglesia, como vida de familia, es transmisión de realidades antes que transmisión de ideas¹³. Los sacramentos, la sucesión apostólica y la palabra de Dios creída, meditada y realizada, son fuente de conocimiento. Decir hombre creyente y añadir *desde dentro de la comunidad* es lo mismo, ya que creyente nunca se es por libre, aun cuando siempre se sea libremente; nunca se es al margen o en distancia de la comunidad, aun cuando nunca se sea como masa anónima o impersonal, sino como sujetos en libertad y responsabilidad activa. Se es creyente siempre como persona en comunidad, nunca como individuo ni como masa. *Unus christianus, nullus christianus*. El cristiano siempre piensa, ora, se santifica, vive como miembro del Cuerpo de Cristo, como parte de la comunidad¹⁴.

¹³ «La Iglesia con su doctrina, su vida y su culto conserva y trasmite a todas las generaciones *todo lo que ella es* y todo lo que cree» (DV 8a).

¹⁴ Cf. É. MERSCH, «Sainteté des chrétiens, sainteté des membres - Prières de chrétiens, prières de membres», en *Morale et Corps mystique* (París 1955) 107-121, 123-142.

c) *La persona de Jesús*

De él se dice que vivió y que pervive. La historia de Jesús no es la de un muerto, sino la de un viviente (Hch 25,19; Lc 24,5)¹⁵. Aquel vivir de entonces y este pervivir de hoy son los que piensa la cristología; piensa la persona en su dimensión teológica y antropológica; piensa el destino en su concreción judaica particular y en su significación soteriológica universal. Esa persona de Jesús así descrita es el objeto de la cristología. Matizando, podríamos diferenciar:

1) *Objeto material:*

— La persona de Jesús de Nazaret (historia, mensaje, destino, subjetividad).

2) *Objeto formal:*

— En cuanto que es a la vez ejemplo, fundamento y contenido de nuestra fe cristiana (vida y destino).

— En cuanto que en él se concreta el designio salvífico de Dios para con la humanidad (μυστήριον τῆς σωτηρίας).

— En cuanto que en él tenemos al Verbo eterno encarnado, lo divino y lo humano unidos en unidad personal (Hijo de Dios- Primogénito de la nueva creación).

— En cuanto que él es salvación de los hombres en quien encontramos liberación del pasado y del pecado, confianza ante el futuro, y desde ambos podemos encontrar sentido para el presente, sintiéndonos religados y obligados a la responsabilidad-representación-sustitución de nuestros prójimos en el mundo (Salvador).

— Y todo esto en cuanto que es cognoscible por la fe dentro de la comunidad, donde él pervive y actúa como Kyrios.

Con ello queremos superar de entrada las escisiones que muchas veces se introducen dentro de la cristología entre Jesús como hecho de la historia externa y Jesús creído como Cristo por la fe dentro de la Iglesia, entre el *asunto o proyecto de Jesús* («Die Sache Jesu»), por un lado, y el *misterio de Cristo*, por otro; entre una cristología que se preocupa sólo de la función y significación actual de Jesús y otra que se preocupa ante todo de la persona o identidad de Jesús; entre una cristología del relato

¹⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, o.c.

evangélico, otra del kerigma apostólico y otra del dogma eclesiológico.

En este sentido, el Concilio Vaticano II, a la vez que ha abierto las puertas para el ejercicio de los métodos histórico-críticos dentro de la exégesis y teología católica, ha urgido a que: «El conjunto de las disciplinas filosóficas y teológicas se articule mejor y a que todas ellas concurren armoniosamente a abrir cada vez más las inteligencias de los alumnos al *misterio de Cristo*, que afecta a toda la historia de la humanidad, influye constantemente en la Iglesia y actúa sobre todo por obra del ministerio sacerdotal» (OT 14). Respecto de la exégesis, ya la encíclica de Pío XII *Divino affante Spiritu* (1943) exigía a los escrituristas el estudio de todas las ciencias necesarias para conocer el sentido originario de los textos a la vez que ponía como su objetivo primordial (*potissimum*) el esclarecimiento del contenido teológico. El Vaticano II une esas dos tareas: «el intérprete de la S. Escritura debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras» (DV 12). La exégesis crítica no es separable de la teología bíblica, mientras sigamos hablando de «canon» y los dos Testamentos estén encuadrados bajo una palabra única: «Biblia».

Los textos paulinos que hablan del plan de salvación de Dios para los hombres en Cristo, lo muestran desvelado en la vida de Jesús, actualizado, interpretado y celebrado en la Iglesia. Dios Padre es el origen de este designio; Jesús es el realizador histórico; el Espíritu Santo y el apóstol son sus actualizadores en el lugar, universalizadores en el tiempo y personalizadores en las conciencias.

«[El Padre] nos dio a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito que se propuso realizar en Cristo para la dispensación (οἰκονομία) de la plenitud de los tiempos: recapitular todas las cosas en Cristo» (Ef 1,9-10).

«Por una revelación me fue dado a conocer el misterio, que brevemente os he expuesto. Por su lectura podéis conocer mi inteligencia del misterio de Cristo, que no fue dado a conocer a las generaciones pasadas, a los hijos de los hombres como ahora ha sido revelado a los santos apóstoles y profetas en el Espíritu» (Ef 3,3-5).

«El misterio escondido desde los siglos y desde las generaciones, ahora manifestado a sus santos a quienes quiso Dios dar a

conocer cuál es la riqueza de la gracia de este misterio entre los gentiles, que es Cristo en medio de vosotros, esperanza de la gloria» (Col 1,26s).

«[Sostengo esta lucha] para que se consuelen vuestros corazones a fin de que, unidos en la caridad, alcancéis todas las riquezas de la plena inteligencia y conozcáis el misterio de Dios, esto es, Cristo, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2,2s).

El proyecto eterno del Padre es manifestarse a los hombres como iluminación y salvación en su Hijo Cristo (Sal 27,1), quien extiende a los gentiles la vocación y bendición de Israel, convocándolos a ser un hombre nuevo más allá de las divisiones (religiosa: judío-gentil; sexual: hombre-mujer; cultural: griego-bárbaro; política: ciudadano del imperio romano-ajeno a él, y formando el único cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. La riqueza de la gloria de Dios está implicada y explicada en Jesús, como oferta y posibilidad para los hombres; por eso es la esperanza de nuestra gloria. Al habitar corporalmente en él toda la plenitud de la divinidad (Col 2,9), concentra la realidad divina y humana en su conciencia; en él se unifica todo saber de la realidad y todo el querer de Dios.

A la luz de estos textos el Concilio hace las *tres afirmaciones* siguientes. El Misterio de Cristo:

1. *Afecta a toda la historia de la humanidad.* Esto quiere decir que no hay un proyecto de creación al margen de Cristo o con anterioridad a Cristo; ni hay una historia de la humanidad que no esté coordinada por Dios con la historia salvífica.

2. *Influye constantemente en la Iglesia.* Esta comunidad de hombres creyentes, este conjunto de acciones sacramentales, de signos sagrados y de realizaciones históricas recibe su sentido y su eficacia de la presencia e influjo de ese misterio de Cristo, como fuerza de salvación para todo el que cree.

3. *Actúa sobre todo por obra del ministerio sacerdotal.* Aquí se afirma: Primero, que ese misterio de Cristo actúa en el mundo mediante la acción de todos los que creen y viven de él. *Segundo*, que actúa de una manera especial a través de la palabra y obra de quienes en medio de la comunidad, por la imposición de las manos de los sucesores de los apóstoles, reciben el Espíritu Santo y son encargados con el anuncio del evangelio, la celebración de los sacramentos y la construcción de la comunidad.

d) *Racionalidad histórica y método científico*

Esa reflexión se debe hacer a la altura de la conciencia y al nivel del tiempo, excluyendo toda ingenuidad, arcaísmo y fundamentalismo. Esto significa:

— Que se hace a la luz y en la presencia de los demás saberes que sobre la realidad ofrecen otras ciencias, estando la teología dispuesta a aceptar el reto de verdad que ellas plantean, ya que no puede haber dos verdades, una derivada y normativa para la ciencia sola, y otra derivada y normativa para el creyente solo. La realidad, aun cuando tenga distintos niveles, es una. El hombre, aun con su complejidad, es uno. La historia, aun con su multidimensionalidad, es una. Nos referimos a la verdad última de la vida humana, al sentido último de la realidad y al hombre en su unidad sustantiva. Afirmado esto, hay que reconocer que hay órdenes distintos de verdad, niveles diferenciables de la realidad, cada uno con sus métodos propios y no intercambiables. Unidad y pluralismo se exigen y posibilitan porque se sitúan en planos distintos.

— Que se hace según un método objetivo; por tanto, con un proceder racional y con un lenguaje significativo. Trabajar con método, en este sentido, quiere decir que el sujeto que elabora la reflexión es consciente de los objetivos que persigue, de los pasos que da y del camino que sigue; que habla con un lenguaje comunicable a los demás, no esotérico o inteligible sólo para los iniciados; que ese camino ofrece la posibilidad de ser andado por todos; que nuestros resultados son verificables por quien haga el mismo camino que nosotros; que reclamamos, por consiguiente, que los resultados obtenidos son universalmente válidos, como verdad posible a todos y no sólo privilegio nuestro. *La fe y la teología no son un grito de agonía particular, sino un logos de verdad universal.*

— Que la teología reclama un estatuto científico, análogo al de otras ciencias que se cultivan en la universidad, y que, lo mismo que está dispuesta a descubrir a la luz de ellas nuevas dimensiones de la humanidad y de la historia, está dispuesta a presentar ante aquéllos sus propios contenidos y valores como una riqueza constitutiva e irrenunciable de la realidad, ya necesaria para todos.

Esto no quiere decir que la teología sea ciencia exactamente igual que lo son otras áreas de conocimiento, porque no hay un concepto unívoco de ciencia ni de racionalidad que se pueda aplicar igualmente a todas. Ni la racionalidad ni el método, por ejemplo de la filología, de la historia y de la biología, son reducibles unos a otros. Por tanto, nadie puede reclamar lo que podríamos llamar la *racionalidad hegemónica* y, desde ella, otorgar o negar valor científico a los demás saberes. Cada ciencia desvela una dimensión de la realidad total; también la teología. La revelación de Dios hace posible un nuevo conocimiento y realización del hombre. Y, en este sentido, los dogmas son reveladores del hombre, a la vez que revelados por Dios. Con esto afirmamos que la teología es también significativa para los demás saberes, con los que vivirá en una interacción permanente. No porque espere de ellos la confirmación o visto bueno a sus afirmaciones, ni porque sus afirmaciones sean verificables por las otras ciencias. La teología toma, respecto de las demás ciencias, una doble actitud: la aceptación de sus horizontes de sentido y la afirmación de que también para ella son normativos los resultados definitivamente adquiridos por aquéllas. La unidad del Dios creador y de la inteligencia humana (por su objeto: *el lógos de lo real*; por su origen: *Dios*; y por su impulso permanente: *el Espíritu Santo*, del que procede toda verdad) nos obliga a tal aceptación para no escindir la realidad en dualismos irreconciliables y no condenar al hombre a una esquizofrenia entre su condición creyente y su condición pensante.

e) *Distintos accesos a Cristo, con sus lugares y métodos propios*

La reflexión teológica hecha bajo estas condiciones se ordena primordialmente a entender la realidad en su último sentido. De esta forma, se diferencia de lo que se hace en otros contextos, que intentan transformarla (técnica); responder a sus exigencias morales (ética); conformarla en expresiones bellas (arte). Por lo que se refiere, ya en concreto, a la realidad de Cristo, hay cuatro formas y cuatro lugares propios en que este acceso se lleva a cabo. Deben ser claramente diferenciados, y hay que atenerse a las exigencias metodológicas de cada uno. Los

cuatro son necesarios en la Iglesia, pero no son intercambiables ni sustituyen unos a otros:

1) *Lógico*. El que tiende a inteligir. Se trata de pensar la realidad propia de Cristo. Este acceso es ejercitado por la inteligencia, que es mucho más que la razón, y, sobre todo, tal como ésta se ha constituido durante los últimos siglos, en razón analítica e instrumental. La inteligencia, que en un sentido es anterior y en otro es posterior a la razón, intenta conocer no sólo las estructuras de constitución o los mecanismos de funcionamiento, sino la realidad como ser y como sentido. Se trata aquí de pensar; es decir, de llegar a aquella conjunción entre el ser y el espíritu, en la cual ambos se reconocen fraternos, ordenados y necesitados, ya que el ser que no llega a la autoconciencia es ciego y la conciencia que no se alimenta del ser queda vacía. Su lugar propio es, sobre todo, la universidad.

2) *Mistagógico*. Es el acceso que tiende al conocimiento personal de Cristo y no busca tanto ciencia cuanto sabiduría, aquella que deriva del amor y de la connaturalidad entre sujeto cognoscente y objeto conocido. Iniciación, compenetración moral, conocimiento interno, transformación vital son las características de tal acceso, que tiene lugar no sólo ni sobre todo por vías intelectivas, sino por vías desiderativas, afectivas, sensitivas y expectativas. Cristo es salvación del hombre entero y éste tiene que llegar a un descubrimiento en que pueda *saber* con un conocimiento experiencial cómo puede ser salvo en él. Tal conocimiento exige un largo proceso en el que intervienen, desde la oración y la ascesis, la celebración eucarística y la convivencia con los grandes santos, hasta la acción moral y la práctica social. Se trata aquí de un saber como sabiduría, es decir, del conocimiento que descubre y trasmite sentido para la vida personal, esclareciendo el origen y el fin, a la vez que ofreciendo fuerzas para vivir. Cristo, en cuanto hombre, es el modelo de este tipo de conocimiento (su oración, obediencia al Padre, trato con los demás), y en cuanto Verbo eterno, consustancial con el Padre y emisor del Espíritu, es el objeto de este acceso. Su lugar propio es la Iglesia y, dentro de ella, sobre todo la liturgia, los lugares y tiempos tanto de oración y de celebración como de contemplación e iniciación. Si el objetivo del acceso anterior era saber y

entender, el objetivo de éste, en cambio, es sentir, experimentar, amar, ser transformados en Cristo, siendo enseñados por él. Reléanse los primeros capítulos de la *Imitación de Cristo* (*Felix quem Veritas per se docet, non per figuras et voces transeuntes sed sicuti se habet* [I,3,1]. *Cui aeternum Verbum loquitur a multis opinionibus expeditur* [I,3,6]) y lo que al comienzo de sus *Ejercicios Espirituales* dice San Ignacio sobre el «conocimiento interno» de Cristo.

3) *Pedagógico o misional*. Este acceso tiene lugar cuando se estudia el objeto con referencia especial a los destinatarios del anuncio, queriendo encontrar los caminos por los que Cristo les pueda ser presentado en concordancia con sus necesidades y esperanzas, como respuesta a sus preguntas explícitas y a sus deseos más profundos. La pregunta clave aquí es la siguiente: ¿Cómo anunciar hoy a Cristo, para que resuene su nombre como bella noticia de Dios y noticia salvífica para el hombre (evangelio)? Éste tiene que poder percatarse de que en recibirlo le va la salvación y en rechazarlo la perdición. El saber aquí es ante todo capacidad de despertamiento, apelación, conmoción y atracción. El lugar propio para elaborar estos saberes son las escuelas de evangelización: catequéticas o misioneras. El estudio de los contextos en que viven y de las culturas a partir de las que piensan los destinatarios del evangelio es aquí un capítulo central.

4) *Histórico*. Una vez confesado Cristo como Salvador, para mejor vivir de él y conformarse con él, aquí se estudia cómo mostrar su significación y eficacia tanto para la Iglesia como para la sociedad. Puede ser, por tanto, un objetivo individual: conocer a Cristo para mejor conformarse a él, conocer su programa y proyecto vital para conocer y construir el proyecto de existencia propio de la Iglesia cuando está desafiada por una cultura ambiental externa o amenazada por una crisis interna. Este acceso se propone encontrar en Cristo elementos y comportamientos con cuya ejemplaridad y fuerza se oriente la Iglesia y se le proponga mejor a la sociedad. Se trata, por tanto, de conocer la verdad para realizarla (Ef 4,15).

La verdad, que en la cristología se busca conocer, es una *verdad personal* (Cristo es un quién, no una cosa dominable y utilizable); es una *verdad histórica* (situada en un lugar y en un tiempo, no en otros); es una *verdad teológica* (viene de Dios y se da al

hombre); es una *verdad salvífica* (se ordena no sólo a la ilustración de una parte de la vida, sino a toda ella proponiéndole medios para que toda ella se logre); es una *verdad universal*, destinada a ser principio de salvación para todos los hombres, de la que la Iglesia no es soberana, sino servidora e instrumento a su servicio. Esa verdad, fielmente buscada y seguida, es la madre de la libertad en la historia (Jn 8,18). Y desde esa perspectiva completa decimos que Jesús es el Mesías, es decir, el Salvador universal y definitivo de la vida humana.

f) *Situación histórica*

La reflexión sobre Cristo se hace siempre dentro de un contexto, no en el vacío, y cada contexto está lleno, a la vez que condicionado por esperanzas y experiencias, rechazos y prejuicios. Todo ello se convierte en palanca o freno para el conocimiento; impulsará a resaltar unos aspectos de la realidad de Cristo por considerarla especialmente cercana y asimilable o a rechazarlos por extraños y opuestos. El sujeto cognoscente tiende instintivamente a erigirse soberano ante la realidad, dispuesto a dominarla y sometérsela. Por eso, si bien la reflexión debe estar hecha en referencia a una situación histórica, sin embargo no puede quedar a merced de ella, reducida en sus planteamientos por lo que son las esperanzas o rechazos de ella. La verdad es en un sentido hija del tiempo, pero en otro es absolutamente intemporal. Existe con anterioridad, exterioridad y soberanía frente a nosotros, aunque vaya siendo fecunda para nosotros al ir descubriendo sucesiva, parcial y discontinuamente. *El evangelio es salvación para el hombre, pero es salvación de Dios*. El tiempo es destinativo, y, dada la historicidad esencial de la vida humana, hará de filtro o de altavoz para el evangelio. Por esta razón, la teología se inclinará a dos actitudes diversas según los autores y las épocas:

1) Una que acentúa la connaturalidad entre la razón y la revelación, entre la naturaleza y la gracia, entre el evangelio salvador y el hombre necesitado de salvación, subrayando que el mismo Dios que creó al hombre es el que le quiere salvar por Jesucristo; consiguientemente estará más inclinada al diálogo e

integración de las culturas ambientales. Ejemplos máximos de esta valoración positiva de la cultura al servicio del evangelio en tres épocas bien distintas son Orígenes para la cultura griega, San Agustín para la cultura latina, Santo Tomás para la filosofía medieval y Rahner para el espíritu moderno.

2) Otra, por el contrario, acentúa la distancia cualitativa entre el Infinito y el ser finito, entre el Dios Santo y el hombre pecador. Bajo el pecado, el hombre ni busca a Dios, ni le desea, ni le reconoce cuando aquél le sale al encuentro; más aún, le odia y hará todo lo posible para ocultarle, negarle o declararle inexistente. El evangelio, al ser sentido como condenación del pecador, es rechazado como escándalo, antes que deseado como curación. Para esta segunda actitud, la cultura ambiental es percibida sobre todo en cuanto que en ella el poder del pecado se articula racional, social o incluso políticamente. La inteligencia se hace entonces instrumento del pecado, se vuelve luciferina y se niega a oír de Cristo la verdad del ser y del hombre, rechazándolo como el supremo enemigo y dándole muerte si pudiera (Ef 1,13; Col 1,5). Citamos cuatro nombres, exponentes personales de la máxima densidad cultural, pero que fueron especialmente sensibles a la «extrañeza» del evangelio para el mundo, y a cómo toda cultura en cuanto obra del hombre bajo el pecado, cuando no está convertida, se yergue contra la soberanía de Dios y rechaza como ofensivo el evangelio de la cruz de Cristo. Son Lutero con su rechazo radical de Aristóteles y su pesimismo antropológico; Kierkegaard con su insistencia en la fe como «paradoja» y en la ejercitación del cristianismo frente a la especulación del idealismo, personalizado en Hegel; Karl Barth con su teología dialéctica frente al llamado protestantismo cultural (Ritschl, Harnack, Troeltsch, Bultmann); Hans Urs von Balthasar con su acentuación dramática y estética frente a una comprensión social, trascendental o meramente moral del cristianismo.

g) *Lógos de verdad y evangelio de salvación*

Por ser Cristo *Lógos eterno* y *Lógos de verdad* encarnado, la reflexión cristológica parte de la radicación crística de la razón

humana (Jn 1,4), de la apertura de todo hombre a la verdad, y, consiguientemente, subrayará la validez universal y la obligatoriedad del evangelio para todo hombre. Tendrá que confrontarla con otras palabras, *logoi*, y con otras propuestas de verdad metafísica y de revelación salvífica, que ya existen en la historia: la ciencia, la filosofía, la ética, la política y las religiones.

Por ser Cristo también lo segundo, *evangelio de salvación*, la reflexión cristológica no sólo apela a la razón, sino a la vida entera, y ofrece, además de luz para saber, potencia para vencer al pecado y a los poderes del mal, fuerzas para vivir, capacidad de esperar y reciedumbre para resistir en un mundo adverso e injusto ¹⁶. En esta perspectiva subraya que el evangelio es definido como *potencia* (δύναμις) de Dios para salvación de todo el que cree (Rom 1,16) y que como tal debe ser sentido. Y en concreto como poder nuevo frente a los viejos poderes de la ley y de la gnosis, o los nuevos poderes de la injusticia, hambre y desesperanza actuales. Hablar de salvación y redención a hombres sumergidos en contextos colectivos de irredención y condenación exige un especial esfuerzo de reflexión y ejemplaridad evangélica, para no sucumbir a lo que con razón se ha llamado el *cinismo de la teología*. Tal cinismo existe cuando se habla de algo que no encuentra ningún eco en la realidad vivida del que lo oye, o que está absolutamente en desacuerdo con ella, sin que se haga nada para entenderla y establecer la mediación entre ambas realidades. Rahner reclamaba «una teología con la que podamos vivir» ¹⁷.

Por querer mantenerse a un tiempo como *lógos* (razón universal) y como *euaggélion* (buena nueva particular de salvación personal), la cristología oscilará entre inclinarse, por un lado, a un puro positivismo de datos sobre Cristo o a una cristología filosófica, y, por otro, a convertirse en proyecto concreto o programa socio-político de salvación. Entre las ciencias positivas y

¹⁶ Rom 7,13-25; 1 Cor 15,54-57; 1 Jn 5,4; Flp 3,7-11; Gál 5,13s.18-23.

¹⁷ K. RAHNER, «Eine Theologie mit der wir Leben können», en *SzTh* XV, 104-116. Concluye con estas palabras: «Quien se atreve, en esperanza, amor y adoración, a vivir con el Misterio que le envuelve, éste dentro de los límites de sus posibilidades terrestres debe ejercitar la teología, hacer teología a partir de ese Misterio. Ese experienciará entonces que con una tal teología se puede vivir, que incluso es un comienzo y pregusto de la vida eterna que esperamos» (p.116).

la metafísica, por un lado, y el gnosticismo o religiones prácticas de salvación, por otro, la cristología tiene que encontrar su camino. *Entre la ciencia de Occidente, inclinada a convertirse en pura técnica y duro poder, por un lado, y, por otro, la mística de Oriente, inclinada a convertirse en modo de existencia ajeno a la encarnación histórica de Dios o a la realidad histórica del hombre, pasa el camino actual de la cristología como saber de la salvación ofrecida por Dios en Cristo y del cristianismo como oferta creíble y experienciable de esa salvación.*

De la oferta cristiana de salvación, ofrecida como gracia de Dios, no se pasa directamente y sin mediaciones de otra naturaleza a un proyecto concreto de redención o liberación histórica. El evangelio actúa como inspiración teórica, impulso religioso, exigencia moral, promesa escatológica, fundamento y sostén para decisiones individuales. Ahora bien, para ofrecer un programa concreto tiene que articularse con una interpretación social, cultural y económica de la realidad, a la vez que forjar unos medios de acción, unas instituciones que hagan de vehículo entre la teoría y la praxis, unos grupos activos que orienten políticamente las situaciones en esa dirección. Los proyectos socio-políticos, nacidos de este impulso cristológico, pueden ser variados, ya que la pluralidad de interpretaciones de la realidad; la diversidad de primacías instauradas serán distintas según las ciencias y escuelas de pensamiento. Por ello hay un pluralismo también dentro de las actitudes y movimientos cristianos que tienden a superar la ignorancia, injusticia, marginación y pobreza. Los fines y motivaciones son comunes a todos, pero pueden diferir los medios con los que se los quiere lograr. La legítima libertad de pensamiento abrirá caminos diversos y a ellos están llamados los cristianos cualificados en los campos económicos, políticos, sociales y culturales. La Iglesia tiene que mantener en alto los objetivos de la liberación integral del hombre, de la condición divina de su origen, de la fraternidad universal, de la destinación comunitaria de los bienes de la tierra y de la primacía de su servicio a los más pobres. Luego aceptará el triple reto: de la lucidez en el análisis tanto teórico como práctico; de la fidelidad a la verdad del evangelio; de la eficacia y acción transformadora. ¿Cuál de esos proyectos, teórica y cristianamente legítimos, crea mayor justicia, libertad y esperanza? Siempre deber:

quedar una *reserva escatológica*: el hombre no puede consumirse a sí mismo, ni individual ni colectivamente. Sólo puede consumarnos quien nos ha creado, y santificarnos quien es capaz de recrearnos de nuestros límites y pecados. El Reino de los hombres es urgente y su construcción es obligada, pero el Reino de Dios no lo podemos construir los hombres, es don de Dios. Nosotros podemos preparar la materia, esperarle y pedir su llegada: «Venga a nosotros tu Reino» (Mt 6,10). La tarea humana prepara el mundo abriéndolo hacia él y así acelera su llegada.

«La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios» (GS 39).

5. La sistematización de la cristología

Hay dos propuestas fundamentales para la elaboración de la cristología: la histórico-salvífica y la sistemática. La primera, orientándose por el Vaticano II, recoge las sugerencias de Cullmann sobre la *historia salutis* como base de la teología. La segunda presupone ese planteamiento y avanza sobre él.

a) Propuesta histórico-salvífica

Este esquema utiliza un método *histórico-genético*, que hace revivir en el alma de quien lo estudia lo que fue el proceso de descubrimiento de Jesús: fase de revelación transcrita en los testimonios bíblicos; fase de interpretación por la Iglesia en los documentos normativos de la propia conciencia para la entera comunidad (Padres y concilios); exposición de los teólogos, que han sido reconocidos como intérpretes auténticos de esa fe; confrontación con la conciencia contemporánea. Por tanto, expone sucesivamente el contenido cristológico de la Biblia, la aportación de los Padres de la Iglesia oriental y occidental, de los teólogos y de la liturgia. Finalmente reflexiona sobre los

problemas humanos contemporáneos estudiados a la luz de la revelación (OT 16b).

b) *Propuesta sistemática*

Este esquema presupone el descubrimiento y apropiación de la realidad por la conciencia creyente y se propone mostrar su fundamentación y coherencia orgánica; la jerarquía interna de las verdades cristológicas; la relación de la revelación divina con el resto de realidades y del orden de la gracia con el orden de la naturaleza. Si la primera propuesta confiere importancia decisiva a la situación del receptor, ésta, por el contrario, confiere primacía al análisis del objeto mismo, en sus contenidos, presupuestos y consecuencias. En nuestro caso por ejemplo, se preguntará no ya cómo ha descubierto la Iglesia que en la historia de Jesús estaba aconteciendo la encarnación del Verbo, sino qué fundamento ontológico y teológico hacen posible que Dios *sea* hombre, que el hombre *sea* Dios, que Dios y hombre *con-sistan* en un mismo sujeto. La cristología sistemática busca ideas y no sólo testimonios; razones universales y no sólo pruebas positivas, aun cuando sean de la Biblia. La filosofía presupone la pedagogía, pero no se queda en ella; así también la teología sistemática presupone la historia de la salvación, pero no se queda en ella. Aquí le vale el criterio que estableció Santo Tomás. El filósofo debe conocer no sólo lo que otros han pensado sobre la verdad, sino cómo es la verdad en sí misma. El teólogo debe saber lo que Dios dijo y lo que han atestiguado los hombres, pero necesita pasar de dar crédito a dar razón. La real teología comienza cuando, partiendo de los hechos históricos y de los artículos del Credo, se avanza hacia el conocimiento de las cosas por sí mismas. *Se opera, por tanto, con «autoridades» y con «razones». Las primeras son necesarias para verificar que las realidades (en nuestro caso la revelación divina) son; en cambio, las razones son necesarias para entender qué y cómo son esas divinas realidades.* Absolutizar las primeras conduce al positivismo y autoritarismo; absolutizar las segundas conduce al idealismo o a un conceptualismo vacío¹⁸.

¹⁸ «Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint.

El segundo método elegirá categorías teóricas para pensar, comprender y explicar a los creyentes y a los no creyentes tanto el contenido como el sentido de la fe en Cristo. Para ello partirá de diversas categorías, como pueden ser: historia salvífica, revelación, encarnación, salvación, antropología consumada y teología radical, en cuanto que en Cristo se realiza y manifiesta Dios de la manera suprema pensable y en él, a su vez, llega el hombre a la suprema posibilidad de su naturaleza: recibir a Dios en su ser y existir expresándole. Una división explicitadora de todos estos aspectos en perspectiva sistemática establecerá las partes siguientes: *Historia*: la narración e interpretación de los hechos de la vida de Jesús. *Persona o misterio*: el desciframiento e interpretación de su específica diferencia e identidad personal. *Obra o misión*: la explicación de su significación salvífica y de sus repercusiones en otro orden para la humanidad, comparada y diferenciada de las aportaciones de otros tipos humanos significativos: profetas, sabios, científicos, ideólogos.

Estas tres partes corresponden en el fondo a las tres divisiones clásicas de la materia cristológica. De la historia se ocupaba la teología fundamental con el tratado *De Christo legato divino*; de la persona y naturaleza de Cristo se ocupaba el tratado titulado *De Verbo incarnato*; de la misión se ocupaba un último tratado: *De opere redemptionis*, estudio de su muerte y resurrección en cuanto salvadoras del pecado del hombre y promesa o garantía de la propia resurrección. En los últimos decenios se ha percibido la necesidad de unir las tres perspectivas. La historia es historia de la persona, que sólo es definitivamente reconocible a la luz de toda su obra. Por otro lado, persona y obra tampoco son separables. Cristología y soteriología se implican: la persona

«sed quomodo se habeat veritas rerum» (SANTO TOMÁS, *De coelo* II, 22). Distingue a su vez dos tipos de reflexión. Una que se ordena a eliminar dudas sobre la existencia de las cosas: «ad removendum dubitationem an ita sit et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus». Otra se ordena a lograr una inteligencia de las cosas: «Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur; alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinat, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus adquiret et vacuus abscedet» (*Quaestiones quodlibetales* IV q.4 a.18).

da la medida del obrar y las obras revelan al sujeto. Aparece aquí una idea que encontraremos repetidas veces en nuestro tratado: *la circularidad hermenéutica* o el hecho de que varias realidades están tan íntimamente unidas entre sí que cada una de ellas es necesaria para comprender la otra. La historia, la persona y la obra de Cristo se implican y constituyen en reciprocidad; no son comprensibles aisladas unas de las otras, pero tampoco son directamente deducibles unas de las otras. En cambio, confrontadas y mantenidas en conexión, se iluminan recíprocamente.

6. Relación entre cristología y soteriología

La manera de establecer la relación entre cristología (estudio de la persona [*Christus in se*]) y la soteriología (estudio de la obra [*Christus pro nobis*]) estará determinada por la comprensión que se tenga de la realidad, más metafísica y ontológica, o más dinámica y actualista. La teología católica (desde Santo Tomás a Rahner) se ha inclinado hacia la primera, insistiendo en la persona y derivando de ella el valor de la obra; mientras que la teología protestante ha preferido casi siempre (desde Lutero y Melancton a Schleiermacher y Ritschl) el camino inverso, yendo de la obra a la persona¹⁹. No obstante hay ejemplos en la dirección contraria: Pannenberg acentuando la inseparabilidad de la historia y constitución de la divinidad de Jesús, o Balthasar identificando procesión-misión-persona. En el primer sentido, Bultmann y Tillich dirán que Cristo es Hijo de Dios en sí porque es salvador para mí²⁰. Por el contrario, los teólogos católicos dirán que Cristo es salvador para mí porque previamente es el Verbo y, en cuanto Hijo de Dios, el único que puede ser salvación del hombre: Cada afirmación se hace desde un punto de

¹⁹ Cf. PH. MELANCTON, «Praefatio» a los *Loci communes* (1521), en *Corpus Reformatorum* (Braunschweig-Berlín; Nueva York-Londres-Berlín) 21,85; F. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche...*, o.c., par.92 («Die eigentümliche Tätigkeit und die ausschliessliche Würde des Erlösers weisen aufeinander zurück und sind im Selbstbewusstsein der Gläubigen unzertrennlich eines»); A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung*, III (1874) par.44.

²⁰ Cf. R. BULTMANN, «Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates», en *Glauben und Verstehen*, o.c., II, 246-261.

vista: es verdad que si no percibiéramos la influencia salvadora de Cristo no tendríamos acceso al conocimiento de su realidad filial y encarnada; pero no menos verdad es que si él objetivamente no fuera el Verbo encarnado, o fuese sólo un profeta, no tendríamos la oferta definitiva del amor de Dios al mundo y con ella la salvación. Pannenberg ha analizado con finura las motivaciones soteriológicas que desde el comienzo de la Iglesia han determinado las construcciones sistemáticas²¹.

Coherentes con esta división, los traductores franceses de la *Suma Teológica* de Santo Tomás han agrupado las primeras cuestiones de la III *Pars* bajo el título *El Verbo encarnado* (1-26), y las siguientes (27-59) bajo el título *Vida de Jesús*. La diferencia con nuestra situación actual es patente. *Santo Tomás* con toda la teología clásica comenzaba por las cuestiones de tipo teórico, preguntando por el fundamento metafísico de la realidad existente, y luego pasaba a la comprensión de la historia. La sensibilidad contemporánea comienza por la experiencia histórica —actitud empírica— y sólo en segundo momento plantea las preguntas metafísicas. A muchos hoy esas segundas cuestiones les parecen ociosas, inútiles o imposibles.

No podemos pensar por separado la *persona* y la *historia*, ya que el ser finito sólo existe en tiempo y lugar; ni es separable el *sujeto* de la *acción*, ya que el ser humano es libertad y decisión en las que se expresa en un sentido y se constituye en otro. La cristología tiene que mostrar la unidad existente entre la persona, la historia y la acción de Jesús. A la vez tiene como objetivo supremo mostrar la conexión de Cristo con Dios, ya que si Cristo ha sido reconocido como Salvador, y la salvación del hombre no puede encontrarse sino en Dios y serla Dios mismo, entonces hay que establecer la conexión entre Salvador, salvación y Dios. Y hay que mostrar cómo todo eso se realiza personalmente en

²¹ Inicia su reflexión con esta tesis: «La confesión de fe en Jesús no es separable de la significación de Jesús para nosotros. Pero ese su interés soteriológico no puede ser el principio de la doctrina cristológica», y luego enumera los motivos soteriológicos que han sostenido la reflexión teórico-cristológica: 1. Divinización en virtud de la encarnación. 2. Divinización por asimilación a Dios. 3. La cristología de la satisfacción sustitutiva. 4. La cristología de la actividad exclusiva de Dios. 5. El prototipo del hombre religioso. 6. El ideal de la perfección moral. 7. La cristología de la pura personalidad. Cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, o.c., 49-60.

la vida, conciencia e historia de Jesús y cómo lo encontramos nosotros. Si cristología (reflexión sobre la realidad de la persona de Jesús) y soteriología (reflexión sobre su obra de salvación para nosotros) no son separables, tampoco son del todo identificables.

Santo Tomás expone en el prólogo a la III *Pars* de su *Summa Theologica* la estructura interna de la cristología y la relación existente entre el estudio de la persona de Cristo, que él centra sobre todo en la encarnación, y el estudio de sus acciones y pasiones por nosotros, que abarca todo el estudio de su trayectoria histórica desde el nacimiento a la glorificación ante el Padre y a su acción como juez universal. La primera parte estudia la constitución metafísica del Verbo encarnado (las condiciones de posibilidad y el hecho); la segunda parte estudia la vida de Jesús y considera lo que hizo y padeció, comprendiendo tales acciones y padecimientos como la causa de nuestra salvación.

«Nuestro Salvador, el Señor Jesucristo, según el testimonio del ángel, “al salvar a su pueblo de los pecados” (Mt 1,21) nos mostró en sí mismo el camino de la verdad, por el cual llegamos a la bienaventuranza eterna mediante la resurrección. Por ello, es necesario que para concluir todo el quehacer teológico, después de haber considerado tanto la meta última de la vida humana como las virtudes [que nos preparan para ella] y los vicios [que nos alejan de ella], hagamos una exposición sobre el propio Salvador y los beneficios que ha reportado al género humano [Cuestiones 1-59].

Respecto del Salvador hay que hacer dos consideraciones: en la primera debemos tratar del propio misterio de la encarnación en cuanto que Dios mismo se ha hecho hombre por nuestra salvación [Cuestiones 1-26]. En la segunda trataremos de las acciones y padecimientos, realizados por el mismo Salvador, es decir, Dios encarnado [Cuestiones 27-59]»²².

En esta exposición hay que tratar, ante todo, del mismo Salvador; en segundo lugar, de sus sacramentos por los cuales conseguimos la salvación [Cuestiones 60-69]; en tercer lugar, de la vida inmortal a la cual llegamos como a nuestro fin resucitando por medio de él [Suplemento 69-99].

Una consideración teológica que separa la salvación del salvador tiene el peligro de aislar al Salvador de la realidad de

²² *STh* III, *prologus*. Cf. J. P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères...*, o.c., I, 13-38. Sobre el contenido y plan de la *Suma Teológica* a la vez que sobre el lugar de la encarnación en ella, cf. ÍD., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin...*, o.c., 211-228.

Dios, el único que puede darnos salvación, ya que la salvación es él mismo, y nada ajeno a él. Tiene también el peligro de comprenderla como una cosa, y objetivarla al margen de la relación personal con Dios intentando conseguirla por su propio esfuerzo como si fuera objetivable, cuando en realidad no es otra cosa que la misma benevolencia divina gratuitamente otorgada y gratuitamente correspondida. Lo contrario sería una comprensión meramente moralista o mágica de la salvación y ninguna de las dos sería cristiana. La Biblia, los teólogos y espirituales han subrayado esta identidad entre la salvación y Dios.

«Pequeñuelo soy, mas vive perpetuamente mi Padre y tengo en él tutor idóneo. Y tú mismo eres todos mis bienes (*et tu ipse es omnia bona mea*), Tú, Omnipotente, que estás conmigo aun desde antes que yo lo estuviera contigo, el mismo que me engendró y me defiende» (*Conf. X, 4,6*).

El *Salmo* 73,23-28, uno de los tres llamados salmos místicos (junto con el 16 y el 49), identifica la salvación con la relación amorosa con Dios. Él es todo para el hombre y sin él no hay nada definitivamente seguro y valioso: «Mi bien es estar junto a Dios» (*Sal* 73,28).

Por otro lado, si separásemos *la persona de Jesús de su acción y misión*, nos quedaríamos sin la posibilidad de entenderle, ya que la realidad personal es constituida por Dios en cada sujeto histórico en función y al servicio de la misión que tiene que cumplir. La humanidad de Jesús es pensada, preparada y constituida por el Espíritu Santo para que con su inteligencia, corazón y vida entera introdujese en el mundo la salvación. Por esta razón, luego se identificará el nombre personal (*Jesús de Nazaret*) con el nombre funcional (*Cristo de Dios*). Jesús ha existido en la historia, y por eso sólo es inteligible a la luz de la misión realizada en ella, que abarca dos vertientes: la *redentora* (superación de la situación del hombre bajo el pecado) y la *divinizadora* (integración del hombre en la vida divina).

Si la separación entre cristología y soteriología no es posible, tampoco es posible la *identificación directa*. A partir del siglo XVI y sobre todo por influjo del protestantismo, la atención de la conciencia humana dejó de centrarse en *las cosas exteriores*, en la historia pasada, en los objetos (el *en sí*), para comenzar a preocu-

parse más *del sujeto* y de su personal experiencia; y en el orden religioso a ocuparse del pecado, de la gracia, de lo que Dios es para nosotros, de cómo puede ser percibido como realidad y experimentado como salvación (el *para mí*). Esto llevó consigo el que comenzara a interesar más la salvación para nosotros que la salvación y el Salvador en sí mismos. A partir de un instante todas las preguntas y respuestas se daban en función del hombre, a la medida del hombre, y a la luz de sus deseos y necesidades naturales.

La concentración de la teología en la cristología, de ésta en la soteriología y la reconducción de ésta a la antropología ha tenido en Schleiermacher su exponente máximo. En un sentido, él lleva al extremo la posición de Lutero, al trasladar el «por mí» al «en mí» de la salvación de Cristo, y en otro sentido deja presentir la concentración antropológica de la teología, que luego Feuerbach convertirá en reducción, desembocando directamente en el ateísmo. Él muestra cómo, a diferencia del luteranismo, la teología católica ha afrontado los problemas metafísicos objetivos y no se ha dejado fascinar por la funcionalidad subjetiva de las realidades cristianas ²³.

Schleiermacher parte de varias convicciones fundamentales: religión es la conciencia de la absoluta dependencia de Dios y de comunidad con Dios; la intensidad de esta conciencia es lo que por un lado diferenciaba a Jesús de los hombres y por otro constituía su propia condición divina. Schleiermacher viene del pietismo en un sentido y del idealismo en otro; por ello le preocupan la experiencia de la salvación y la integración de Dios en la conciencia del hombre, de forma que no parezca que es extrínseco a su realidad y por ello ajeno a su autonomía. No le preocupan primordialmente los problemas históricos ni los metafísicos, sino la conjugación de unos y otros (el afuera y el arriba) en el ahora de la conciencia creyente. Las tres tesis con

²³ «El hombre es el Dios del cristianismo, la antropología es el misterio de la teología cristiana. La historia del cristianismo no ha tenido otra tarea que la de develar este misterio, realizar y reconocer la teología como antropología. La diferencia entre el catolicismo y el protestantismo —el viejo catolicismo que existe todavía en los libros, pero ya no en la realidad— consiste sólo en que uno es teología mientras que el otro es cristología, es decir, antropología (religiosa)» (L. FEUERBACH, «Apéndice XXV», en *La esencia del cristianismo*, o.c., 395).

que inicia su cristología son reveladoras en este sentido de una concentración soteriológica y antropológica de la cristología que para muchos será una clara negación de la cristología tradicional, mientras que para otros será una legítima expresión a la luz de la nueva experiencia histórica de lo humano propia del siglo XIX. *Esto supondrá la radical toma en serio del ser de Dios en nosotros, es decir, de la acción del Espíritu Santo en la conciencia de los cristianos, interiorizando y personalizando a Cristo en cada uno.* La subjetividad moderna lleva consigo una recuperación de la experiencia cristiana y a la vez el descubrimiento de cómo el cristianismo incluye la trascendencia (Padre), la historia (Cristo) y la interioridad (Espíritu Santo). La cristología de Schleiermacher, ¿no es la afirmación consecuente de la acción del Espíritu Santo en la conciencia cristiana? Si ser y espíritu son coextensivos, será plenamente legítimo interpretar la divinidad de Cristo en clave de conciencia. Aun cuando sea por otras razones y desde otras preocupaciones, en nuestro siglo, Rahner reclamará también como posible y necesaria esa cristología de conciencia, que él llamará trascendental. Además del siguiente, deberíamos tener ahora ante los ojos los tres párrafos de la cristología de Schleiermacher que ya hemos citados anteriormente ²⁴:

Párrafo 93: «El redentor es a la luz de lo dicho igual a todos los hombres, como resultado de la igualdad de la naturaleza humana, pero es distinto de todos por la potencialidad *permanente de su conciencia de Dios, la cual constituía en él un auténtico ser de Dios en él (welches ein eigentliches Sein Gottes in ihm war)*» ²⁵.

Si en el orden del ser la persona es primera, en el orden de nuestro conocimiento sabemos quién es Jesús por lo que es para nosotros. Por eso metodológicamente se puede comenzar por la obra (cristología ascendente) y luego seguir por la persona (cristología descendente).

Pero hay que diferenciar siempre estos dos órdenes: el *ordo essendi*: la realidad de las cosas en sí, su génesis, su naturaleza, su estructura, su curso temporal, por un lado; y, por otro, el *ordo cognoscendi*: nuestro descubrimiento de ellas, el acceso a su reali-

²⁴ Cf. *supra*, cap. II, 5, c.

²⁵ F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche...*, o.c., II, 29, 31, 43.

dad, la significación para nuestra existencia. El primero es el orden metafísico, el segundo el orden gnoseológico. Es verdad que conocemos las cosas cuando conocemos su origen, el proceso de su constitución y su fase presente, pero eso no nos da todo el espesor de su realidad. Podemos realizar el camino inverso: una vez que conocemos el final podemos considerar el principio en la luz de lo que ha producido y dado de sí. La cultura contemporánea se inclina a una comprensión funcional, utilitaria de toda la realidad, como si las cosas valieran sólo por lo que significan para mí aquí hoy, como si hubieran comenzado conmigo o acabasen conmigo y no tuvieran otro horizonte metafísico de realidad y otra destinación de historia mayor que la que yo puedo abarcar. La madurez del pensamiento se logra por el descubrimiento subjetivo de la objetividad, anterioridad y gratuidad del ser.

Hay por tanto *un en sí de Cristo y un para nosotros*. Él fue destinado por Dios a ser para nosotros «sabiduría, justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30). Él es «poder y sabiduría de Dios» para nosotros (1,24). Su evangelio es potencia para salvación, porque en él se revela la justicia de Dios, justificadora de todo el que cree (Rom 1,16s). Pero no podemos aislar lo que él significa para nosotros, sus beneficios y su salvación para la humanidad de su propia persona, de su relación con Dios, de su procedencia eterna, porque entonces lo reduciríamos a mero fármaco, cosa, ídolo. Su proexistencia en favor de los hombres es total porque totalmente él procede del Padre como efusión generosa de su fontalidad absoluta. No podemos convertir a Cristo ni en mero hecho histórico de una historia pasada, ni en mero problema de metafísica, ni en mero remedio antropológico. A él lo mismo que a Dios hay que considerarlo en fe y gratuidad absoluta como Dios y no primordialmente como condición para la certeza de mi conocimiento (Descartes), para la prevalencia definitiva de la justicia (Kant) o para la propia salvación (Lutero). No hay ejemplo, idea, beneficio o salvación de Jesús sin el consentimiento a él como persona, sin el amor gratuito. Si en otros tiempos la cristología fue vivenciada como un problema de mera metafísica o de pura lógica, en reacción se convirtió a Jesús en mero opósito a mi humanidad: «Mi Jesús».

«Mi Salvador», «Mi garantía eterna». La degradación metafísica, por un lado, y la reducción funcional-soteriológica, por otro, son dos formas patológicas de comprender a Cristo. Lo primero y último es su persona, que sólo existe y es cognoscible en su historia y desde su misión. En él la relación con Dios como Padre, la relación al Espíritu Santo como configurador permanente de su humanidad y la relación a los hombres como destinatarios de su existencia son ya relaciones constitutivas de su única persona encarnada y de su misión salvadora.

Desde los beneficios se nos despierta el interés por el benefactor y a la luz de la salvación reconocemos al Salvador. A su vez, sólo la realidad y dignidad de la persona permiten conocer en definitiva la valencia y solvencia de unos actos. En cristología tenemos que realizar un movimiento circular. De la salvación, que es lo primero que conocemos, al sernos anunciada en la Iglesia y otorgada por los sacramentos, llegamos al Salvador; pero una vez llegados a ella tenemos que conocerle a él, más allá de sus obras, de sus beneficios y promesas. La fe supone un cara a cara con Dios en Cristo, como él es y por ser quien es. La salvación es la resultante gratuita de la aceptación en reciprocidad plena entre Cristo y el hombre. La iniciativa siempre es de Dios, pero una vez que el hombre la ha reconocido, tiene que consentir a Dios como Dios, amarle por ser quien es y por su inmensa gloria. Sería violento e inhumano establecer oposición entre una adhesión a Dios por pura gratuidad y una adhesión por puro interés. La adhesión gratuita es la fuente de mayor fecundidad para el hombre. Cuando el interés es real y no sinónimo de soez egoísmo termina abriendo al misterio del otro en su irreductible alteridad y sobre todo al Misterio insondable de Dios, que es *semper prior, semper maior, semper melior, semper posterior*²⁶.

La cristología no es separable de la teología, ni ésta de aquella; pero tampoco son identificables de manera simplista. Teología, cristología y antropología ya no son separables porque un sujeto de nuestra historia, Cristo, ha pronunciado un «yo», ha vivido una «muerte» y ha obtenido una «resurrección» en las

²⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Dios real. De Dios como función para mí a Dios realidad ante mí», en *Dios* (Salamanca 2004) 197-255.

que Dios y el hombre estaban afirmados en diferencia e indivisión. Es tarea de este tratado exponer esas diferencias a la vez que esas convergencias. También aquí valen los criterios del concilio de Calcedonia: estas dimensiones constituyen la única persona de Cristo sin confusión ni transformación, sin división ni superposición.

CAPÍTULO VII

LA CRISTOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

1. Horizonte y perspectiva

Cada generación histórica ve la compleja realidad de Cristo, su historia, destino y mensaje a partir de unas preocupaciones fundamentales, movida por unas necesidades e intereses concretos, dentro de un horizonte de percepción.

Lo que es en el orden físico el confín o corte de líneas entre cielo y tierra como ámbito, dentro del cual estamos y en el que nos son visibles unas realidades que quedan de este lado mientras que nos son invisibles las que quedan del otro lado, eso es el *horizonte* en el orden espiritual. La palabra «horizonte» tiene primero un *sentido astronómico* (línea de cruce entre lo que podemos divisar como perteneciente a la tierra y lo que ya no es tierra), luego un *sentido metafísico antropológico* (el hombre es el lugar donde lo animal y lo divino se encuentran, donde él supera la naturaleza para abrirse al Absoluto)¹; finalmente tiene un *sentido gnoseológico*. A partir de Leibniz el término es utilizado casi exclusivamente para determinar la extensión y los límites de nuestro conocimiento².

¹ Santo Tomás define justamente al hombre como *horizonte* y *confín*: «Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma» (*Summa contra Gentes* II, 68 n.1453). «Homo enim, cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur, quod fit pro hominis salute» (ibid. III, 55, n.3936). De aquí deduce la conveniencia de que la encarnación del Hijo fuera en un hombre y no en un ángel, porque, al comunicar Dios con el hombre, comunica con toda la creación: «Et sit conveniens videtur ut universalis omnium causa illam creaturam in unitate personae assumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis» (la cursiva es nuestra).

² Sobre la historia y noción de «horizonte», cf. AA.VV., «Horizonte», en J. RITTER-K. GRÜNDER (dirs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III (Basilea 1974)

Determinar las perspectivas fundamentales u horizontes dentro de los que ha vivido el hombre occidental equivale a hacer una filosofía de la historia y una historia de la filosofía. Se puede hablar de eras históricas: la teológico-religiosa, la metafísico-especulativa, la científico-positiva, comprendiéndolas en mera sucesión o en suplantación violenta, como quería Comte y tras él quienes sostienen una visión evolucionista. Se puede hablar de una perspectiva antropológica en la que el hombre es lo primero que suscita asombro y merece atención; de una perspectiva teológica en la que Dios, primer Origen y último Fin, reclama el interés supremo. Se puede hablar de cuatro grandes experiencias que han determinado nuestra constitución espiritual: experiencia griega del ser como *realidad* (*logos, physis, ousia*), experiencia bíblica del ser como *historia* (diseño, acontecimiento, libertad, memoria), experiencia moderna del ser como *idea* (concepto, sistema, historia universal), experiencia decimonónica del ser como *hecho* (facticidad, positividad). Se puede pensar en las tres grandes épocas de la metafísica centrada en torno al ser, a la subjetividad y al lenguaje.

Con el tránsito de una de estas fases, experiencias fundamentales, *Denkformen*, horizontes, a otros nuevos tenemos lo que se ha llamado giro del tiempo (*Zeitenwende*), épocas de transición y cambios epocales (*Epochenwende*). La teología y la cristología son tributarias, deudoras o beneficiarias, de esas formas fundamentales de vivir la existencia en el mundo, de abordar los problemas del sentido y de reaccionar ante los imperativos de la historia. Las huellas o heridas del tiempo son patentes en todo ser vivo, también en la teología y la fe, por ser éstas realidades vivas sobre las que repercute la historicidad fundamental tanto de la humanidad como de la Iglesia.

Nosotros abordamos la figura de Cristo en cada época desde una perspectiva que se convierte en la clave de interpretación para las demás. La totalidad nos desborda. Al desbordamiento de la realidad crística sigue la necesaria limitación de la reflexión cristológica. Cada generación, cada cultura e incluso

1187-1206. Además E. SCHILLEBEECKX, «Perspectiva coyuntural y ritmo asincrónico en los cambios culturales», en *Jesús, historia de un viviente*, o.c., 542-548; TH. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas* (Madrid 1970).

cada definición dogmática sitúa inevitablemente a Cristo dentro de «su horizonte»; ya que si no lo hiciera no podría entenderle³. A partir de Heidegger, Gadamer ha repensado esta categoría, no lejana de la categoría de «perspectiva» elaborada por Ortega⁴. Una y otra sugieren la insuperable limitación, que no relativismo, de nuestro acceso al ser, en nuestro caso al conocimiento de Dios y de Cristo. Siempre estamos situados; nunca nos vemos del todo porque no podemos saltar sobre nosotros mismos y colocarnos en un punto de vista absoluto, que es el propio de Dios. En cambio, nuestro ser, acciones y horas están siempre «situadas», «localizadas» y «temporalizadas». Ser conscientes de las acentuaciones particulares, de los intereses motores y de las primacías establecidas en cada momento es la primera exigencia de una conciencia crítica. Ella nos permite, por un lado, superar el relativismo y, por otro, reconocer los silencios, omisiones y formulaciones condicionadas que llevamos a cabo⁵.

La fe común de la Iglesia en Cristo se expresa en el Credo de los apóstoles y es una, mientras que la explicitación, sistematización y legitimación de esa fe puede ser diversa. Cada cristología es, en cierto sentido, parcial, y, si se empeña en absolutizar

³ Cf. B. WELTE, «Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik», en *Zur Frühgeschichte der Christologie*, o.c., 100-117.

⁴ Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, I-II, o.c. Para Ortega, cf. A. RODRIGUEZ HUSCAR, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega* (Madrid 1966); J. MARIAS, *Circunstancia y vocación*, I (Madrid 1960-1983) 363-376; C. MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset* (Madrid 1968) 233-252. El antecedente de la idea orteguiana de perspectiva, lo mismo que de horizonte, es Leibniz, cuya *Monadología* cita en su artículo «Verdad y perspectiva» (1916).

⁵ «Por lo que se refiere a las condiciones históricas que repercuten en la expresión de la revelación, se debe observar ante todo que el sentido de los enunciados de la fe depende en parte de la fuerza expresiva de la lengua en una determinada época y en determinadas circunstancias. Ocurre además no pocas veces que una verdad dogmática se expresa en un principio de modo incompleto, aunque no falso, y más adelante, vista en un contexto más amplio de la fe y de los conocimientos humanos, se expresa de manera más plena y perfecta [...] Si bien las verdades que la Iglesia quiere enseñar de manera efectiva con sus fórmulas dogmáticas se distinguen del pensamiento mutable de una época y pueden expresarse al margen de estas comprensiones, sin embargo puede ocurrir que tales verdades al ser enunciadas en las palabras del Sagrado Magisterio lleven consigo las huellas de esos pensamientos contemporáneos» (SAGR. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mysterium Ecclesiae*, 5: AAS 65 [1973] 396-408 = CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Cinco Documentos Doctrinales* [Madrid 1981] 47).

su visión particular y local, se convierte en una cristología herética. El cristiano supera sus herejías subcutáneas por la celebración dominical de la eucaristía, donde recita el Credo apostólico en unión con toda la Iglesia católica. Así extiende su conciencia a toda la realidad creída, con independencia del peso psicológico que uno y otro de los artículos de la fe tengan en su conciencia. Esta «catolización» eucarística de la fe particular es la condición necesaria para que cada uno podamos mantener entera y verdadera la fe católica⁶. La cristología de cada escuela, generación y lugar son explicitaciones de esa fe, se miden por ella y son católicas en la medida en que permiten columbrar la totalidad de la realidad, muestran la articulación entre cada uno de sus elementos y la jerarquía de verdades que la determinan, dejan sentir las exigencias espirituales, históricas y morales, que derivan de la verdad creída (*Unitatis redintegratio*, 11). Todo fragmento debe hacer manifiesta su manquedad y dejar adivinar el todo al que pertenece. Cualquier reflexión sobre Cristo, inexorablemente parcial en su insuperable limitación, debe remitir al lector a la plenitud de la fe en la comunidad (Ef 1,23), asistida por el Espíritu y garantizada por la presencia personal de Cristo hasta el final (Mt 28,20).

2. Fases y sistematizaciones de la cristología

La cristología ha conocido en la historia tres grandes fases con las correspondientes sistematizaciones, que referimos a grandes teólogos: Orígenes con su tratado *De principiis*; Santo Tomás con la III *Pars* de la *Summa Theologica*; Rahner con sus propuestas cristológicas en los *Escritos de Teología*, estructuradas

⁶ Congar y Rahner, cada cual por razones distintas, han subrayado las herejías que vivimos sin percatarnos, por incompreensión, olvido o infidelidad a determinados artículos del Credo. Rahner las llama «errores inconscientes», «criptoherejías preintelectuales» (ET I, 221). Cada hombre y cada época no tienen capacidad para extenderse simultánea y explícitamente, en una elaboración complejiva sobre la totalidad de sus presupuestos y de exigencias, a todos los artículos del Credo. Pero lo que no somos capaces de abarcar con la inteligencia y el sistema, podemos abarcarlo con la voluntad y el amor. La recitación comunitaria del Credo nos extiende a la totalidad de lo creído y nos reintegra en la catolicidad de los creyentes.

en el *Curso fundamental sobre la fe*, y Balthasar con la propuesta de una triple cristología (estética, dramática, lógica). Hasta Orígenes la presentación de la fe en Cristo se había hecho como comentario a la «regla de fe» o al «Credo de los apóstoles», en la preparación de los catecúmenos para el bautismo y luego para los fieles mediante la homilía en la celebración eucarística. Con Orígenes aparece una manera nueva de presentar la fe: distinción entre el contenido de la tradición apostólica transmitida en la predicación eclesiástica, por un lado, y, por otro, la explicación de las realidades contenidas en ella o no enumeradas allí. Con ello lleva a cabo una propuesta orgánica, más cercana al diálogo crítico con la filosofía que a la preocupación edificante en la propia Iglesia⁷. Durante un milenio sigue afirmándose el método patrístico expositivo —los teólogos son los obispos— y sólo se esboza el método sistemático. Ni los Capadocios, ni San Agustín, elaboran una visión sistemática de la cristología, más allá de las reflexiones monográficas y de las refutaciones de las herejías, por más geniales y decisivas que sean aquéllas y éstas. Por primera vez se da en la Edad Media el paso del Símbolo a la *Summa*, en un intento de visión orgánica de la teología, lo mismo que a la vez se ofrecía a los ojos una integración orgánica de todas las realidades eclesiales en el símbolo físico de la

⁷ En el prefacio de su obra establece la criteriología teológica: se comienza por el testimonio de Moisés y el de Cristo, luego viene la tradición apostólica, finalmente la predicación eclesial. La revelación de Dios y la regla de fe de la Iglesia son fuente y norma para la teología, que tiene como tarea exponerlas, explicarlas y dar razón de lo contenido en ellas, de lo conexo con ellas, de lo que es presupuesto previo para ellas y de lo que se deriva de ellas. Cf. *De principiis*, prol. 1-10: *SCb* 252 p.76-89. Una vez enunciados los contenidos de la regla de fe, añade como conclusión: «Es necesario partir de aquí como de los elementos o de los fundamentos según el precepto: “Alumbrad entre vosotros la luz del conocimiento” (Os 10,12)», cuando se desea construir como un conjunto (sistema) o cuerpo de doctrina a partir de las razones de todo esto, para profundizar con la ayuda de afirmaciones claras y necesarias la verdad de cada punto, a fin de forjar un *cuerpo de doctrina*, con la ayuda de comparaciones y de afirmaciones, las que encontremos en las Sagradas Escrituras, y aquellas que nos surjan al indagar la coherencia lógica entre ellas y su peculiar tenor» (ibid., 10 [p.88]). Orígenes sitúa la materia cristológica en dos lugares: en contexto trinitario (primer ciclo de tratados) y en contexto histórico (segundo ciclo). En ibid. I, 2 (p.110-142) trata sobre todo de la divinidad de Cristo, la vez que habla del Padre y del Espíritu. En ibid. II, 6 (p.308-325) estudia la generación del Verbo. De este segundo tratado dice su editor H. Crouzel que «es uno de los capítulos más bellos de la obra tanto por su contenido como por su forma» (*SCb* 253 p.171).

Iglesia, que eran las catedrales⁸. Santo Tomás es la expresión cumbre de ese proceso. La III *Pars* ofrece una sistematización de la cristología que, con matices, correcciones y ampliaciones, ha perdurado casi intacta hasta la mitad del siglo XX⁹. La teología protestante quedó determinada por el sesgo redentivo y la apelación bíblica de Lutero: contra Aristóteles, audición de la Palabra de Dios en la Biblia, y, por ello, contra filosofía exégesis. Orientación soteriológica, fundamentación bíblica y rechazo del sistema como secreta voluntad de «encerrar» a Dios en nuestro pequeño mundo, son algunas de las características de la teología nacida del reformador. Pero si el impulso se mantiene, sin embargo, la necesidad de articulación teórica de la totalidad de «lo creído», de «lo proponible» a los no creyentes, de lo «responsable» ante una razón histórica, ha llevado a las sucesivas síntesis sistemáticas de la teología y, dentro de ella, de la cristología. Dejando al lado de momento las obras de la era de la Ortodoxia protestante, nos fijamos en lo que surge a partir de la Ilustración. El primero es SCHLEIERMACHER, con su *Der christliche Glaube* (1821 y 1830). Esta obra es la exposición de la fe cristiana a partir de la autoconciencia cristiana. Se divide en dos partes y consta de 172 párrafos que se inician con una formulación a modo de tesis. La idea capital es «das fromme Selbstbewusstsein» (la piadosa autoconciencia), en su contenido y desarrollo. La cristología aparece al hablar «Del estado del cristiano en cuanto es consciente de la gracia divina». Habla: Sobre Cristo (párr. 92-105) en dos partes: Sobre la persona de Cristo (párr. 93-95) y Sobre el oficio (ministerio, misión) de Cristo (100-105).

Frente a la orientación antropológica de Schleiermacher, Karl Barth tiene como falsilla de su *Dogmática de la Iglesia* al Credo de los apóstoles en su estructura y contenido. Por eso dedica

⁸ Cf. A. GRILLMEIER, «Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik», en *Mit ihm und in ihm...*, o.c., 585-636.

⁹ Cf. G. LAFONT, *Estructuras y métodos en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1964); ID., *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (París 1969); E. H. WEBER, *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin*, o.c.; F. RUELLLO, *La christologie de Thomas d'Aquin* (París 1987); A. HAYEN, «La structure de la Somme théologique et Jésus»: *Sciences Ecclésiastiques* 12 (1960) 59-82. Para la conexión entre el «momento económico» y el «momento ontológico» véase la exposición y amplia bibliografía en J. P. TORREIL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin...*, o.c., 219-228.

un tomo a lo que sería explicitación de su primera palabra «Creo» y luego a los tres artículos referidos a cada una de las personas de la Trinidad. Se divide en cuatro partes: I. La doctrina sobre la palabra de Dios. II. La doctrina sobre Dios. III. La doctrina sobre la creación. IV. La doctrina sobre la reconciliación (la última parte, que sería la escatología o «Doctrina sobre la redención», no pudo llevarla a cabo). La cristología constituye la cuarta parte o Doctrina sobre la reconciliación, dividida a su vez en tres partes: Jesucristo el Señor como siervo (IV,1. Párr. 59-63); Jesucristo el siervo como Señor (IV,2. Párr. 64-68); Jesucristo el testigo verdadero (IV,3. Párr. 69-73).

Exponentes más cercanos a nosotros son las siguientes teologías sistemáticas: E. SCHLINCK, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge* (Göttingen 1983), que mantiene el esquema ternario (creación, redención, nueva creación). En la redención sitúa a Jesucristo así: La antigua alianza; la elevación de Jesús como presupuesto para la doctrina de la humillación del Hijo de Dios; la humillación del Hijo de Dios; la elevación de Jesús. El mismo esquema está subyacente a G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* I-III (Göttingen 1979-1982), con las tres partes: La fe en Dios como creador del mundo; como reconciliador del mundo; como consumidor del mundo. La cristología forma la segunda parte en cuatro capítulos: Dios en Cristo; el hombre Jesús; el mundo amado por Dios; la fe en Jesucristo. La última gran obra creadora, ya concluida, de la teología protestante actual, es W. PANNENBERG, *Teología sistemática* I-II (Madrid 1992-1996) y *Systematische Theologie* III (Göttingen 1993). La exposición se ofrece en una secuencia de 15 capítulos sin rígidas divisiones interiores. Hay una cristología dispersa en toda la obra, pero aparece en especial conexión con el ser y destino del hombre (Cap. 8: Dignidad y miseria del hombre. Cap. 9: Antropología y cristología), a la que sigue una reflexión explícita sobre su ser (Cap. 10: La divinidad de Jesucristo) y un último capítulo de carácter soteriológico (Cap. 11: La reconciliación del mundo por Jesucristo). Tendríamos que hacer una exposición equivalente para la teología ortodoxa, pero aún no encontramos exposiciones que, manteniendo la conexión con la matriz patrística que le es característica, hayan integrado lo

que la historia moderna y la situación actual han significado para la fe.

Estos intentos tienen detrás la historia espiritual, la reflexión cristiana y la experiencia propia de la Iglesia en la modernidad, con Lutero, Descartes, Kant, Hegel, Feuerbach y Marx. El vuelco de conciencia que ha tenido lugar a partir de los años 1970-1980 aún no pudo ser integrado. Responder a lo que la posmodernidad, el nihilismo y Nietzsche significan para la verificación de la fe y para la articulación sistemática de la confesión cristológica, es la sagrada misión de la próxima generación de teólogos.

3. Centenario del concilio de Calcedonia y programa de Rahner

La celebración del centenario de Calcedonia ofreció la oportunidad de releer la historia milenaria de la cristología para llevar a cabo un replanteamiento desde la base de los problemas cristológicos. Rahner presenta entre 1950 y 1960 un programa de renovación completa de la cristología a la luz de las siguientes cuestiones:

a) Validez, significación y límites de la cristología clásica, que había nacido como marco para defender la fe y de hecho se había convertido en el contenido de la fe, haciendo así de Calcedonia el pivote de toda la cristología, cuando el concilio primordialmente se había propuesto solamente establecer las fronteras dentro de las cuales había que pensar la realidad crística, sin ofrecer una exposición completa de la cristología.

b) Necesaria recuperación de la cristología bíblica, en toda su variedad e irreductibilidad, con todos los autores, libros, fases, títulos, contextos, categorías, y no sólo los que de hecho se habían afirmado en la historia anterior.

c) Necesidad de completar la cristología conceptual, óntica o metafísica, con otras dos: la ontológica y la existencial, de forma que el lector se percatase de que al hablar de Cristo no se estaba pensando sólo en un hecho del pasado o en un saber aleatorio, sino presentando una realidad decisiva para la inteligencia de la existencia humana en general y para la salvación de

cada hombre en particular, ya que todo lo que se dice de Cristo en la Biblia y en las fórmulas de fe se enuncia *propter nos homines et propter nostram salutem*, hasta el punto de que cada oyente debe poder decir con convencimiento *res mea agitur, de mea salvatione aut condemnatione agitur*.

d) Pensar las definiciones conciliares como fin en un sentido a la vez que como comienzo en otro, forjando con ellas ante los ojos otras expresiones de la fe que sean respuesta a las nuevas preguntas explícitas o implícitas sobre Cristo, sabiendo que toda conciencia está situada y que, por tanto, nunca preguntamos lo mismo aun cuando estemos atraídos, sostenidos y guiados siempre por el mismo y único Dios.

e) Elaborar una cristología trascendental, cuya función es mostrar: 1) que existe en el hombre una cierta preparación, espera o necesidad, no reflejamente poseída de la redención y de la encarnación; 2) que por tanto, aun cuando sea partiendo de la historia tal como nos la narran los textos evangélicos, deduzca las condiciones de posibilidad de nuestra fe en Cristo; 3) que aparezca por un lado la figura real del hombre Jesús como forma histórica de Dios mismo encarnado en nuestro destino y no sólo cual fantasma rozando el mundo o revistiéndose de la carne humana como algo accidental, superpuesto y deponible; 4) que la fe en Cristo sea presentada no como adhesión a algo extrínseco a nuestras necesidades profundas, sino como expresión de nuestros últimos anhelos, que se han visto consumados en el hombre Jesús, quien logró la autonomía suprema subsistiendo como Hijo, aun cuando esto sólo lo hayamos reconocido tras haber sido divinamente realizado por Dios en Cristo ¹⁰.

¹⁰ K. RAHNER, «Chalkedon - Ende oder Anfang?», en A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon*, III (Würzburg 1954) 3-49; reasumido con nuevo título en «Problemas actuales de cristología», a.c., 169-222. Para un panorama de las interpretaciones de Calcedonia hoy, cf. S. COAKLEY, «What does Chalcedon solve and what does it not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian Definition», en S. DAVIS - D. KENDALL - G. O'COLLINS (eds.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God* (Oxford 2002) 143-163.

La trayectoria de Rahner se puede percibir con toda claridad comparando estos primeros textos programáticos, con la exposición relativamente sistemática del *Curso...*, a.c., y con los artículos de los últimos años: «Jesucristo sentido de la vida» (1980); «La comprensión cristiana de la redención» (1981); «Cristología hoy»

4. La cristología en el último medio siglo

A partir de esta «relectura» del concilio de Calcedonia en 1951, siguió una relectura de los textos bíblicos y de la tradición teológica. Ofrecemos una breve caracterización de lo que ha tenido lugar en los decenios sucesivos. Cuatro me parece que son los momentos significativos:

a) Decenio de fin y de comienzo (1950-1965)

El decenio 1950-1960 puede ser considerado como el cambio de eje interpretativo o el salto hacia otro horizonte. Dos hombres y dos hechos encarnan este giro. En este decenio se escribe e impone como libro de texto la última gran cristología escolástica: el tratado *De Verbo incarnato*, del P. Solano, escrito en latín y formando parte de la obra colectiva elaborada por los PP. Jesuitas españoles bajo el título *Sacrae Theologiae Summa*. Por otra parte, en 1951, con motivo del centenario del concilio de Calcedonia, el P. Rahner escribe el artículo clave para los siguientes decenios y al que nos acabamos de referir: «Calcedonia, ¿fin o comienzo?», publicado en Alemania por primera vez en 1954¹¹. El primero de estos hechos puede ser catalogado en un cierto sentido como una gesta. Pero como todas las grandes realizaciones humanas, cuando llegan a su culmen ya llevan en su entraña el gusano de la disolución. Para bien y para mal, la teología y cristología representadas en la *Sacrae Theologiae Summa* fueron considerados como la síntesis más lograda de la visión escolástica. Rahner siempre se refería a ella designándola con fórmulas como: «la teología corriente», «la escolástica tradicional». Era un camino que había agotado sus posibilidades y ya no llevaba más allá. No se trataba de andar más de prisa por él, sino de tomar otra dirección. A este primer artículo del P. Rah-

(1982); «Reconciliación y representación sustitutiva (*Stellvertretung*)» (1982). Todos en *SzTh* XV, 202-266. Cf. E. MAURICE, *La cristología de Karl Rahner*, o.c., que ofrece una exposición cronológica de su pensamiento, mostrando la continuidad fundamental, frente a quienes le atribuyen una ruptura en los últimos años.

¹¹ Rahner firma el prólogo del t.I de los ET en julio de 1954. La primera edición española es de 1961.

ner siguieron otros suyos que marcarán el rumbo de la cristología posterior¹².

b) Decenio de deconstrucción agresiva (1965-1980)

Durante los años 1965-1980 se somete a juicio severo casi toda la cristología anterior, mostrando las ausencias, los vacíos (de aliento bíblico, de sensibilidad histórica, de dimensión personal, de referencia existencial), la oquedad conceptual (perderse en palabras que poco dicen de la realidad) y el olvido o no integración de los horizontes hermenéuticos de la modernidad (por un lado, el giro antropológico de la cultura occidental a partir de Descartes y Kant, por un lado, y por otro, la historia, el futuro y la negatividad, Hegel, Nietzsche, Heidegger).

c) Decenios de extensión a nuevos horizontes (1980-2000)

De 1980 a 2000 se intenta repensar y reconstruir, piedra a piedra, cada uno de los elementos de la cristología, pergeñando una nueva reflexión a partir de la exégesis e historia del dogma, de la integración de la teología protestante y ortodoxa, del diálogo con la cultura, de la preocupación por las situaciones de irredención y por los contextos en que están los oyentes del mensaje cristológico. Se repiensa la relación entre cristología fundamental y cristología dogmática. En el decenio 1970-1980 aparecen las obras de Pannenberg, Kasper, Küng, Ducocq,

¹² «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en III, 47-59; «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en V, 181-219; «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en V, 221-243; «Para la teología de la Encarnación», a.c., 139-157; «Misterios de la vida de Jesús», en VII, 133-217; «Theologie und Christologie», en *SzTh* VIII, 153-238. A partir de estos años se orienta hacia una sistematización que aparece por primera vez en sus lecciones de Múnich y luego en el volumen conjunto K. RAHNER - W. THÜSING, *Cristología...*, o.c. Este texto, resumido en unos casos y ampliado en otros por sus colaboradores, forma el «Grado sexto. Jesucristo», en *Curso...*, o.c., 216-374. Para la historia de este proceso de reconstrucción cristológica que lleva a cabo Rahner, véase además la monografía de E. MAURICE, *La cristología de Karl Rahner*, o.c.; K. H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner...*, o.c., y sobre todo la introducción a la nueva edición del *Curso fundamental sobre la fe*, o.c., en el t.XXVI de la nueva edición alemana de sus *Obras completas: Sämtliche Werke*.

Wiederkehr, González Faus, Bouyer, Brito, González Gil, González de Cardedal, Forte, Schillebeeckx, etc. Además, a lo largo de estos años se lleva a cabo un trabajo de nueva verificación de datos, de textos y de hechos, como labor previa de acarreo de materiales para una elaboración cristológica nueva. Porque evitar los errores anteriores y enumerar las ausencias es un trabajo crítico necesario, pero todavía no es un *lógos*, un *intelligere*, no lleva consigo una penetración en la realidad cristológica desde la conciencia nueva. La teología o cristología nuevas surgen cuando un hombre o una generación, partiendo de su peculiar situación religiosa y cultural, y atravesando las mediaciones históricas de orden objetivo (signos) y de orden subjetivo (fe), participan de manera personal en la conciencia humano-divina de Jesucristo y por él en el misterio mismo tanto de Dios como del hombre.

La inteligencia humana avanza con pasos diversos: del análisis a la síntesis, de la parte al todo, de la preocupación histórica que observa a la penetración filosófica que entiende, de la voluntad de eficacia para resolver problemas inmediatos al deseo de descubrir la universalidad de lo particular, en medio de lo que ella vive. Lo que va desde Santo Tomás a 1950 es un lento proceso de refinamiento de categorías y de perfección del esquema sistematizador de la cristología. La fijación de los conceptos alcanzó una precisión tal que apenas quedaba realidad que no encontrase su sitio en la red conceptual. Pero justamente en la medida en que se alcanzaba la perfección del concepto, éste perdía fuerza significativa para la vida cristiana y se difuminaba su efectividad ante la complejidad de la vida diaria. La experiencia histórica y la vida creyente ya no se reconocían expresadas en tales fórmulas y definiciones. El sistema naufragó bajo el peso de su refinamiento conceptual, de la distancia real a la experiencia del origen cristiano, por falta de sensibilidad histórica y de ateniimiento fiel tanto a la vida cristiana como a la misión concreta de la Iglesia en un mundo nuevo.

En estos decenios siguientes al Vaticano II, tuvo que hacerse el camino en sentido contrario: del concepto a la vida, de la metafísica a la historia salvífica, del horizonte romano, latino y europeo al horizonte católico, ecuménico y culturalmente uni-

versal. En esta fase fueron apareciendo fragmentos y esbozos con pretensión de genialidad y originalidad; se llevó a cabo la verificación punto por punto de las bases bíblicas, de la hermenéutica conciliar y de los grandes teólogos. Se ha instaurado un diálogo con las filosofías, ideologías y culturas vigentes en nuestro mundo. Pero la inteligencia humana no se sacia con el amontonamiento de datos. La vida es organización y organicidad; por consiguiente, necesita articular pluralidad y unidad, diversidad y convergencia, fragmentos y tronco vertebrador. El saber es sistema y la fe se explicita en «artículos»; consiguientemente, la teología tiene también que ofrecer una articulación de todo lo creído. La fe no propone una lista de cosas como mera enumeración, extensible o reducible a gusto, sino una visión orgánica de la revelación dada en los profetas y en Cristo. La realidad divina como la constitución anatómica del hombre, como el discurso humano, como el propio pensamiento, es una articulación y coadaptación mediante las cuales se realizan el movimiento, la idea y la vida. El Credo está consiguientemente constituido por artículos ¹³.

Los nuevos manuales se dividen entre los que repiten categorías y métodos de hace medio siglo, sin haberse percatado de la profunda transformación vivida en la Iglesia; los que proponen una síntesis personal del autor a partir de una perspectiva propia o del soporte filosófico en el que se apoya; los que quieren responder a una situación de Iglesia, bien en diálogo con la cultura o por voluntad de mostrar el evangelio como fuerza de liberación integral; los que con humildad y realismo recogen lo más granado del pensamiento contemporáneo (exégesis, experiencia eclesial, catolicidad ecuménica, memoria histórica, diálogo con la conciencia cultural) y proponen una lectura de las verdades reveladas por Dios y transmitidas por la tradición apostólica como fuente de verdad para la inteligencia y de salvación para la entera persona ¹⁴.

¹³ SANTO TOMÁS, después de haber expuesto lo que significa artículo en anatomía, gramática y retórica, expone su significado en teología: «Unde et credibilia fidei christianae dicuntur per articulos distingui in quantum in quasdam partes dividuntur habentes coaptationem ad invicem» (*STb* II-II q.1 a.6).

¹⁴ He aquí algunos de los últimos manuales aparecidos en castellano: J. SOBRIÑO, *Jesucristo Liberador...*, o.c.; J. DUPUIS, *Introducción a la Cristología*, o.c.; J. A. SAYÉS,

5. Panorama sucinto de la cristología contemporánea

a) *Las cuatro fórmulas fundamentales, a la luz del punto de partida y centro de interés*

Antes de pasar a una presentación más analítica y diferenciada de la cristología contemporánea ofrecemos una sencilla visión panorámica, algo así como un mapa extendido delante de los ojos que presente las orientaciones y preocupaciones fundamentales. En estos años han aparecido cuatro grandes líneas, no siempre convergentes entre sí. Referidas a la unidad de la fe que está en el origen, a la que todas quieren servir, deben ser vistas como complementarias. Este ver quiere decir juzgar, criticar, acoger y rechazar. Yo distinguiría:

- Cristología positiva.
- Cristología reflexiva.
- Cristología trascendental.
- Cristología social.

Utilizo el término *cristología positiva* consciente de su ambigüedad, pero a la vez porque él abarca muchos aspectos. Todas las que se consideran a sí mismas como cristologías positivas tienen en común atenerse a realidades comprobables, externas a la propia comprensión del creyente y de la Iglesia en cierto sentido. Dentro de ésta distinguiríamos, ante todo *una cristología exegética*: la que se propone ofrecer las grandes líneas de la figura de Jesús tal como ésta se encuentra en los textos del NT: narrativos (evangelios), confesantes (cartas), proféticos y exhortativos (Ap y otros). El dato bíblico es el punto de partida, pero es necesario elegir una perspectiva para organizar materia tan compleja. Unos autores se centran en la historia de Jesús, otros en su presencia y actividad en la Iglesia. Unos acentúan la persona de Jesús (cristología en sentido estricto) y otros la acción salvífica (soteriología). Así, unos se refieren a la obra de Jesús, sobre todo en cuanto mensajero del Reino de Dios que incluye

Señor y Cristo, o.c.; H. KESSLER, «Cristología», en *Manual de Dogmática*, o.c.; P. HUNERMANN, *Cristología*, o.c.; A. AMATO, *Jesús, el Señor*, o.c.; G. L. MÜLLER, «Cristología/Soteriología», a.c., 257-390; J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo...*, o.c.; E. BUENO, *Diez palabras claves en Cristología*, o.c.; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (aquí se ofrece una lista más completa en p.XXVIII- XXX).

la justicia, la libertad y la esperanza apareciendo en este mundo (soteriología escatológica en torno a la predicación y acción de Jesús); otros, en torno al acto supremo de la pasión y libertad de Jesús en la cruz bajo las estructuras y pecado del mundo (soteriología estaurológica centrada en la muerte de Jesús como ofrenda y superación de nuestros pecados); otros, en la potencia del Resucitado y el don del Espíritu Santo, generador de una vida y esperanza nuevas (soteriología pneumatológica)¹⁵. Esta cristología, positiva partiendo de los hechos vividos por Jesús y de los escritos que tenemos de la Iglesia, se puede elaborar con método histórico-crítico o con método narrativo. En este segundo caso el relato prevalece sobre el discurso, la intermediación actual a los textos dirigidos a un lector de hoy sobre el sentido particular de los textos escritos antaño. La cristología narrativa tiene dimensiones rememorativas en un sentido y dramáticas en otro¹⁶. En ella el acento y la confianza otorgada pueden estar en el texto leído, como libro de Dios entregado e interpretado por la Iglesia, o en el lector, que llega a él con su precomprensión y prejuicios¹⁷. Las cristologías de Schillebeeckx y Küng se sitúan en este cruce de horizontes: el de la lectura directa de la Biblia y el del hombre contemporáneo, el de la memoria normativa del origen y el de las evidencias racionales del hombre nacido de la Ilustración, que todavía no ha levantado acta de la destrucción del sujeto solidario y de cómo

¹⁵ Cf. H. SCHÜRMANN, *Gottes Reich - Jesu Geschichte...*, o.c.; R. SCHWAGER, *Jesús im Heilsdrama...*, o.c. Las cristologías protestantes tradicionalmente se centraron en torno a la cruz (ejemplos todavía hoy son J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado...*, o.c., y E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, o.c.), ensanchándose a la resurrección (Pannenberg) y posteriormente a la acción-predicación de Jesús (Moltmann-Pannenberg).

¹⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Prolegómenos para una cristología. II: Categorías. 1: Relato: Cristología narrativa. Evangelios sinópticos», en *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, o.c., 557-573; J. B. METZ, «Breve apología de la narración: Conc 85 (1973) 222-238; ID., *La fe en la historia y la sociedad*, o.c., 213-227; H. WEINRICH, «Teología narrativa»: Conc 85 (1973) 210-221; J. DELORME, «Récit», en *DCTh* 977-980.

¹⁷ Algunos ejemplos de cristología narrativa: G. BAUDLER, *Wahrer Gott als wahrer Mensch...*, o.c.; F. J. VAN BEEK, *Christ proclaimed...*, o.c.; B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el único mediador*, o.c.; II; J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, o.c.; J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas* (Salamanca 1992); O. DAVIDSEN, *The narrative Jesus...*, o.c.; M. L. COOK, *Christology as Narrative Quest*, o.c. La falta de una clarificación rigurosa del concepto «cristología narrativa» hace que aparezcan bajo este título cosas del todo diferentes y a veces incoherentes.

es el individuo entronizado en su autonomía, el que aquí pide razones y reclama soberanías ¹⁸.

Se considera *cristología reflexiva* aquella que no se contenta con la facticidad y quiere llegar a la verdad, partiendo de los hechos del origen, a los que ve en la historia de su afirmación posterior (*Wirkungsgeschichte*) y reconoce a la Iglesia como el lugar histórico y la condición trascendental para el acceso a Cristo, ya que sólo tenemos las condiciones reales para entender algo si nos ponemos en su lugar connatural. Ahora bien, el lugar connatural para conocer a Cristo es la tradición apostólica, la vida de la comunidad y en ella la experiencia del Espíritu, el seguimiento, las Bienaventuranzas, la espera escatológica y las esperanzas de los hombres llamados por Dios a participar en su vida. Esta cristología quiere sumar los dos polos entre los que se encuentra el teólogo: Iglesia y filosofía, experiencia cristiana y razón histórica. Ella piensa la realidad no tanto genética cuanto sincrónicamente: no hay un Jesús que no sea el Cristo de la confesión de fe. No hay una razón que no sea la que nos llega construida durante los últimos siglos. La obra de Kasper podría situarse aquí ¹⁹.

La *cristología trascendental* es inseparable ya de un nombre: Rahner. Por sí solo ha intentado una relectura antropológica de

¹⁸ Cf. H. KÜNG, *Ser cristiano* (Madrid 1977). En realidad es una cristología con una primera parte introductoria («El horizonte» [p.21-144]) y una conclusiva («La praxis» [p.652-759]); E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, o.c.; Íd., *Cristo y los cristianos*, o.c. En las obras de estos dos autores, junto a páginas excepcionales, hay cuestiones de fondo no clarificadas o propuestas problemáticas. La Congregación para la Doctrina de la Fe ha mantenido un diálogo de largos años con ambos. El proceso final concluyó con la declaración de que Küng no siguiera enseñando en la Facultad de Teología, porque su enseñanza no podía ser reconocida como expresión auténtica de la doctrina católica. Cf. H. U. VON BALTHASAR y otros, *Diskussion über H. Küngs «Christ sein»* (Maguncia 1976).

¹⁹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, o.c. El autor ha merecido el reconocimiento de exegetas y filósofos. He aquí el testimonio de R. BROWN: «Written by a German Roman Catholic systematic theologian, this is a concised blend of biblical exegesis, patristic christology, and modern philosophical approaches. It is a good example of how current biblical thought can be brought into the service of traditional theology» (*An introduction to the New Testament christology*, o.c., 216). En cambio, de las dos obras de Schillebeeckx, citadas en la nota anterior, dice: «Unfortunately the end product is marked by his tilt toward very radical exegesis. The much so shorter work of Kasper is a more solid effort» (ibid., 217). Cf. P. HÜNERMANN, *Cristología*, o.c.

toda la teología y hablado de cada una de las realidades cristianas como si estuviera hablando siempre de las posibilidades, esperanzas, realidades y futuro del hombre. Lo que Schleiermacher fue en el siglo XIX respecto de la teología protestante, lo ha sido Rahner en nuestro siglo respecto de la teología católica. Su intento, tan sencillo como radical, es una nueva forma del argumento ontológico de San Anselmo aplicado a la cristología: mostrar por razones necesarias, después de que conocemos a Cristo encarnado por nuestra salvación y muerto por nuestros pecados, que eran necesarias su encarnación y su muerte; que el hombre ya sólo puede entender su naturaleza y destino desde Cristo, porque la existencia de Cristo ha realizado lo que es una posibilidad y necesidad universal del ser humano. Hablar de cristología es, por consiguiente, hablar de antropología realizada, más aún, consumada. El discurso sobre Cristo, aun cuando parte de un hecho de la historia particular, tiene una significación antropológica y metafísica universales.

Rahner lo hace en términos más directamente metafísicos y antropológicos que San Anselmo: si el cristianismo no quiere aparecer como algo extrínseco a la realidad y conciencia humana, como un percance de una historia judía que nos quedaría absolutamente ajeno, ¿qué tiene que descubrir en el hombre que lo prepare, espere y ordene a su unión con Dios, de tal forma que en un momento dado un hombre pueda «ser» Dios? Su preocupación máxima, por tanto, es unir historia y trascendentalidad de lo humano, particularidad de la existencia de Jesús y universalidad de su persona. En Jesús tenemos la culminación de un proceso que abarca todo el cosmos y toda la aventura espiritual de la humanidad. Todo esto no sólo es filosofía, ya que nos ha sido pensable únicamente *post Christum natum*. Hemos reconocido nuestros vacíos y nuestras capacidades, después de que el Hijo encarnado ha manifestado que estábamos horadados y anhelantes, como condición de posibilidad para que la encarnación fuera percibida en un sentido como gracia indebida de Dios, pero a la vez como necesaria plenitud para el *homo* menso hueco que es el hombre. Nuestra palabra sobre Cristo no puede sonar como una ocurrencia o arbitrariedad pensable, sobre un sujeto aparecido y desaparecido hace veinte siglos,

sino que debe ser perceptible como una palabra sobre la naturaleza y destino del hombre. En Cristo hemos visto al hombre a partir de él sabemos cuáles son nuestra capacidad y necesidad supremas: ser como Dios, como el Dios encarnado. La historia del hombre sólo llega a su meta cuando se trasciende hacia Cristo, quien ha realizado el trascendimiento de Dios hasta el hombre²⁰.

La *cristología social* tiene también varias expresiones. La primera surge con Metz como rechazo de tanta trascendentalidad en Rahner y olvido de la historia concreta. Él partió de una reflexión sobre la responsabilidad del saber respecto de la situación concreta del hombre y de la sociedad; por ello comenzó hablando de una metafísica política (Barcelona 1966), para terminar en una «nueva teología política» (Toronto 1967). Para ella Cristo no es ante todo un problema metafísico a resolver ante la razón heredera de Kant, Hegel y Heidegger, sino una palabra por legitimar ante la pobreza de los pobres, la irredención de los irredentos, la injusticia de los muertos, vencidos, ajusticiados e injusticiados. Mientras sólo se parta de la idea del progreso, sólo se mire a la plenitud futura y no se tenga ante los ojos aquellos a quienes no se les ha hecho justicia en el pasado y en el presente, el cristianismo no será creíble. Por ello habló de la memoria peligrosa de la pasión de Cristo como categoría crítica frente a todos los sistemas que se cierran sobre los valores y poderes que prevalecen en este mundo e invocó una razón narrativa y anamnética frente a una razón discursiva. La fe tiene que dar justicia antes que dar razón, cuestionar la injusticia instaurada en el mundo abriéndola a un Futuro Absoluto a partir del cual se perciban las absolutizaciones y relativizaciones ilegítimas del presente. La historia no es el tribunal de la verdad. Su punto de partida en el fondo ha invertido el tema de Hegel afirmando: «No todo lo real es razonable y todo lo que es razonable no es todavía real». La reflexión sobre el idealismo, la religión burguesa de Occidente y el significado decisivo de Auschwitz le han llevado a acentuar la significación crítica y utópica de la pasión de Cristo, y la necesidad de su perenne memoria.

²⁰ Cf. K. RAHNER, «Cristología trascendental», en *Curso...*, o.c., 247-253.

manteniendo en alto el recuerdo de todas las víctimas de la historia y la necesaria justicia que reclaman²¹.

b) *División por razón de la realidad que establece las primacías*

Hay una segunda expresión de esta acentuación social del mensaje y destino de Cristo, que es la cristología de la liberación (G. Gutiérrez, J. L. Segundo, L. Boff, J. Sobrino, I. Ellacuría, J. I. González Faus, etc.). Esta asume los presupuestos de la teología política de Metz y de la investigación social del tiempo de Jesús para ver las determinaciones políticas y económicas de su muerte; lleva a cabo un discernimiento y recusación de las estructuras de convivencia y producción que son generadoras permanentes de injusticia, haciendo impensable proferir en medio de ellas un evangelio de salvación, si previamente no se las desenmascara. A la vez intenta superar la Ilustración y la comprensión individualista del sujeto, integrando las perspectivas de la filosofía de Lévinas. Todo esto pensado y sufrido en contextos de pobreza e injusticia con privación de la cultura propia, del pan o de la libertad. Quiere ser, por consiguiente, una cristología contextual, crítica y liberadora, en el sentido histórico de emancipación y en el sentido religioso de redención. Esa perspectiva integradora de las distintas dimensiones del hombre (histórico, colectivo, situado, marginado) y de las distintas posibilidades y exigencias del evangelio ha hecho posible que descubramos en la historia del pueblo de Israel y en la vida de Cristo niveles de sentido a los que hasta ahora no habíamos prestado la atención debida. La recuperación de algunos aspectos del mensaje de Cristo que la teología de la liberación ha

²¹ Cf. J. B. METZ, «Redención y emancipación», en *La fe en la historia y la sociedad*, o.c., 129-145; ÍD., «Recuerdo-Narración-Solidaridad», en *ibid.*, 192-245. Cf. M. REYES MATE, *La razón de los vencidos* (Barcelona 1991); J. MANEMANN - J. B. METZ (eds.), *Cristología nach Auschwitz*, o.c.

En España ha encontrado eco especial lo que ha aportado el pensamiento judío de este siglo en conexión con su historia y el holocausto del propio pueblo. De ahí la importancia dada a la razón anamnética frente a la razón instrumental, discursiva o comunicativa. Son exponente de este eco las obras de M. Reyes Mate, M. García Baró y J. A. Zamora.

hecho desde su situación y sensibilidad particulares es una conquista para la teología universal ²².

c) *División por razón del lugar y del sujeto que la ejercen*

Hay que conjugar también otras perspectivas: *la académica, la espiritual y la popular*. Ellas tienen que vivir en una interacción permanente. La primera privilegia la razón y el concepto; la segunda, la inteligencia y el amor; la tercera, el corazón y la acción.

Se ha logrado en estos decenios una vertebración de la intelección, de la vivencia y de la vida conforme a Cristo, tanto en el horizonte científico, a la luz de los textos conciliares supremos (Nicea, Calcedonia, Constantinopla y Vaticano II), como en ese otro horizonte de la cristología vivida. Además, se ha tomado conciencia de la tres formas mentales determinantes de la historia de la cristología: la bíblica, cuyo centro es la historia; la greco-latina, que tiene el *lógos* como ser en el centro, y la occidental, que tiene la subjetividad como clave. Se han descubierto las tres acentuaciones eclesiales llevadas a cabo: en Oriente, a la luz de tres grandes palabras: Espíritu-Liturgia-Símbolo; en Roma, a la luz del apóstol, de los concilios y de la institución eclesial; y en la Reforma, a la luz de tres grandes palabras: pecado-cruz-justificación. Este ensanchamiento y recuperación de perspectivas han sido capaces de arrancar al conjunto de los textos bíblicos una densidad y sentido que la claridad especulativa de la III *Pars* de Santo Tomás y la demostración positiva del tratado *De Verbo incarnato* del P. Solano efectivamente no tenían.

Con ello se ha recuperado la real catolicidad vivida, don del Espíritu Santo a la Iglesia en la historia, y se ha descubierto la

²² Cf. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología* (Santander 1982); L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, o.c.; EQUIPO SELADO, *Cristología en América Latina*, o.c.; I. ELLACURIA - J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis...* o.c., especialmente los artículos de C. BRAVO, «Jesús de Nazaret - el Cristo liberador» (I, 551-574), y de J. SOBRINO, «Cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del Reino de Dios» (II, 575-600). Para una valoración normativa tanto de los aspectos negativos como de los positivos cf. CONG. PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, o.c.; *Libertad cristiana y liberación*, o.c.

necesaria integración de estas tres formas de inteligencia de Cristo: la académica, la espiritual y la popular. En el contexto hispánico, la significación, entre otros, sobre todo de San Ignacio, de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz para el conocimiento real de Cristo en sus misterios, con la afirmación decidida de su humanidad, frente a una mística esencialista o un incipiente deísmo racionalista, son teológicamente mucho más significativas que la segunda escolástica en Salamanca durante los siglos XVI y XVII. Todo lo que desde su peculiar perspectiva escribió Pascal sobre «El misterio de Jesús» y lo que *L'École française de spiritualité* (Bérulle, Condren, Olier primero y después Lallement, Surin, J. P. de Canssade) ²³ dijo sobre los estados de Jesús, la adhesión a su interior y la identificación con sus misterios es tan decisivo como lo que escribieron Bossuet, Fénelon, Malebranche y toda la teología galicano-cartesiana.

Por lo que se refiere a la cristología popular debe decirse que, con la división que se llevó a cabo una vez que la teología se instaura en la universidad y tiene que ser científica, hubo una represión de las experiencias inmediatas de la relación con Cristo que emigraron hacia otros márgenes de la Iglesia (procesiones, cofradías, pasos de Semana Santa, hermandades, Vía Crucis, adoraciones nocturnas, belenes, etc.), pero que son las que mantuvieron la sustancia visible y vivible de la cristología. En los viacrucis, los calvarios, la reparación eucarística, la contemplación de los misterios de Jesús con la recitación del rosario, las prácticas de las Hermandades se vivió y pervivió lo que es Cristo salvador para cada hombre, a la vez que mantienen activas perspectivas de la redención, santidad y amor de Dios, que no encontraron cabida en la teología sistemática por ser ajenas a la filosofía que servía de instrumento de sistematización o escandalosas para la racionalidad ambiental con cuya ayuda pensaba la teología ²⁴.

²³ Pen. 553; P. DE BÉRULLE, *Oeuvres complètes*, o.c., VII-VIII: *Discours de l'état des fondateurs de Jésus* (París 1996). Cf. M. DUPUY, *Le Christ de Bérulle*, o.c.; Y. KRUMENACER, *L'École française de spiritualité...*, o.c.

²⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, «La cristología contemporánea»: *Mater Clementina. Revista del Pont. Colegio Español de San José* (Roma 1997) 28-30.

d) *División por otros criterios diferenciadores*

Si tuviéramos que ofrecer otro esquema-marco para situar los movimientos cristológicos más significativos propondríamos la división siguiente para encuadrarlos:

1) Por centros de interés y método: cristología narrativa, soteriológica, sistemática.

2) Por horizonte dentro del cual y a partir del cual se articula la reflexión: cosmocéntrica, antropocéntrica y teocéntrica.

3) Por contexto: *la cristología europea*, preocupada sobre todo por conciliar los binomios fe-razón, fe-increencia, Iglesia-sociedad; *la cristología del tercer mundo*, que responde a urgencias de vida o muerte, de injusticia y justicia, de esclavitud y libertad donde, por consiguiente, la primera palabra es proferir el nombre de Dios como Dios de la vida, de la libertad y de la justicia para el pobre, el huérfano y la viuda, pronunciando el nombre de Cristo de tal forma que se oiga como liberación, redención y santificación; *la cristología en Asia*, donde se ha iniciado de manera general un diálogo con las religiones que han configurado sus tradiciones espirituales, intentando ver qué semillas del Verbo hay operantes en ellas y cómo se puede afirmar, con respeto a ellas a la vez que con fidelidad a la revelación, que Cristo es el mediador absoluto de la revelación y de la redención ofrecida por Dios a los hombres.

4) Por la apoyatura filosófica con la que cuentan y a partir de la cual piensan la realidad implicada en Cristo y redimida por Cristo²⁵. Hoy, más que de sistemas cerrados se parte de intuiciones orientadoras y creadoras de sentido. Así, por ejemplo, se arranca de la tradición metafísica clásica en torno al ser, centrada en la plenitud del acto de existir (Santo Tomás relejendo a Aristóteles); del yo que busca certezas y soberanía sobre el mundo y sobre Dios (Descartes, Kant); de la historia, con implicación del tiempo en procedencia de origen y marcha

²⁵ Un panorama del pensamiento teológico y cristológico en función de la orientación filosófica fundamental, de la que parte y con cuya ayuda se articula, puede verse en A. LÉONARD, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, o.c., que, siguiendo a Balthasar, enmarca filosofía y teología según el camino que privilegia: vía cosmológica, vía antropológica, vía teológica.

hacia un fin plenificador, por ello en totalidad, negatividad y futuro (Hegel); de la autoconciencia en la que está dado el sentimiento de dependencia y de pertenencia absolutas y en ella la entera realidad, tanto la divina como la humana (Schleiermacher); del rostro del prójimo como transparencia del Otro (Lévinas); de la praxis del hombre como creadora de un mundo humano (Marx); de la utopía, memoria crítica y esperanza de futuro reconciliador (Bloch). Sobre ese fondo es fácil situar los autores que han escrito durante esos decenios.

6. Grandes convicciones logradas en los últimos decenios

Entretanto, se ha llegado a unas convicciones fundamentales compartidas por casi todos los autores, que son ya logros irrenunciables. Enumeradas de manera sumaria, me parecen las siguientes:

a) *Reconocimiento de la historia fundante como indispensable punto de partida*

Pareja a esta convicción es la reafirmación vivida de que la Biblia —como relato total y no como arsenal de textos o pruebas— es el alma de la teología²⁶, si bien su interpretación cristiana, como libro de historia particular en aquel tiempo y de historia universal revelante para cada tiempo, aún no ha llegado tan allá que permita a los teólogos sistemáticos hacer un uso a la vez crítico y religioso de ella²⁷. Aún perdura la escisión entre historia y dogma en muchos autores, entre lectura crítica como se puede hacer en la Universidad y lectura religiosa como se debe hacer en la Iglesia²⁸.

²⁶ «Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios y, por el hecho de estar inspiradas, son verdaderamente palabra de Dios; por consiguiente, el estudio del texto sagrado ha de ser como el alma de la teología» (DV 24; la cursiva es nuestra). Cf. OT 16.

²⁷ Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie* (París 1984); PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Roma 1993); PCB, *El pueblo judío y sus Escrituras...*, o.c.

²⁸ Cf. CH. PERROT, «L'épopée biblique au XX^e siècle», en F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne* (París 2003) 61-101; las colaboraciones del

b) *Articulación de la Escritura con la liturgia*

El catolicismo se encuentra a medio camino entre la absolutización de la Biblia en el protestantismo y de la Liturgia en la Ortodoxia. Frente al primero hay que afirmar que ningún relato del pasado puede fundar una fe personal en el presente, si no existe la posibilidad concreta de verificar el dinamismo de verdad y de vida, que se dice contienen aquellos relatos. Eso es lo que realiza la liturgia, actualizando como presencia viva y operante lo que los textos proclaman, lo mismo que Jesús acreditaba su proclamación del Reino con los milagros. Frente a la acusación que a veces el protestantismo hace al catolicismo hay que recordar que la liturgia se remite a lo acontecido una vez y de una vez para siempre, que no repetimos, sino que recordamos, y que esos ritos sólo permanecen vivos y esos signos locuentes en cuanto signos de Jesús si son celebrados con autenticidad, intrepentados con verdad y percibidos como fuente de vida. En esta línea, el benedictino Odo Casel con su «teología de los misterios» es quizá el teólogo más renovador de la teología en el siglo XX, porque ha resituado al cristianismo en el orden de la historia, de la gracia, del Sacramento y del Espíritu, arrancándolo al mero orden de la naturaleza, de la religión, de la ley, del simple Jesús Maestro, tal como lo había presentado la Ilustración. Él hizo posible el tránsito de una comprensión racionalista a una comprensión sacramental del cristianismo, que toma absolutamente en serio la encarnación histórica del Hijo en aquel tiempo y la permanente acción santificadora del Espíritu mediante los sacramentos a lo largo de todos los tiempos. Biblia y Liturgia son correlativas y coextensivas, y juntas constituyen la Iglesia. Una Escritura sin Liturgia es palabra vacía, mientras que una Liturgia sin Escritura es palabra ciega. La estructura del cristianismo está determinada por la historia y

volumen editado por L. SÁNCHEZ NAVARRO-C. GRANADOS, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Madrid 2003) y el diálogo entre R. RIFOU-LI, «L'exégèse en question»: *La Vie Spirituelle. Supplément* 111 (1974) 391-423, y F. DREYFUS, «Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église»: *Revue Biblique* 83 (1976) 161-202; ÍD., «L'actualisation de l'Écriture. I: Du texte à la vie»: *ibid.* 86 (1979) 5-58; ÍD., «L'action de l'Esprit»: *ibid.*, 161-193; ÍD., *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, o.c. Más bibliografía en O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, «El Espíritu Santo y la actualización de la revelación», en *La entraña...*, o.c., 741-778.

la memoria, el recuerdo y la actualización, la misión histórica del Hijo y la perenne presencia activa del Espíritu. A una y otra corresponden la Biblia y la Liturgia: la una rememora los hechos puntuales de la salvación de Dios, acontecida en aquel tiempo, mientras que la otra actualiza en el presente aquella obra salvífica, personalizándola y universalizándola. Los dos elementos de la serie son esenciales e inseparables: su tensa correlación funda la identidad del cristianismo²⁹.

c) *Ensanchamiento ecuménico*

Ya no se trata sólo de iniciar diálogos entre las tres grandes expresiones del cristianismo histórico (catolicismo, ortodoxia, protestantismo), sino de mirar conjuntamente a la realidad común fundante, viéndola en su origen, en las expresiones conciliares anteriores a las rupturas confesionales, en su posterior contagio político por la historia y en su diversa sistematización teológica. Ésta es derivada en muchos casos de un endurecimiento que incitaba a diferenciarse del adversario y que llevó a negar algunos aspectos comunes y esenciales de la propia auto-

²⁹ O. CASHEL, *Das christliche Kultmysterium* (Regensburg 1932); ÍD., *Das christliche Kultmysterium* (Paderborn 1941). En castellano: *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953). Fue dado a conocer por I. ONATIBIA, *La obra redentora de Cristo en el misterio del culto...*, o.c. Cf. B. NEUNHEUSER (dir.), *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart* (Düsseldorf 1960). «Con alguna reserva [...] quisiéramos decir que la doctrina de los misterios de Maria Laach es la corriente teológica más significativa y que ha calado más profundamente desde hace medio siglo, junto con la de Karl Barth y quizá en más intensa medida que ésta» (G. VAN DER LEEUW, cit. por B. NEUNHEUSER, «Odo Casel», en *TRE VII*, 646). Las categorías de *anamnesis*, memorial, sacramento han servido de base teórica para un acercamiento entre la historia de las religiones (R. Otto, F. Heiler: fiesta, celebración de los hechos primordiales fundantes), el judaísmo, protestantismo y catolicismo. El libro de M. THURIAN, *L'Eucharistie. Memorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession* (Neuchâtel-Paris 1959), fue uno de los primeros signos de convergencia ecuménica que encontraron en el Vaticano II su eco y su sello. Las categorías de *anamnesis* y de sacramentalidad han establecido la continuidad con la liturgia y experiencia judías, por un lado; por otro, han ayudado a superar las teologías posttridentinas del sacrificio de la misa, como repetición del de la cruz, ajenas a la lógica profunda de la revelación, y finalmente a establecer una base de encuentro entre las confesiones cristianas, por promoción y adhesión a lo originario común. Cf. *La entraña...*, o.c., 741-778; K. NICHTER - B. KRANEMANN (dir.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche. Christusbekenntnis und Sinaibund* (Friburgo 1975).

comprensión. La Biblia es de todos, la historia pertenece a todos y el futuro nos obliga a todos. Hemos reconocido el imperativo del Señor: la unidad es la condición primordial de la misión, ya que sin testimonio de unidad es históricamente imposible anunciar de manera creíble a Cristo (Jn 17). Esta actitud ecuménica crea un nuevo método de convivencia y de trabajo, que harán posible un mejor reconocimiento del prójimo. La fe en Cristo Señor y la experiencia de Cristo salvador y deificador son comunes a todos, aun cuando las cristologías y soteriologías con que las explicamos sean diferentes.

La tradición teológica de la Iglesia oriental, tanto la unida a Roma como la separada, centró la cristología en torno a la resurrección, al Espíritu Santo y a la comunión permanente de vida entre el Hijo y el Padre, que convertía a su humanidad en fuente de vida nueva y en órgano de divinización para todos los demás hombres. Esta vida se prolonga hasta el cristiano en los sacramentos, así vistos como presencialización y actualización de los divinos misterios. El protestantismo, en cambio, centró la cristología en la cruz, por un lado, y en el mensaje del Reino, por otro, ofreciendo una imagen dual de Jesús, según se acentuase el pecado, la sustitución y la justificación (línea luterana pura) o se acentuase el magisterio, la ejemplaridad y el programa moral de Jesús (línea del liberalismo o protestantismo cultural), hasta las nuevas expresiones teológicas, que desde la cruz abren a la Trinidad (Barth, Moltmann, Jüngel). Para el protestantismo la forma real de presencialización de la redención es la predicación del evangelio en primer lugar y, como expresión de éste y de la fe del creyente, los sacramentos del bautismo y de la cena.

Mientras que en la ortodoxia tiene primacía la idea de divinización por la acción del Espíritu, proyectada sobre una concepción del pecado como ceguera y pérdida de la condición original de imagen de Dios y en la vida presente de la Iglesia el elemento central es la liturgia, en el protestantismo, en cambio, tiene primacía la idea de justificación del pecador por la acción y pasión de Cristo en la cruz, acentuando por tanto en el pecado los aspectos de ofensa, culpa e irreconciliación del hombre. En la vida de la Iglesia el elemento central es la Biblia, que encuentra en el profesor, si no teóricamente, sí de hecho, el

órgano real de su interpretación. La fiesta central en el protestantismo es el Viernes Santo, como era en el judaísmo el día de la expiación, mientras que en la ortodoxia es la Resurrección a la que va inseparablemente unida la venida del Espíritu Santo. Para el protestantismo el bautismo es la expresión de la fe del hombre que acoge a Dios y se acoge a Cristo en su destino salvador, mientras que la ortodoxia concibe el bautismo sobre todo como la iluminación, divinización y santificación que Dios hace del hombre, integrándolo en la vida y destino del Hijo. En la ortodoxia lo primario y central es la gloria que Dios comunica al hombre, mientras que en el protestantismo el sentimiento central es la gloria que el hombre debe a Dios y a Él sólo. La visión de la realidad en la ortodoxia suscita el gozo de la contemplación del mundo bañado en su esplendor y alentado por el Espíritu, mientras que el protestantismo, sintiendo el mundo bajo el pecado y el maligno, alienta la impresión de que hay que dar gloria a Dios trasformando la historia, fructificar los dones recibidos, devolver con obras justas y eficaces la gracia de la justificación. Calvino ofrece el empuje religioso al *homo faber* del mundo moderno ³⁰.

d) Determinación soteriológica de toda afirmación cristológica

El cristianismo, por definición, es una soteriología, una palabra sobre Jesús Mesías o Ungido de Dios que trae la salvación al hombre. Éste necesita a Dios para ser liberado del poder del pecado (mal, tinieblas, muerte, miedo al futuro, irreconciliación interior, enemistad con su prójimo); pecado que, sin un amor recreador de su envidia y angustia, él por sí solo no puede superar. No es verdad que la cristología sea sin más una soteriología; ni que el ser de Cristo esté sólo en función de los hombres, sea sólo pensable desde ahí y que, por tanto, allí donde no aparezca directamente la significación «para nosotros», no sea

³⁰ Compárense estas obras sobre cristología de la Iglesia oriental: P. N. TREMBLES, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, II (Chevetogne 1967); D. STANHOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, II (Zürich-Gütersloh 1990); H. ALFEEYEV, *Le mystère de la foi. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe* (Paris 2001), con las cristologías católicas y protestantes.

legítimo el discurso cristológico. Es la tentación que ya vimos en Bultmann y Tillich: la de comprender e identificar a Cristo desde lo que puede significar y ser para el hombre. Tal funcionalismo no valora suficientemente que la encarnación se asienta sobre la creación, la gracia sobre la naturaleza y la historia sobre el ser. Dios es el único y mismo Dios en todas ellas. Por eso, en cristología hay que hacer afirmaciones metafísicas e históricas, cristológicas y soteriológicas, teológicas y antropológicas. Pero todo eso debe aparecer como preparación, acompañamiento o consecuencia de algo que es lo esencial: la alianza de Dios con el hombre, que en Cristo adquiere su máxima expresión metafísica e histórica, teológica y antropológica.

Estamos ante una dualidad que es fuente perenne de tensión pero de vida a la vez. Ella es la garantía de la objetividad de la redención por un lado (Cristo no es sólo el símbolo de lo que nosotros hacemos ni sólo le utilizamos en la medida en que nos sirve a nuestras necesidades), a la vez que expresión de la ordenación esencial de la persona de Cristo al hombre: en su encarnación para afirmar y dignificar la realidad humana; en su pasión y muerte para mostrar la solidaridad de destino de Dios con su creatura hasta el final; en la resurrección y don del Espíritu para integrar la creatura en la indestructibilidad y perennidad del Creador más allá de la amenaza inherente a la finitud y de la autodestrucción consiguiente al pecado. Cristo no es sólo la propuesta de un portento religioso, ni menos un vulgar problema metafísico de composición entre la humanidad y la divinidad.

Pero una vez diferenciados los dos aspectos: realidad objetiva de Cristo en sí (cristología), de su significación para nosotros (soteriología), hay que mostrar que son inseparables, ya que no hay un sujeto en sí que no sea a la vez nuestra salvación. Reaparece aquí en otro nivel la polémica tan intensamente vivida en el siglo XVI español y en el XVII francés, con el llamado alumbra-dismo, quietismo y otras manifestaciones. Se llegó hasta convertir en alternativa los dos aspectos: 1) La gratuidad del amor a Dios, por ser quien es. 2) La eficacia de ese amor del cual deriva nuestra salvación. Se enfrentó el amor de Dios con el bien del hombre, su servicio y nuestra salvación. Su fórmula límite la

encontramos en el soneto: «No me mueve, mi Dios, para quererte», de autor anónimo (siglos XVI-XVII). Ahora bien, este razonamiento funciona en vacío, ajeno a la experiencia real, tanto del hombre como del cristiano. Ya vimos cómo Santo Tomás, tan realista en metafísica como en cristianía, afirmó tajante que si Dios no fuera el bien del hombre y éste no percibiera que amándole logra su plenitud, no tendría razón para amarle³¹.

En analogía con esta argumentación podemos decir que el ser y la función de Cristo son inseparables: participando de su salvación, que nos abre a Dios y nos lo entrega como vida sanadora y divinizadora, descubrimos quién es Cristo, hasta llegar a reconocer que vive en reciprocidad de conocimiento, potestad y naturaleza con Dios. En este sentido, para nosotros lo primero es la soteriología y pedagógicamente tiene que mantener la primacía. Ahora bien, Jesús sólo puede cumplir esa función salvadora si tiene potencia, autorización y parte en Dios, ya que salvación para el hombre es Dios y sólo Dios. Es necesario acreditar y verificar esa previa constitución divina de Jesús para afirmar con fundamento su capacidad redentora. De lo contrario estaremos siempre amenazados por la crítica de Feuerbach: el hombre proyecta fuera de sí lo que necesita, creando como resultado un Dios y un salvador a la medida de sus necesidades. Tal Dios y Cristo, consecuentemente, serían inferiores a él por ser creaturas suyas. La conclusión final es el ateísmo: ¿para qué actuar con realidades fingidas y derivadas si uno se basta a sí mismo, una vez que ha llegado a madurez, para saber qué y quién es, y ha conquistado el coraje necesario para existir en soledad, con la única compañía del mundo, del tú y del sí mismo, considerados suficientes para todo anhelo y toda posibilidad del hombre? La conclusión que se nos impone es la siguiente: *Toda cristología debe estar soteriológicamente orientada y toda soteriología tiene que estar cristológicamente fundada.*

³¹ «Dato per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi eum» (STh II-II q.6 a.13 ad 3).

e) *Integración del horizonte antropológico*

Dios no ofrece al hombre respuestas para las que no hay preguntas en su corazón. Dios ha creado al hombre como esbozo previo para una posterior realización completa en Cristo y como pregunta metafísica, que se ignora, pero capaz de descubrir el sentido de sí misma y de la correspondiente respuesta cuando ésta aparezca en la historia. Hay una correlación, divinamente prevista, entre las estructuras de la naturaleza y los acontecimientos de la historia, entre el orden del ser y la disposición de la gracia, entre la *theologia* (ser de Dios en sí) y la *oikonomia* (su proyecto salvífico para nosotros). Por eso podemos confiadamente anunciar el evangelio y proponer la cristología, en la seguridad de que hay algo en el corazón del hombre que espera nuestra palabra y que se alegra al encontrarse con ella, porque, a pesar de la tiniebla y del rechazo de Dios que engendra el pecado en el hombre, éste sigue siendo imagen de Dios, capaz de reconocerle y ordenado a ser semejante a él. Ahora bien, con esta afirmación de principio no están establecidos los métodos pedagógicos ni la sistematización de la cristología en cada momento de la historia. La verdad se alumbra y gesta en el tiempo y la eternidad se enciende en la materia temporal.

La cristología debe, por consiguiente, integrar como elemento interno de su discurso lógico lo que son el interés, perspectiva y esperanza radicales del hombre en cada generación, ya que de lo contrario no encontrará lector ni oyente. Ahora bien, *pueden existir momentos en la historia humana en que la experiencia histórica y los ideales dominantes estén tan alejados o sean tan ajenos a la fe cristiana, que el evangelio tenga que forjarse previamente el oyente y que la cristología tenga que mostrar como inhumanas ciertas realizaciones y comprensiones del hombre.* Esto puede llevarse a cabo por la muestra directa de las consecuencias inhumanas de esas realizaciones, o presentando el ideal de humanidad nueva en Cristo, a la luz del cual aparecerán como infrahumanas o antihumanas las formas de vida en que existíamos cuando estábamos bajo el pecado. La Iglesia siempre ha preferido el segundo método, porque el hombre no se deja desenmascarar como pecador, ni confiesa sus culpas tras haber sido vencido por una argumentación, sino sólo después de haber sido fascinado por una reali-

dad mayor y amado por una persona divina que le afirma en su valor infinito pese a su pecado y degradación. Este amor previo se convierte en fuente de iniciativa y deseo, a la vez que desde él puede reconocer como negativa e inhumana su anterior situación. Sólo desde la luz son identificadas las tinieblas como privación y sólo si un día los topos pudieran ver la luz del sol, sabrían que ahora viven ciegos bajo tierra.

Las cartas de San Pablo, y en especial *Gálatas*, *Efesios* y *Colosenses*, reflejan esa gozosa sorpresa con el correspondiente agradecimiento de los cristianos a Dios, porque los ha transferido de la muerte a la vida, del reino de las tinieblas y desamor al Reino de la Luz en el Hijo de su amor (Col 1,12s). Las sombras del pecado sólo aparecen en la luz de la fe y la diferencia real entre humanidad y animalidad sólo aflora definitivamente a la conciencia del hombre cuando éste se abre a Dios y se deja guiar por él hacia lo que le supera. Esto es lo que tiene lugar en la encarnación. Desde ella el teólogo muestra que el hombre está hecho para trascenderse. La suprema hazaña del pensar y del hacer humanos consiste en conducir al hombre más allá de sí mismo.

Una línea de la filosofía moderna ha visto con claridad que la cuestión metafísica suprema para el hombre es él mismo, en la medida en que es conato de Absoluto junto con la vivencia de su incapacidad para adecuar necesidades y potencias. El hombre es un enigma porque su anhelo trasciende su poder y sus necesidades superan sus capacidades. No le queda otro remedio que, o bien declararse absurdo en su constitución más íntima, o reconocer esa oquedad constitutiva que él no puede llenar, viviéndola como signo anticipador de una plenitud que se le ofrece, y como llamada para salir al encuentro. Su logro en un sentido es pura gracia, porque nos viene de otro, pero en otro sentido es pura naturaleza, porque viene a llenar un vacío nuestro, constitutivo y desasosegador³².

³² «Aprended que el hombre trasciende infinitamente al hombre y oíd de vuestro maestro vuestra condición verdadera, que ignoráis. Escuchad a Dios» (Pen. 434). «La hazaña vital del hombre, que consiste en liberarse de la multitud, mantiene en Heidegger su carácter central, pero pierde su sentido, que consiste en conducir al hombre más allá de sí mismo [...] La situación del hombre no puede ser despojada ni del mundo de las cosas, ni del de los demás hombres y la comunidad, ni

En Cristo comprobamos que eso que era nuestra necesaria y a la vez imposible tarea ha sido realizado. Dios nos ha dado en él la respuesta a la esperanza humana: Dios ha ido más allá de sí mismo hasta el hombre. El «ir más allá» es la posibilidad y necesidad común a Dios y al hombre. Cristo, como mediación absoluta y reconciliadora del Absoluto para el hombre, realiza la extrema posibilidad de ambos en su persona. La gracia se convierte así en la desvelación de nuestra suprema posibilidad y necesidad. Ahora bien, tal desvelación y plenificación es resultado de gracia, es consiguiente a la realización histórica de nuestra humanidad en encuentro y diálogo con Dios (profetas) y en unión tanto de naturaleza como de destino con él (Cristo).

Por eso consideramos que la categoría «encuentro» (*Begegnung*) es la que mejor da razón de la experiencia religiosa, tal como ha sido vivida de hecho en la historia de la humanidad, a la vez que del carácter personalista y encarnativo del cristianismo. Vista desde Cristo establece a la vez la continuidad y la ruptura con las religiones e incluso con el judaísmo, en la medida en que revelación y encarnación, el Misterio y el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, se autoimplican, son ya la misma realidad desplegada en sucesivas manifestaciones y finalmente entregada del todo en Cristo ³³.

7. Perspectivas nuevas pendientes de una articulación sistemática

El descubrimiento que en estos decenios hemos hecho de los olvidos y carencias padecidos en los últimos siglos no ha llevado siempre consigo una recuperación y articulación con otras verdades necesarias e inolvidables. Enumeramos algunas recuperaciones que nos parecen importantes:

tampoco del misticismo que apunta más allá de un mundo y del otro, pero también más allá de uno mismo» (M. BUBER, *¿Qué es el hombre?* [México 1990] 102, 112).

³³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret...*, o.c.; ÍD., *Dios al encuentro del hombre en Jesucristo...*, o.c.

a) *Cristología y pneumatología*

La relación de Cristo con el Espíritu es constituyente ³⁴. La cristología de los últimos siglos estaba a veces escindida en dos planteamientos irreconciliables: uno que hablaba del hombre Jesús ante Dios y otro que hablaba del Verbo encarnado. Como consecuencia, no siempre se percibía que en los evangelios sinópticos la historia del hombre Jesús es comprendida en una compleja relación que no tiene en primer plano ni se agota con las categorías de humanidad judaica de Jesús y de encarnación del Verbo. Allí Jesús aparece ante todo como el Hijo que vive en reciprocidad de amor, conocimiento y autoridad con el Padre, como el hombre suscitado por el Espíritu de las entrañas de María, acompañado por él en su predicación del Reino y por él consumado tanto en la entrega a la muerte como en la afirmación divina por la resurrección. Jesús es el Hijo encarnado, animado, sostenido y consumado por el Espíritu Santo. Éste ha preparado toda la historia y acompañado a los hombres del AT, por medio de los cuales ha ido hablando y a los que ha ido madurando hasta que, llegada la plenitud del hombre y del tiempo, uno y otro fueron capaces de expresar a Dios. Ese Espíritu, que prepara a Jesús en el AT, ¿no es también el que, animando culturas, religiones y esperanzas humanas de salvación, prepara la llegada de Jesús?

La teología clásica partió de una absolutización del texto de San Juan: «Sólo fue dado el Espíritu a partir de la Resurrección de Jesús» (Jn 7,39). Pero los Sinópticos y el AT presuponen que el Espíritu es el que preparó la venida de Jesús al mundo, preparó su Iglesia y prepara permanentemente a las almas para la venida de Cristo, de forma que éste «nazca» en cada uno, «se encarne» en cada uno y así todos y cada uno tengan salvación. Los Padres de la Iglesia y los místicos medievales han repetido esta afirmación: Lo que ha tenido lugar en la encarnación y nacimiento de Jesús «por mí» tiene que tener lugar «en mí». A ella seguía la interrogación siguiente: ¿De qué me vale que Cristo haya nacido de María en Belén si no nace hoy en mí? Y

³⁴ Cf. bibliografía en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «El Espíritu, Jesús y la Iglesia», en *La entraña...*, o.c., 693-740, y en ÍD., *Cristología*, o.c.

hablaban del triple nacimiento de Jesús: eterno en el Padre, temporal en María, espiritual en cada alma. Los tres eran vistos como expresión de una misma donación eterna del Padre y, por consiguiente, como un mismo acto en tres expresiones diferenciadas, pero que se incluyen y entienden las unas desde las otras. Angelus Silesius escribe: «El nacimiento temporal y eterno son una misma cosa. El nacimiento espiritual que se realiza en mí es uno con aquel en el que Dios Padre engendra al Hijo»³⁵.

El Espíritu Santo realiza en la vida humana de Jesús lo mismo que realiza en la Trinidad: la mediación eterna entre el Padre y el Hijo. Por su acción en cada uno de los creyentes nos integra en esa vida de Dios por conformación con el alma de Jesús, en la que la vida trinitaria se realiza temporal y carnalmente. *El misterio trinitario de Dios y el cuerpo del hombre Jesús ya son coexistentes y coextensivos*. El Espíritu Santo nos atrae a Cristo, y en él reconocemos al Padre en la luz y amor del Espíritu, que nunca es visto pero que hace ver.

b) *Cristología y feminismo*

Afirmación de la dignidad de la mujer y consecuencias para una comprensión de Cristo. El giro llevado a cabo durante los últimos decenios en la comprensión de lo humano y en la relación de los sexos nos obliga a repensar ciertas afirmaciones tradicionales. Es indubitable que la terminología bíblica sobre Dios es masculina y que el Hijo de Dios ha aparecido encarnado como varón, pero de ahí no se derivan conclusiones que en la historia hemos derivado sobre la mujer, tales como el subyugamiento moral al varón o incluso la esclavitud física, tal como se puede

³⁵ A. SILESIUS, *Der cherubinische Wandersmann* V, 250. «El Hijo de Dios por su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre» (GS 22b); cf. Gál 4,19. Juan Pablo II repite continuamente esta afirmación conciliar elegida como programa ya en su primera encíclica, *Redemptor hominis* (1979). La frase, con sus variantes «nacer, encarnarse, vivir, realizar la vida trinitaria en nosotros», es una constante en la historia de la espiritualidad desde Orígenes, Dionisio, Máximo el Confesor y el Maestro Eckhart, hasta San Juan de la Cruz, Scheeben y el P. A. Gardeil. Cf. H. RAHNER, «Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen», en *Symbole der Kirche. Ekklesiologie der 1200er* (Salzburgo 1964) 11-87. Cf. *La entraña...*, o.c., 703 nota 31.

comprobar todavía en ciertas culturas. El cristianismo tenía en su base dos afirmaciones que deberían haber hecho necesario el servicio recíproco entre los seres humanos, e imposible el sometimiento real de un sexo al otro: el hombre (varón y hembra) es imagen de Dios (Gén 1,26-27); en Cristo no hay varón ni hembra, sino sólo el hombre nuevo³⁶. Estamos, por tanto, ante complejas tareas: redescubrir el sentido de la positividad cristiana insuperable, ya que de hecho Jesús fue un varón y el lenguaje bíblico tiene esa estructura con el simultáneo reconocimiento de la misma dignidad a la vez que de la real diferencia entre hombre y mujer. Ni el lugar, ni el tiempo, ni los contenidos esenciales de la revelación divina son alterables, ya que entonces no sabríamos a qué atenernos y por la interpretación habríamos instaurado una trasposición humana en el contenido de la revelación divina. *La salvación que ofrece Jesús deriva de su condición de Hijo de Dios y de su misión mesiánica. No está constituida por su condición sexual, pero tampoco es separable de ella*. En él, como Hijo eterno de Dios y hombre nuevo, esta constitución es adveniente, no constituyente como lo es en los seres finitos, cuya finitud se refleja justamente en la diferenciación sexual, símbolo de la imposible plenificación de cada uno por sí solo.

Però, una vez dicho esto, hay que esclarecer qué consecuencias debemos sacar de los hechos que son fundamento y contenido del evangelio: Jesús es varón; vive su relación con Dios como un hijo con su padre y como tal varón ha vivido y actuado. El feminismo ha abierto un horizonte desde el que es posible descubrir perspectivas de la historia bíblica y niveles significativos de los textos canónicos que hasta ahora no hemos percibido; es posible también rechazar las precomprensiones antropológicas, sociales y económicas que, introducidas en la Iglesia y la teología, han impedido descubrir o realizar toda la novedad del evangelio.

La hermenéutica femenina de la Biblia es una posibilidad nueva para leer los hechos fundantes, los signos constituyentes del origen y las palabras normativas. Una nueva comprensión no funda la realidad de Cristo en su facticidad histórica, ni en su constitución teológica, ni en su valor soteriológico. Si hasta

³⁶ Gál 3,28; 6,15; Ef 4,24; 1 Cor 12,13; Col 3,11.

ahora han sido varones quienes han elaborado la cristología, ahora la tienen que hacer también las mujeres, pero ni unos ni otras pueden poner otro fundamento que el que está puesto. «Cada uno mire cómo edifica, que cuanto al fundamento nadie puede poner otro que el que está puesto, que es Jesucristo» (1 Cor 3,10s). «Estamos edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Jesucristo» (Ef 2,20). La identificación de Cristo con la Sabiduría veterotestamentaria y con el Adán escatológico a partir de su resurrección no significa la indeterminación sexual de Cristo, ni su condición de andrógino. Su virilidad pertenece a las condiciones de positividad inherentes a la revelación y a la encarnación de Dios en el mundo. Éstas no son trascendibles, anulables o reducibles a una forma abstracta o universal por carencia de contenido sexual. La imposible reducción de lo humano a la unisexualidad tiene su correspondencia en la diferencia sexual de Cristo³⁷.

Dicho esto, hay que añadir que el orden del ser diferente no funda un orden del derecho o del deber diferente. La ontología sobrenatural es la misma y por ello en la Iglesia la vocación a la santidad, a la misión y a la responsabilidad es idéntica para el hombre y para la mujer. Los problemas actuales de la mujer en la Iglesia (su posible o imposible ordenación sacramental para el ministerio apostólico) derivan no sólo de la realidad bíblica de Cristo, sino también de la obligada interpretación de su voluntad por los apóstoles como sus mensajeros e intérpretes autorizados. El NT narra hechos y establece ideales, pero no alcanza en su concreción a responder a todas las preguntas que nos planteamos hoy sobre la posible o imposible integración de la mujer al ministerio ordenado y a la sucesión apostólica. Estamos, como en ocasiones anteriores en la historia de la Iglesia, ante un necesario caso de interpretación, que todo el pueblo

³⁷ Cf. R. R. RUETHER, «Christology and Feminism: Can a male savior save a woman?», en *To change the World. Christology and cultural criticism* (Nueva York 1981); E. A. JOHNSON, *She who is* (Nueva York 1992); ÍD., *Consider Jesus...*, o.c., 97-113; D. STRAHM - R. STROBEL (dirs.), *Vom Verlangen nach Heilwerden...*, o.c.; D. SATTLER, «Gottes Weisheit lebt mit uns. Christologie im Kontext von Frauenerfahrungen», en R. SCHWAGER (dir.), *Relativierung der Wahrheit?...*, o.c., 215-244, con bibliografía completa; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Cristología feminista crítica...*, o.c.; G. L. MÜLLER, *Der Empfänger des Weibesakraments...*, o.c.

cristiano con sus pastores a la cabeza debe hacer a la luz de los textos bíblicos, de la lógica interna de la revelación, de la doctrina conciliar anterior, de las experiencias vividas en las distintas iglesias, de su conciencia actual, de las tareas de la evangelización, de las posibilidades y límites que ofrece la cultura contemporánea.

c) *Cristología dramática*

La encarnación y vida de Jesús como gesta de libertad. Es evidente que la teología occidental ha estado determinada hasta ahora principalmente por la metafísica y la lógica, no por la estética y la mística, con un predominio de la actitud analítica y especulativa. Ahora bien, la revelación divina no se presenta ante todo como una propuesta intelectual de naturaleza metafísica, sino que es ofrecida como una historia de Dios, en juego y conjugación con la historia de los hombres, quedando a merced de los poderes y tinieblas que dominan en el mundo. La acción de Jesús no es fruto de necesidad ni de sola razón, sino de libertad y de amor. La respuesta de los hombres, por consiguiente, no es fruto de necesidad o de sola razón, sino fruto connatural también de una libertad que en amor se decide y abre a la luz, responde al amor y se entrega a Cristo. En Cristo son inseparables su aparición y figura personal (cristología de percepción o estética, en el sentido de Goethe), de su acción e implicación en la historia de la libertad humana (cristología dramática), de su palabra divina expresada en palabras humanas y de su ser Logos traducido en existencia humana (cristología lógica). La propuesta de Balthasar nos obliga a cambiar la precomprensión filosófica, nuestra actitud ante lo real y la consiguiente auto-comprensión humana, forzándonos a pasar de Kant y Hegel (idea, espíritu) a Goethe y Schelling (figura, historia, libertad, acción). Aquí el hombre es, ante todo, *el ser de la mirada* al mundo exterior y de contemplación de la totalidad patente (figura); *es el ser de la libertad, decisión y predilección* por la Verdad a partir de su adhesión o rechazo del Bien (drama); es *el ser de la palabra* en la que puede ser dicho el Misterio y expresado el Eterno, que es lo que ha tenido lugar en Cristo, en quien Dios se ha dado y

dicho en hombre (*lógos*). Balthasar vuelve más atrás de todo el intelectualismo, que desprecia los sentidos y de todo el racionalismo, que minusvalora la libertad creadora, a una visión más compleja de lo humano y más fecunda a la hora de descubrir dimensiones del hecho Jesús y de acoger el misterio de Cristo, no percibidas hasta ahora, o no integradas en una comprensión cristológica³⁸. Como en toda gran obra, no falta en la de Balthasar alguna afirmación problemática que frisa la gnosis o no parece probada. Autores tan cercanos a su obra como Kasper, Ladaria, González de Cardedal, Dupuis, han mostrado distancia frente a algunas de sus perspectivas³⁹.

d) *Recuperación de Hegel y del idealismo para la teología*

Hasta ahora la teología ha estado sostenida o minada en sus fundamentos por las comprensiones filosóficas explícita o implícitamente asumidas: Aristóteles, Platón, Descartes, Kant, etcétera. Es verdad que el Platón de San Agustín, el Aristóteles de Santo Tomás y el Kant de Rahner no dicen exactamente lo mismo que los propios protagonistas dijeron y quisieron ser. El servicio que prestaron a la teología sólo fue posible tras sufrir una real metamorfosis. Sirvieron de marco para un cuadro nuevo tras ser extraído el cuadro original: el nuevo lo ofreció la revelación divina. Y, sin embargo, las propias dimensiones de ese marco ya arrastraron consigo unos ensanchamientos o recortes de la revelación divina. Se dio una interacción recíproca: desde la revelación bíblica como contenido al sistema filosófico como marco expresivo; y desde éste a la acentuación privilegiada o al silencio respetuoso ante ciertos contenidos de la revelación divina. Común a todos estos autores es el horizonte helénico, entendiendo por él la primacía del *lógos*, del cosmos y de la *physis*, frente a la historia y la memoria, la libertad, el amor,

³⁸ Cf. G. MARCHESI, *La cristología di H. U. von Balthasar...*, o.c., con prólogo del propio Balthasar; ÍD., *La cristología trinitaria di Hans Urs von Balthasar...*, o.c.

³⁹ Cf. J. DUPUIS, «Recensión de G. Marchesi»: *Gr* 79 (1998) 396-398 (cf. nota anterior); L. LADARIA, «La Trinidad y la cruz de Jesús», en *El Dios vivo y verdadero*, o.c., 72-89; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, o.c., 593-622.

el futuro y la esperanza, que son las categorías propias del horizonte bíblico. Sobre ese fondo hay que reconocer cómo Hegel ofreció un punto de vista nuevo y fecundo para pensar la revelación bíblica⁴⁰.

La teología cristiana de los dos últimos siglos hasta nuestros días, incluido el propio Concilio Vaticano II, ha estado fascinada y subyugada por la Ilustración, especialmente por Kant, quien no sabía qué hacer con las tres afirmaciones esenciales del cristianismo (Trinidad, encarnación, eucaristía) por no poder arrancarles ningún contenido moral. A través de Marx primero y luego por un redescubrimiento directo, Hegel ha sido integrado por los teólogos y con él ha pasado a primer plano de la cristología lo que es la primera realidad de la fe cristiana: la inserción trinitaria de Dios en la historia por la encarnación, cruz y muerte de Jesús, que por ser la cruz y muerte del Hijo afectaban en su ser al Padre. Ideas como la relación entre el Absoluto y la historia; su capacidad de tener destino en el mundo; su santidad expresada más allá de la inmutabilidad propia de la realidad eterna y comprendida por relación a las personas; su solidaridad con el ser finito; su sufrimiento como expresión de la entraña personal, que no queda trasmutada sino enriquecida por el dolor; su autodonación en un gesto de libertad que funda, acompaña y plenifica la libertad del otro que es su compañero de destino; la negatividad como posible determinación también del ser divino: todo esto ha sido repensado, haciendo posible una nueva lectura de la Biblia que muestra a Dios actuando, siendo, padeciendo, muriendo con el hombre y por el hombre. *El Dios de la metafísica queda ahora referido al Dios de la historia, y la historia de Dios encarnado se convierte con Hegel en la clave para la comprensión del ser.* La lectura de los antropomorfismos,

⁴⁰ La recuperación de Hegel (y en menor medida de Schelling) ha venido por dos líneas: la alemana (Barth, Balthasar, Pannenberg, Moltmann, Jüngel, Kasper, etc.) y la franco-belga (Fessard, Chapelle, Tilliette, Léonard, Brito, etc.). Cf. L. RUMPF y otros, *Hegel et la théologie contemporaine*, o.c.; W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte...*, o.c.; ÍD., «Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings», a.c., 366-384; E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la théologie*, o.c.; ÍD., *La cristologie de Hegel...*, o.c.; ÍD., *Dien et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, o.c.; X. TILLIET-TE, *La christologie idéaliste*, o.c.; ÍD., *Le Christ des philosophes...*, o.c. E. Brito ha dedicado posteriormente monografías exhaustivas a las grandes figuras del pensamiento ulterior alemán, desde Schelling y Schleiermacher hasta Heidegger.

que hasta ahora ha hecho la teología, casi siempre venía forzada por la comprensión griega del Dios inmutable más que por la comprensión bíblica del Dios de la alianza. Éste se fue pareciendo al hombre y fue haciendo al hombre tan parecido a sí mismo que, en el momento de recíproco conocimiento y plena familiaridad entre Dios y el hombre, los tiempos llegaron a la plenitud: acostumar a Dios al trato con el hombre y al hombre al trato de Dios. En un instante Él ya era apto para ser hombre y el hombre ya era apto para ser Dios: la encarnación fue entonces la expresión final de ese progresivo reconocimiento y acercamiento entre uno y otro.

Estamos ante el acompasamiento o *condescendencia* (*synkatábasis*) de Dios con el hombre: adaptación progresiva de su palabra a la nuestra y de su condición divina a nuestra condición humana, que explica la capacidad del lenguaje humano en los profetas para expresar la revelación divina, la inspiración de los libros sagrados y, finalmente, la encarnación del Logos del Padre hecho hombre ⁴¹.

Hegel puede ser el abismo que acabe con todo el cristianismo reduciéndolo a filosofía, pero puede ser también una palanca providencial para utilizar en la construcción teológica piedras que hasta ahora han sido sólo piedras de escándalo (sufrimiento, muerte, historia de Dios), pero que una vez labradas, recordadas y puestas en un determinado orden, pueden también convertirse en piedras angulares o cunbreras, dentro de una nueva comprensión del cristianismo, que localiza el problema de la verdad y de Dios en la historia de Cristo. En cualquier caso, Hegel es el necesario correctivo de un deísmo, teísmo e Ilustración, que no toman en serio la historia ni la revelación de Dios

⁴¹ «Sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios, la Sagrada Escritura nos muestra la admirable *condescendencia* de Dios, “para que aprendamos su amor inextinguible y cómo adapta su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita” (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Gen.* 3,8: PG 53,134). La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres» (DV 13). Cf. F. DREYFUS, «La condescendance divine (*synkatábasis*) comme principe hermeneutique de l’Ancien Testament dans la tradition juive et dans la tradition chrétienne», en *Actes du Congrès de la Association internationale pour l’Étude de l’Ancien Testament* (Salamanca 1983); A. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung...*, o.c.; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña...*, o.c., 703 y *supra*, nota 34.

en ella, ni el hecho supremo de ésta: la encarnación y crucifixión como prolongación en el mundo de la realidad trinitaria de Dios y de su voluntad de humanidad. Mientras que el gran problema de la metafísica moderna ha sido la conexión entre lo absoluto y lo histórico, el de la teología ha sido establecer la conexión de ambos con la persona de Cristo, ya que no puede aceptar la alternativa entre el uno y el otro sin perder su propia sustancia. Moltmann, que junto con Pannberg y Jüngel representa la recepción protestante de Hegel en nuestros días, afirma que la teología, «hablando únicamente por relación al “Absoluto”, perdería necesariamente de vista lo histórico, y con ello la historia de Cristo. Mas no considerando la historia de Cristo más que bajo el ángulo histórico, perdería necesariamente de vista el Absoluto, renunciando al mismo tiempo a la idea de Dios. Éstos son los dos peligros que corre la teología moderna: por un lado, un concepto monoteísta del Absoluto, que sólo accidentalmente está ligado a la historia de Jesús, y por otro lado, una visión humanista de Jesús, desprovista de toda trascendencia y no teniendo nada más que ver con Dios» ⁴².

e) *La soteriología, entre la solidaridad y la sustitución*

La intuición soteriológica fundamental que hoy nos queda, una vez que hemos purificado muchas categorías anteriores determinadas por filosofías, costumbres o políticas, unas veces cercanas y otras lejanas al cristianismo, es la siguiente: Cristo es el Hijo de Dios con nosotros. En él Dios está por nosotros, acompañándonos en la vida y superando los poderes de la muerte, que nosotros hemos desencadenado por el pecado. Tenemos redención porque el Padre nos ha dado y se nos ha dado en el Hijo y porque el Hijo nos ha dado y se nos ha dado en el Espíritu Santo. La salvación es el salvador, y salvador sólo puede ser quien es el Poder fundador, soberano, consumidor de la realidad: Dios mismo otorgando su ser y vida para que sean ser y vida del hombre. La iniciativa de la salvación viene de

⁴² J. MOLTSMANN, «L’Absolu et l’Historique dans la doctrine de la Trinité», en L. RUMPF y otros, *Hegel et la théologie contemporaine*, o.c., 190-204, cita en 190.

Dios mismo, que la realiza no porque exija nada del hombre, sino porque se le ofrece para compartir su destino humano y, en un admirable intercambio, hacerle partícipe del propio destino divino.

Así purificadas y simplificadas las categorías soteriológicas, por reducción a lo esencial, queda la cuestión siguiente: ¿Cómo supera Cristo el poder y las consecuencias del pecado? El pecado, ¿es mera ausencia o es una potencia activa que no basta declarar jurídicamente inexistente o moralmente irrelevante? Cristo existiendo como hombre rehace nuestra condición de pecadores, transformándola. ¿Basta que se haga solidario nuestro en esa condición pecaminosa? ¿O la realidad del pecado reclama un adentrarse en ella hasta destruirla y reemplazarla por el poder de su gracia? Ese encuentro con el pecado por parte de Cristo, ¿cómo se realiza de hecho? Ese ponerse en nuestro lugar, asumiendo nuestra situación de pecadores, arriesgándose al entrar en la órbita de operación del pecado y decidir luchar en favor nuestro, ¿cómo hay que entenderlo? La solidaridad es necesaria, pero no parece ser suficiente. Se ha hecho clásica la afirmación de Kasper: el futuro de la cristología depende de su capacidad de unir, completando y relativizando recíprocamente, la categoría débil de orden moral (solidaridad) con la categoría fuerte de orden jurídico (sustitución)⁴³.

La solidaridad con un naufrago no se realiza desde la orilla, sino que se ejerce echándose al mar, corriendo el riesgo de quedar anegado por las olas; debe ser eficaz y rescatar a los que están a punto de quedar ahogados. La pasión y muerte de Cristo fue el resultado de ese arriesgo de Jesús con los hombres, adentrándose en el ámbito del pecado, que social e históricamente estaba articulado y operante por medio de ideas, grupos, poderes, política e incluso religión. La resurrección acreditó a Jesús como superior y vencedor de los poderes mortíferos que le asediaron a él y asedian a todos los hombres. Él los padeció; anuló. La solidaridad fue asimétrica: estuvo igual que los hom-

⁴³ En la misma línea orientan Balthasar y Ratzinger. Balthasar distingue una manera débil y otra manera fuerte de interpretar el «por nosotros», «por nuestra causa», del NT. Cf. H. U. VON BALTHASAR, ¿Nos conoce Jesús?... o.c., 43-60; K. RAHNER, «Versöhnung und Stellvertretung», en *SzTh* XV, 251-269; H. U. VON BALTHASAR, «Excursus sobre la soteriología de Rahner», en *Teodramática*, o.c., IV, 9-260.

bres ante la muerte, pero su fidelidad de Hijo y su condición divina no podían ser doblegadas por la muerte, sino, al contrario, ésta fue doblegada por aquéllas. La sustitución, en sentido formal jurídico, es imposible cuando se trata de la libertad y del destino personal, pero ¿no es pensable un arriesgo en el destino común en el que quien sustituye no desplaza sino emplaza, no excluye sino incluye al otro en la tarea que tiene que realizar (solidaridad inclusiva)? Así, pre-diéndole y trasformándole, le hace a él posible ser sí mismo y asumir su personal hazaña⁴⁴. La representación-sustitución así entendida funda realmente nuestra libertad suscitándola y la redime cuando la hemos perdido; por eso se la ha definido como liberación de la libertad⁴⁵.

El mal es un poder que hay que vencer; un poder ofensivo y defensivo, que ataca a quien se le enfrenta y somete a quien sucumbe a sus halagos. El mal es un fuerte a quien sólo otro más fuerte puede atar y vencer arrancándole las víctimas que se había sometido. El evangelio presenta así a Cristo: como el más fuerte que entra en lucha con el fuerte, actual soberano del mundo (Lc 11,21-22). La pasión final es el choque último entre Jesús y esos poderes, entre las tinieblas y la luz. No es suficiente, por tanto, una comprensión meramente moral de la redención (perdón), o meramente jurídica (satisfacción), sin que por ello se pueda caer en otra comprensión mágica que ve a Jesús y al diablo luchando como dos iguales para apoderarse del hombre. Entre ambas y yendo más allá de ambas corre la interpretación auténtica que incluye el aspecto de victoria inherente a la vida, pasión y resurrección de Cristo. *Christus victor diaboli, victor mortis, victor timoris Futuri*⁴⁶.

La tensión entre solidaridad-sustitución, redención-divinización, la salvación como perdón y reconciliación a la vez que como vida nueva en el Espíritu Santo dentro de una nueva

⁴⁴ Cf. K. H. MENKE, *Stellvertretung...*, o.c.; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único mediador*, o.c., I; E. AZNAR, *Sustitución y solidaridad en la soteriología francesa desde 1870 a 1964*, o.c.

⁴⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «La libertad liberada», en *Teodramática*, o.c., V, 342-358; M. BIELER, *Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne* (Friburgo 1996); C. GESTRICH, *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie* (Tübingen 2001).

⁴⁶ Cf. G. AULEN, *Christus victor mortis*, o.c.; H. U. VON BALTHASAR, «La dramática lucha de Cristo», en *Teodramática*, o.c., II, 147-151.

comunidad, es el problema capital de la soteriología hoy, vista desde el horizonte de los problemas internos a la teología y a la Iglesia. Vista, en cambio, desde el horizonte de comprensión exterior, el problema capital es cómo entrar en diálogo y colaboración, a la vez que cómo presentar el mensaje cristiano ante una comprensión de la existencia sin trascendencia, sin interioridad, sin subjetividad y sin esperanza de futuro, con la pérdida del sujeto y del prójimo, que caracteriza a gran parte del pensamiento moderno. ¿O todo esto sólo es el caparazón de un alma, que bajo él mantiene vivos los mismos rescoldos, las enteras esperanzas, la eterna inquietud hacia Dios, la búsqueda implícita de sentido, sanación y santidad?

f) *La suma de dialéctica y analogía*

El diálogo entre catolicismo y protestantismo ha sacado a la luz una de las estructuras de fondo de la teología: la continuidad o discontinuidad entre el orden del ser y el orden de la revelación, entre la forma en que Dios se manifiesta a la razón humana abierta a la realidad y la forma en que se revela por las palabras en la historia y por su Hijo en la encarnación. ¿Es Dios tan totalmente otro, como afirman Barth y R. Otto, inspirándose en Lutero, o es totalmente el no-otro, como le definía Nicolás de Cusa, más aún, el que por la encarnación es «nos-otros»?⁴⁷ La humanidad que el Hijo, inseparable del Padre, asumió en la encarnación, y en la que existirá ya por siempre, ¿es un percarce en su divina historia o es, por el contrario, una amorosa decisión, que presupone la connatural destinación del hombre a ser

⁴⁷ La expresión «das ganz Andere» (lo totalmente Otro) es utilizada por R. OTTO, en su libro *Lo Santo* (1917), para designar la dimensión metarracional del ser divino. Con ella subraya lo que el ámbito, ser y mundo divinos tienen de misterioso, extraño y enajenador, a la vez que de numinoso. Probablemente se inspira en SAN AGUSTÍN cuando éste designa a Dios como *valde aliud*. Esta expresión es reasumida por la teología dialéctica para subrayar la condición divina, infinitamente alejada y cualitativamente distinta de la humana. Hace uso de ella K. BARTH, *Carta a los romanos* ([Berná 1919-Múnich 21922] BAC, 2002). NICOLÁS DE CUSA, en cambio, publica un escrito con este significativo título: *De non Aliud* (1463). Quienes están en la primera actitud subrayan la adoración, distancia de Dios y el pecado del hombre, mientras que los segundos hablan de la semejanza entre Dios y el hombre, de la imitación, de la participación y de la unión con él.

en Dios y a ser como Dios? La semejanza entre Dios y el hombre, ¿son suficientes para darle que pensar sobre la posibilidad de la encarnación de Dios y para reconocerle una vez encarnado, o Dios sólo se da a conocer en la negación e inversión de la esperanza humana? El *sub contraria specie* de Lutero, ¿es mera consecuencia del pecado del hombre, que obliga a Dios a irse hasta la tierra de la desemejanza (*regio dissimilitudinis*) adonde aquél nos traslada, o es que la distancia entre Dios y el hombre sólo puede ser reconocida por este extrañamiento? La humanidad es el lugar geométrico de lo infrahumano y de lo divino; por ello la humanidad de Jesús es la *media regio salutis*, donde tanto Dios como el hombre están en casa propia, donde la diferencia no es desemejanza y donde la distancia absoluta del Infinito a lo finito se hace inmediatez y sintonía⁴⁸.

Si el peligro de la analogía entre Creador y creatura es hacer de Dios un remedo del hombre, sólo que cuantitativamente infinito, el peligro de la dialéctica es comprender al hombre como lo absolutamente disímil respecto de Dios. Para la primera, el hombre es *capax Infiniti*, porque, siendo su imagen, está llamado a conocerle y cualificado para amarle, mientras que para la otra, ninguna comunicación eficaz puede instaurarse desde el finito hasta el Infinito. Estas dos actitudes intelectuales básicas se reflejan no sólo en la confrontación entre el catolicismo, que inclina a la analogía, y el protestantismo, que inclina a la dialéctica, sino incluso dentro de ambos. Basta comparar el pensamiento de Rahner con el de Balthasar y el de Pannenberg con el de Moltmann o Jüngel. La teología de Pannenberg deja no pocas veces la impresión de ser puro y duro racionalismo, mientras que la de Moltmann y Jüngel suscitan un real malestar, ya que ciertas afirmaciones, ¿no frisan el fideísmo o irracionalismo, cuando no la gnosis, por más que vengan acompañadas con textos de Hegel?

A partir de la existencia personal de Jesús, que reúne en sí esas «dos admirables capacidades» de las que hablaba Bérulle

⁴⁸ Cf. *Conf.* VII, 7,11; VII, 10,16 («regio dissimilitudinis»); VII, 2,24 («regio longinqua»); II, 10,18 («regio egestatis»); IX, 10,25; XIII, 27-28 («regio beatitudinis: regio ubertatis indeficientis»). Cf. S. ÁLVAREZ TURLENZO, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín* (Salamanca 1988).

(capacidad para contener la plenitud e igualdad con Dios, capacidad para contener el ser y anticipar en sí el destino de todas las almas), la trascendencia de Dios sólo puede ser pensada encarnativamente. Ha habido un sujeto, un «yo» con realidad, conciencia y libertad, que era al mismo tiempo de hombre y de Dios. Esto supone la congénita connaturalidad y la originaria destinación de cada uno hacia el otro. *Sin una predisposición metafísica de ambos a la reciprocidad, la encarnación no hubiera sido posible. Si ésta es real, la condición de posibilidad es que Dios y hombre son nativamente cercanos o acercables.* La semejanza no puede llegar hasta la identidad, pero la desemejanza no se puede afirmar hasta la irreconciliación. Si la humanidad de Jesús perdura para siempre como la única forma en que él ya existe y en la que por tanto Dios existe ya para siempre, ello quiere decir que la semejanza y la unión han prevalecido sobre la distancia y la diferencia. Por eso me gustaría leer en sentido inverso la afirmación del concilio Lateranense IV, que Przywara y en su secuela Balthasar nos han repetido hasta el extremo: «Inter Creatorem et creaturam non potest dissimilitudo notari, quin inter eos maior sit similitudo notanda»⁴⁹. El contexto general de esta afirmación conciliar es el problema trinitario y el sentido inmediato es la contraposición entre la perfección propia de la naturaleza y la perfección propia de la gracia.

⁴⁹ DS 806, 3604. La analogía, antes que un principio de conocimiento, es una condición del ser, que reconocemos definitivamente en la fe: la relación del hombre imagen a su modelo, descubierta, sobre todo, en Cristo, que en cuanto hombre es la imagen visible del Dios invisible. La trascendencia de Dios ha sido descubierta justamente, en cuanto divina santidad, en su condescendencia histórica. Por ello hay que comenzar con una *analogía relationis* (creación), seguir con una *analogía fidei* (revelación) y concluir con una *analogía entis* (realidad). Las tres son inseparables. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth...*, o.c.; KD III/1, 218-220; III/2, 226; 390s; O. BOULNOIS, «Analogie», en *DCTb* 40-42.

«La semejanza, la analogía del hombre con Dios no es *analogía entis*, sino *analogía relationis*. Ahora bien, esto quiere decir: 1. La *relatio* no es una capacidad o posibilidad propia del hombre, una estructura de su ser, sino una relación regalada, establecida, *iustitia passiva*! Y en esta relación establecida está establecida la libertad. De aquí se sigue: 2. Que esta analogía no puede ser entendida como si el hombre de una u otra forma pudiera tomar posesión de esa semejanza, ser su dominio. Analogía, semejanza, hay que entenderla de manera estricta, en cuanto que lo semejante tiene su semejanza solamente a partir del prototipo, que por ello siempre remite a él y sólo en esta referencia (*Hinweis*) es “semejante”. *Analogía relationis* es, por tanto, la relación puesta por Dios mismo y en analogía sólo en tal relación divinamente restaurada» (D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall* [München 1958] 43s).

A la luz de la cristología, con la encarnación como afirmación de la realidad humana de Dios y de la condición divina del hombre Jesús, tendríamos que completar el aserto en los términos siguientes: «Entre el Creador y la creatura no se puede afirmar la desemejanza sin que a la vez se afirme una semejanza mayor». La primera fórmula es verdadera en la perspectiva de la creación, mientras que la segunda lo es en la perspectiva de la encarnación. Como ésta es la que orienta todo el designio de Dios y a la luz de él conocemos su ser (Trinidad económica-Trinidad inmanente), tenemos que concluir una real *analogía cristológica*, que nos permite reafirmar el conocimiento, la comunión, la pertenencia eterna del ser finito al Infinito y del Infinito al finito, sin confusión ni alteración, sin separación y sin superposición. Si es verdad que «después de la encarnación del Logos ya no se puede seguir hablando de una separación entre la revelación y el pensamiento del ser»⁵⁰, tampoco se puede seguir hablando de un hombre finito incapaz del Infinito, de un desgarramiento en el corazón del ser, de un abismo entre Dios y el hombre. No se honra ya la majestad del Eterno cantando himnos a su trascendencia y adorando su santidad, sino en la medida en que se derraman lágrimas de amor ante el niño Jesús y se lloran llantos de gozo ante el Cristo muerto. La trascendencia del Absoluto se ha revelado como capacidad para ser absolutamente próximo. Ahora el peligro es mayor y el escándalo más amenazador, porque lo lejano fascina, mientras que lo cercano extraña. No en vano Jesús declaró bienaventurados a quienes no se escandalizasen de él (Mt 11,6; Lc 7,23).

g) La unidad personal de Jesús: particularidad judía y universalidad salvífica

La unidad de la persona de Jesús en humanidad concreta y en universalidad salvífica. Jesús es un judío, y todos los estudios del último medio siglo se han esforzado por esclarecer el arraigo de su condición humana en su medio judío, la identificación del dialecto que habló, la fijación de las lecturas que oyó en la Sinago-

⁵⁰ Cf. E. BRITO, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, o.c., 21.

ga de Nazaret, hasta la situación religiosa y política de Jerusalén a partir de la cual finalmente se enjuició su mensaje y su persona⁵¹. Él es ya desde su particularidad el hombre universal, ya que su condición mesiánica acreditada en la resurrección le constituye en la humanidad nueva, en el último hombre, en el anticipo del futuro absoluto, al que está destinada toda la humanidad.

¿Qué establece la mediación entre esa particularidad judía y su universalidad, es decir, su unicidad salvífica? Hay cuatro respuestas: 1. El contenido y destinación tanto de su mensaje del Reino como de sus sufrimientos. 2. La persona del Verbo. 3. La acción del Espíritu Santo sobre su humanidad. 4. La acción creadora del Padre que nos crea incluidos en el *lógos* del Hijo y en el *agápe* del Espíritu⁵². Se puede responder que es la persona del Hijo, el Verbo existiendo en humanidad, el que hace posible que un hombre sea significativo para todos. Se puede responder que es la innovación de humanidad que lleva a cabo en él el Espíritu Santo y su identificación en libertad con el destino de todos, entregándose por la salvación de todos, lo que funda su universalidad y le convierte en causa de la salvación de todos. Para fundamentar todas estas respuestas hay que mostrar la conexión originaria de la persona y del destino humano de Jesús con

⁵¹ «Jésus, le Jésus des évangiles, Fils unique et Incarnation de Dieu pour les chrétiens, fut dans sa vie humaine un Juif, un simple artisan juif. C'est là un fait que nul chrétien n'a le droit d'ignorer» (J. ISAAC, *Jésus et Israël*, o.c., proposition 2; p.33). Cf. CH. PIERROT, «Jésus le juif»: *Chemins de Dialogue. Revue Théologique et pastorale sur le dialogue inter-religieux* 17 (Marseille 2001) 15-34; P. M. BOGARD, «L'identité juive de Jésus: une question d'actualité»: *RTL* 32 (2002) 351-370; W. VOGLER, *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht*, o.c. Este último autor presenta la bibliografía y los «retratos» que de Jesús han dado los judíos de este siglo, el único en que han tenido una postura cercana y no polémica frente a él: J. Klausner, L. Baeck, C. G. Montefiore, M. Buber, Schalom Ben Chorin, H. J. Schoeps, S. Sandmel, D. Flusser, G. Vermes, E. L. Ehrlich, etc.

⁵² Cf. W. KASPER, «Unidad y universalidad de Jesucristo», en A. VARGAS-MACHUCA (ed.), *Jesucristo en la historia y en la fe*, o.c., 266-279; A. TORRES QUEIRUGA, «Jesús proletario absoluto: la universalidad por el sufrimiento», en *ibid.*, 316-324; E. SCHILLEBEECKX, «Universalidad única de un hombre particular», en *Jesús, la historia de un viviente*, o.c., 561-576. Hay una «trascendencia humana» en Jesús, que nos lo hace inmensamente valioso y nos lanza más allá de él mismo. La fe ha identificado su real trascendencia a partir de su humanidad abierta en fiel obediencia a la vez que en reciprocidad de conocimiento, amor y autoridad con Dios, que luego los concilios de la era patristica definirán como consustancialidad con el Padre. Ésta es el último fundamento de su trascendencia humana.

el destino de todos en el proyecto de Dios: la inclusión eterna de todos los hombres en Jesús, entendida bien en sentido metafísico o en sentido jurídico, a la vez que la inserción temporal de Jesús en la humanidad⁵³. El Hijo y los hermanos están pensados y amados por Dios al mismo tiempo; están codestinados y son vistos por el Padre con una única mirada y amados con un único amor. No hay cristología significativa si no se esclarece el lugar de Cristo en la creación, porque sólo puede ser el último quien es el Primero. El amor es la última palabra de Dios para el hombre porque fue la primera. Los hombres estamos creados por el Padre a imagen del Hijo y en el amor del Espíritu. «Las procesiones de las personas divinas son la causa de la creación», formuló genialmente Santo Tomás (*STh* I q.45 a.6).

«El hombre no está hecho solamente para conocer la verdad, sino más todavía: para amar el bien; él es tan capaz de amor como de razón. Yo soy su Razón —dice Cristo—. Tú lo sabes. Sólo yo lo esclarezco y le torno razonable. Pero, ¿quién piensas tú que le anima con amor para buscar el orden? Sábetelo, hijo mío, que es el Espíritu Santo. Todo espíritu es naturalmente razonable; todo espíritu tiende naturalmente a amar el orden. Ningún espíritu puede ser razonable si no es por la Sabiduría eterna; ningún espíritu puede amar el orden más que por la potencia del Padre. Tú conoces la verdad por la luz del Hijo; tú amas el orden por la inspiración del Espíritu Santo. Tú estás hecho por la Santa Trinidad: cada persona te ha impreso su carácter propio y no puedes ser una creatura agradable a Dios, nada más que si eres reformada conforme a tu modelo. Porque después del pecado el hombre ya no es una imagen viva y expresa de la Trinidad santa»⁵⁴.

h) Complejidad de la figura de Cristo y complejidad de la respuesta del cristianismo

Complejidad de la figura de Cristo y complejidad de la actitud del cristiano. Se ha hablado de la «nettezza», la «trasparencia» de Jesús,

⁵³ Cf. Y. CONGAR, «Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ»: *RSPTh* 25 (1936) 489-495; H. DE LUBAC, *Catholicisme* (París 1938-1983) 2-24, y sobre todo H. U. VON BALTHASAR, «Inclusión en Cristo», en *Teodramática*, o.c., III, 213-240; *ibid.* IV: *La acción* (Madrid 1995).

⁵⁴ N. MALJEBRANCHE, «Méditations chrétiennes et métaphysiques», en *Oeuvres complètes*, X (París 1967) 151-152.

en la que radica su capacidad de atracción y fascinación para los hombres. Ella es su claridad personal de fondo y no sólo de apariencia superficial; ésta se agota en la primera mirada, mientras que aquélla, cuanto más la contemplamos, más se adensa y afonda. La multiplicidad de nombres que le da el NT es reflejo de esta complejidad irreductible. Medio centenar de nombres y títulos, cuatro evangelios, una suma de relatos históricos y textos confesionales nos abren a su persona en la que se refleja la complejidad de Dios y del hombre, que cuando se suman en un sujeto personal elevan hasta el extremo el carácter abismal de uno y otro. El NT integra en unidad personal las fases de Jesús (terrestre y glorificado), los estados de su existencia (*kénosis* y exaltación), la procedencia (hijo de David según la carne e Hijo de Dios a partir de la resurrección), la referencia permanente a Dios y a los hombres (oración y soledad en su vida a la vez que inserción directa en la situación de sus contemporáneos), la pertenencia de ambos destinos (debilidad del crucificado y potencia del glorificado), la doble procedencia manifiesta (viene de Nazaret y viene de Dios, según el lenguaje de San Juan), tiene palabras de Dios y es la Palabra de Dios (profeta e Hijo)⁵⁵.

A esta complejidad del objeto o persona de Jesús debe corresponder una actitud diferenciada y compleja en el sujeto que le mire, y especialmente en el cristiano. Una de las tareas más urgentes de la teología es establecer la correlación entre los niveles de realidad personal en Jesús y las formas de reacción del creyente ante él, sin absolutizar ninguna y sin nivelarlas como si todas fueran igualmente válidas. Hay que pasar del

⁵⁵ Esa simplicidad-complejidad es la razón de la «polinomia» (multiplicidad de nombres) aplicada a Cristo, tal como en la tradición teológica se aplicaba a Dios. Cf. V. TAYLOR, *The names of Jesus*, o.c.; ID., *The person of Christ in the New Testament* (Londres 1963); F. HAHN, *Christologische Hobeitstitel...*, o.c.; L. SABOURIN, *Nombres y títulos de Jesús*, o.c.; R. H. FULLER, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, o.c.; M. HENGEL, *El Hijo de Dios*, o.c.; G. SEGALLA, *La cristología del Nuovo Testamento*, o.c.; C. D. F. MOULE, *The origin of christology* (Cambridge 1977); L. SABOURIN, *La christologie à partir des textes clés*, o.c.; P. POKORNÝ, *Die Entstehung der Christologie*, o.c.; H. MARSHALL, *Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie*, o.c.; C. BREYTENBACH-H. PAULSEN (dirs.), *Anfänge der Christologie...*, o.c.; R. E. BROWN, *An Introduction to the New Testament Christology*, o.c.; ID., *Jésus dans les quatre évangiles*, o.c.; X. PIKAZA, *Être et el hombre...*, o.c.; O. CULLMANN, *La cristología del NT*, o.c.; R. SCHNACKENBURG, *La persona de Jesucristo...*, o.c.; M. KARRER, *Jesucristo en el NT*, o.c.

conocimiento de los *hechos* a la adhesión a su *palabra*, a la admiración de su *figura*, al seguimiento de su conducta y a la identificación con su *destino*, para concluir con aquella triple actitud conjunta ante su *persona* formada por la fe, el amor y la adoración⁵⁶. Esta última actitud corresponde a su condición de Hijo de Dios, a su acción como Salvador y a su presencia activa como *Kyrios* en la Iglesia. Estos tres títulos son la culminación de un proceso de búsqueda y de reflexión por parte de la primitiva comunidad queriendo discernir su especificidad o singularidad. Ésta conecta con la esperanza mesiánica del AT, con la sabiduría de los pueblos de su entorno y con los anhelos de toda la humanidad, a los que purifica, completa y ensancha hasta contenidos antes no sospechados. Todo aquello queda asumido y trascendido en el Don de Dios a la humanidad. Jesús es así identificado como el Mesías, el Hijo y el Señor, al que la Iglesia corresponde con la fe, la adoración y el amor. Pero lo mismo que lo diferenciante de Jesús respecto de otras figuras mesiánicas, proféticas o sapienciales, no anula lo que tiene en común con ellas, así la actitud ante Jesús como el Hijo, el Mesías y el Señor no anula la actitud del cristiano ante él, correspondiente también a los otros niveles de su realidad que comparte con los no creyentes. Ella incluye: conocimiento de su existencia, aceptación de su doctrina, imitación de su ejemplo, fe en su persona, comunión a su vida, solidaridad con su causa en la historia, integración con él y por él en la vida trinitaria de Dios⁵⁷.

⁵⁶ La admiración y veneración que Jesús recibió durante su vida, tras los milagros y apariciones, anticipaban lo que serían luego la fe y la adoración en la fase postpascual. El culto a Cristo como *Kyrios*, tal como se manifiesta en la liturgia posterior, tiene su punto de partida en esta reacción ante la presencia numinosa y el poder divino de Jesús: «Jesús es representado (en los evangelios) como recibiendo los máximos honores —aun cuando sólo muy raras veces durante su ministerio, con excepción sin embargo de Mateo. ¿Nos sugiere este hecho que, ya durante su ministerio terrestre, él tenía una presencia “numinosa” que fue ocasionalmente reconocida y que Mateo ha intensificado y multiplicado lo que, sin embargo, estaba allí ya desde el comienzo? A mí me parece que ésta es una solución verosímil (*a plausible view*)» (C. D. F. MOULE, *The origin of christology*, o.c., 176).

⁵⁷ Cf. *La entraña...*, o.c., 438-457.

i) *Integración de la prehistoria y de la posthistoria de Cristo*
(Trinidad, AT, Iglesia)

Hemos hablado de la radicación judía de Jesús⁵⁸, pero a la vez de cómo él trasciende el nacionalismo judío y de cómo el cristianismo se ha abierto a la humanidad entera. Jesús es la trasfiguración de toda la esperanza mesiánica, pero para que exista trasfiguración tiene que existir una «figura». En ese sentido, la historia del pueblo de la alianza forma parte de la intrahistoria cristiana, hasta el punto de poder hablar de treinta siglos de cristianismo. «Es evidente que Cristo y el cristianismo trascienden el nacionalismo y se abren a las necesidades de la humanidad entera. Esto no impide que la historia de Cristo tenga su prehistoria, íntimamente unida con él, una prehistoria que traza el camino de su venida al mundo —tal como lo han comprendido todos los Padres de la Iglesia— y que será trasfigurada en su persona y en su propia historia. Es necesario que preexista una figura para que se realice su trasfiguración»⁵⁹. Por ello el camino preparado por Dios para que los hombres lleguen a Jesús es la historia de la alianza, que nos narra el AT⁶⁰. El contiene la pedagogía divina para prepararnos a conocer al Verbo, acostumbándonos a reconocer sus palabras⁶¹. Esa historia particular y no una antropología trascendental es el camino ordinario previsto por Dios para que los hombres lleguen a su

⁵⁸ Cf. J. H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism* (Nueva York 1988); J. NEUSNER, *Judaism and the beginning of Christianity*, o.c.; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, o.c.; ÍD., *La figura histórica de Jesús*, o.c.; G. VERMES, *Jesús el judío*, o.c.; ÍD., *La religión de Jesús el judío*, o.c.; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAI, «La judeidad de Jesús», en *La entraña...*, o.c., 357-360.

⁵⁹ H. U. VON BALTHASAR, «Approches christologiques»: *Didaskalia* 1 (Lisboa 1982) 3-11, cita en 8.

⁶⁰ «Todo esto para decir que una cristología no se construye a partir de una antropología filosófica, a partir de un apriori trascendental existente en cada hombre que exigiría para su consumación un hombre-Dios actual, que en él consumaría el deseo potencial de cada uno de ser divinizado, de resucitar de entre los muertos, etc.» (ibíd., 7).

⁶¹ «Sic Deus ab initio hominem quidem plasmavit propter suam munificentiam: patriarchas vero elegit propter illorum salutem; populum vero praeformabat, docens indocibilem sequi Deum; prophetas vero praestruerat, in terra *assuescens hominem portare eius Spiritum et communionem habere cum Deo*; ipse quidem nullius indigens, his vero qui indigent eius suam praebens communionem [...] *multis modis componens humanum genus ad consonantiam salutis*» (SAN IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 14,2: SC¹⁶ 100, p.542-544).

Hijo y reconozcan en él al Padre⁶². Pero Jesús, además de una prehistoria temporal (el pueblo judío), tiene una prehistoria eterna (el Padre). Cristo viene de Dios y nos abre a Dios (Dios queda patente ante nosotros) y nos abre al hombre (nosotros quedamos patentes ante Dios). Cristo realiza una apertura doble: del misterio trinitario, acercándolo visiblemente al mundo, y del Futuro absoluto, anticipándolo al tiempo. Así hace de la Iglesia el lugar donde el hombre puede encontrarse con el Origen primero y con el último Futuro. Jesús remite al Padre revelándolo y nos entrega el Santo Espíritu que inicia la fase salvífica de la Iglesia, como lugar concreto donde el misterio trinitario y la vida humana se encuentran.

Uno de los problemas más debatidos en la cristología reciente es la relación entre la cruz de Jesús y la Trinidad. Quienes vienen del pensamiento de Hegel se inclinan a pensar la Trinidad en relación con el morir de Cristo, constituida en él o plenificada en él. De la ruptura (*Riss*) entre el Padre que abandona al Hijo surgiría el vínculo de amor reunificador, que es el Espíritu Santo. Moltmann llega a tal extremo que su pensamiento es una revolución en el concepto de Dios, por unir de tal manera la realidad trinitaria de Dios con el acontecimiento de la muerte de Jesús. Jüngel plantea el mismo problema sin llegar a fórmulas tan extremas. Balthasar se sitúa también en ese horizonte, sin compartir las afirmaciones de Moltmann. Ahora bien, no hay ningún fundamento bíblico para pensar una ruptura entre Padre e Hijo en la cruz, ni para pensar al Espíritu Santo como resultado del abandono del Padre por el Hijo. El Padre entrega su Hijo al mundo y mantiene el Don, con todas las consecuencias: pasión, agonía, soledad, muerte. Éstas, al ser pasiones del Hijo amado, se convierten en pasiones del Padre. Y si afectan a Hijo y Padre, necesariamente está implicado en ellas el Espíritu Santo. Estar implicado en la muerte de Jesús es una cosa; resultar de ella, otra muy distinta.

La influencia de Hegel sobre la teología ha obligado a tomar en serio la historia de Jesús, a comprenderla también como real historia del Hijo, y si la unión de éste con el Padre es constituti-

⁶² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAI, «La muerte de Jesús: símbolo, crimen, misterio», en *La entraña...*, o.c., 523-618.

va, irrompible y eterna, entonces hay que comprenderla también como historia de Dios. Su ser debe estar, por tanto, metafísicamente abierto al tiempo, ser capaz de lo que él implica, de integrarlo padeciéndolo y de trasfigurarlo tras haberlo padecido. Aquí es donde aparece el choque entre las categorías griegas aplicadas a Dios (perfección, inmutabilidad, impassibilidad, inmortalidad) y las cristianas, donde el sujeto último de la encarnación, pasión y muerte de Jesús es siempre Dios (*Deus natus, Deus passus, Deus crucifixus, Deus mortuus*). Desde esta voluntad de superación de la comprensión metafísica de Dios propia del pensamiento griego por las categorías y experiencias cristianas escribe Moltmann:

«Dios no es inmutable en el sentido de que él no pudiera abrirse en la libertad de su amor, a una historia animada con su creación. Dios no es impassible en el sentido de que él no sería capaz de sufrir, en la libertad de su amor, por el rechazo de los hombres y por la autodestrucción de su creación. Dios no es invulnerable en el sentido de que él sería incapaz de abrirse al dolor de la cruz. Dios no es perfecto en el sentido de que él no quisiera ser imperfecto por un desentrativo de su amor hacia la creación»⁶³.

Ha sido un gran logro comprender la muerte de Jesús, como muerte del Hijo, y por ello determinadora de la vida trinitaria y no sólo como algo que afectaba exclusivamente a la naturaleza humana de Jesús, como si ésta fuera aislable de la persona del Hijo. Entre el extrinsecismo de la Escolástica (muere la humanidad, pero el Hijo eterno no es afectado y menos las otras dos personas) y la reciente historificación del misterio de Dios, hasta verlo constituirse en el acontecimiento histórico de la cruz de Cristo, debe existir un camino real, que la cristología futura está llamada a descubrir, porque los dos anteriores conducen al abismo⁶⁴. En el primer caso, por no tomar en serio el realismo de la encarnación y muerte del Hijo, y en el segundo, por hacer dependiente la realidad trinitaria de Dios de un percance temporal, por más divinamente previsto, querido y aceptado que haya sido por él. Aun cuando el lenguaje nos traicione,

⁶³ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, o.c.; ÍD., *El camino de Jesucristo...*, o.c.; ÍD., *Crucifixión para nosotros hoy*, o.c.

⁶⁴ Cf. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, o.c., 72-89.

hay que afirmar que Dios es eterno; que es antes del hombre y sin el hombre, incluido el hombre Jesús, cuya humanidad es creada en el tiempo; que ningún hombre es eterno, ni constituye la trascendencia y eternidad de Dios. La historia o muerte de Cristo no inician el ser trinitario de Dios ni lo constituyen. La finitud y negatividad, implicadas en ellas, son incompatibles con el Dios eterno⁶⁵.

La trasposición del Eterno al mundo en la encarnación y la anticipación del Futuro absoluto al tiempo en la resurrección, son fruto del amor. El Eterno es definido y dado como vida y fecundidad creadora; el Futuro absoluto es manifestado como perdón y reconciliación. Ambos son el mismo y único Dios. Esa trasposición y anticipación realizadas por Cristo son históricamente perceptibles y vivibles dentro de la comunidad instituida por él, cuya alma es el Espíritu Santo. Él otorga libertad a los hombres (*parrésia*), justamente porque desvela que el origen de la existencia no es la indigencia ni la envidia; porque acredita con su resurrección, comprendida como signo y causa de la resurrección universal, que el fin de la historia no es la nada ni la condenación. *Donde no se habla de la Trinidad no hay fundamento metafísico para reconocer a Jesús como revelación última de Dios y como salvador absoluto de la vida humana*. Donde no se establece la relación de continuidad consciente y querida entre Jesús y la Iglesia, como acto de una decisión histórica suscitándola y como acto de asistencia perenne por el don del Espíritu Santo, allí no hay fundamento para reconocer a la Iglesia como lugar actual de la salvación y para afirmar una esperanza escatológica.

Desde aquí aparece como absolutamente tradicional, a la vez que profundamente renovadora, la perspectiva que tomó el Concilio Vaticano II para abrir su exposición de la Iglesia como

⁶⁵ Tras analizar ciertas categorías del Símbolo usadas en la patrística (inmutabilidad e impassibilidad de Dios), la CTI las confronta con las teorías de Hegel, los teólogos kenóticos del siglo XIX y los sistemas estauroconcéntricos (*staurós* = cruz), en un epígrafe titulado «El aspecto trinitario de la cruz de Jesucristo y el problema del "dolor de Dios"». En el último punto afirma: «En las expresiones de la Sagrada Escritura y de los Padres, y en los intentos modernos, que hay que purificar en el sentido explicado, ciertamente hay algo que retener. Quizá hay que decir lo mismo del aspecto trinitario de la cruz de Cristo [...] Por el contrario, hay que excluir completamente de Dios el concepto hegeliano de "negatividad"». CTI, «Teología-Cristología-Antropología» (1981), en *Documentos*, 243-264, cita en 261.263.

misterio y como hecho: *Ecclesia de Trinitate* (LG 2-5) ⁶⁶. La Iglesia es en el mundo el sacramento de la salvación. La luz de Cristo, reflejada en su rostro, ha de llegar a todos los hombres para que conozcan el designio salvífico del Padre, que preparado por el Espíritu Santo se ha manifestado con palabras y realizado con obras en el destino de Cristo. La Iglesia, genética y estructuralmente, está referida al Padre, al Hijo y al Espíritu. Por ello el NT tiene tres grandes metáforas para describirla: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu. Ninguna es ya suficiente sin las otras dos, porque no explicaría ni la génesis de la Iglesia ni su vida actual. La Iglesia es el fruto de la humildad revelante y encarnativa de Dios, que por la doble misión del Hijo y del Espíritu deja su Infinitud y Plenitud en manos de hombres pobres, pecadores y mortales. Pero la humanidad eclesial del Verbo no es menos apta ni más desproporcionada para llevar la noticia del Reino, y con él la salvación a todos los hombres, que lo fue la humanidad judaica de Jesús para llevarla a sus contemporáneas. *El escándalo ante la Iglesia refleja y concreta el escándalo ante Jesús, Mesías e Hijo*. Admitido éste, ¿cómo no admitir aquella que es su concreción universalizadora? El mismo Dios que la forjó es el que sostiene la mediación eclesial. En ella él es el donador, el don y el cualificador para la recepción. El Padre se nos da dándonos a su Hijo. El Hijo se nos da en su triple cuerpo: el tomado de María y desgarrado en la cruz, el entregado en la eucaristía y partido para vida del mundo, el de sus miembros en la Iglesia. El Espíritu es el que recoge el Don del Padre en Cristo, lo mantiene vivo en la memoria, lo interpreta, personaliza y universaliza como verdad, pero a la vez lo interioriza como vida. Él nos otorga la filiación en el Primogénito, libertad de hijos frente a la servidumbre bajo el pecado, franquía frente a los poderes de este mundo y capacidad humilde de servicio. No es pensable la Iglesia sin el *sacramentum oeconomiae* y este «sacramento de nuestra salvación» no tiene conteni-

⁶⁶ Uno de los primeros que expone esta idea es Y. CONGAR, «Ecclesia de Trinitate»: *Irenikon* 14 (1937) 131-146; *Id.*, «La tri-unité de Dieu et l'Église»: *La Vie Spirituelle* 604 (1974) 687-703. Cf. M. PHILIPON, «La Santísima Trinidad y la Iglesia», en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, I (Barcelona 1966) 341-363; J. M. ALONSO, «Ecclesia de Trinitate», en C. MORCILLO (ed.), *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia* (Madrid 1966) 138-165.

do escatológico, ni ofrece confianza definitiva si no nos entrega la vida misma de Dios en su eterna comunicación trinitaria. Sin Trinidad, la Iglesia sería otra forma de la sinagoga o una reunión más de buscadores de Dios; sin Iglesia, la Trinidad sería sólo una afirmación conceptual, mero símbolo o problema irresoluble de álgebra.

8. Tentaciones fundamentales de la cristología

Me limito a enumerar cuatro, enunciándolas solamente, sin exponer su fundamento y sus consecuencias: la tentación positivista, la tentación funcional, la tentación subjetivista y la tentación conceptual.

a) Tentación positivista: Jesús como «mero hecho»

Cristo es un hecho; su vida está anclada en tiempo y lugar; su mensaje no es reducible a mito, promesa, utopía. Jesús es un judío, pero a la vez es el hombre nuevo, la expresión de la humanidad escatológica, la revelación del hombre futuro (1 Cor 15,45). Él es el último hombre, porque ya no es sólo alma viviente, sino espíritu vivificante. Nietzsche percibió con lucidez que el último hombre sólo puede serlo quien es a la vez Dios; por eso la multitud le gritaba a Zaratustra: «¡Danos ese último hombre, haz de nosotros esos últimos hombres! ¡El superhombre te lo regalamos!» ⁶⁷.

Es esencial el conocimiento del medio humano en el que existió, de las formas sociales en medio de las que creció, de las convicciones primordiales que troquelaron su alma, de las instituciones religiosas y políticas que pudieron influir en su doctrina y comportamiento tanto en los treinta años de silencio en Nazaret como en lo que duró su predicación en Galilea y en Jerusalén. Es necesario conocer la historia de Jesús, pero la obsesión por el llamado Jesús histórico como si él fuera el real existente, cuando en realidad es una creación de la investigación

⁶⁷ F. NIETZSCHE, «Prólogo. 5», en *Así habló Zaratustra* (Madrid 1983) 40.

crítica diferente en cada decenio y autor, revela algo patológico, una distancia o renuencia a creer. La existencia de Jesús es indubitable. Las cuestiones de existencia terminan resolviéndose a la luz de los contenidos o cuestiones de esencia. El *dass* de Jesús (que existió), simple condición previa para la fe, se termina resolviendo desde el *was* de Jesús (qué y quién es). Podríamos decir con una fórmula límite: *si Jesús es valioso, merece existir, y si su valor es mínimo, nos es indiferente su existencia*. La radicalidad de la búsqueda está exigida por el exceso de la oferta, de la pretensión y del destino de Jesús, a la vez que por las afirmaciones de los creyentes. Sólo porque su valor es tanto, hay que esclarecer todo lo relativo a su existencia. La tentación positivista consiste por tanto en reducirse o concentrarse en la demostración de su existencia; en la delimitación caracterizadora de su figura exterior, social, cultural; en hacer de Jesús un mero hecho. El cometido de la cristología es justamente mostrar por qué ese hecho indubitable ha transformado la humanidad, ha suscitado la fe, sigue fundando una confesión, una forma de vida y una entrega a Dios que no encuentran semejanza en ninguna otra religión.

Lo problemático de Jesús no es el hecho ni la figura exterior de su existencia (una variante carente de especial significación entre las innumerables figuras ejemplares del AT y del tiempo intertestamentario), sino su doctrina, su pretensión, su mensaje, sus signos, la forma de su muerte, el eco después de ella al confesarle entonces y seguir confesándole hoy resucitado la comunidad de los que han creído en él. Su pretensión, callada y humilde, pero por ello más real y provocativa, puso al judaísmo en el borde de trascenderse (los judíos que lo hicieron creyeron en él: son los cristianos) o de erguirse frente a él en el rechazo, al considerarle una alternativa negadora del ser mismo de Israel. Ante su pretensión sólo eran posibles tres interpretaciones: era un loco, un blasfemo o tenía misión y autoridad divinas únicas ⁶⁸.

⁶⁸ «The question of Jesus "identity", role, or relationship to the divine forced itself on those who came in contact with him. Either he was a blasphemous, a fool, or he spoke with divine authority» (R. H. FULLER - P. PERKINS, *Who is this Christ?*..., o.c., 24). Cf. C. S. LEWIS, *Mero cristianismo*, o.c., 67-69; S. T. DAVIS, «Was Jesus bad, mad or God?», en S. T. DAVIS - D. KENDALI - G. O'COLLINS (eds.), *The Incarnation...*, 221-245.

b) *Tentación funcional: Jesús como instrumento o «mero fármaco»*

El mensaje y la persona de Jesús se han acreditado como eficaces en múltiples órdenes: moral, social, religioso e incluso filosófico. Con él como ejemplo y guía se han podido lograr otros fines respecto de los cuales él ha servido como simple escalera para ascender hasta ellos; escalera que una vez que se ha realizado la escalada se tira por innecesaria. Lo principal eran esos objetivos y todo lo demás era reducido a medio. Lo mismo que en la modernidad hubo una comprensión, y en muchos casos una *reducción funcional de Dios*, así también ha habido una *reducción funcional de Cristo*, quien ha sido utilizado como cosa y no creído como persona. Se le ha hecho encabezar causas históricas (desde el apoyo a los regímenes establecidos hasta a las revoluciones de toda naturaleza) independientemente de su propio pensar y ser. De estas reducciones funcionales han surgido representaciones fingidas para el uso particular que se esperaba de su imagen y nombre: convirtiéndole o reduciéndole al maestro de moral, el iniciador de una revolución, el símbolo del socialismo, el promotor de los movimientos republicanos, el crítico de los regímenes establecidos, el inconformista con las situaciones económicas, el filósofo semejante a los cínicos, el curador de las represiones, el perturbador supremo, el iniciado en los secretos del universo, el ecologista antes de la ecología ⁶⁹. La política, la filosofía, la psiquiatría, los movimientos sociales han querido apropiarse de él convirtiéndolo en bandera de su causa y paradigma de su ideal. Pero Jesús es irreductible y su singularidad, tangente con muchas de esas causas, tiene otro fundamento y orienta hacia otros fines, muchas veces convergentes pero nunca del todo idénticos con estas propuestas humanas. El contenido, la motivación, los fines, el lugar que ocupa Dios en su mensaje, la comprensión del hombre y de su logro o malogro (salvación-condenación) son distintos. Si del Dios de Kant se ha dicho que era un postulado, pero que él no postula, es decir, no nombra, llama y exige nada al

⁶⁹ Cf. F. P. BOWMANN, *Le Christ romantique*, o.c.; ÍD., *Le Christ des barricades...*, o.c.; B. COTTRET, *Le Christ des Lumières...*, o.c.; D. MENOZZI, *Les interprétations politiques...*, o.c.; J. PELIKAN, *Jésus a través de los siglos...*, o.c.; B. SESBOÛÉ, *Jésus Christ à l'image des hommes...*, o.c.

hombre ⁷⁰, así también se ha hecho de Cristo un personaje al que se constituye en símbolo de algo nuestro, pero que por sí mismo no tiene más sentido ni autoridad que los que le son otorgados, no guía, ni alumbraba, ni salva con un mensaje que pueda responder al hombre o preguntarle, confirmarle en sus proyectos o negarles legitimidad.

Cristo es una persona, no es un *mero fármaco* que pueda ser ingerido para curar dolores, eliminar miedos o encender entusiasmos. Si ninguna persona es usable al servicio de ninguna causa, menos todavía lo es Cristo. Ante él sólo son legítimas tres actitudes correspondientes a sus tres dimensiones constitutivas: 1) el conocimiento de su historia, mensaje y persona a la que puede seguir la simple aceptación como un hecho (el hombre); 2) el reconocimiento de su procedencia, autoridad y misión divinas. En este caso se tendrá para con él la admiración de su figura, la adhesión a su doctrina y la obediencia a su autoridad (el profeta); 3) la relación única con Dios por la comunidad de vida y de naturaleza con él como Padre; consiguientemente, la actitud requerida para con él es la que Dios merece: la fe, el amor y la adoración (el Hijo).

No olvidamos que Jesús atiende también a la curación de enfermos, de tal forma que su actividad pública se puede describir con dos verbos: «hacer y enseñar» (Hch 1,1). Su hacer es primordialmente «curar enfermos» incluso en el grado extremo en el que la enfermedad se ha apoderado definitivamente del sujeto como posesión, pecado o muerte («curar demonios», «perdón de pecados», «resurrección de muertos»). Curación de enfermedades y dolencias, de dolores que atenazan a un miembro del cuerpo o angustias que atenazan a la raíz de la persona en relación consigo misma, con el prójimo o con Dios. La impresión que dejó Jesús en quienes le conocieron es la de misericordia y amor para con los hombres, a los que relevó de la miseria en sus múltiples fórmulas y que fue más amigo de quien más necesitado estaba por su pobreza, soledad, marginación, pecado. San Mateo, tan inclinado a ordenar tanto la

⁷⁰ Cf. M. HORKHEIMER, *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos* (Buenos Aires 1970) 47; M. BUBER, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía* (Salamanca 2003) 77-90.

doctrina como la acción de Jesús en grandes unidades sintéticas, hace el siguiente sumario de la actividad pública de Jesús: «Jesús recorría todas las ciudades y aldeas, enseñando (*didáskon*) en sus sinagogas, proclamando (*kerysso*) el evangelio del Reino y curando (*therapéuo*) toda enfermedad y toda dolencia» (9,35; cf. 4,23). La expresión sumaria con que Mateo y Lucas recogen su actividad pública es ésta: «Recorría toda Galilea, enseñando en las sinagogas, predicando el evangelio del Reino y curando toda enfermedad y toda dolencia» (Mt 4,23; «curó a todos los que estaban mal» [8,16]) ⁷¹. Jesús curaba y enviaba a los hombres a presentarse en el templo; los devolvía a su vida en libertad y no los retenía. La curación era el paso previo hacia una libertad que luego tenía que encontrarse consigo misma y reaccionar ante Jesús. Cada hombre curado por Jesús se convertía en un seguidor y en un apóstol: «El endemoniado, vestido y en su sano juicio [...] suplicaba a Jesús que le permitiese acompañarle [...] y él se fue y comenzó a predicar en la Decápolis cuanto le había hecho Jesús y todos se maravillaban» (Mc 5,15-20). El pueblo, al ver tales signos, se preguntaba si Jesús no sería el esperado. Las curaciones tenían un valor de signo colectivo, junto a la real eficacia y gratuidad para cada beneficiario.

Jesús fue percibido como taumaturgo, médico, curador de dolencias ⁷², pero nadie creyó en Jesús sólo porque fuera curador y la fe nunca se presentó como alternativa a la ciencia médi-

⁷¹ Cf. H. REMUS, *Jesus as Healer*, o.c.; O. BÖCHER, *Christus exorcista*, o.c.; O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, «Cristoterapia: Cristo la Vida», en *Cristología*, o.c., 574-582.

⁷² La salud, en cuanto curación de una enfermedad física, y la salvación como recuperación de la persona en el encuentro con Dios en Jesús, son frecuentemente designadas en los evangelios con la misma forma verbal: *σῶσκον* (cf. Mc 10,52; Lc 7,50; 17,19; 18,42). Para Jesús los hombres se dividen en sanos y enfermos, en justos y pecadores. Él ha venido como médico para los enfermos y como reconciliador de los pecadores con Dios (Mc 2,17; Lc 5,31). En griego, latín, lenguas románicas y germánicas la misma palabra (*soteria*, *salus*, *Heil*) tiene el doble sentido: físico y espiritual. Por eso Eusebio en su *Demonstratio evangelica* rompe esa ambivalencia afirmando explícitamente los dos aspectos de la persona de Jesús: «Jesús es el salvador y el médico» (IV, 10,17.19). Cf. el estudio pionero de A. HARNACK, «Das Evangelium von Heiland und von der Heilung», en *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1924) 129-150; G. FICHTNER, «Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs», o.c., 1-18; ÍD., «Christus medicus», en *LMA II* (1983); M. GESTEIRA, «"Christus medicus"». Jesús ante el problema del mal: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 253-300; M. HERZOG, «Christus medicus, apothecarius, samaritanus, balnearior...», o.c., 414-434.

ca. Cada orden tiene sus fines y métodos propios. Otra cosa es que Jesús ofrezca un acogimiento absoluto y afirme al hombre en tan profunda y amorosa gratuidad, que le confiera el poder para sentirse curado, estar y ser bueno. Quien es amado absolutamente, recibe tal poder, libertad y confianza que éstos lo pueden poner en pie, hacer andar, vivir, ser. *Hay curación por la acción, curación por la palabra y curación por la persona. Jesús curó de las tres maneras, pero nunca reclamó adhesión a él como curador, sino a Dios cuyo poder, misericordia y amor él reflejaba.*

La fe en Cristo ha significado la curación para muchas personas, pero nunca la Iglesia ha invitado a creer en Jesús por el interés de ser curado. La fe es una cosa y la curación es otra; puede haber fe sin curación y puede haber curación sin fe. No pocos médicos piensan que quienes viven una actitud religiosa profunda tienen más posibilidades de ser curados de ciertas enfermedades, pero ni es demostrable con evidencia absoluta ni la Iglesia lo propone como una afirmación teológica⁷³. El encuentro con Cristo nos lanza al encuentro con Dios como creador y con nosotros mismos como creaturas. Eso supone la aceptación de la soberanía de Dios y de su voluntad para con nosotros en todos los órdenes y en todas las formas en que se nos pueda manifestar. La educación de la libertad, como lo vio admirablemente San Ignacio, incluye la disposición de nuestra voluntad para hacernos indiferentes a todas las cosas criadas y responder fielmente a Dios en salud o en enfermedad⁷⁴.

Un cierto discurso cristológico contemporáneo propone la fe y nuestra relación con Jesús como fuente de sanación-salud. La llamada *Cristoterapia* no carece de cierta ambigüedad, y, si no se cultiva una profunda actitud religiosa en los pacientes, se presta a engaños del sujeto y a malinterpretaciones de la realidad cristiana⁷⁵. En este sentido Cristo no es un fármaco más,

⁷³ Cf. J. M. URIARTE, *Religión y salud* (Fundación Científica Caja Rural, Zamora 1998).

⁷⁴ Cf. *Ejercicios Espirituales* n.23.

⁷⁵ Lo mismo que desde el principio se pretendió utilizar la potencia de Cristo para expulsar demonios sin creer en él (historia de Simón Mago [Hch 8,9-24]), así también se intentó utilizar a Cristo para una curación de tipo mágico. Hay por tanto que distinguir la repercusión sanadora de Cristo sobre la entera realidad somática y anímica del hombre (cristoterapia auténtica) de otras utilizaciones al margen de la fe (cristoterapia mágica).

por superior y divino que él fuera⁷⁶. La fe no es un rodeo para evitar la enfermedad y menos la muerte. El tránsito por ellas, lo mismo que el tránsito de Jesús por la cruz y la muerte —*pascha* significa pasión y tránsito—, es camino necesario y condición de la última salvación. La curación intermedia puede darse en la fe y puede no darse; en cualquier caso es una consecuencia secundaria, no necesariamente conexa con el acto de fe personal. La enfermedad puede ser una ocasión para encontrarnos con nuestra situación personal de fondo, descubrir nuestro desvalimiento y pecado, abrirnos desde ellos a Cristo. La curación podrá venir si Dios nos la quiere dar por añadidura. Por ello, los métodos que utilizan la relación con Cristo primordialmente para la recuperación directa de la salud no son aceptables. Son sagradas la oración, la confianza y la esperanza totales; ellas son las que realmente sanan siempre en el espíritu y no pocas veces también en el alma y en el cuerpo. Todo lo demás no pertenece al ámbito de la experiencia religiosa, sino de la práctica clínica. De esta forma es como toda la Iglesia, y de manera especial los apóstoles, tiene que cumplir el encargo de Jesús, quien, «llamando a sus doce discípulos, les dio poder para arrojar los espíritus impuros, para curar toda enfermedad y toda dolencia» (Mt 10,1). *Salud, salvación y santidad son realidades que en el cristianismo están cercanas, han ido unidas muchas veces, pero no pueden ser directamente identificadas.*

c) Tentación subjetivista: Jesús como «mi Jesús»

Estamos ante una variante sutil de la tentación anterior. Su punto de apoyo es perfectamente comprensible como reacción ante una cristología primordialmente conceptual, bien de naturaleza metafísica o historicista. Ambas dejaban la impresión de que Jesús es ante todo un problema lógico (unidad de la naturaleza divina y humana) o un problema histórico (conciliación entre su condición de judío y de Hijo encarnado), olvidando que él no es un problema, sino una solución no una carga más;

⁷⁶ Entre los innumerables títulos que se le han dado a Jesús en la historia está el de «farmacéutico». Cf. W. H. HEIN, «Christus als Apotheker», en *MLA II* (1982) 1941-1942.

sino la total descarga de nosotros mismos (Mt 11,29s). Todo el sentido del destino de Jesús es mostrar a Dios cercano al hombre hasta el punto de definirse como *Emmanuel* y concretar esa presencia en la historia como salvación de los pecados⁷⁷. El nombre «Jesús» significa «Yahvé salva» (Mt 1,21) y en esta perspectiva es comprensible que en momentos de reacción contra una teología excesivamente conceptual o alejada de la experiencia espiritual se haya insistido en repetir la invocación: «Jesús, sé para mí Jesús». Los problemas metafísicos pueden esperar; en cambio, los problemas personales de la salvación eterna y del perdón de los pecados no pueden esperar. San Pablo, San Ignacio de Antioquía, San Agustín y luego Lutero, San Ignacio, Santa Teresa y Fray Luis de León hacen resonar los mismos acentos en este orden⁷⁸. Ahora bien, *ese Jesús que es mi salvación no es una construcción a la medida de mi necesidad ni de mi deseo*. Hay una objetividad de la fe tanto en el origen como en la trasmisión, en la interpretación y en la actualización. Hay personas, instituciones y palabras que son la permanente medida objetiva, instauradora y crítica de mi fe. Jesús sólo es mi salvación si viene de más allá de mí. La tentación es hacer del Mesías, Hijo de Dios y Kyrios en majestad, una posesión propia: un «*mi Jesús*», a la medida de mis necesidades. Ahora bien, un Jesús así es un pobre remedo del hombre, no es ni Salvador, ni Señor, ni Hijo de Dios.

Convicción primordial de la experiencia religiosa auténtica es, por un lado, la trascendencia y gratuidad absoluta del Misterio; por otro, su carácter salvífico para el hombre. Es anterior y superior, no sólo en tiempo o espacio, sino en el orden del ser. El hombre no tiene «necesidad» (*besoin*) de un Dios que está en el orden humano, sino que tiene «deseo» (*désir*) del Dios verda-

⁷⁷ K. BARTH sitúa su cristología bajo esta categoría: Emmanuel-Dios con nosotros-Alianza. «La plenificación de la alianza realizada en la obra de la reconciliación es su centro [...] Sería incluso posible y legítimo considerar a la alianza plenificada en la obra de la reconciliación (*Versöhnung* = refiliación) como el centro del contenido de la fe cristiana (*die Mitte des Gegenstands des christlichen Glaubens*)». «Gott mit uns», en *KD IV*, 1-22, cita en 1.3. Cf. «Der Bund als Voraussetzung der Versöhnung», en *ibid.*, 22-71; «Die Erfüllung des gebrochenen Bundes», en *ibid.*, 71-82.

⁷⁸ Cf. el capítulo que dedica FRAY LUIS DE LEÓN a «Jesús» en *Los nombres de Cristo*, o.c., 735-769.

dero, el que existiendo en otro orden se le otorgue en benevolencia y condescendencia. Por principio, ese Dios así comunicado y otorgado trasciende todos nuestros órdenes: inteligencia, voluntad y corazón, de forma que no podemos comprenderlo, apresararlo, vivenciarlo. Sólo en esa trascendencia, sin embargo comunicada, permanece como el verdadero Dios y sólo entonces es salvación del hombre. Esa misma reflexión la podemos hacer respecto de nuestra relación con Cristo⁷⁹.

d) *Tentación conceptual: Jesús como «Idea de Cristo»*

Dios es Dios de todos los hombres y es Dios para el entero hombre. Cristo se da como salvación de la entera persona, como realidad que trasciende cada una de las facultades del sujeto, cada una de las situaciones en las que puede encontrarse, cada una de las esperanzas del futuro y de las herencias del pasado. Cristo le está dado a la inteligencia humana como luz, pero también al corazón como vida y a la voluntad como potencia. La inteligencia tiene que comprenderse más en la línea del *pneuma* (espíritu que abre al Absoluto) que de la *ratio* (ejercitación calculadora, analítica e instrumental). Cristo es algo más que un concepto que el hombre construye a partir de los hechos que relatan los evangelios. Es legítima una cristología filosófica que ha elaborado la *Idea Christi*, como expresión de la manifestación del Absoluto en la contingencia de la historia, como unión del Infinito con lo finito, como conjunción de los anhelos que ascienden y del don que desciende. El último exponente de una cristología filosófica es el filósofo francés Michel Henry⁸⁰.

⁷⁹ El libro de Job es el supremo exponente de esta necesidad que el hombre tiene de Dios como verdadero Dios y no como una extrapolación de sí mismo. Un historiador de las religiones dice a propósito de este libro bíblico: «Il y a là, à mon sens, quelque chose de puissant et grandiose sur le plan de la pensée, je dirais métaphysique, et c'est pourquoy j'admire tant ce livre; il exprime à sa manière, cet axiome fondamental: "Je n'ai aucun besoin d'un Dieu que je comprends"». J. BOTTÉRO, *Babylone et la Bible* (Paris 1994) 248.

⁸⁰ Cf. M. HENRY, *Yo soy la verdad...*, o.c.; *Id.*, *Encarnación*, o.c.; *Id.*, *Palabras de Cristo*, o.c. El P. X. Tilliette concluye así su reseña: «La cristología filosófica de M. Henry es la última temporalmente de las tentativas reiteradas, frecuentemente

Esta reflexión cristianamente es válida como un momento segundo, siguiente al encuentro con la persona de Cristo, a la respuesta en la fe, a la celebración en la Iglesia y a la existencia cristiana ejercitada como configuración a su destino. La tentación a la que sucumbió cierta escolástica fue convertir a Cristo en un problema conceptual (la unión hipostática), que superaba o encajaba en la metafísica de Aristóteles. Otras formas posteriores de pensamiento sufren la misma tentación, aun cuando la filosofía en la que quieren encajar a Cristo sea distinta. El intento primero de la cristología filosófica es convertir la persona de Cristo en el exponente histórico de lo que cada sistema propone como perfección y plenitud del hombre. H. Gouhier lo ha mostrado con toda claridad en Spinoza, Rousseau, Bergson⁸¹.

La fe no se hace una imagen de Dios ni una imagen de Cristo, porque uno y otro nos desbordan absolutamente. Por esta razón la Iglesia oriental no ha elaborado sistemas, sino solamente ha escrito himnos, ni ha hecho retratos de Cristo, sino pintado «iconos». Y tanto el escritor como el pintor realizaban su obra de rodillas en oración. El retrato o imagen, en sentido occidental, pretende fijar los rasgos de la persona hasta que se parezca al máximo al ejemplar, mientras que el icono quiere borrar los rasgos positivos para que el vidente trascienda la particularidad y se abra contemplativamente al misterio, lo mismo que la faz de Cristo no copia a Dios, sino que reverbera su gloria (2 Cor 3,18; 4,4). La gloria de Dios es lo decisivo en él y no la imagen o idea que nosotros nos hacemos de su humanidad. Humanidad judía concreta y gloria del Eterno confluyen en su rostro. Figuralo escapa a toda posibilidad humana. Por eso, lo mismo que toda palabra sobre Dios, y también sobre el Dios

fascinantes, como si la filosofía por su propia razón de ser no pudiera sustraerse a la interrogación imperiosa: ¿y tú quién dices que soy yo? Por lo general, Cristo entra de manera indirecta en la filosofía por el rodeo de la filosofía de la religión, de la ética, de la filosofía de la historia, etc. Él entra directamente y sin refracción cuando el filósofo, como todo hombre, se encara personalmente con la cuestión de Cristo, bien que la escuche en el fondo de su corazón, bien que le llegue por la voz silenciosa de la Escritura. Es una cuestión que no se la quita uno fácilmente de encima, pero puede ser desviada, rodeada, interpretada; la astucia de la razón tiene recursos infinitos» (X. TILLIETTE, «La christologie philosophique de Michel Henry»: *Gr 79* [1998] 369-379, cita en 378).

⁸¹ H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des évangiles* (París 1961) 173-198.

encarnado, está bajo la ley de la negación, afirmación y trascendimiento (o eminencia), así toda imagen de Cristo y toda idea tienen que ser trascendidas; pero no tanto que neguemos su real historicidad y su concreta condición humana. Esa tensión entre la acentuación del Eterno y la del hombre, de su judeidad y de su universalidad, de su psicología particular y de su misión universal, de su condición divina y de su pertenencia humana, es la que mantiene viva y siempre abierta la cristología. Cuando un hombre cree haber recogido y comprendido mediante un sistema la realidad cristológica, entonces ese sistema debe ser abandonado, porque lo que había encerrado en él era su idea humana, no el Misterio de Dios que es Cristo⁸².

Cristo es un *hecho*, un *destino* y un *mensaje* en la historia, a la vez que un *problema e idea* para la filosofía. Como *persona* escapa a la razón analítica e instrumental y es irreductible a dato o concepto; sólo cognoscible en la aceptación, que discierne y reconoce y acepta su testimonio. Pero queda un residuo o rescoldo últimos de su mensaje-destino-persona que sólo es iluminable desde el *misterio* de su relación con Dios. A él corresponde y responde la fe.

⁸² «Conscientes hemos hablado sólo de “acercamientos”. Porque el centro del misterio parece intocable. Si Cristo es el Hombre-Dios, y de Dios no puede existir una ciencia humana de las así llamadas exactas, de la misma manera no podrá existir una cristología que desvele el misterio del Emmanuel —de este Dios-con-nosotros; una ciencia como aquellas que penetran los secretos cosmológicos o antropológicos» (H. U. VON BALTHASAR, «Approches christologiques», 11).

CAPÍTULO VIII

CRISTOLOGÍA EN CONTEXTO. PLURALISMO E INCULTURACIÓN

1. **Historicidad del hombre-historicidad de Cristo**

Una de las cuestiones más vivas, al tiempo que más complejas, de la reflexión cristológica contemporánea, es la articulación entre la particularidad judaica de Cristo y la diversidad universal de los destinatarios a los que debe ser anunciado su mensaje. El hombre Cristo Jesús es único y universal; Hijo único del Padre y mediador entre Dios y los hombres; el mismo ayer, hoy y siempre (1 Tim 1,5s; Heb 13,8). El hombre es el mismo siempre en cuanto creatura e hijo de Dios, creado en Cristo y conformado a él como imagen del Padre, pero a la vez diverso en los tiempos y lugares. La unidad e identidad del ser humano corre pareja con la diversidad e historicidad de sus realizaciones, tan diversas en el lugar y en el tiempo. No hay una expresión única de lo humano, sino muchas. A todas ellas tiene que corresponder la presentación e inteligencia de la fe en Cristo. En el único Cristo está fundada la inmensa y compleja realidad (τὰ πάντα [Col 1,16]) y «en él están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2,3). La inagotable plenitud del hombre y también la inagotable plenitud redentora de Cristo van dando de sí y se van manifestando en el tiempo. La realidad individual de Jesús va mostrando en el tiempo su significación universal, llegando a manifestarse como salvación para cada hombre, hasta el punto de que podamos hablar de una «historia de la esencia» de Dios en el mundo, de la que la encarnación del Hijo y la salvación de los hombres son despliegues y donaciones sucesivas ¹.

¹ «Lo que podemos percibir del mensaje bíblico a través de la gran fórmula de Nicea, ¿no podrá estar en la dirección siguiente: que en el acontecimiento se nos

La tarea de la Iglesia y de la teología consiste en articular la interacción recíproca entre ambos despliegues, de forma que desde la novedad que el hombre va descubriendo en sí mismo y creando en su historia encuentre en el misterio de Cristo pliegues nuevos, riquezas que ensanchan sus anhelos, corrigen sus errores, o alumbran sus perplejidades. Correlativamente, desde la penetración teológica, espiritual y moral en el misterio de Cristo, descubra el hombre pliegues de su humanidad, responsabilidades históricas y posibilidades escatológicas no sospechadas desde su propio conocimiento.

Hoy nos encontramos ante la tarea de pensar consecuentemente la historicidad del hombre y del cristianismo, a la vez que el consiguiente pluralismo de expresiones culturales y cristianas. A esta historificación del hombre y de Cristo corresponde la acción del Espíritu Santo, que va llevando a los creyentes a la verdad completa (Jn 16,13). Junto a estos dos problemas (historicidad y pluralismo) aparece hoy con especial urgencia la diferencia de culturas existentes en mundos lejanos a Europa, en la que se ha forjado la expresión tradicional del cristianismo. Asumir esos nuevos contextos con la correspondiente inculturación es tarea de la cristología. ¿Cómo sumar la unidad de Cristo con las sucesivas expresiones de lo humano? Toda palabra nace de un contexto y se dirige a otro y sólo en el encuentro entre ambos horizontes es inteligible. Ese cruce de horizontes entre la fe como oferta de la salvación de Dios y la esperanza del hombre, entre la expresión cristológica tradicional y las nuevas culturas, entre Europa y otros continentes, pone a la cristología ante responsabilidades y problemas nuevos.

La encarnación es el pronunciamiento de la Palabra eterna de Dios en el tiempo de los hombres. Como Palabra divina resonó en unas palabras humanas y como Hijo nació de una

despliega e interpreta en la historia la esencia (*Wesensgeschichte*) de Jesús —para expresarnos con este término de Schlier—; por tanto, en el camino de su vida, de su muerte y de su glorificación, y en la *ousía* humana que allí se realiza, se une como acontecimiento lo que es la esencia de Dios Padre (*homo ousios to patri*) a la vez que se manifiesta como la salvación redentora de todos?» (B. WELTE, «Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik», en H. SCHLIER - F. MUSNER - F. RICKEN - B. WELTE, *Zur Frühgeschichte der Christologie*, o.c., 100-117, cita en 116). Cf. CTI, «Cuestiones selectas de cristología» (1979) I, 2,4, en *Documentos*, 223.

madre, de un pueblo, de una cultura y de una historia; no en el vacío de la universalidad abstracta, sino en el espesor de la particularidad concreta. En Jesús se sumaron trascendencia divina y realidad judaica, arraigo en la historia de un pueblo y destinación a todos los pueblos para realizar en ellos la bendición prometida por Dios a Abrahán (Gén 12,1-3). La encarnación tuvo, por ello, un contexto y una cultura en medio de los cuales apareció como hebra diferente en el tejido del mundo, y como creación nueva de Dios, mediada por las creaciones humanas. Cristo ha existido, por tanto, en un contexto y se ha expresado en una cultura que han sido las mediaciones divinamente queridas por Dios para llegar a los hombres. Éstos son naturaleza y cultura, procedencia natural y creación humana, evolución biológica y construcción personal. Cristo se hizo hombre para todos, siendo judío. La particularidad no es límite, sino trampolín para su universalidad. Cristo es gloria de su pueblo Israel, pero luz para iluminación de todas las gentes (Lc 2,32). El evangelio pronunciado en arameo y transcrito en griego es mensaje de salvación de Dios para todas las naciones (Mt 28,19), que lo tendrán que oír en su lengua, responder y expresar con su cultura.

2. Horizonte europeo y horizonte universal del cristianismo

Uno de los hechos fundamentales de la conciencia cristiana en el siglo XX ha sido la ruptura del horizonte occidental, latino, como ámbito cultural normativo de la revelación, de la teología y del pensamiento cristiano a partir del cual durante los últimos siglos se ha anunciado el evangelio en el mundo y se ha implantado la Iglesia en los cinco continentes. El cristianismo sólo había logrado expresarse, en toda la coherencia de sus potencialidades de verdad, sentido y esperanza, a través de la cultura grecolatina en un primer momento, de la cultura de la subjetividad a partir del siglo XVI y luego a partir de la cultura del positivismo en el siglo XIX. El cristianismo sólo ha tenido encarnaciones culturales totalizadoras dentro del horizonte occidental, que es el que se ha impuesto al mundo como ciencia, tecnología y

simbología. Ha habido también la encarnación cultural propia del Oriente Próximo, que, al no haber ido acompañado del nivel teórico y del peso técnico correspondientes al occidental, no ha alcanzado la profundidad e influencia equivalentes. La Iglesia oriental no pocas veces ha vivido en una repriminación del período patrístico, marchando a la zaga de los grandes espirituales y santos que troquelaron la espiritualidad del pueblo, o bajo la égida del poder político que la mantuvo dentro de su recinto expresivo. Los intentos creativos, por ejemplo, del pensamiento ruso durante la segunda mitad del siglo XIX y primera del siglo XX nacieron como resultado del choque de ambos mundos: el idealismo alemán y la espiritualidad del pueblo ruso, el positivismo científico y las actitudes escatológicas, las revoluciones sociales y un evangelismo utópico, Occidente o el mito del paneslavismo². Los nombres de Dostoievski y Tolstoi, como máximos creadores a partir de la específica sensibilidad eslavófila, son el símbolo de esta fascinación y del simultáneo rechazo cultural que vivió Rusia respecto de Occidente. Por lo que se refiere al Lejano Oriente, Asia, tras iniciales intentos de inculturación (siglo XVI: San Francisco Javier, Ricci, De Nobili, sucesivas presencias de jesuitas en China; siglo XX: V. Lebbe, J. Monchanin, etc.), todavía no se ha logrado una nueva expresión institucional, litúrgica y teológica completa en sus naciones y culturas. Y casi lo mismo ocurre en África³.

3. El Vaticano II y la tarea de la inculturación

El Concilio Vaticano II, superando ignorancias y yendo más allá de anatemas, estableció el diálogo como actitud necesaria en la proposición del evangelio⁴. Si la revelación había tenido

² Cf. P. EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe*, o.c., con bibliografía en p.243-244 sobre los pensadores rusos más significativos de los siglos XIX y XX: P. Tchaadev, I. Kirievski, A. Khomiakov, T. Boukharev, L. Tolstoi, F. Dostoievski, B. Rosanov, S. Boulgakov, V. Soloviev, E. Troubetzkoy, N. Berdiaev, F. Florenskii, V. Lossky, N. Afanassief.

³ Sobre esta última, cf. síntesis y bibliografía en E. PENOUKOU, «Inculturación», en *DCTb*, 565-568. Sobre la «teología contextual», cf. la bibliografía presentada por P. BEER, «Bausteine kontextueller Theologie. Eine systematische Auswahlbibliographie», en *Theologie und Glaube* 86 (1996) 181-194.

⁴ Esto tiene lugar en tres documentos fundamentales: preparación de los candi-

lugar a manera de conversación entre Dios y los hombres, por condescendencia divina y en *kénosis* redentora (DV 13), su posición por parte de la Iglesia tenía que seguir los mismos criterios. Y si el Hijo no se presentó en el mundo con una humanidad eternamente preexistente en Dios y transferida al mundo⁵, sino que es una humanidad creada en el tiempo por el Espíritu Santo de las entrañas de María como repiten unánimemente todos los Credos frente al docetismo, la predicación de la Iglesia tendrá que transmitir el evangelio en las formas y mediaciones propias de cada pueblo. Desde aquí se descubrió que el movimiento que une a la Iglesia y al mundo es de don-recepción; por tanto, no en sentido unidireccional desde la Iglesia al mundo o del mundo a la Iglesia, sino de reciprocidad: cada uno da al otro de lo suyo y en su propio orden. La Iglesia ha sido realidad social y fermento para una nueva vida del mundo, pero la Iglesia ha recibido también vida y crecimiento de la evolución y creaciones del espíritu humano, incluso cuando la sociedad y sus creaciones se han vuelto contra la propia Iglesia⁶.

La Constitución pastoral establece el programa de inculturación del cristianismo como principio de vida, de la Iglesia como institución social en un sentido y como divina mediación salvífica en otro. Diálogo e inculturación, contexto y reciprocidad son las palabras que han guiado la acción de la Iglesia y el pensamiento cristológico en los últimos decenios.

«La Iglesia, ya desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y se esforzó además por ilustrarlo con la sabiduría de los filósofos. Procedió así a fin de adaptar el evangelio tanto a la capacidad perceptiva general como a las exigencias de los sabios en la medida de lo posible. *Esta adaptación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización.* De esta forma se hace posible

datos al sacerdocio para que tengan capacidad de comunicación con los hombres (cf. OT 19); el anuncio misionero del evangelio (cf. AG 11, 12, 16, 20, 34, 41); la relación de la Iglesia con el mundo (cf. GS 40, 43, 56, 85, 92).

⁵ No ha sido recibida en teología la tesis del P. BENOIT, «Préexistence et incarnation», en *Exégèse et Théologie*, o.c., IV, 11-62, sobre una existencia real de la humanidad de Jesús en Dios, previa a la encarnación.

⁶ «La Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden seguir siendo de mucho provecho la oposición de sus adversarios o incluso de quienes la persiguen» (GS 44, final).

expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas» (GS 44)⁷.

A la luz de estos textos del Concilio, prolongados por las reflexiones de Sínodos ulteriores sobre la evangelización (1974), la catequesis (1977), en el 20.º aniversario de la clausura del Vaticano II⁸, de las Comisiones Bíblica⁹ y Teológica Internacional¹⁰, juntamente con el propio Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris missio* (1990), en la *Fides et ratio* (1998) y en otros muchos textos¹¹, se han hecho evidentes dos realidades. La primera es la percepción concreta de cómo el horizonte cultural europeo había sido de hecho el único desde el cual habíamos pensado el evangelio y que, absolutizado en sus conceptos, expresiones y símbolos, lo habíamos impuesto a las otras iglesias, aun cuando ellas vivieran en contextos determinados por distintas tradiciones culturales morales y religiosas. La segunda convicción nacida a partir de estos decenios es la necesidad de que la fe «se haga cultura»¹², integrando al oyente en la recepción del evangelio, haciéndole sentir que se le anuncia una palabra de Dios inevitablemente determinada por la palabra mediadora de los hombres, pero que puede ser diferenciada

⁷ La cursiva es nuestra.

⁸ Cf. PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, 18-20: AAS 68 (1976) 17-19; JUAN PABLO II, *Catechesi tradendae*, 53,2: AAS 71 (1979) 1319-1321. SÍNODO DE 1985, *Relatio finalis* II, D,4 (Ciudad del Vaticano 1985) 17s.

⁹ Cf. *Fede e cultura alla luce della Bibbia-Foi et culture à la lumière de la Bible* (Turín 1981); *Unité et diversité dans l'Église* (Roma 1989).

¹⁰ Cf. CTI, «La fe y la inculturación» (1987), en *Documentos*, 393-416. «El proceso de inculturación puede definirse como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado medio socio-cultural, llamándolo a crecer según todos sus valores propios, en cuanto son conciliables con el evangelio. El término *inculturación* incluye la idea de crecimiento mutuo de las personas y de los grupos, del hecho del encuentro del evangelio con un medio social» (Ibid. I,11 [p.389]).

¹¹ Así en su encíclica sobre San Cirilo y San Metodio, apóstoles de los eslavos donde define la inculturación como: «la inserción del evangelio en una cultura autóctona y la introducción de esa misma cultura en la vida de la Iglesia» (*Slavorum apostoli* n.21 [julio de 1985]: AAS 77 [1985] 802).

¹² Al crear el Pontificio Consejo para la Cultura (20-5-1982), Juan Pablo II hizo estas afirmaciones programáticas, que repitió durante su visita a España, en la Universidad de Madrid, el 1-11-1982: «La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe. Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida».

de ella, adquiriendo unas expresiones en las que la propia cultura del oyente sea ensanchada más allá de donde había llegado por sí sola y el evangelio adquiera así vibraciones y expresiones nuevas.

La inculturación es un proceso de doble dirección: don y recepción, que van desde el evangelio e Iglesia a la cultura de un pueblo, a la vez que desde la cultura de un pueblo a la Iglesia y al evangelio. Este proceso de inserción y de fecundación recíproca es duro, lento y complejo. La cultura es el conjunto de esfuerzos y de realizaciones permanentes mediante los cuales los hombres, partiendo de la naturaleza y modelando la historia, forjando símbolos y creando sentido, heredando el pasado y anticipándose al futuro, intentan ser soberanos de la realidad, doméñarla y hacérsela servidora, a fin de que él pueda estar como señor en el mundo y no como esclavo de los elementos, forjar su destino, preparar su futuro y abrirse en adoración al Absoluto. La cultura puede ser vivida gozosa y legítimamente como la expresión de la capacidad creadora del hombre, en la que se asume, comprende y realiza a sí mismo como imagen del Dios creador, en amorosa respuesta obediente; pero la cultura puede también comprenderse y realizarse a sí misma como la alternativa que el hombre planta a Dios, a su acción creadora, a su revelación y a su promesa¹³. Caín frente a Abel, el herrero frente al pastor, Canaán asentado en la tierra fértil creando riqueza, templos e ídolos, frente al Israel nómada por el desierto y fiel a su Dios, abierto al futuro y fiado en su promesa, son en la Biblia ejemplos reales y símbolos eternos de esta contraposición entre una cultura que se abre a Dios y otra en la que el hombre se afirma como absoluto y, para lograrlo, niega la existencia de Dios.

¹³ Éste es el sentido del relato sobre la Torre de Babel, tan complejo en sus orígenes literarios y contextos históricos, pero tan transparente en su intencionalidad crítica de una cultura que eleva al hombre a soberano del mundo: «La penetrante capacidad crítica de nuestro narrador ha discernido ya en todo ello una rebeldía contra Dios, un titanismo secreto, o por lo menos el primer paso hacia él [...] Se ofrece aquí un fragmento de la historia de la cultura humana —Babilonia es considerada en este relato como el lugar de origen de todas las civilizaciones—, pero no por sí mismo, sino para hacer perceptible la rebelión de los hombres contra Dios y el juicio divino al que se hicieron acreedores» (G. VON RAD, *El libro del Génesis* [Salamanca 1977] 180-183).

La cultura es la obra del hombre y está condicionada por su condición creatural: finitud, pecado, herencia y trascendencia. Si el hombre no se convierte de su pecado y no se deja redimir por Cristo, con la cultura se eruirá a sí mismo como el único Dios del mundo y verá en el evangelio una provocación intolerable, en cuanto negación de su supremacía, al anunciar al único Dios verdadero. Las culturas, lo mismo que el hombre, tienen que convertirse y creer en el evangelio (Mc 1,15). Eso significa dejarse alumbrar y purificar, extender y santificar por el doble don del Padre al mundo: la palabra del Hijo y el don del Espíritu. *Una cultura posterior a Cristo, pero no convertida, se vuelve anticristiana.* Al no acceder al reconocimiento de Dios en su forma suprema de solidaridad en la muerte y de don de la vida (la cruz y la resurrección), necesitará afirmarse a sí misma frente a Dios y negar a Cristo, signo sagrado y Palabra suprema de Dios, justamente porque no lo hace en el poder, sino en la debilidad; no en la exigencia, sino en la proexistencia.

Desde aquí hay que entender el relato de las tentaciones de Jesús¹⁴ y la reacción de Nietzsche contra el cristianismo. En su actitud despiadada contra él ha mostrado más lucidez respecto de sus contenidos que muchos apologistas fáciles. Lo ha rechazado porque ha visto en él el límite intrascendible y la negación tajante de la secreta pretensión que el hombre bajo el pecado tiene de ser omnipotente y soberano de la realidad; en una palabra, de ser dios, de sustituir al único Dios. *La fe es el reconocimiento de Dios como Dios y del hombre como hombre. Por eso sólo hay dos actitudes humanas posibles: la fe, que reconoce la divinidad de Dios a la vez que la humanidad del hombre, y el pecado que sólo reconoce una divinidad: el hombre.* La lucidez de Kierkegaard en la afirmación corre pareja con la de Nietzsche en la negación, a la hora de descubrir lo específicamente cristiano.

¹⁴ Cf. J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert*, o.c.; P. GRELOT, «Les tentations de Jésus»: NRT 117 (1995) 501-516; ÍD., *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur...*, o.c., 120-126.

4. Cristo, consumidor y crisis de la cultura. Encarnación integral (personal, social, cultural)

Cristo no es ni una mera legitimación de las culturas previas, ni una negación de su cometido y resultados¹⁵. Él hace con las culturas lo que hace con el hombre: afirmación como creatura, negación como pecador, invitación a la filiación, recreación por el Espíritu. Él prolonga la actitud profética que en nombre de Yahvé bendice todo lo creado confiando a los hombres que hagan resplandecer la gloria del Creador en el mundo; enaltece todo lo humillado por la injusticia, la soledad y el pecado al que sigue un corazón contrito, mientras que fustiga todo lo que se yergue como soberano de este mundo frente a la santidad, majestad y divinidad de Dios: potencias naturales, creaciones culturales, imperios políticos, sueños escatológicos. Todo puede ser divinizado y todo tiene entonces que ser desenmascarado como ídolo engañoso y como demonio falsificador del hombre. Frente a todo ello se ejerce el juicio de Dios.

«Los ojos orgullosos serán humillados,
será doblegada la arrogancia humana;
sólo el Señor será ensalzado aquel día,
que es el día del Señor de los ejércitos;
contra todo lo orgulloso y arrogante,
contra todo lo empinado y engreído,
contra todos los cedros del Líbano,
contra todas las encinas de Basán,
contra todos los montes elevados,
contra todas las colinas encumbradas,
contra todas las altas torres,
contra todas las murallas inexpugnables,
contra todas las naves de Tarsis,
contra todos los navíos opulentos:

¹⁵ Cf. la monografía clásica de H. R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, o.c., que propone las categorías siguientes: Cristo contra la cultura, el Cristo de la cultura, Cristo sobre la cultura, Cristo y la cultura como dualidad paradójica (*Christ and Culture in Paradox*); Cristo el transformador de la cultura. Con este mismo esquema tipifica P. Knitter la relación de Cristo: contra las religiones, dentro de las religiones, por encima de las religiones y con las religiones (cf. «La teología de las religiones en el pensamiento católico», en el número monográfico de *Conc* 103 [1986] sobre *El cristianismo y las grandes religiones*, 123-134). Cf. R. SCHWAGER, *Relativierung der Wahrheit?*, o.c.; J. RATZINGER, «Cristo, la fe y el reto de las culturas» (1993), en *Com RCI* 2 (1996) 152-170; ÍD., *Glaube, Wahrheit, Toleranz...*, o.c.

será doblegado el orgullo del mortal, será humillada la arrogancia del hombre; sólo el Señor será ensalzado aquel día, y los ídolos completamente abatidos» (Is 2,11-18).

En continuidad con esta actitud profética San Pablo presenta la majestad revelada en la cruz de Cristo, acreditándose desde ella como Dios vivo y verdadero, desenmascarando a los ídolos y triunfando de todos los poderes negativos de este mundo (1 Tes 1,9; Col 1,15; 2 Cor 2,14). Poder divino acreditado como condescendencia y servicio en la *kénosis*, en la muerte y en la cruz de Cristo. Desde ella es poder y sabiduría de Dios (1 Cor 1,18.24s.30). Al no encontrar los judíos ni griegos una respuesta proporcionada a su espera (unos reclaman milagros y otros acrecentamiento de su propia sabiduría) y no dejándose aleccionar por la sabiduría de la cruz, la rechazan como locura indigna del hombre y como ofensa a Dios. Pero San Pablo no se amedrenta y comprende su ministerio como una potencia superior a esas sabidurías y culturas, fortalezas de este mundo, que se defienden contra Dios e intentan apagar la luz de su revelación¹⁶. El evangelio es una «potencia» en la que se revela la justicia y gloria de Dios (Rom 1,16); es una sabiduría de otro orden que viene del poder de Dios, se ha manifestado en la vida de Cristo y es don del Espíritu. Quienes no la reconocieron, cayeron en la locura, absolutizando a este mundo, y cediendo a la injusticia crucificaron al Señor de la gloria. La sabiduría y justicia de este mundo sucumbieron a la locura e injusticia, al no reconocer en Cristo al Santo y Justo (1 Cor 2,1-16): «Nuestras armas son las de Dios, capaces de arrasar fortalezas. Deshacemos sofismas y toda altanería que se subleva contra el conocimiento de Dios. Reducimos a cautiverio todo pensamiento para inducirlo a la obediencia a Cristo» (2 Cor 10,4s).

Cristo ha entrado en el mundo como hijo de hombre y como «el Hijo del hombre». En el primer sentido queremos decir que ha surgido de la estirpe humana, que se ha insertado en un pueblo y tenido una madre, patria, identidad, cultura. Es

¹⁶ Cf. R. PENNA, «Logos paolino della croce e sapienza umana (1 Cor 1,18-2,16)», en *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel NT* (Cinisello Balsamo 2001) 461-483.

hombre. En el segundo sentido decimos que ha entrado también con su trascendencia y soberanía, tal como el libro de Daniel describe al Hijo del hombre (7-13), para ser el juez de la historia. Es siervo de Yahvé y servidor del hombre; por ello glorificado (Flp 2,9-11), y Señor del hombre. Tenemos los dos aspectos de la encarnación de Cristo: particularidad y universalidad, la *kénosis* («*ebed Yahveh*, siervo de Yahvé) y la majestad (*Kyrios*, Juez). La fórmula («El Verbo se hizo carne» [Jn 1,14]), podríamos interpretarla con otras dos expresiones: El Verbo se hizo hombre y el Verbo se hizo judío¹⁷. La historia anterior fue pensada y orientada por Dios para que hubiera una plenitud de los tiempos capaz de expresar, entender y responder al Verbo hecho hombre. Dios la preparó creando palabras, tipos humanos y experiencias teologales, para que cuando llegase el tiempo de la plenitud, los hombres lo reconociesen. Esa inserción de Dios en la humanidad es de naturaleza única en su intención y múltiple en su realización. El pueblo de Israel en su historia particular tiene una significación permanente para la humanidad; su elección es el signo de la bendición para todos. Por eso su destino más sagrado es conocer e identificarse con aquel que es la bendición realizada: Cristo. «Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió» (AG 10).

¿Cuál es la relación entre el acontecimiento de la encarnación y la situación cultural y espiritual de la humanidad? ¿Prepara ésta a aquélla hasta hacerla necesaria como la fase debida a su interno desarrollo? ¿Reclama la plenitud del mundo su consumación por Dios? ¿Cuando llegó la plenitud de los tiempos Dios envió a su Hijo nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley y para que recibiésemos la adopción» (Gál 4,4). Lo central en este texto paulino es el hecho de la misión del Hijo por Dios. La relación entre este envío divino y la plenitud del tiempo es doble: se trata del tiempo divinamente previsto (plan de salvación), a la vez que de

¹⁷ «Por muy particular que sea la condición del Verbo hecho carne —y, por tanto, de la cultura que lo acoge, lo forma y lo prolonga—, el Hijo de Dios no se ha unido primariamente a esa particularidad. Porque Dios se ha *hecho hombre*, ha asumido también, en cierta manera, una raza, un país, una época» (CTI, «La fe y la inculturación», en *Documentos*, 403).

la interna capacidad receptiva de la humanidad. Santo Tomás matiza afirmando que no se trata de una necesidad fatal sino de una ordenación divina¹⁸. Lutero invierte la relación, al afirmar que es la venida del Hijo lo que confiere a la historia su plenitud¹⁹. Hay una reciprocidad entre tiempo del hombre y el envío del Hijo divinamente acordada²⁰. La cultura humana no hace necesaria la encarnación divina; incluso cuando ésta llegue podrá rechazarla como innecesaria, insignificante u opuesta a su interna plenificación.

La encarnación de Cristo es personal y, por histórica, es biológica, social y cultural²¹. Es particular en un sentido, en cuanto que la humanidad de Jesús fue concreta, no fue un híbrido de raza, color y sensibilidad, sino que tuvo el espesor, límites y gloria de un judío del siglo I. Pero a la vez estaba asumiendo en él a todo el cosmos y a toda la humanidad, ya que el Hijo, al insertarse en el mundo, por ser la encarnación el punto culminante de su relación originaria con las cosas, en cuanto creador de ellas, éstas se convierten y descubren a sí mismas como «mundo entorno» o mundo propio del Hijo, para el que son todas y por el que han sido creadas todas (Jn 1,3.11). Jesús es el hombre nuevo, no inteligible exclusivamente desde la judeidad ni siquiera desde el análisis general de lo humano tal como era conocido hasta entonces. El ser humano tiene tal potencialidad receptiva

¹⁸ «Et ideo dicit at ubi venit plenitudo temporis, id est postquam tempus quod erat praefinitum a Deo Patre de mittendo Filio suo erat completum [...] Ubi tempus circa Christum impleri dicitur, non est referendum ad fatalem necessitatem sed ad divinam ordinationem» (SANTO TOMÁS, *Super Epistulas S. Pauli lectura. Ad Gal., lectio II*, 200 [Roma 1953] 610s).

¹⁹ «Non enim tempus fecit Filium mitti, sed e contra missio Filii fecit tempus plenitudinis» (WA 57,30.15). La madurez intelectual y moral de la humanidad, a la vez que un nivel de experiencia histórica, como condiciones necesarias para la encarnación, han sido subrayadas por R. SWINBURNE, *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford 2002) 32-54, 65.

²⁰ «La pienza del tempo è il punto d'arrivo di un lungo percorso storico, ma è anche il punto di partenza di un *eschaton*, che, se mira a una consumazione futura e definitiva, trova però già nella storia la sua antizipazione non provvisoria e tantomeno sfalsata, ma qualitativamente identica a quella a venire» (R. PENNA, «Quando venne la pienza del tempo...» (Gal 4,4): Storia e redenzione nell'cristianesimo del origines», en *Vangelo e inculturazione...*, o.c., 435-460, cita en 459s).

²¹ «La encarnación del Verbo ha sido también una encarnación cultural» (JUAN PABLO II, *Alocución en la Universidad de Coimbra* [15-5-1982]). Cf. CTT, «La fe y la inculturación», II, 12, en *Documentos*, 395, 402.

que se extiende hasta unos límites que él ignora y que sólo reconoce cuando alguien, en este caso el Hijo, la ha realizado.

Jesús habló la palabra de Dios en arameo (¿o quizá también en hebreo y griego?)²² y existió como Hijo del Padre en expresividad judaica. Esto supone que lo humano tiene una extensibilidad infinita, hasta el punto de que puede expresar a Dios y Dios puede expresarse a sí mismo en ello. Esa extensión no la puede llevar a cabo el mismo hombre, sino sólo Dios, que la creó y la conoce. *La humanidad de María sólo pudo dar de sí carne al Hijo como resultado de la acción del Espíritu Santo y la Iglesia sólo puede dar de sí el evangelio a todas las gentes y culturas bajo la acción del Espíritu Santo*. Él es el que universaliza y personaliza una carne y unas palabras humanas para que sean presencias fecundas de Dios. La encarnación del Hijo, el anuncio del evangelio, la implantación de la Iglesia y la inculturación de la teología son posibles porque junto a la acción humana está la actividad del santo Espíritu. Así la particularidad no dimidia, sino media la universalidad del mensaje de Jesús, de la gracia y de la revelación de Dios.

Si Dios prolongando la generación eterna del Hijo expresó su unidad y universalidad en palabras temporales y particulares por la acción del Espíritu Santo, por la acción del mismo Espíritu será posible que esa encarnación continúe a lo largo de la historia. Las cartas de San Pablo y los Hechos de los Apóstoles nos describen el trance personal y el contexto eclesial en el que se contraponen particularidad y universalidad, la religión como cultura de un pueblo y la revelación como autodonación de

²² La cuestión de la lengua de Jesús sólo se puede resolver de manera indirecta: sabiendo qué lenguas se hablaban en Palestina entonces. «En tiempos de Jesús, se utilizaban tres lenguas en Palestina: el hebreo, el arameo y el griego. Pero la utilización de cada una de éstas era desigual» (P. GRELOT, *Las Palabras de Cristo*, o.c., 58). Cf. A. DIEZ MACHO, *La lengua hablada por Jesucristo*, o.c. El hebreo continuaba siendo la lengua sagrada, del culto y de la oración; el arameo predominaba en Galilea y Samaria, probablemente también en Perea y Judea. La causa de la condenación de Jesús, indicada en tablilla clavada a la cruz (*titulus crucis*), estaba escrita en tres lenguas: hebreo, latín, griego (Jn 19,20). Los documentos autógrafos de Bar-Kochba (131-135 d.C.), jefe del levantamiento nacionalista, están en tres lenguas (hebreo, arameo, griego). En las inscripciones de las tumbas el arameo es mayoritario después del griego. La comunidad cristiana de Jerusalén fue bilingüe ya en los primeros tiempos (Hch 6,1) y los que no hablaban griego eran llamados «hebreos», aunque sin duda hablaban arameo.

Dios. La lucha de Pablo contra la imposición de la circuncisión a los gentiles expresa la destinación universal del evangelio, puro don de Dios no condicionado por la historia de un pueblo ni limitable a ella. Él afirma su origen judío (Rom 9,4s), pero rechaza que la intergración en el judaísmo sea la condición para recibir la justificación y la fe, para ser Iglesia de Cristo. La salvación viene de los judíos pero no es judía, porque la salvación es Dios mismo dándose en la cruz y resurrección de Cristo al margen de la ley, que se ha anulado a sí misma al crucificar a aquel que venía a ser su redención-plenificación. La venida del Espíritu Santo sobre los gentiles es para Pedro el signo dado por Dios y obligatorio para él de la universalización de la fe (Hch 10,47s). La lucha que San Pablo mantiene de por vida es mantener la libertad del cristiano para gloriarse en la cruz de Cristo, signo eficaz de la reconciliación que Dios ofrece, y no retornar a la circuncisión, o rechazarla cuando se la exige junto al bautismo.

En este instante el cristianismo y la Iglesia aparecen como algo más que una secta judía o un nuevo movimiento profético, sapiencial o social reformista dentro de la historia del pueblo judío. Jesús ya rompió con él, al establecer su autoridad sobre las tradiciones, instituciones, autoridades y personalidades sagradas, desde el templo, las prescripciones legales y la interpretación de la ley hasta su comparación con las figuras paradigmáticas de Israel (mayor que el templo [Mt 12,6]; más que Jonás, más que Salomón [Mt 12,41s]; más fuerte que Satanás [Lc 11,21s]). Tras la resurrección de Jesús, durante unos años la nueva comunidad de creyentes en Cristo comparte el templo y vive su vida nueva dentro del judaísmo, en espera de que éste acogiera la palabra del evangelio. San Pablo pondrá de manifiesto la alternativa: salvación como obra del propio hombre en el cumplimiento de la ley, cuyo signo es la circuncisión, o salvación, sin las obras de la ley como pura gracia de Dios, por la muerte y resurrección de Cristo, cuyo signo son la cruz de Cristo y la fe del hombre expresada en el bautismo.

Planteado así el problema, no hay fórmula posible de convicción: o se lee el AT a la luz del crucificado, resucitado y donador del Espíritu de la promesa, o se lo lee al margen de él, lo cual ya sólo puede significar contra él. Hasta ahora el AT era un

libro abierto hacia múltiples realizaciones mesiánicas posibles. Los cristianos afirman que esa abertura se ha cerrado en Cristo. Los judíos rechazan esta interpretación. Ahora aparecen dos realizaciones del único pueblo judío con las dos lecturas correspondientes de las Escrituras de Israel: 1) el cristianismo, que se quiere heredero y prolongador de las promesas contenidas en el AT; 2) el fariseísmo, que tras la destrucción de Jerusalén se concentra en torno a la escuela de Jamnia y será el que salva y da forma al pueblo judío en adelante. Aquí comienza la historia de una distancia que más tarde se convertirá en una lucha entre hermanos, cuya consecuencia mortal fue el antisemitismo fundado en razones religiosas.

Con esta ruptura de la matriz cultural judía, el cristianismo se crea la posibilidad de abrirse a otras culturas. El evangelio tiene un contenido propio, unos textos y signos del origen, determinados por Cristo o el Espíritu en el momento constituyente de la Iglesia. Ellos son sagrados, normativos e intocables. Su intención, inteligibilidad y corporeidad interna tienen que encontrar las voces, ideas, signos e instituciones que los tornen inteligibles y amables, como palabra de salvación de Dios en cada generación y en toda cultura. Aquí se inicia un lento y profundo proceso de interacción, resultado de maduración, inversión y transformación de las conciencias que no se puede frenar ni acelerar con violencia, en el que intervienen la acción de los hombres y la inspiración del Espíritu Santo.

5. Las nuevas tareas de la cristología

En esta luz se han planteado durante los últimos decenios nuevas tareas a la evangelización, a la catequesis y a la teología: decir la palabra de Dios a partir de los hechos, signos y textos normativos del origen, pero en formas, símbolos e ideas que establezcan la continuidad entre lo que los hombres son por un lado como creaturas de Dios, destinados a ser oyentes del evangelio, y por otro lo que el evangelio les ofrece. Con la facilidad de los viajes y las comunicaciones audiovisuales que nos acercan toda la historia anterior y nos hacen contemporáneos de los hombres de todos los continentes, razas o etnias, nos ha apare-

cido el pluralismo de universos culturales, de tradiciones históricas y de formas sociales en que de hecho la humanidad existe. Cultura ya no es sólo el cultivo de los ideales grecorromanos (las llamadas humanidades) ni los productos artísticos, literarios, musicales, tal como los hemos conocido en Occidente. Hay muchas culturas y muchas formas creadoras de sentido y transformadoras del mundo, sin que ninguna pueda reclamar soberanía sobre las demás. Así, la filosofía que comienza en los presocráticos y acaba en Heidegger no es «la filosofía» del mundo. Si el cristianismo tiene que realizarse en todos los pueblos y culturas, respondiendo al mandato de Cristo de hacer de todos los hombres discípulos suyos (Mt 28,19s), estamos ante el imperativo de un pluralismo expresivo de la realidad cristiana, en cuanto don del único Dios, en su único Hijo por el Espíritu Santo, a partir de la comunidad de salvación que es la Iglesia.

Pensar a Cristo, hablar de él y ordenar sistemáticamente los saberes correspondientes, a partir de los distintos contextos y universos culturales: he aquí un imperativo sagrado al que todavía no sabemos cómo responder con realizaciones concretas. La forja de una nueva palabra verdadera y connatural con la novedad de Cristo lleva tiempo. Es resultado de un proceso de reconversión, por un lado, del oyente y del propio intérprete del evangelio; por otro es resultado de una mirada nueva a la persona de Cristo, proyectada desde las carencias y experiencias y esperanzas de la humanidad situada y determinada por la historia, cultura y situación nuevas. *La teología occidental no es la única pensable y posible. Pero ella tiene la ventaja de sus largos siglos de ejercitación y decantación.* Es el resultado de recortes y ensanchamientos sucesivos, de una plenificación de las palabras por la experiencia cristiana, de los signos por su uso, de los símbolos por la celebración eclesial de los divinos misterios y de los conceptos por el diálogo con filosofías, ideologías y políticas. El universo cultural cristiano de Occidente es fruto de ideas y de martirios, de experiencias místicas y de pecados históricos. Es el fruto de una maduración de siglos, que no ha sido en vano²³. Dios pre-

²³ Occidente, en un sentido, debe vivirse como una realidad permanente e intrascendible, y, en otro, como una misión en la que debe trascenderse en servicio al resto del mundo. Cf. K. RAHNER, «Abendland», en *LTK* 1, 18-21.

paró una maduración de la historia y cultura mediterráneas para que en ellas tuviera lugar su revelación por la palabra profética y la encarnación de su Hijo. La acción de Dios no es arbitraria ni violenta; por eso tenemos que ver la acción de su designio divino preparando su venida en esas culturas. La revelación profética y la encarnación de Cristo han repercutido sobre los hombres, las ideas e instituciones posteriores, hasta conformarlas divinamente. Es verdad que no siempre ha sido así y que incluso los poderes diabólicos de esas culturas occidentales han negado y degradado el cristianismo. Pero ese trabajo de forja no ha sido en vano. Una necesaria autocrítica de Europa y de la Iglesia no nos puede hacer olvidar esta doble dimensión: lo que Dios hizo mediante el pueblo de la primera alianza (AT) para preparar la venida de Cristo y lo que Cristo ha realizado mediante la fe, la cultura y servicio de Occidente para allanar la llegada del Evangelio a todo el mundo. Quien hace esta analogía entre el servicio del AT y de Occidente para la llegada de la salvación al mundo es nada menos que K. Rahner²⁴.

Desde mediados del siglo xx la Iglesia inicia de manera explícita y programática un diálogo, en oferta y aceptación, con otras culturas lejanas a Europa. El cristianismo tiene que abrirse a ellas y ellas tienen que abrirse a la universalidad de lo humano, cuyas estructuras han ido descubriendo lentamente el pensar griego, el humanismo romano, la subjetividad occidental, la propia secularización y ciencia modernas. Éstas surgen sobre la comprensión de la realidad que nos ofrece el Génesis: Dios creador y la creatura creatriz, compartiendo los dos un *lógos*, una libertad, una fidelidad y una espera. Ellas a su vez nos pueden abrir a unas posibilidades todavía no descubiertas, ensanchando así la universalidad de lo cristiano, que hasta ahora hemos leído casi sólo desde la perspectiva occidental de la humanidad. Ahora bien, *cualquier lectura cristológica nueva tiene que incluir o llegar a integrar las conquistas definitivas tanto teológicas como antropológicas* que ha alcanzado el cristianismo principalmente desde Europa: el monoteísmo ético; el ser como participación de la vida de Dios,

²⁴ Cf. K. RAHNER, «Die Frage nach der Zukunft Europas», en *SrTb*, 16,63-92; O. GONZÁLEZ DE CATEDAL, «Europa y el cristianismo. Reciprocidad de su destino en los siglos xx y xxii», en *Salm*, 48 (2001) 207-238.

y por ello sano y limpio en su constitución, lógico y consiguientemente cognoscible e investigable; la idea de justicia, santidad y fidelidad de Dios personal; la historia como revelación y responsabilidad; el hombre como imagen del Altísimo y representante suyo en el mundo; la persona como inviolable en sus derechos, deberes y responsabilidades; el otro como prójimo sobre el que hay que velar y por quien hay que desvelarse; la vida como misión en riesgo y arriesgo hasta encontrarse en el límite de tener que perderla para no retenerla indignificándose, sino entregándola en testimonio de la propia fe. *Hay una maduración teológica de lo humano, una comprensión teológica del ser, de la historia y de la escatología que son ya la condición de posibilidad para poder expresar a Cristo y, por tanto, presupuesto de toda inculturación posible.* No se le puede pensar con cualquier antropología, desde cualquier metafísica, o con una filosofía de la historia, que no acepte a Dios como origen, su iniciativa como creación y su condición personal, a la vez que como Futuro absoluto de la historia del mundo. El diálogo con las culturas y religiones, si debe comenzar por aspectos particulares, no puede olvidar que cada religión, también el cristianismo, es un universo orgánico, en el que cada uno de los elementos remite a los demás, y sobre todo a los centros de sentido, desde los cuales reciben inteligibilidad cada idea, precepto moral o institución comunitaria.

Dejada Europa de un lado como centro del mundo, criterio de toda cultura y medida de la teología, se han comenzado a elaborar cristologías en otros contextos culturales. Se habla de los «rostros asiáticos de Cristo», de los «Cristos negros», de los «Cristos filipinos, australianos, africanos», a la luz de las peculiares características de cada continente²⁵. Se le ha puesto en relación con las grandes religiones y las esperanzas o rechazos que ellas expresan ante el evangelio: hinduismo, budismo, islamismo, animismo, religiones primitivas. Se ha tomado como modelo lo que son figuras ejemplares y normativas, o consideradas salvíficas en otras religiones. Desde lo que en ellas pueda haber de anticipo y sospecha de una plenitud futura se ha vuelto a

²⁵ Una bibliografía completa en A. AMATO, «Cristología e inculturación»: *Angelicum* 2 (1998) 345-357; X. PIKAZA, «Jesús. Diálogo de religiones», en *Este es el hombre...*, o.c., 462-494; M. FÉDOU, *Regards asiatiques sur le Christ*, o.c.

mirar a Cristo, si bien es verdad que los generosos intentos hechos hasta ahora pocas veces van más allá de propuestas programáticas, ejercitaciones catequéticas o elenco de posibles convergencias entre la figura de Cristo y/o las figuras mayores de esas grandes religiones. Todo esto es, sin embargo, legítimo y necesario tanto por razones históricas ocasionales como por razones teológicas universales. Nadie se deja imponer una cultura extraña, que sería sentida como una forma de imperialismo en quien la impone y de esclavitud en quien la recibe. Y por razones teológicas: desde el día de Pentecostés la Iglesia, movida y sostenida por el Espíritu Santo, tiene la capacidad y responsabilidad de proferir el evangelio en lengua inteligible. «Y cada uno oía hablar a los apóstoles en su propia lengua las maravillas de Dios» (Hch 2,6-11).

Hace ya medio siglo que escribía Rahner:

«La cristología dogmática debe ocuparse un poco de la historia general de las religiones. Esto no significa una “caza de paralelismos”, con la doctrina de la encarnación en la historia de las religiones, ni tampoco probar que en realidad no existen tales paralelismos. La tarea última consiste en examinar esta historia desde un punto de vista de nuestro saber acerca de la encarnación real, único que permite una interpretación esclarecedora de la historia de las religiones, incomprensible en cualquier otro caso. Habría que ver si, y hasta qué punto, aparece el hombre de hecho, en su historia, como el que irremisiblemente es en el fondo de su esencia concreta: como el que ansiosamente anda a la búsqueda de la presencia de Dios en su historia» (ET I, 209).

Y concluía:

«Sólo integrando, positiva o negativamente, la historia de las religiones en la historia única del diálogo entre Dios y el mundo, que desemboca en el Verbo encarnado de Dios, es posible evitar que dicha historia suponga para los cristianos un peligro grave de relativismo» (ET I, 209s).

Partiendo del principio «pensar la historia de Dios en la historia de los hombres» se ha intentado comprender a Cristo a la luz de las situaciones y esperanzas, posibilidades y culturas de los continentes, que hasta ahora no habían articulado una cristología ni fundamental ni sistemática. De pasada ya hemos aludido a los intentos realizados en América Latina a partir de Medellín (Colombia 1966), que, asumiendo de fondo las ideas

que poco antes había expuesto G. Gutiérrez en una conferencia de Chimbote (Perú), ponen en marcha la teología de la liberación. «Cristo liberador» será el título de varios libros de autores en esa línea.

En África el movimiento teológico y cristológico sigue al despertar africano que se inicia con el discurso de Léopold Senghor en el primer congreso de escritores y artistas negros sobre la negritud (1956). Años más tarde (1960) la joven Facultad de Léopoldville, hoy Kinshasa, abre el debate sobre una teología africana. En el intento de inculturación de las categorías teológicas aparece la importancia de los antepasados en esas culturas y la posibilidad de comprender a Cristo desde ahí, lo mismo que a la Iglesia con la categoría de «familia». Nombres como Thsibangu, Jean-Marc Ela, Éloi Mesi Métego... llevan adelante la preocupación, que comparte las reclamaciones de la teología latinoamericana de la liberación.

En Asia el problema y la solución surgen del encuentro con las grandes religiones y culturas, que tienen sus textos sagrados, sus figuras divinas, sus guías religiosos y una articulación simbólica de la vida entera a partir de ahí. La India ha sido como un volcán para el cristianismo y para todos los europeos que en el último siglo se acercaron a ella: desde R. Otto a M. Eliade, desde J. Hick a R. Panikkar y J. Dupuis. El encuentro con estos tres continentes supone un desafío creador y crítico. No bastan las meras adaptaciones entre palabras, figuras y persona de Cristo a las correspondientes realidades de esas religiones. Un concordismo es aquí la tentación, cuando no un sincretismo, desnaturalizador de uno y otro de los dialogantes. La historia de la exégesis de los 10 primeros capítulos del Génesis a comienzos del siglo XX, queriendo adaptarlos a las fases de la evolución tal como la exponía la ciencia en ese momento, queda como una pesadilla para la teología y como ejemplo de lo que no se debe hacer.

En Norteamérica las aguas, tranquilas antes de las grandes conmociones del ecumenismo y del Vaticano II, estaban dominadas por dos figuras máximas, Paul Tillich y Karl Barth, amén de otras también significativas como H. Richard Niebuhr (1894-1962) y Reinhold Niebuhr (1892-1971), además de los

seguidores de la *Process Theology* derivada de A. N. Whitehead. En los años setenta aparece ese fenómeno tan extraño como fútil: la teología de la «muerte de Dios». Le sigue la corriente neoliberal y revisionista con nombres como G. Kaufman, S. Ogden, E. Farley y David Tracy, en la línea del jesuita canadiense B. Lonergan. Entre los últimos movimientos significativos está el teólogo de Yale George Lindbeck, con su obra programática: *The Nature of doctrine: Religion and Theology in a Post-liberal Age* (Philadelphia 1984). Se ha dicho que hoy la teología en los Estados Unidos está representada por dos universidades: Chicago con P. Ricoeur y D. Tracy; Yale con Hans Frei (muerto en 1988) y G. Lindbeck. La cristología de estos autores norteamericanos no tiene novedad perceptible. Son eco de la teología hermenéutica y crítica de Europa o altavoces de la cristología de la liberación tal como ésta se elabora en Centroamérica y Suramérica.

6. La trascendencia de Cristo

Las grandes culturas y religiones, ideologías y políticas no se someten al evangelio simplemente por el hecho de oírlo. Ni pueden ni deben hacerlo sin la reflexión y la razón correspondiente. Él implica la llamada de alguien mayor: Dios, la invitación a su reconocimiento y servicio como Dios a la vez que a la aceptación del hombre Jesús, como el que media e interpreta el ser y voluntad divina. Esto es una provocación y sólo el milagro de la gracia puede trasformarla en conversión. Para ello es necesario un proceso lento de maduración y de extensión a nuevos horizontes, de forma que cualquier negación que la fe haga sentir al hombre y a su cultura puedan ser percibidas por él como afirmación de algo superior, como un desbordamiento hacia algo desde siempre anhelado, aun cuando ese desbordamiento hacia lo nuevo lleve consigo el reconocimiento de nuestros límites, inhumanidades, impurezas y violencias, no percibidas hasta entonces. Los límites y lo ilimitado del hombre sólo son percibidos desde la infinitud de Dios, y nuestros pecados sólo son percibidos como tales desde su amor, perdón y gracia. *Cristo no es un guru mejor, ni un buda más iluminado, ni un Sócrates más dia-*

lógico, ni un Kant más imperativo, ni un Heidegger con mayor decisión y autenticidad. Él es de otra naturaleza y, por ello, puede converger o divergir de ellos sin ser una alternativa a su significación y verdad propias. Él es el Hijo de Dios encarnado, el don absoluto del Absoluto en amor y perdón, el autootorgamiento de Dios mismo al mundo como su Futuro definitivo. La revelación divina no se sitúa en el mismo nivel que las creaciones humanas: ciencias, culturas, ideologías, políticas. Por ello nunca es una alternativa a ellas en su mismo plano.

¿Cuáles son los criterios para la forja de las cristologías nacidas en los nuevos contextos? Entre éstos está también el actual contexto de Europa, donde la ruptura con la trasmisión de la fe, la secularización de las conciencias, el final de la metafísica, el nihilismo, la decisión de vivir implantados en el mundo como si no hubiera Dios y como si nada de lo que nos ha precedido fuera normativo para nuestra tarea de humanidad, nos obliga a repensar la cristología en forma racionalmente legítima, significativa como proyecto de sentido, creadora de justicia histórica, amable y realizable como paradigma de existencia, a la vez que expresiva del Don absoluto de Dios en Cristo.

7. Los criterios de traducción y de recreación cristológicas

Hay un proceso de traducción múltiple que comienza con las palabras, sigue con los signos, los gestos, las instituciones, los universos simbólicos, los sistemas de pensamiento, las propuestas de acción social y los modelos de vida individual. Este proceso de traducción incluye un trasvase en don y recepción, de forma que el receptor va más allá de quien le sirve de mediador para encontrarse directamente con Dios. Éste hace aflorar con su venida nueva lo que el hombre había anhelado siempre como una plenitud necesaria. En su fondo, todo hombre, ¿no espera encontrar a Dios dentro de su historia, en signos concretos y en la figura máxima de la encarnación?

En este proceso de elaboración de las nuevas cristologías hay que estar abiertos a nuevas fuentes de sentido y expresividad; pero hay que contar también con unas conquistas y cons-

tantes tanto antropológicas como cristológicas y soteriológicas que son ya irrenunciables. Los criterios son los siguientes:

a) *Universalidad del evangelio* en su contenido, en las fuentes que lo contienen y la autoridad que lo interpreta. Esto quiere decir que no es propiedad de un pueblo ni de una fase de la historia ni de una cultura; que no está a merced de cualquiera, sino que tiene un contenido preciso, pensable y formulable universalmente, fijado en textos canónicos e interpretado por instituciones eclesiales normativas.

b) *Particularidad de su expresión originaria.* Los apóstoles no recibieron de Jesús ningún encargo respecto de los medios ocasionales en los que tenían que presentar el evangelio. La práctica apostólica a partir de San Pablo es hacerse griego con los griegos y judío con los judíos hasta el extremo de llegar a circuncidar a Timoteo, cuando esto fue necesario por razones prácticas y no implicaba ninguna afirmación fundamental según la cual la salvación viniera por la ley y no por la cruz de Cristo.

c) *Relativización* de las culturas mediadoras. En cuanto mediaciones de la verdad que tenemos en Cristo, esas culturas pueden mostrarse disponibles o enfrentarse con ella, pero no pueden domeñarla. Ninguna herencia, cultura y tradición propias tienen carácter absoluto frente al evangelio, que ha sido desde el comienzo también «escándalo para los judíos y locura para los gentiles» (1 Cor 1,23).

d) *Trascendencia* del evangelio respecto de toda cultura humana. Cristo no es un producto de la naturaleza ni de la historia, sino un don de Dios inteligible desde el mundo y expresable en el mundo, pero no reducible a la cultura ni deudor del hombre. Es pura gracia de Dios, reflejo de su gloria frente a la cual sometemos a obediencia nuestras inteligencias y ofrecemos nuestras creaciones como ofrendas a sus pies. Si luego él las quiere utilizar para decírsenos, bienvenidas sean. El evangelio nos ofrece una manera más radical de encontrarnos con nosotros mismos porque nos hace encontrarnos con Dios, que es más interior a nosotros que nuestra propia intimidad porque es su origen y su luz.

e) *Catolicidad.* Toda expresión particular, en nuestro caso toda cristología nacida en un contexto, tiene que poder decir

algo a la Iglesia universal a la vez que tiene que dejarse decir algo por la Iglesia universal. Ninguna intelección surgida en las culturas nuevas es válida si se absolutiza cerrándose sobre sí misma y si no deja llegar hasta ella todo el flujo de inteligencia, esperanza, praxis cristiana y cristológica que la Iglesia anterior ha vivido. Lo que la Iglesia ha conquistado como palabra verdadera a lo largo de los siglos es logro definitivo, tras el cual no se puede volver. Tan estéril es un arcaísmo que quiere recomenzar la historia pasada como un progresismo que no quiere saber nada de ella. La tradición viva es así el fundamento necesario para toda creatividad.

La Biblia nos ofrece los criterios para una inculturación como proceso de fecundación recíproca entre la fe (fe en Yahvé en el AT y fe en Cristo en el NT) y unas culturas ambientales a la vez que nos relata las crisis colectivas y los dramas personales que esa inculturación llevó consigo. La inspiración de los autores bíblicos no suponía la revelación de los contenidos que en ellos expresaron. Los contenidos casi siempre venían dados en hechos históricos, percibidos por la conciencia del pueblo, el de la primera alianza y la Iglesia, como hechos reveladores. Dios, a la vez que saca al pueblo de Egipto sustrayéndolo a un poder de muerte, se revela a sí mismo en la alianza del Sinaí como un poder y una promesa de vida. Los autores bíblicos toman sus medios expresivos no pocas veces de otras culturas; unas veces para criticarlos y otras para integrarlos con leves modificaciones que se convierten en quicios mutantes de su sentido primordial. Los caudales del Éufrates y Nilo, los tesoros de Egipto y de Babilonia, fecundaron así el desierto de Israel. Esas culturas vecinas fueron soporte expresivo de la revelación de Dios. El Génesis, los salmos, el libro de Job no tienen inconveniente en integrar poemas, leyendas e himnos de esas culturas, a la vez que operan sobre ellos una metamorfosis interior²⁶. Se lee todo desde Yahvé, que se convierte en principio de realidad (creación), en dinamismo de la historia (alianza), en meta del futuro (promesa), en amigo del hombre, al que integra como su lugar-teniente y colaborador en la historia. El mismo proceso lo encontramos en el NT, sobre todo en San Juan y San Pablo en

²⁶ Como ejemplo, cf. J. BOTTÉRO, *Babylone et la Bible* (París 1994).

relación con la cultura griega y las religiones helenísticas, si bien el punto principal de entronque es con la filosofía, la retórica y ética, antes que con las religiones de las que se distancian por verlas afectadas por el politeísmo y la idolatría, la degradación moral y la magia.

En San Pablo encontramos la doble experiencia en el encuentro del cristianismo con las culturas. Él venía del templo y de la sinagoga, dirigiéndose primero a los judíos, pero se dirigió también a los griegos en el ágora y areópago; se movió en el horizonte de la historia y de la profecía (AT), pero a la vez de la razón y la filosofía (mundo helenístico). En su diálogo con los atenienses en el Areópago les tendió la mano mostrando que el Dios desconocido que ellos veneran es el que él les predica, «que juzgará a la tierra con justicia por medio de un hombre, a quien ha constituido juez, acreditándole ante todos por su resurrección de entre los muertos» (Hch 17,23.31)²⁷. Al lado de este acercamiento, que subraya algunos elementos comunes entre la religiosidad griega y el evangelio, tenemos los dos primeros capítulos de la 1 Corintios. Aquí subraya cómo el mensaje de Cristo, que es sabiduría, redención, justicia y santificación de parte de Dios para los hombres (1 Cor 1,30), choca con el rechazo de los judíos que piden signos y de los griegos que reclaman sabiduría. La verdadera cuestión es ésta: ¿qué signos y qué sabiduría? Porque también la cruz es poder y sabiduría de Dios, pero no como la de este mundo, que la considera locura e insania. «No se trataba de pretender algo que no fuese ni signo ni sabiduría, sino otra manera de ser signo y otra manera de ser sabiduría»²⁸. La continuidad profunda entre el anhelo del hombre y la salvación de Dios, la sabiduría humana y la cruz de Cristo, se descubre sólo tras un proceso de reflexión teórica e inflexión de vida, ensanchamiento intelectual y conversión personal. Ambos aspectos (continuidad-ruptura, connaturalidad-escándalo) son esenciales y deben ser mantenidos en alto. La cultura inclina a subrayar aspectos naturales, funcionales y morales de la existencia, mientras que el evangelio se concentra en los

²⁷ Cf. R. PENNA, «Paolo nell'agora e all'areopago di Atene (At 17,16-34). Un confronto tra vangelo e cultura», en *Vangelo e inculturazione*, o.c., 365-390.

²⁸ Cf. X. ZUBIRI, *El problema teologal...*, o.c., 46-54.

aspectos personales y religiosos (conversión del corazón al Dios vivo, justicia y misericordia para con el prójimo), a la vez que en los contenidos históricos y escatológicos (revelación y encarnación de Dios para salvación del hombre, por medio de uno de nosotros para servicio de todos los demás).

Al final de su estudio sobre *Teología-Cristología-Antropología* (1981), la Comisión Teológica Internacional resumía así la *urgencia*, las *dificultades* y los *criterios* para mostrar a todos los hombres a partir de sus propias culturas la verdad y universalidad de nuestra fe en Cristo, Hijo de Dios y, por ello, salvador de toda vida humana:

«La fe viva de toda la Iglesia en la persona del Señor Jesucristo tiende, más allá de las fronteras concretas de culturas particulares, a una universalidad cada vez mayor en entender y amar el misterio de Jesucristo. Como el apóstol Pablo se ha “hecho todo a todos” (cf. 1 Cor 9,22), también nosotros debemos insertar más profundamente el anuncio evangélico de Jesucristo en todas las lenguas y formas culturales de los pueblos. Esta tarea es muy difícil. Sólo puede tener éxito si permanecemos en un continuo diálogo, sobre todo, con la Sagrada Escritura, con la fe y el magisterio de la Iglesia, pero también con las grandes riquezas de las tradiciones culturales de todas las iglesias particulares, y con las de las experiencias humanas de todas las culturas, en las que la acción del Espíritu Santo y su gracia pueden estar presentes» (*Documentos*, 263s.)

La cristología nueva surgirá en estos contextos al unísono con la vida total de la Iglesia en los nuevos lugares. Ella forma parte de la sinfonía eclesial, que asume la realidad, la repiensa, la sirve y la interpreta desde el evangelio a la vez que ve el evangelio desde ella. El pensar va aquí necesariamente unido al vivir, convivir, com-padecer y discernir. Finalmente, las creaciones intelectuales nuevas sólo son resultados de las personas, que crecidas y forjadas en esas culturas, son a la vez configuradas y transidas por la fe de Cristo. Lo decisivo no es la obsesión por inculturar el cristianismo, sino la voluntad de ser cristiano allí, en lugar y tiempo concretos, con todo lo que la persona es y lleva consigo: inteligencia, corazón y manos. San Agustín no se propuso la inserción del evangelio en la cultura latina del final del imperio, sino ser a fondo lo que era: orador-filósofo latino por nacimiento y cristiano-obispo por gracia de Dios, con igual

voluntad de fidelidad a ambas procedencias²⁹. Y realizó esa conjugación de tal manera nueva que San Jerónimo le llama *refundador* de la antigua fe cristiana³⁰. Rahner y Balthasar en nuestros días no se han propuesto configurar el pensamiento moderno desde el cristianismo como tarea adyacente a su propia existencia cristiana, sino que, llevando en sus entrañas toda esa cultura, vivida, asimilada y decantada, han sido capaces de ensanchar la humanidad contemporánea, justamente porque vivían su cristianía en toda gratuidad y fidelidad. Rahner ha repetido con humor: «Yo no soy un científico; yo soy solamente un cristiano que quiere pensar, y un cura que quiere predicar con honestidad intelectual»³¹.

Estamos ante un proceso de siglos y a nuestra generación le toca inaugurar una comprensión de Cristo a la medida del mundo, que a la vez está siendo unificado por una conciencia planetaria y fragmentado por reafirmación en etnias y culturas que lo dividen. Ahora bien, la universalización e inserción cultural del cristianismo no es precisamente la nacionalización o politización de Cristo. Éste abre a Dios como único Padre común y a todos los hombres como hermanos. Es don a todos, pero no es propiedad de nadie y menos arma contra el prójimo diferente. La tarea de pensar a Cristo desde los nuevos horizontes culturales y hechos religiosos hay que realizarla en continuidad con el esfuerzo de afirmación de la especificidad cristiana y de discernimiento que tuvo lugar en los grandes tránsitos: 1) del judeo-cristianismo al mundo griego; 2) del universo oriental griego al mundo latino; 3) del mundo medieval monástico al mundo académico determinado por las Universidades, la ciencia nueva, el descubrimiento de Aristóteles y el Islam; 4) del mundo medieval al Renacimiento; 5) de los siglos configurados por el cristianismo en Europa a los siglos determinados sobre todo por la ciencia, la política y las ideologías; 6) de la era moderna a

²⁹ Cf. H. I. MARROU, *St. Augustin et l'augustinisme* (1955) (París 1999); G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie* (París 1996); ÍD., *Le Dieu d'Augustin* (París 2000); H. CHADWICK, *Augustin* (Madrid 2001).

³⁰ «Catholici te conditorem antiquae rursum fidei venerantur atque suscipiunt et, quod signum maioris gloriae est, omnes haeretici detestantur» (SAN JERÓNIMO; SAN AGUSTÍN, *Carta 195*, en *Obras completas de San Agustín* [BAC XI p.842s]).

³¹ Cf. P. IMHOF - H. BIALLOWONS (dir.), *Karl Rahner im Gespräch*. I: 1964-1977; II: 1978-1982 (Múnich 1983).

la actual situación. Los realizadores geniales y providenciales de estas transiciones culturales, de carácter global, con los acrecentamientos cristológicos correspondientes (Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino, Ignacio de Loyola, Möhler, Newman, Lubac, Congar, Rahner, Balthasar...), son los modelos con cuyas actitudes, recreadas en nuestra situación espiritual, hay que elaborar las nuevas cristologías contextualizadas.

8. Cristología y filosofía

Siguiendo su ejemplo en los dos últimos siglos, generaciones enteras de teólogos y de filósofos tanto protestantes como católicos han llevado a cabo ese diálogo entre la fe y la razón, la experiencia cristiana y la realización histórica de lo humano. La teología, que ha dado sus mejores frutos en el Concilio Vaticano II, arranca de hombres como Möhler, que mantuvo el diálogo con el romanticismo e idealismo; de Newman, que pensó la vitalidad de la fe como un organismo, que por ser vivo tiene que crecer, confrontando su teoría del desarrollo del dogma con la visión evolucionista de la vida, que había iniciado su contemporáneo Darwin y que luego se generalizará. A finales de siglo, Blondel en filosofía y Lagrange en exégesis integran a la teología el principio de la inmanencia y el método histórico-crítico, que serán dos palancas con las que la teología repensará las cuestiones fundamentales del cristianismo para unas generaciones que no pueden ya asumir ninguna afirmación sobre el hombre, su destino y su sentido, que no pase por su conciencia y encuentre en ella la sintonía, que engendran la espera y la necesidad de expansión o perfección³².

³² «Il y a un principe auquel la pensée moderne s'attache "avec une susceptibilité jalouse", non qu'elle croie l'avoir découvert comme une vérité neuve, mais parce qu'elle se flatte, à tort ou à raison, de l'avoir mieux que jamais mis en lumière après en avoir saisi toute sa portée.

»Il peut se formuler ainsi: "Ce qui ne correspond pas à un appel, à un besoin, — ce qui n'a pas dans l'homme son point d'attache intérieur, sa préfiguration ou sa pierre d'attente, ce qui est purement et simplement du dehors, cela ne peut ni pénétrer sa vie n'informer sa pensée, c'est radicalement inefficace en même temps qu'inassimilable".

»Tel quel le principe d'immanence n'est rien d'autre qu'une paraphrase de l'affirmation que S. Thomas énonçait déjà sans restriction: "Nihil potest ordinari

La cristología de nuestro siglo no hubiera sido posible sin la aportación de filósofos que pensaron hasta el fondo afirmaciones cristianas, aunque luego se alejaron de ellas, construyendo sistemas que como totalidad ya no eran compatibles con la fe (por ejemplo, M. Scheler). A su vez, de sistemas como el de Kant o Hegel fluyeron intuiciones que nos permitieron releer con ojos nuevos el evangelio, el misterio de Cristo, la vida trinitaria, el valor absoluto de la persona, la historicidad del hombre y la propia de Cristo, que arrastra consigo a Dios en el destino del mundo. Si Dios es capaz de humanidad, tiene que ser capaz de tiempo, sufrimiento y muerte³³. Con ellos nos hemos percatado de cómo cierta comprensión de Dios, que nos parecía deducida directamente del evangelio, en realidad provenía del pensamiento filosófico griego. Hombres como Lubac, Congar, Casel, Rahner, Balthasar, Barth, Pannenberg, Moltmann, Jungel, Ratzinger, Kasper, han sido los teólogos que fueron porque se pusieron a los pies de los apóstoles y de la tradición eclesial, pero a la vez fueron humildes oyentes y receptores críticos de un pensamiento filosófico que tiene en Descartes, Leibniz, Kant, Schleiermacher, Hegel, Heidegger, Lévinas sus inspiradores. ¿Por qué los que no supieron nada de Cristo: Aristóteles, Platón, Plotino, iban a ser mejores colaboradores del evangelio que los filósofos modernos que, naciendo después de la encarnación, no serían quienes fueron si no hubieran sido iluminados por ella, aun cuando luego siguieran caminos que en ciertos aspectos los alejaban de la fe eclesial?

De esta forma ha tenido lugar una nueva relación entre filosofía y teología: no en clave de dependencia o sumisión recíproca, sino en clave de *circularidad*. La teología ofrece impulsos a la

in aliquem finem nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem" (*De Ver.* q.14 a.2), rien ne peut être ordonné à un fin sans que préexiste en lui une certaine proportion à cette fin; ou comme M. Blondel traduit, en interpretant: "Rien ne peut entrer en l'homme qui ne corresponde, en quelque façon, à un besoin d'expansion"» (A. VALENSIN, «Méthode d'immanence» [artículo redactado originariamente para el *Dictionnaire apologétique*], en M. BLONDEL - A. VALENSIN, *Correspondance 1912-1947*, III [Paris 1965] 231-252, cita en 233s).

³³ «Temps et mort sont mondainement liés de manière irrefragable. La théologie en ratifie l'évidence: si d'aventure Dieu prend sur lui d'avoir du temps, si Dieu se donne du temps pour l'homme, il prend simultanément sur lui d'avoir une mort [...] Si Dieu est capable d'humanité, il est aussi capable de mourir» (J. L. LACOSTE, *Note sur le temps...*, o.c., 75).

razón para pensar su propio objeto: el ser, el hombre, la historia, el Absoluto, el Futuro. Ella luego los elabora con su lógica y método específicos. Los sistemas resultantes constituyen universos de sentido que como totalidad no siempre son coherentes con lo que la fe exige, pero de ellos emana una luz hacia lo real, que termina repercutiendo sobre lo que la revelación nos dice sobre Dios, Cristo, el hombre, la salvación, el pecado, la muerte. El principio de circularidad sucede así con ventaja al principio de servidumbre, que en el fondo sólo podía concluir en rebeldía por uno y otro lado, con voluntad de eliminación y exterminio recíproco. Una conciencia de complementariedad ha sustituido a una voluntad de poder, que se manifestaba en reclamación de totalidad y exclusividad. La relación entre naturaleza y gracia, razón y fe debe ser pensada desde aquí: en su diferencia y en su codestinación³⁴.

En su encíclica *Fides et ratio* Juan Pablo II se refiere explícitamente a quienes dentro de la Iglesia elaboraron obras de gran influencia enlazando con corrientes de pensamiento reciente, manteniendo una metodología propia. Y cita explícitamente los sistemas del idealismo, de la nueva fundamentación de la moral, del análisis de la inmanencia, de la metodología fenomenológica (n.59).

³⁴ Cf. el número monográfico de la *Revista de Occidente* 258 (2002): O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, «Filosofía y teología», 5-31; M. SCHULZ, «Por qué los teólogos cultivan la filosofía», 32-61; J. MARTÍNEZ CAMINO, «¿Por qué la filosofía? Las razones del teólogo W. Pannenberg», 62-83; S. DEL CURA ELENA, «Posdata: exceso y precariedad de Dios», 84-107; M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «El problema de Dios en Wittgenstein y Heidegger», 108-123; P. FERNÁNDEZ BEITES, «Fenomenología francesa y teología», 124-147.

CAPÍTULO IX

CRISTO EN LA EXPERIENCIA CRISTIANA. HISTORIA Y MISTERIO

1. La historia de Jesús-historia de salvación

a) *Los tres niveles de la existencia personal de Cristo: El hombre Jesús, el Mesías resucitado, el Hijo encarnado*

La historia de Jesús, dentro de su unidad, tuvo varias fases, tanto en su realización personal como en la interpretación que hicieron de él aquellos que le conocieron. Su inicio público fue la predicación del Reino; su fin público fue, en un sentido, la muerte como desacreditación definitiva por los poderes de este mundo; en otro sentido, fue la resurrección como acreditación definitiva por parte de Dios. La resurrección confiere a Jesús una realidad nueva y a los discípulos una nueva experiencia del que habían conocido. Le reconocen en su nueva forma de existencia glorificada, vivificadora y reconciliadora por el perdón y la paz que les otorga. Su única historia presentará no sólo fases sucesivas de despliegue, sino niveles diferentes de profundidad. *Historia del hombre Jesús* en su contexto de lugar y tiempo judíos; *historia del Mesías resucitado* perdurando en el mundo como Kyrios; *historia del Hijo* que, sin deponer su condición divina y eterna, asume la temporalidad y se convierte en redentor del hombre. Preexistencia, *kénosis*, glorificación, presencia salvífica en la Iglesia, venida escatológica.

Las fuentes que tenemos para su conocimiento parten de esa convicción: los hechos narrados surgen de esa compleja profundidad personal de Jesús. Él es, al mismo tiempo, el judío procedente de Nazaret que porta consigo en su sangre y cultura la herencia del pueblo judío tal como ella se ha sedimentado en el AT y en la tradición rabínica; el que se ha acreditado a sí mis-

mo por la predicación del Reino, a la que han seguido los milagros mediante los cuales ha mostrado que Dios estaba con él; el que tras la resurrección ha sido reconocido como el Hijo unigénito dado por Dios al mundo. Esos tres niveles de realidad: *judeidad, mesianidad y filiación*, y la complejidad de sus «estados» o estadios de existencia confieren su complejidad a la persona de Jesús y a las fuentes que nos hablan de él. Éstas quieren ser fieles a los hechos acontecidos en medio de un pueblo y sobre una tierra, pero quieren ser igualmente fieles al Dios que ha devuelto resucitado a Jesús, y no menos fieles a la experiencia que en su seguimiento y fe aquéllos han hecho bajo la acción del Espíritu.

b) *La verdad de los evangelios como confesión de Cristo. (Exactitud de hechos, sentido de existencia, revelación de Dios)*

La verdad de los evangelios reside en la coexistencia entre esos tres órdenes de realidad de un *único sujeto realizador*, provenientes del *único designio salvífico del único Dios*, y destinados a la salvación del *único hombre*. Una visión moderna quisiera limitar la verdad al nivel de los hechos y llamarlos a examen para preguntarles por la *exactitud* de la narración, la descripción de la superficie histórica, la cuantidad de los datos, personajes, tiempos y lugares. El positivismo se eleva aquí a categoría suprema de verdad, dando por supuesto que la realidad última se da toda en la superficie de los hechos y que éstos, en su facticidad mensurable, no tienen entraña ulterior. Pero más allá de la exactitud podemos preguntar por la *significación*. Y ésta puede ser descubierta desde niveles diferentes: económico, político, psicológico, religioso, teológico. Se busca la conexión de las causas, se interpretan las experiencias humanas desencadenadas o desencadenadoras; se indaga la comprensión humana que está detrás de esa historia y con ello se descubre *sentido*. Pero todos esos hechos, a la vez que conexión material (positivismo) y sentido espiritual humano (hermenéutica), pueden ser vehículos expresivos de una voluntad divina que se hace palabra humana para los propios hombres, es decir, *revelación*. Las fuentes que tenemos para el conocimiento de Cristo presuponen esos nive-

les sucesivos, focalizados hacia la interpretación teológica, bajo la convicción de que esos hechos históricos son *revelación de Dios* y, en cuanto tales, *salvación para el hombre*. Ésa y no otra es la verdad del evangelio ¹.

c) *Los protagonistas implicados en este destino (Jesús, Dios, contemporáneos, humanidad entera)*

La historia de Jesús es compleja además por otras razones. Es ante todo la *historia de su libertad particular de hombre*. Pero no menos es la *historia de la revelación divina en él*, que prolonga y consume su proyecto de salvación para los otros en una *dispensatio salutis*, u ofertas sucesivas hechas por Dios a la libertad humana por medio de hombres mediadores e intérpretes de esa salvación destinada a todos ². Esa historia de Jesús no existe en un vacío de relaciones y su oferta salvífica se hace en un contexto de libertades a las que apela y que le responden. Es, por consiguiente, también la *historia de unos hombres contemporáneos de Jesús*, que aceptan o rechazan su propuesta de salvación. Los que la rechazan y consideran al portador como blasfemo, mago, hereje o agitador y político, lo llevan a la cruz. Los que, por el contrario, tras la experiencia de la resurrección, lo consideran acreditado por Dios, se adhieren a él y constituyen la Iglesia. Los primeros no pudieron anular el autootorgamiento de Dios a la humanidad en Jesús. Los segundos hicieron posible que aquella oferta, en palabra y en hechos, llegase a ser cercana, creíble y real para todos los hombres.

Por eso, finalmente, aquella historia de Jesús es a la vez *historia de la humanidad*, porque en Jesús estaba teniendo lugar la oferta de Dios y la respuesta de los hombres a esa salvación. *Pero el mismo Dios que en Jesús hacía la oferta a todos los hombres, lo constituía a él en receptor y repuesta en nombre de todos*. Los contempo-

¹ Cf. P. GRELOT, «Pour une étude scripturaire de la christologie. Note méthodologique», en COMM. BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie* (Paris 1984) 113-132.

² La historia de la salvación, en su dimensión horizontal, «es la sucesión en el tiempo de las ofertas de salvación hechas por Dios al hombre, que encuentran su plenitud en el acontecimiento Cristo, y de las distintas respuestas del hombre a esas ofertas» (J. M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia...*, o.c., 423).

ráneos en su rechazo no podían anular esta destinación universal de la gracia de Dios. Por eso en la oferta y respuesta, que en unidad de persona él fue, nos hemos encontrado todos, ya que como seres indigentes de plenitud y salvación no podemos cerrar los ojos a los signos elocuentes de ella. Consiguientemente: historia de Dios, historia de Jesús, historia de unos judíos renuentes o confesantes ante Jesús e historia de toda la humanidad llamada a la salvación ya son inseparables.

d) *La historia de Jesús (oferta suprema de Dios, respuesta suprema del hombre, colmo del tiempo)*

La hondura de esa historia se descubre cuando se la comprende como parte de una historia de salvación más amplia. Por tanto, no en aislamiento respecto de lo anterior y posterior, sino en relación con lo que la precede y lo que la prolonga. No hay historia de Jesús, cristianamente válida, que no sea a la vez la historia del pueblo de la elección, relatada en el AT, y la historia del pueblo de la nueva alianza o Iglesia. *Jesús no es inteligible sin AT y sin Iglesia porque no existe sin ellos. Jesús como judío se remite al AT y como cabeza de la nueva humanidad remite a la Iglesia.* La segunda parte del nombre Jesu-Cristo añade como elemento de la identidad de Jesús el cumplimiento de la historia, promesa y esperanza veterotestamentarias. La Iglesia acoge a Jesús porque es el Cristo y no reconoce a otro Cristo que a Jesús de Nazaret. En el NT encontramos ya esa suma de nombres que le refieren al origen veterotestamentario, al presente de la Iglesia y a la eternidad del Padre como su primer y último origen. El nombre completo en el NT es: *su Hijo Jesucristo nuestro Señor* (1 Cor 1,9)³.

La historia está así abierta a la salvación y la salvación está religada a la historia. En ésta se da una sucesión de ofertas de gracia, que Dios hace al hombre, con la consiguiente respuesta que el hombre le da. Dios, como origen y contenido de la salvación del hombre, no es un universal metafísico, presente a cada realidad, y siempre accesible a la apropiación del hombre, como

³ «El título completo que utiliza San Pablo es Nuestro Señor Jesucristo [...] Su origen final se remonta a la comunidad primitiva» (V. TAYLOR, *The names of Jesus* o.c., 21).

lo son las cosas particulares capturables o las ideas universales inteligibles. Evidentemente, en cuanto origen del ser y sustentador de lo existente es una perenne presencia y una universal posibilidad. El cristianismo no ha hablado primordialmente de las causas universales, o de los fundamentos metafísicos, como han hecho los filósofos, sino de las iniciativas personales del Dios personal dirigidas a un hombre personal⁴. Esas iniciativas se dejan sentir mediante signos cósmicos, palabras humanas, acontecimientos históricos y una persona constituida por él como expresión suya. Tales iniciativas acontecen en el lugar y en el tiempo. Esos *tiempos y lugares*, que Dios elige para revelarse como verdad y otorgarse como vida al hombre, están en su libérrima voluntad y no en las manos del hombre. Sólo Dios los conoce, porque sólo él los decide. El hombre tiene que buscarlos y, si los encuentra, responderles; pero nunca puede construirlos. «Él es quien ordena los tiempos y las circunstancias» (Dan 2,21), dice el profeta Daniel. «No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los instantes» (χρonoί καὶ καιροί) que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano» (Hch 1,7), dice Jesús a sus apóstoles en el momento de la ascensión. Las etapas y el contenido del designio salvífico de Dios nos han sido conocidos a medida que fueron siendo revelados por Jesús en su vida mortal por el Espíritu y los apóstoles en la vida de la Iglesia.

— Jesús: oferta suprema de Dios a la humanidad

La historia de Jesús fue comprendida como la fase cumbre de una sucesión de iniciativas salvíficas ofrecidas por Dios a la humanidad, es decir, del plan de salvación de Dios⁵. Ella otor-

⁴ «Cuando la filosofía habla de Dios se trata en tan pequeña parte del Dios en que piensa la mayoría de los hombres, que si por milagro, y contra el parecer de los filósofos, el Dios así definido bajase al campo de la experiencia, nadie lo reconocería. La religión, sea estática o dinámica, lo tiene en efecto, ante todo, por un ser que puede entrar en relación con nosotros» (H. BERGSON, *Las dos fuentes...*, o.c., 239).

⁵ Esto es especialmente patente en el libro de los Hechos: «La noción de un plan de Dios se expresa ya en la terminología. Un dato llamativo lo constituyen las muchas combinaciones con *pro*, que resultan sintomáticas en Lucas (Hch 2,23; 3,18; 7,52; 13,24; 3,20; 22,14; 26,16). Toda una serie de pasajes habla de la *boulé* de Dios. Palabra que por dos veces califica la muerte de Jesús como ajustada a un

gó inteligibilidad a las anteriores, en la medida en que el punto cumbre permite la visión de los otros puntos y el cumplimiento permite discernir las promesas y esperanzas preparadoras. Por ello, el propio Jesús parte de la convicción: *se ha cumplido el tiempo* que Dios había calculado en sus designios (Mc 1,15; Dan 12,4-9). Y la Iglesia, a la luz no sólo del anuncio del Reino, sino de la muerte, de la resurrección y del don del Espíritu, habla de la plenitud de los tiempos⁶. La historia de Jesús aparece como centro de inteligibilidad de la historia anterior y posterior, en la medida en que es historia de salvación. La duración cronológica del mundo adquiere así dirección y meta. El hacer del hombre tiene sentido y la marcha no es a ciegas y hacia ninguna parte, sino a clara ciencia y a lugar sabido. *Con ello tiene lugar la primera forma de salvación: la del tiempo. Éste no es ya el espacio ciego del eterno retorno de lo mismo, sino el laboratorio de la salvación del hombre, porque en él se hace posible la intelección y anticipación del futuro*⁷. Esa experiencia de salvación termina perforando las paredes y fronteras de toda la historia, para descubrir el antes y el después también como realidades salvíficas. Lo que antecede (la creación) y lo que sigue (la parusía) es comprendido desde el centro de la historia. Lo que en ésta ha aparecido es descubierto como un absoluto, no sólo temporal, sino metafísico. Cristo resucitado es consiguientemente confesado como Señor del principio y del fin, como Creador y Consumador de la historia humana.

«La creación está ya orientada hacia Cristo y la segunda venida es consecuencia de su obra. Así, el hecho y la persona de Cristo, en el centro de la historia, dividen a ésta en dos partes perfectamente cualificadas: la anterior a él está dirigida hacia ese punto central, la siguiente es determinada cualitativamente por él»⁸.

Con estos dos principios, uno protológico y otro escatológico (creación y parusía), la historia de la salvación recibe su último sentido, quedando fundada en el orden del ser, en la prome-

plan; y otra vez sirve para resumir todo el mensaje» (H. CONZELMANN, *El centro del tiempo...*, o.c., 216). Cf. C. H. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, o.c.

⁶ Gál 4,4; Ef 1,10; Rom 1,3; Jn 1,14; Lc 2,21.

⁷ Cf. J. MOURoux, *Le mystère du temps...*, o.c.; B. WELTJ, *Zwischen Zeit und Ewigkeit* (Friburgo 1982) 25-42, 251-260; G. LAFONT, *Dios, el tiempo y el ser*, o.c.; J. Y. LACOSTE, *Note sur le temps...*, o.c.

⁸ J. M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia...*, o.c., 416.

sa y en la eternidad de Dios. Historia y metafísica, por un lado, e historia y teología, por otro, van siempre unidas a partir de que Cristo mostró su íntima relación en la propia persona. Pero la historia de Jesús fue comprendida no solamente como la oferta máxima de salvación, hecha por Dios dentro de la historia a los hombres, sino también como la respuesta de la humanidad a su oferta. En él convergen el movimiento oferente de Dios y el movimiento acogedor del hombre. La palabra exteriorizada por Dios e interiorizada por el hombre, emitida y respondida, revelación ofrecida y revelación consentida, salvación otorgada y salvación apropiada: todo eso es Jesús de parte de Dios para el hombre y de parte del hombre para Dios⁹. Rahner ha repetido que la salvación no sería definitiva si a la llamada de Dios no hubiera seguido la respuesta del hombre, a la revelación la fe, a su gracia nuestra justificación y a su don nuestra existencia nueva. *Cristo es en persona al mismo tiempo el Don de Dios y la Respuesta de la humanidad.*

El don y la recepción tenían en Jesús una destinación y repercusión universales. Eran en unidad de sujeto el Don del Padre para toda la humanidad y la Respuesta de todos los hijos. De ahí que esa historia haya sido comprendida como expresiva y anticipativa de nuestro destino. En él estábamos todos y con todos estaba él cuando, solidario de toda la humanidad, respondía por nosotros ante el Padre. Él encabezaba la humanidad nueva como su guía, iniciador y consumidor (Heb 12,2). Que Cristo sea sacramento universal de salvación significa que en él Dios la ha significado para siempre y causado para todos. El hombre está convocado a responder a Cristo como lugar personal en quien Dios ha dado su palabra y ha acogido la respuesta de la humanidad de una vez para siempre. Por eso la decisión ante Jesús, para ser como él o a diferencia de él, decide el destino del hombre. Quien oye la voz de Dios dada en Jesús y se une a su respuesta se hace partícipe de la *salvación*. Quien no percibe

⁹ «Puesto que la antropología teológica y la cristología se encuentran mutuamente vinculadas de manera esencial, también la angelología ha de ser concebida como momento intrínseco de la cristología. Los ángeles, por su esencia, son contorno personal de la Palabra del Padre exteriorizada y enajenada, que es la Palabra manifestada y oída (*geäußertes und gebörtes*) en una Persona» (K. RAHNER - H. VORGRIMMLER, *Diccionario teológico*, o.c., 23).

aquella voz de Dios y no se integra en la respuesta de Jesús haciéndola propia, no se hace partícipe del don de Dios. Se queda sin Dios, a solas consigo mismo, con su finitud y su muerte. Eso es la *condenación*.

Desde aquí se entiende la expresión *plenitud de la historia*, que no es acabamiento cronológico y, por tanto, nada tiene que ver con el final del mundo, sino plenificación inicial de las posibilidades ofrecidas irrevocablemente por Dios al hombre, autotorgamiento de sí mismo en la persona de Jesús en tal forma que quienes creen en él y se identifican con él pueden ya saber lo que es Dios para el hombre y con ello ser partícipes de la salvación. Es plena la historia a partir de Jesús porque en ella se dio la convergencia de dos movimientos de sentido contrario: el descendimiento de Dios al hombre (κένωσις) y la ascensión del hombre a Dios (προκοπή), la oferta definitiva de su palabra y la respuesta absoluta por parte de una libertad humana. El ἀκμή (colmo, culminación) de la historia humana es así el resultado de la condescendencia divina ¹⁰.

— Jesús: destino del ser, tiempo de Dios, salvación del hombre

Jesús, al ser reconocido como el Verbo e Hijo unigénito, fue comprendido como el don máximo posible de Dios a la historia humana. Y al vivir en conformidad de naturaleza y destino con los mortales pecadores fue reconocido como la realización máxima posible de la humanidad. Su historia se ha convertido en nuestra historia, porque el don de Dios en él es para todos, y porque la respuesta de él a Dios es ejemplo y fuerza para que todos, respondiendo como él, participemos de su destino de Resucitado y de Hijo. La historia de Jesús es así una *historia cronística particular*, pero no menos es una *historia universal: teológica, metafísica y soteriológica*. En ella están ya religados de manera inse-

¹⁰ «La condescendance de Dieu telle qu'elle se manifeste dans toute l'économie de ses venues, et suprêmement dans la kénose de Jésus-Christ, a aussi sa vérité théo-logique: en Dieu, dans la pêtre de Dieu tel que l'économie du salut nous le fait connaître» (Y. CONGAR, *Jésus-Christ*, o.c., 35). «El *achmé* de la humanidad es el *sum-mum* de la condescendencia» (X. TILLIETTE, «Blondel et la controverse modernistes», en *Le Modernisme* [París 1980] 151).

parable el destino del ser y del tiempo, del hombre y de Dios. Por eso, siendo historia civil, la hemos llamado *historia sagrada* y, sin dejar de ser accesible a todo el mundo y por tanto *profana* y profanable, es historia salvada para siempre en Dios y salvífica para los hombres.

2. Hechos y misterios

a) El misterio y los misterios

La historia de Jesús es para los autores del NT la *revelación del misterio, el contenido del misterio y misterio ella misma*. Dios no se ha sustraído a la historia, sino que ha querido abrirle su conciencia y amor, otorgándole la posibilidad de participar de la propia vida divina y así sustraerse a la caducidad, mortalidad y deficiencia ontológicas propias del ser finito. Conocer a Dios es vivir y amar a Dios es no morir. Al proyecto eterno de salvación previsto por Dios, desvelado en Cristo y llevado a cabo mediante su vida, muerte y resurrección, lo llama el NT *misterio*.

La palabra tiene raíz veterotestamentaria ¹¹ y significa el secreto relativo al plan de salvación de Dios, el proyecto eterno que tiene para el hombre, que sólo de él es conocido y de aquel a quien él se lo revele. *Lo opuesto a «misterio» es «revelación»*. En esa línea hay que situar los textos de los evangelios sinópticos ¹². Ese sentido se prolonga en el NT, que sitúa el proyecto divino de salvación en la historia y persona de Cristo, en quien se concentran todos sus planes (1 Cor 4,1). Así se habla del «misterio de su voluntad que se propuso realizar en Cristo, oculto desde los siglos eternos y ahora manifestado» (Ef 1,9; 3,9). Y con mayor explicitud: del «misterio de Cristo» (Ef 3,3; Col 4,3), del misterio que es Cristo (Col 1,26), del misterio de Dios, Cristo (Col 2,2); del misterio del evangelio (Ef 6,19) y del misterio de la fe (1 Tim 3,9) ¹³.

¹¹ Dan 2,28; 4,6; Sab 2,22; 6,22; 12,5. Cf. R. E. BROWN, *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament* (Filadelfia 1968).

¹² Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10; Mt 11,25-30; Lc 10,21s; Rom 11,25; 16,25.

¹³ Cf. G. BORNKAMM, «μυστήριον κτλ», en *TWNT* IV, 809-834; K. PRÜMM, «Mystères», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément* (París 1928ss) VI, 1-225; R.

Sobre ese fondo hay que entender el lenguaje de la cristología, cuando distingue en la vida de Jesús entre *hechos* y *misterios*. Por los primeros entiende la realidad física, cronológica y geográfica que constituye la vida de Jesús. La figura de Jesús está encuadrada en la historia y tiene que ser entendida a partir de la historia. Pero desborda la historia temporal de los hombres: viene de Dios, revela el plan de salvación de Dios, lo realiza y anticipa paradigmáticamente para todos los hombres. La pretensión de su predicación, los signos que puso, la forma de su muerte y la experiencia de la resurrección desvelan el sentido último de su persona, su inserción en el proyecto salvífico de Dios y su peculiar condición divina. *La resurrección ha identificado a Jesús como el Hijo y con ello ha convertido toda su historia anterior en revelación del ser de Dios*. Aquella vida no era sólo la ejercitación de su libertad, sino la realización humana de Dios en el mundo, y por ello la revelación del misterio trinitario ¹⁴.

— Los secretos de la Sagrada Escritura

La palabra *misterios* en plural tiene una significación múltiple que es preciso especificar antes de comenzar a hablar de los *misterios de la vida de Jesús*. En su sentido precristiano designaba los cultos de ciertas divinidades que permanecían ocultos a los no iniciados y mediante los cuales los miembros del grupo, participando en el destino de esas divinidades, se consideraban salvados en la muerte y sustraídos a los avatares que tras ella pudieran sobrevenir. En el NT raramente aparece en plural. En las cartas paulinas la encontramos dos veces, designando bien los secretos ocultos de Dios para con la humanidad (1 Cor 13,2), especialmente los relativos al fin de los tiempos —sentido fami-

PENNA, *Il mysterion paulino...*, o.c.; CH. REYNIER, *Évangile et mystère...*, o.c.; J. N. ALETTI, «Sagesse et mystère chez Paul», en *La sagesse biblique: de l'Ancien au Nouveau Testament* (Paris 1995) 267-290; L. BOUYER, *Du mystère à la mystique*, o.c.; ID., «De la Sagesse à l'Apocalypse», en *Gnosis...*, o.c., 89-100.

¹⁴ Para Balthasar, sin la referencia a la Trinidad no es comprensible la vida de Cristo, quien como hombre existe sólo en Hijo y en dador del Espíritu, es decir, realizando y reflejando en el mundo su propia identidad trinitaria. «Ninguna situación salvífica de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo puede interpretarse, en último término, más que trinitariamente» (H. U. VON BALTHASAR, «El Misterio Pascual», a.c., 253).

liar a la apocalíptica del tiempo de Jesús—, o simplemente cosas incomprendibles (1 Cor 14,2). Los evangelios la usan en plural: *A vosotros os ha sido dado conocer los misterios del Reino de los cielos* (Mt 13,11; Lc 8,10). En cambio, Marcos, en el mismo contexto, la usa en singular (Mc 4,11).

«En los evangelios esta expresión no aparece nada más que aquí y se refiere bien sea al Reino en sí mismo (cuyo conocimiento les es dado a los discípulos), bien sea al misterio o secreto de Jesús como inaugurador del Reino, o bien sea finalmente, según el contexto inmediato, a los secretos relativos al carácter inicialmente oculto y cuestionado del Reino, según las parábolas de este capítulo» ¹⁵.

— Los sacramentos y verdades de la Iglesia

En la ulterior historia de la Iglesia, misterios significará sucesivamente los *sentidos ocultos de la Sagrada Escritura*, que habría que descifrar mediante el método tipológico o alegórico (Orígenes), y a la luz del cual la Escritura dejaría aparecer su verdadera profundidad. Posteriormente los misterios serán poco a poco identificados con los *signos sacramentales* mediante los cuales llega la gracia a los hombres por mediación de la Iglesia. San Ambrosio es el puente entre Oriente y Occidente, se habla de la administración de los sacramentos. En sus homilías a los neófitos, en que explica el simbolismo del bautismo, confirmación y eucaristía, todavía utiliza las dos palabras indistintamente. Como suyos se nos han transmitido un tratado *De mysteriis* y otro *De sacramentis* ¹⁶. En la Edad Media, sacramento toma el posterior sentido técnico de signo visible de la gracia invisible, y misterio recibe un contenido meramente intelectual, designando la realidad y revelación divinas en cuanto que exceden la inteligencia humana (y angelica) y se asiente a ellas en fe.

¹⁵ TOB comentando Mt 12,11.

¹⁶ Cf. *SCB* 25bis = PL 16,405-426; 16,435-482. Cf. I. H. DALMAIS, «Sacrament», en *DSB* XIV, 45-51; L. M. CHAUVET, «Sacrament», en *Catholicisme*, XIII (Paris 1992) 326-361; W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans L'Antiquité* (Paris 1992); D. ZELLER, «Mysterien/Mysterienreligionen», en *TRE* XXIII, 504-526.

— Las procesiones y misiones de la Trinidad

Misterios finalmente designará las *realidades cristianas de la fe, «definidas»* por la autoridad de la Iglesia, en cuanto que superan la razón del hombre. Los misterios de la fe son, en este sentido, objeto de adhesión y fuente de inteligencia, pero no objeto de demostración. En algunos autores, misterios significó también las realidades de la vida divina, en cuanto constituida por la generación eterna del Hijo y la inspiración del Espíritu Santo. Este misterio trinitario de vida tiene su traducción temporal en la encarnación del Hijo y en la efusión del Espíritu Santo, existiendo así correlación entre las procesiones trinitarias y las misiones salvíficas.

— Los acontecimientos decisivos de la vida de Jesús

Aquí hablaremos de misterios de Jesús en un sentido preciso. Son los acontecimientos principales de la vida terrestre de Jesús en cuanto que implican la manifestación de su realidad filial, la ejercitación de su libertad humana y el otorgamiento de gracia a los hombres. Por ser el Hijo eterno hecho hombre, les confiere dignidad infinita e inagotable valor salvífico. Esos momentos cumbre de su existencia son: encarnación, nacimiento, bautismo, tentación, trasfiguración, última cena, pasión, resurrección, ascensión, envío del Espíritu Santo. Son reflejo y ejercitación de la persona de Jesús que los sostiene y del ser trinitario, que está sustante a ella. El encarnado ha seguido siendo el Hijo y, por tanto, Jesús está constituido por la realidad abismal de Dios.

b) *Dimensión misteriosa de los hechos históricos de Jesús*

Los hechos de Jesús son misterios en cuanto están *constituídos* por la vida misma del Hijo eterno, porque le *revelan* mostrando su realización en existencia humana, porque *fundan la redención* de los hombres al integrar nuestra humanidad de manera definitiva en el misterio de Dios por la resurrección, y finalmente porque *crean una nueva forma de realización a Dios: Dios-hombre.*

— La triple realidad (constitución, revelación, redención)

Tres son los niveles en que podemos contemplar los acontecimientos de Jesús como misterios:

a) *Constitución:* porque integran la historia al ser trinitario de Dios, ya que el hombre Jesús realiza la propia vida del Hijo encarnado.

b) *Revelación:* porque de esta forma nos otorga a los humanos la posibilidad de conocer a Dios en el acercamiento supremo a la forma de existencia en que nosotros consistimos y, sin dejar de ser Dios, conocerle como hombre.

c) *Redención:* porque en el ejercicio de esa libertad, solidaria de la de todos sus hermanos los hombres, se entrega en intercesión representativa y sustitutiva por todos nosotros. Siendo aceptada su oración por ser la del Hijo, logra que todos seamos aceptados por Dios y considerados en su presencia como justos con la justicia del Primogénito, herederos con la herencia del que es la Cabeza e hijos con el Hijo¹⁷.

— Particularidad y universalidad

Tales acontecimientos tienen, por consiguiente, no sólo una significación particular, creíble a partir del marco histórico y de la situación local, sino también una significación universal, al revelar de forma suprema a Dios y al fundar de forma definitiva la redención humana. Su unicidad y contingencia, que son objeto de comprobación histórica, son esenciales a la fe, pero no son suficientes. *Por ser reveladores del misterio de Dios y causativos de*

¹⁷ Desde aquí hay que mostrar la debilidad de un cristianismo de mera doctrina, ilustración o interpretación, aun cuando éstas se propongan bajo la categoría de revelación. Inserción de Dios mismo en la historia, revelación del ser divino y humano en interacción, sanación del hombre por donación del Absoluto al mortal pecador: constituyen una misma realidad compleja. Las fórmulas de H. DE LUBAC, *Dieu se dit dans l'histoire. La révélation divine* (París 1974), y de H. U. VON BALTHASAR, «Dios habla como hombre», en *Ensayos Teológicos. I: Verbum Caro*, o.c., 93-126, se entienden en este sentido. Dios se dice, se da y llega a su propia plenitud en la historia. La palabra se hace Don y Perdón absolutos. «Nosotros hemos sido redimidos precisamente porque la Palabra del Padre asumió la bajeza, profanidad y destinación a la muerte de nuestra vida y precisamente ahí convirtió la forma habitual de nuestra vida en acontecimiento de la gracia, gracia que es en último término Dios mismo» (K. RAHNER, «Misterios de la vida de Jesús», en K. RAHNER - H. VORGRIMMELER, *Diccionario teológico*, o.c., 439).

la salvación del hombre son objeto de verificación acreditativa, pero sobre todo de rememoración agradecida y de confesión laudativa. Esta doble virtualidad de los acontecimientos de Jesús (revelación y redención) no se les superpone como algo externo o divinamente otorgado desde fuera, sino que es la misma entraña de su existencia humana. La conciencia y libertad de Jesús, con las acciones y pasiones consiguientes a lo largo de toda su vida, son el lugar donde Dios se nos revela a la vez que el lugar donde él percibe la caducidad y pobreza humanas, y sufre el destino que las causas intrahistóricas ejercen sobre todo lo que cae en el mundo, subyugando la libertad bajo los poderes. Jesús responde a ellos, haciendo de su propia existencia un gesto de afirmación, sanación y perfeccionamiento del destino humano. La forma del tiempo fue una vez forma del Eterno. El destino de los mortales fue una vez destino del Inmortal. La coerción que las causas finitas ejercen sobre los humanos, fue una vez coerción sobre el Ilimitado y el Soberano. Y todo ello en la medida en que acontecía en la conciencia y a la libertad de Jesús.

Este carácter misterioso afecta a todos los momentos de la vida de Jesús, comenzando por la encarnación y llegando hasta la ofrenda que por nosotros sigue haciendo ante el Padre como intercesión y expiación (Hch 7,25; 1 Jn 2,2-2; Rom 8,34). Todos esos actos decisivos de la historia de Jesús implican una presencia trinitaria y realizan la eterna libertad del Verbo suscitando la forma humana de libertad más auténtica y autónoma que jamás haya existido en el mundo. La carta a los Hebreos ha explicitado esa dimensión misteriosa de la encarnación como ejercicio de la libertad entregada del Hijo al Padre por los hermanos. Tal voluntad originaria se actualiza en toda la vida y se mantiene después de la muerte en su existencia glorificada, hasta completar la redención de todos. «Entrando en este mundo dice: “No quisiste sacrificio ni oblación, pero me has preparado un cuerpo” [...] Entonces yo dije: “Heme aquí que vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad” [...] En virtud de esta voluntad somos nosotros santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo hecha una vez para siempre» (Heb 10,5-10).

Esos acontecimientos, consiguientemente, son hechos que afectan a Dios y no sólo al hombre Jesús. Por eso hay ya una

doble lectura en el NT y se hablará del nacimiento de Jesús, por un lado (Mt 1-2; Lc 1-2), y, por otro, de la *kénosis* del que existía en forma de Dios (Flp 2,6-11); de una *sárkosis* del Verbo (Jn 1,14) y de un envío del Hijo para que, naciendo de mujer, existiese bajo la ley (Gál 4,4). El que desde siempre era Hijo de Dios llegaba así a ser hijo de David y era consumado como tal en su humanidad por la resurrección (Rom 1,1-4). La historia de Jesús será leída en clave descendente como la historia del abajamiento del Hijo que es Dios y por tanto como humillación y aclimatación humana de Dios. San Pablo, que no fue testigo de los hechos históricos y que se encontró ante el fenómeno Cristo en la misma situación en la que nos encontramos todos los que no hemos sido contemporáneos suyos, al igual que San Juan en otro orden, dio las claves para conferir sentido a la totalidad de su persona y acción. Por eso sus afirmaciones cristológicas son la clave de comprensión de la historia de Jesús en los Sinópticos¹⁸.

Cada uno de los misterios ejerce una doble función para la fe cristiana: mostrando cómo es Dios concretamente hombre y revelando cómo se va constituyendo la humanidad de Jesús a partir de Dios (*a Deo-coram Deo-ad Deum*) y en referencia a los hombres (*ex hominibus-cum hominibus-pro hominibus*). Así habrá que predicar todas las fases humanas de Dios y se hablará de un *Deus natus, Deus infans, Deus puer, Deus passus, Deus crucifixus, Deus mortuus*. La infancia, la pasión y la muerte se convirtieron en centros de la memoria, del amor y de la devoción creyentes. En todos ellos se descubre la filantropía divina, que no ha dejado solo al hombre en su destino de muerte y se ha asociado a él para que no desespere de la vida. Esa ternura y misericordia de Dios se han convertido en la más potente fuente de gozo, libertad y generosidad a lo largo de toda la historia de la Iglesia. El hombre, que encuentra la máxima dificultad de su existencia en aceptarse como finito, corpóreo y mortal, ha aprendido a comprenderse, a aceptarse y sobre todo a amarse a la luz y en la fuerza de Dios hecho hombre. La afirmación absoluta del hom-

¹⁸ «Los demás textos del NT comienzan a ser entendidos desde Pablo» (R. GUARDINI, *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften* [Maguncia 1987] 41).

bre, que Dios ha hecho en la encarnación de Jesús, se ha convertido en garantía de la bondad, verdad y belleza de la vida humana. El hombre acoge gozoso la tierra, el tiempo y el cuerpo por patria propia, porque en carne y tiempo murió Jesús por todos nosotros. El tiempo y el cuerpo no son desenmascarados como lo que oculta la realidad, sino que son amados como el lugar de nuestra verdad, fuera de los cuales no nos es accesible la salvación que viene del Encarnado, del Crucificado y del Resucitado.

— Temporalidad y eternidad

Los acontecimientos de la vida de Jesús son particulares y universales, humanos, por tener a Jesús por sujeto inmediato, pero a la vez divinos, por ser la persona única del Hijo eterno la que los sustenta y la que se realiza humanamente en ellos. Son temporales porque se realizaron una vez en un lugar, y eternos porque perduran abiertos, en la medida en que Dios trasciende el tiempo y en la medida en que sigue ofreciendo su eficacia redentora a todos los que están destinados a la salvación. Las acciones de Jesús, están afectadas por la temporalidad humana, y, sin embargo, no se agotan en ella:

«Todas las acciones de Cristo participan de esta dualidad, asumida en su unidad. Si él es el Eterno actuando en el tiempo de los hombres, todas sus acciones están insertas en la temporalidad humana, pero, lejos de ser absorbidas por esta temporalidad, la trascienden cada vez, puesto que se fundan y se abren siempre sobre la eternidad subsistente en su persona. Todas ellas tienen por tanto esta doble dimensión porque todas ellas están puestas radicalmente por un Yo eterno a través de un Mí temporal. Si cada momento de la existencia temporal de un hombre emerge más allá del tiempo, porque está puesto por un yo espiritual y supratemporal, cada momento de la existencia histórica de Cristo está habitada por la realidad eterna del Hijo, brota de su eternidad y la expresa. Ese momento es emergencia en el tiempo de una presencia eterna; es una epifanía temporal del Dios eterno»¹⁹.

Cristo no cancela su historia humana, ni concluye su misión mientras quede un hombre por redimir. Él sigue siendo el que

¹⁹ J. MOUROUX, *Le mystère du temps*, o.c., 119s.

fue en una forma de perennidad que los mortales difícilmente podemos comprender. Sin embargo, la podemos sospechar, ya que entendemos cómo la vida humana retiene todo lo que va constituyéndola, como sedimento eterno de la libertad. Por ello, la historia no se agota, ni muere en cada uno de nuestros actos, sino que perdura entrañada en el núcleo indestructible de nuestro ser, en la libertad forjada por las decisiones, que trascienden el instante y en alguna manera apresan la eternidad.

«La eterna bondad o maldad de nuestras obras transitorias se sumerge en las profundidades eternas de nuestra alma, las penetra, las configura ante la mirada de Dios. Y así se va formando lentamente algo eterno: la eterna faz de nuestra alma que lleva en la frente la señal de su eterno destino. Y cuando el tiempo se haya ido, no todo se habrá escapado con él. Al retirarse las aguas del pasado dejarán a la vista del hombre lo que le estaba oculto: su propia vida, hecha eternidad, con la forma y la figura realizadas libremente por él. Todo esto sucedió también en Ti, Jesús, porque Tú eres verdaderamente Hombre y tu vida fue verdaderamente humana. Por eso tu vida permanece actual, no solamente en Dios, sino también en Ti mismo. *Aquel que llegaste a ser en tu vida, ése eres ahora y en la eternidad*»²⁰.

Esa *perennidad de los misterios de Jesús* tiene a la vez un sentido soteriológico. La vida de Jesús nos está dada no sólo para la admiración estética, para la imitación moral o para la comprensión intelectual, sino ante todo para la identificación personal con él. Jesucristo no es reducible a espectáculo, ejemplo o idea, sino que es una persona, cuyo abismo humano y divino hay que descubrir, asemejarse a ella y compartir su destino. Los cristianos han sabido siempre que esa persona no es una realidad abstracta y metafísica, sino una historia y una libertad realizadas en relación. La respectividad de Jesús para con Dios (*ad Patrem*) y para con los hombres (*ad fratres*) fue constituyéndose en acciones y experiencias, encuentros y palabras. Esa historia perdura abierta en el misterio vivo de Jesús, que se siente hermano, y él no la cierra hasta que nosotros nos hayamos identificado con ella, participando de su fecundidad redentora.

Los misterios de Jesús no son, por tanto, reducibles a ejemplos de virtud o a normas de moral abstracta. El cristiano no

²⁰ K. RAHNER, *Hora santa y siete palabras*, o.c., 13.

aprende en ellos teoría, sino que consiente a la intención incrustada en los actos por los cuales Dios compartió nuestro destino, los acoge agradecido e intenta corresponder a ellos. En esas situaciones ocasionales se nos da el que es la eternidad y definitividad misma. Acogido y amado se convierte en Ejemplo, Verdad y Vida. Luego irán naciendo normas y realizaciones concretas que no tienen tanto el peso de lo exigido cuanto el gozo de lo necesitado para corresponder a la forma de existencia de Aquel que fue con nosotros y para nosotros. Jesús ofrece el Reino de Dios como un tesoro y una perla; se otorga a sí mismo a los demás, antes de exigir algo de ellos. Por eso su oferta es una buena noticia y una bella promesa que desalojan la pesadumbre de la ley. Ésta exige desde fuera sin connaturalizar ni potenciar desde dentro. En este sentido el evangelio desaloja la ley y el Espíritu Santo es la abolición del AT, porque confiere a los creyentes el alma de Jesús. Éstos son capaces de ser autónomos y necesitan ser serviciales como Jesús, es decir, fieles al don y misión recibidos. En este sentido la autonomía es el principio de la moral cristiana: ser lo que se ha recibido y realizar en el quehacer diario el don otorgado²¹. Dios no exige desde fuera, sino que impulsa desde dentro. Responder a ese impulso es realizar lo que por creación somos: «imagen de Dios» y nueva creación en el Espíritu Santo.

— Historicidad y contemporaneidad

Los misterios de Jesús tienen, por tanto, una doble cara: son temporalidad agotada y son eternidad perdurante; son constituyentes de su humanidad personal, pero son a la vez causadores de realidad de gracia para toda la humanidad. En este sentido siguen siendo *contemporáneos* de todos los hombres. Aquella realidad tiene que llegar a ser real también para cada hombre, su presencia efectiva para cada destinatario de la salvación y su perdón recreador para cada pecador. Son *misterios de redención* y

²¹ He aquí un texto entre miles: «Tú, Señor, hablas a mí corazón, diciéndome: "Sé tú mismo y tu propiedad; y entonces yo seré tuyo y tu propiedad (*sis tu tuus et ego ero tuus*)"» (NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei* cap. VII n.26-28. Trad. cast. de A. L. González [Pamplona 1994] 78s).

por ello pertenecen al tiempo y al lugar de cada hombre. Y la razón de esta necesaria presencialización a cada uno es que ellos no sólo nos ofrecen la gracia como un efecto, cosa o materia separables del oferente y del destinatario. *Lo que Jesús ofrece es la integración en el acto de su libertad filial, de su amor obediencial, de su alabanza al Padre, de su entrega por los hombres.* Cuando una persona, apelada por ese destino de Jesús, se adentra en él y, conformándose con el alma humana del Jesús Hijo, se abre al Padre, entonces logra su salvación y el Hijo ha conseguido el objetivo de su encarnación.

¿Cuál es la forma concreta de esa contemporaneidad de los misterios de Jesús de forma que sean realmente para nosotros misterios de redención? La *teología de los misterios* de Odo Casel y la posterior investigación litúrgica han redescubierto la dimensión presencializadora de la eucaristía y, derivando de ella, de los otros sacramentos. Ella, en cuanto memoria cultural, ofrenda sacrificial y súplica comunitaria, en obediencia a la palabra de Jesús y por la acción de su Espíritu, hace posible a los creyentes insertarse en el acto perdurante de Cristo, que se entregó por nosotros a la muerte, fue resucitado por el Espíritu de santidad e intercede por nosotros ante el Padre²². Más allá de los matices explicativos propios de las escuelas teológicas, el Vaticano II en la constitución *Sacrosantum Concilium* ha considerado a la liturgia como el lugar real en el que la Iglesia torna accesible y eficaz para los hombres la redención y santificación operadas por Cristo. La liturgia no sólo tiene una función pedagógica de recordación de lo que Jesús hizo o dijo en los días de su vida mortal, sino sobre todo una potencia efectuada de su acción como Kyrios²³. La liturgia es el lugar presencializador de la sal-

²² Cf. A. SCHILSON, *Theologie als Sakramenttheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* (Trier 1987). Sobre la tesis de Casel desde la historia interna de la propia liturgia, C. GIRAUDO, *Eucaristia per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire della lex orandi* (Brescia 1989).

²³ «La liturgia se entiende ahora como el encuentro misterioso con el Señor glorificado en las formas que, en cuanto a su contenido esencial, fueron instituidas por el Señor mismo. La liturgia es aquel obrar en el que alcanzamos la comunión con el Señor un día crucificado, y ahora glorioso, y participamos de su vida» (F. HOFMANN, «Fundamentos dogmáticos de la renovación litúrgica», en J. FEINER - J. TRÜTSCH - F. BÖCKLE (eds.), *Panorama de la teología actual [1957]* [Madrid 1961] 600-639, esp.600-614; cita en 610).

vacación, por haber sido querida por Dios como el medio que hace posible a los hombres el encuentro personal con Cristo; encuentro con el que entonces existió visible, audible y tangible, el mismo que ahora pervive afincado en la vida indestructible y santificadora de Dios. San León escribe: «Lo que era visible en nuestro Salvador ha pasado ahora a sus misterios»²⁴. Y San Ambrosio: «En tus misterios es donde te encuentro, Señor»²⁵.

No son por tanto la inteligencia del hombre, su memoria psicológica o su esfuerzo moral, los que acercan el misterio de Cristo a cada uno, sino que el mismo Cristo creó, con la institución de los sacramentos y la predicación de la palabra, las mediaciones objetivas que nos acercan la salvación. Éstas poseen una garantía, que está más allá de las condiciones temporales y morales de cada uno de los creyentes. El misterio de Cristo se convierte en nuestro misterio cuando participamos en la celebración litúrgica:

«La Santa Madre Iglesia desarrolla a lo largo del año litúrgico todo el misterio de Cristo, desde la Encarnación y la Navidad hasta la Ascensión, Pentecostés y la expectativa de la bienaventurada esperanza y venida del Señor. Conmemorando así los misterios de la redención, abre a los fieles las riquezas del poder santificador y de los méritos de su Señor, de tal manera que en cierto modo se hacen presentes en todo tiempo para que los fieles puedan ponerse en contacto con ellos y llenarse de la gracia de la salvación» (SC 102).

3. El acceso a los hechos y el acceso a los misterios: Las mediaciones instituidas

a) *La historiografía mediadora de los hechos*

Los mismos acontecimientos de la historia de Jesús, vistos en su particularidad, son considerados como *hechos* limitados por el tiempo y agotados en su significación; considerados, en cambio, como *misterios* son universales, salvíficos, perennes y

²⁴ «Quod itaque Redemptoris nostri conspectum fuit in sacramenta transibit, et ut fides excellentior esset ac affirmior, visioni doctrina successit, cuius auctoritatem supernis in illuminata radiis credentium corda sequerentur» (Tract. 74 [CCL 138A (1973)] p.457).

²⁵ «Te in tuis teneo sacramentis» (Apologia David 12,58: SCb 239, p.156).

contemporáneos. Los hechos tienen como sujeto al Jesús hombre, limitado por su horizonte de tiempo y cultura. El sujeto de los misterios es el mismo Jesús, en cuanto que es el Verbo encarnado existiendo en el tiempo como revelador de Dios y salvador del hombre. La afirmación de que esos acontecimientos están vividos por Dios para cada hombre se ha convertido en una fuente de inspiración, de gozo y de amor en la historia de la Iglesia²⁶. Los misterios de la vida de Jesús han sido para los cristianos el centro de su recuerdo, contemplación, celebración, amor y conformación con Cristo. En unos casos ha prevalecido el amor e imitación, en otros la interiorización y la reflexión. De ellas ha nacido la inteligencia. «El amor es ya conocimiento», repitió con San Gregorio toda la historia posterior.

— Los evangelios y su último sentido

Los evangelios han sido leídos siempre en la Iglesia como el relato confesante y amoroso de los misterios de Jesús. Y esto no por actitud ingenua y precrítica de acceso a un texto, sino como la manera más radical e ilustrada de comprenderlo en su intención original y en su última verdad. Sólo cuando hay connivencia entre intención redactora e intención lectora, hay real lectura y personal comprensión de un texto. Por ello, si los evangelios han nacido de una confesión creyente y de una identificación amorosa con Jesús, en la seguridad de que mediante tal fe y amor se acoge la revelación de Dios y se logra la salvación del hombre, entonces la correcta lectura del texto es la adhesión a ese nivel de afirmación y testimonio. En un segundo momento podrán ser interrogados sobre su validez histórica. *Una lectura cristiana y cristocéntrica de la Biblia no sólo no viene después de una lectura crítica, sino que axiológicamente es anterior y superior.* Ninguna crítica tiene fundamento científico para negar la validez teórica de

²⁶ «Jesús no está sólo en relación con una parte de la historia, sino con toda la historia; reconcilia a los hombres y mujeres de todos los tiempos; en él adquiere su orientación definitiva y verdadera el designio de Dios sobre la historia humana» (D. MONGILLO, «Antropología dogmática», en *Introducción a la práctica de la teología*, III/2 [Madrid 1984] 541).

aquella lectura, ya que es la que corresponde a la intención originaria de los autores²⁷.

La historia de Jesús ha sido leída cristianamente remitiéndola a dos perspectivas que la trascienden: como la historia del Dios encarnado y como la historia del hombre salvado. Por ello los protagonistas verdaderos tras la superficie temporal palestinese son Dios y cada hombre. ¿Cómo estaba Dios revelándose y realizándose en cuanto Dios en la humanidad de Jesús, asumida no como una vestidura externa, sino como su forma y figura propias? ¿Cómo estábamos cada uno de nosotros afectados por esa vida y presentes a esa vida, de tal forma que podamos decir con verdad que la historia de Jesús es nuestra historia y sus misterios son nuestros misterios? Éstas son las dos preguntas que han sostenido la reflexión teológica y espiritual a lo largo de los siglos. Ellas han suscitado un apasionado amor y han hecho infinitamente memorable a Jesús. A nadie como a él se le ha recordado en el mundo. Y a él se le ha recordado porque es en persona *Deus historialis* et *Deus memorabilis*²⁸.

— Dimensiones y lecturas de la vida de Jesús

Esa complejidad de la historia reveladora y redentora de Jesús, tejida por hechos que son misterios, que implica al Dios encarnado y a cada hombre anticipado en Jesús, ha tenido como resultado una gran diversidad de accesos a su descubrimiento y apropiación. En cada época, tipo de teología y creyente, ha predominado uno u otro acceso de acuerdo a las determinaciones culturales del ambiente, a la filosofía con cuya ayuda se explicaba la realidad, a las formas sociales y a las inclinaciones subjetivas. Éstas son las posibles lecturas:

1. *Histórica*, para conocer y verificar hechos.
2. *Exegética*, para interpretar textos, situados en su contexto y a la vez considerándolos reveladores de Dios.

²⁷ «Ya que los evangelios se relacionan con la vida de Jesús en cuanto que ella es misterio, la crítica histórica no puede ser el único y decisivo principio de su interpretación. La actitud más amoldada a los hechos, a propósito de los textos evangélicos, es aquella de la fe viva en la Iglesia y con la Iglesia» (W. LÖSER, «Mystères de la vie de Jésus», en *DSp* X, 1884).

²⁸ Cf. Y. LACOSTE, *Note sur le temps...*, o.c.

3. *Moral*, para encontrar en Jesús un modelo de vida para nuestra vida moral.
4. *Doctrinal* o teológica, para descubrir el ser, los designios de Dios y la verdad del hombre.
5. *Contemplativa* o mística, para reconocer a Cristo como el don del Padre y, conociéndolo, mejor amarle.
6. *Mistérica* o litúrgica, para recibir su gracia al identificarnos con su destino en los sacramentos y conformarnos con su persona.
7. *Utópica*, para recoger la inmensa esperanza que él introdujo en el mundo con su predicación del Reino de Dios, a la vez que con su muerte, y convertirla en fermento de justicia, libertad y sentido.
8. *Escatológica*, para columbrar realizado en Cristo el destino definitivo de la vida humana.

El acceso a la persona de Jesús ha tenido lugar por el encuentro con su humanidad, descrita en los evangelios, desde la convicción de que él había existido *para mí*; había pensado *en mí* y, por consiguiente, permanece vivo y se dirige *a mí*. Se da entonces una *fusión de los tiempos*, de manera que el Jesús de entonces es el mismo que el Jesús que pervive accesible para cada hombre. La vida de Jesús no se ha prolongado temporalmente, sino que se ha *eternizado*, interiorizado y universalizado, de forma que es un presente (escatológico) para cada hombre. Toda su historia en la medida en que implicaba la persona divina y en la medida en que resultaba del encuentro con los hombres y en el roce del tiempo: toda ella perdura viva ante Dios y le es ofrecida al hombre. Jesús se ha quedado y se ha dado a la historia ulterior en su unicidad personal y en su totalidad biográfica.

Todos sus estados de vida, todas sus pasiones cordiales, todos sus sentimientos perduran vivos para nosotros. De todos los estados, estratos y estadios de la vida de Jesús podemos decir lo que Rahner dice de su infancia:

«Ya no es el niño, ya no es el joven, ya no es el hombre, ya no es el Crucificado, el que murió en las tinieblas de la muerte. Todo eso lo ha dejado tras sí. Pero precisamente de esta forma todo aquello que él fue y que dejó tras sí ha penetrado, en lo que tiene de propio, en la vida, en él mismo, en el que se marchó para volver así como es. Va a volver en la misma forma que es, porque fue el

que nosotros conocimos: como el hombre que fue niño y para quien este hecho sigue siendo un eterno presente [...] Y la eternidad no viene "tras" el tiempo, sino que es la pura validez de lo que en el tiempo ha sucedido para siempre»²⁹.

Cristo ha asumido todos los estadios de la vida y todas las edades del hombre para hacerlas mediación de su revelación de Dios y para santificar en ellas al hombre³⁰. La infancia y la madurez, la vida privada y la vida pública de Jesús son igualmente sagradas, porque cada una de ellas es un aspecto de la autorrevelación y autodonación de Dios, un aspecto de la redención y santificación del hombre. Ch. Péguy ha expuesto la importancia teológica de la infancia de Jesús, la significación de su vida privada en familia, la gestación de su corto ministerio público en la larga maduración de sus treinta años previos, y con ello la dignificación de todos los hombres y mujeres que no tienen vida «pública»³¹.

«En este sentido mucho más elevado que el puramente humano, cada una de las edades, cada uno de los estados del Verbo encarnado, sirve a Dios para representar definitivamente su plenitud y esta plenitud está activa en cada uno de nosotros»³².

²⁹ K. RAHNER, «Volverá», en *ET* VII, 193-194.

³⁰ «Omnes aetatem santificans per illam quae ad ipsum erat similitudinem. Omnes enim venit per semetipsum salvare: omnes inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores [...] ut sit perfectus in omnibus, non solum secundum expositionem veritatis, sed et secundum aetatem [...] princeps vitae, prior omnium et praecedens omnes» (SAN IRENEO, *Adv. Haer.* II, 22,4: *SCh* 294, p.220).

³¹ «Que Jésus, monsieur Laudet, est essentiellement le Dieu des pauvres, des misérables, des ouvriers, par conséquent de ceux qui n'ont pas une vie publique. Le ciel est un ciel de petites gens» (p.409).

«Car l'obéissance, la soumission de Jésus à ses père et mère nourriciers, si parfaite en elle-même et d'un si éternel enseignement, n'étaient encore qu'une image temporelle, une représentation charnelle de l'obéissance filiale éternelle, de la parfaite soumission filiale éternelle de Jésus à son Père, qui êtes aux cieux. L'obéissance, la soumission de tous les jours de Jésus à Joseph et Marie annonçait, représentait, anticipait l'effrayante obéissance et soumission du jeudi saint» (p.416).

«En sainteté, en matière de sainteté le public plonge dans le privé, les vertus publiques se soutiennent littéralement, se nourrissent, se récrutent des vertus privées. En matière de sainteté le public vient du privé» (p.417). CH. PÉGUÏ, «Un nouveau théologien, N. F. Lauret», en *Oeuvres en prose complètes*, III (Paris 1992) 372-476. Por las mismas fechas en que escribía estas páginas, leía los textos de J. B. BOSSUET, *Elevations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne* (1727), especialmente los que tratan de la infancia y vida oculta de Jesús. Cf. I. NOYE, «Dévotion à l'enfance de Jésus», en *DSp* IV, 652-682.

³² H. U. VON BALTHASAR, *De l'intégration. Aspects d'une Théologie de l'histoire* (Paris 1970) 254. Original alemán: *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963).

— El «en sí» y el «para mí» del destino de Jesús

Hay por tanto un *en sí* de Jesús que incluye toda su historia vivida. Ella perdura abierta para que nos integremos en ella, la descubramos como revelación, la acojamos como redención y de esta forma sea la historia de cada hombre; sea «mí» historia. Podríamos establecer una triple ley que da razón de la historia de Jesús, y que a la vez da razón de la historia del cristiano: humanización, interiorización, personalización.

1) *Humanización*. Dios no se ha dado a la historia sólo en palabra o en acontecimiento quedándose fuera de ella, sino que se da en hombre, haciendo de una conciencia y libertad su mediación traditiva, personalizando una humanidad hasta el límite y haciéndola subsistir con su vida divina. La vida cristiana corresponde a esa ley acogiendo el misterio de Dios, dado e ínsito a la humanidad de Jesús, con todas sus potencias intelectuales y todos sus sentidos. A ese Dios sensible le acoge con todas las potencias y todos los sentidos, ya que sólo entonces responde el hombre como totalidad intelectual y perceptiva. Sólo entonces actúa su plena capacidad para conocer y acoger el Don de Dios, que no es idea o precepto, sino cuerpo y humanidad.

2) *Interiorización*. La vida cristiana se propone interiorizar a Jesús *en mí*, en la misma medida que todos los hombres religiosos habían interiorizado a Dios. La referencia a los evangelios, a la tradición apostólica y a la celebración litúrgica impide que esa legítima interiorización se convierta en una arbitraria subjetivación de la realidad exterior de Jesús, sometiéndola a la arbitrariedad o instinto de cada individuo creyente.

3) *Personalización*. La configuración de toda la persona del creyente con la persona de Jesús no es la simple imitación del modelo, sino la participación en su destino, gracias al Espíritu Santo que Jesús nos ha dado. Con ello la relación creyente con Jesús y su historia es distinta de la que instaura un admirador con el personaje histórico objeto de su admiración, distinta del que realiza un proyecto moral a la luz de un ejemplar previo y distinta también de la relación que tiene el discípulo con el maestro³³. *Todo eso son fases previas de la relación del creyente con Cristo*.

³³ Kierkegaard ha subrayado la diferencia entre un admirador y un imitador, a la

to. Ésta comienza específicamente con la fe, se realiza en el amor y se consume en la identificación del destino. En el cristianismo la historia de Jesús ha sido recuperada y vivida desde la mística de Cristo. Sin ésta, aquélla habría desaparecido como cenizas de un fuego apagado hace siglos.

b) *La anamnesis mediadora de los misterios de Jesús (la memoria subjetiva del individuo y la memoria objetiva de la Iglesia)*

La memoria, contemplación, amor, seguimiento, identificación y celebración de los misterios de Cristo son las formas en que los ha vivido la fe cristiana. Tendríamos que hacer un análisis de cada uno de estos términos para mostrar cómo todos ellos caracterizan una relación con Jesús, que suma aceptación de hecho particular biográfico y del misterio universal salvífico. La característica de la crítica bíblica, iniciada en el siglo XVIII, consiste en retroceder tras estas actitudes para instaurar otra que sería previa y en el fondo única: la verificación de los hechos y la reducción de su verdad al pasado en el que acontecieron.

La crítica bíblica pone entre paréntesis o niega la convicción fundamental que sostiene a los textos bíblicos y a la comunidad eclesial. La convicción primordial de ésta afirma que Jesucristo fue el Hijo de Dios encarnado, que perdura como Kyrios revelador y vivificador de quienes creen en él, que es accesible en el amor y en la memoria creyente, que puede ser reconocido como salvador por cada hombre en su lugar y tiempo propios.

vez que la importancia de la contemporaneidad de Cristo en el hombre. «¿En qué consiste, pues, la diferencia entre un admirador y un imitador? Un imitador es o se esfuerza por ser aquello que admira; un admirador se queda personalmente fuera y consciente o inconscientemente no descubre que lo admirado encierra una exigencia para él, la de ser o esforzarse por ser lo admirado» (S. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, o.c., 324, 110-115 [El cristianismo como lo absoluto. La contemporaneidad con Cristo]). Kierkegaard, sin embargo, ha absolutizado ese estadio moral, negando las dimensiones estética y mística del cristianismo igualmente legítimas, que explicitan de manera radical la noción evangélica de perla y tesoro y la paulina de justificación por el envío del Espíritu Santo a nuestros corazones. Desdeña también la comprensión de Cristo como imagen del Dios invisible, esplendor de su gloria y reflejo de su sustancia (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15; Heb 1,1-4).

— La memoria del individuo (*memoria Dei*)

Analicemos sólo una de esas formas cristianas de conocimiento de Cristo: la memoria. Ésta es distinta y mucho más que el recuerdo psicológico que cada hombre o la comunidad creyente pueda hacer de Cristo. La memoria es la capacidad que el hombre tiene de abrirse a la eternidad, la impronta que lleva en sí de su origen divino y, por ello, la capacidad para buscar y conocer a Dios, para identificarle cuando él aparezca encarnado. La memoria es por consiguiente, ante todo, *memoria Dei*. El hombre está hecho a su imagen y semejanza y mientras es hombre alberga en su entraña la capacidad permanente e indestructible de reconocer al que, creándolo, lo conformó consigo mismo. San Agustín, la teología franciscana, San Juan de la Cruz y todos los místicos han comprendido al hombre como capaz de Dios, por ser su imagen. Esa impronta del origen divino en el ser humano hace imposible el definitivo olvido de Dios. La memoria es el ámbito primordial y la posibilidad radical que el hombre tiene para encontrarse con Dios y, por consiguiente, para descubrir sus huellas y acoger su revelación en el mundo, si ésta tuviere lugar³⁴. La memoria es en el hombre el fundamento para el conocimiento de la verdad y en el cristiano es la capacidad para mantener vivos la noticia del Eterno y el recuerdo del Encarnado. Esa original capacidad que tiene el hombre, por ser imagen y semejanza de Dios, viene reforzada por la memoria objetiva de la comunidad cristiana como tal, que es el Espíritu Santo.

³⁴ Cf. J. MORÁN, «Hacia una comprensión de la “memoria Dei” según San Agustín»: *Augustinianum* 10 (1960) 185-234; F. CASADO, «La teoría de la “memoria Dei” en la tradición escolástica agustiniana»: *La ciudad de Dios* 177 (1964) 5-43; 201-233; J. MORÁN, «Sobre la “memoria Dei” agustiniana»: *Augustinus* 9 (1964) 205-209; J. PEGUEROLES, «El fundamento del conocimiento de la verdad en San Agustín: la “memoria Dei”», en *Pensamiento* 29 (1973); P. LAÍN ENTRALGO, «Memoria y esperanza», en *La espera y la esperanza* (Madrid 1957-1984) 115-131; A. BORD, *Mémoire et espérance chez Saint Jean de la Croix* (París 1971); J. Y. LACOSTE, *Note sur le temps...*, o.c.

— La «conmemoración» (ἀνάμνησις, *memoriale*, *zikkaron*) de la Iglesia ³⁵

La Biblia es el relato, recuerdo y relectura de las obras memorables que Dios ha hecho para con su pueblo. «Memorable» significa digno de recuerdo y eficaz al recordar. Porque las acciones salvíficas de Dios permanecen significativas para el futuro a la vez que eficaces en el presente. *De ahí que la historia bíblica viva en una integración permanente entre recuerdo del pasado por la memoria, actualización en el presente por el culto, anticipación del futuro por la esperanza.* Cada gran gesta anterior de Dios nos da la clave para irnos orientando en los avatares y novedades de la vida. Celebradas ritualmente a la vez que rememoradas psicológicamente, nos dan la luz y gracia necesarias para vivir cada tiempo como tiempo de salvación. El corazón de la experiencia bíblica y especialmente del NT es la conciencia de la presencia eficaz de la salvación (*Gegenwärtigkeit des Heils*): presencia de la salvación en los profetas, en Cristo y en la comunidad eclesial. La continuidad de la gracia está garantizada por la promesa de Dios, activa en la discontinuidad de los tiempos con la continuidad de los signos: pascua de Israel, última cena de Jesús, eucaristía de la Iglesia. Las tres la recuerdan, actualizan y anticipan. Esos ritos (gestos y palabras) conmemorativos presuponen la unidad del Dios que actúa, la unidad del pueblo y la implicación de cada uno de sus miembros en todas y cada una de sus fases. Todos los judíos estaban en Egipto; han estado en Auschwitz y estarán en el Israel rehecho por la venida definitiva del Mesías. Todos los cristianos estábamos, presentes silenciosos, en la última cena de Jesús y lo estamos en cada eucaristía pudiendo identificarnos con el misterio de su muerte y resurrección, anticipado e interpretado en aquella noche última en la que fue entregado. La memoria, considerada entonces como el conoci-

³⁵ Cf. N. A. DAHL, «Anamnesis...», a.c.; O. MICHEL, en *TWNT* IV, 678-687 y bibliografía bíblica completa en *TWNT* X, 975; 1138-1143; 1178; W. SCHOTTRUFF, «Gedenken im alten Orient und im AT (Neukirchen-Vluyn 1967); H. J. FABRY, *Gedenken und Gedächtnis im AT* (Paderborn 1988) 141-154; O. CASEL, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie* (1922) = *Le mémorial du Seigneur* (Paris 1945); ÍD., *Le mystère du culte dans le christianisme* (Paris 1947); ÍD., *Faites ceci en mémoire de moi* (Paris 1962); ÍD., *La fête de Pâques dans l'Église des Pères* (Paris 1963).

miento por excelencia, realiza una transhistoricidad y se interioriza en historia trascendida.

«Aquí pregunta el hijo al padre, y si el hijo no tiene todavía conocimiento, el padre lo instruye: ¿en qué se diferencia esta noche de todas las otras noches? (...) En cualquier caso *ha de considerarse cada uno a sí mismo como si hubiese salido él de Egipto*, ya que está escrito: “lo explicarás a tu hijo en aquel día, diciendo: *es por lo que el Señor hizo por mí al salir de Egipto*” (Éx 13,8). Por esto estamos obligados a dar gracias, alabar, entonar loas, magnificar, ensalzar, glorificar, bendecir, exaltar y sublimar a quien hizo con nosotros y con nuestros padres todos estos prodigios. Nos sacó de la esclavitud a la libertad, de la tristeza a la alegría, del luto a la fiesta, de las tinieblas a la extraordinaria luz, de la servidumbre a la redención. Digamos ante él: alleluya (Halel. Salmos 113-118)» ³⁶.

Jesús ha instaurado un signo nuevo, constituido por «gestos y palabras», mediante el cual interpretó, anticipó, actualizó e incorporó su muerte a los elementos del pan y del vino como signo real-personal de su cuerpo roto y de su sangre derramada por todos. A la vez mandó universalizar ese signo y autorizó a los comensales de aquella cena para realizarlo en su nombre, de forma que fuera para el perdón de los pecados de todos los que, recibéndolo, se identificaran con su destino e hicieran partícipes de su persona (= cuerpo-sangre). Todo eso debía acontecer como recuerdo de él y para memoria presencializadora de él. Esta anamnesis realiza en un nivel nuevo de profundidad personal lo que la Pascua judía implicaba. La eucaristía cristiana no remite sólo a las comidas de amistad e integración que realizó Jesús, tanto en su fase prepascual como postpascual, sino a su muerte y resurrección, ya que en ellas se realizó el anticipo de su muerte (ofrenda y sacrificio con nosotros) y se nos dio la garantía de participar en su pascua, tránsito a la definitiva tierra prometida, es decir, al Padre. De esa «pasión-tránsito» es memorial eficaz la eucaristía ³⁷.

³⁶ La Misná m San 10,5 = Orden segundo: Fiestas. Pascua. Cap. 10,5. Trad. de Carlos del Valle (Madrid 1981) 307. C. DEL VALLE, *La Misná*, (Salamanca 2004).

³⁷ «The understanding of the Eucharist as “for the Anamnesis of Me” —as the “re-calling” before God of the one sacrifice of Christ in all its accomplished and effectual fullness so that it is here and now operative by its effects in the soul of the redeemed— is clearly brought out in all traditions of the prayer» (G. DIX, *The Shape of the Liturgy* [Londres 1970] 243). La presencia de esta categoría teológica en

Jesús confió en la capacidad del hombre para recordar e interpretar su evangelio, para celebrar su eucaristía y así actualizar su persona a lo largo de los siglos. Para ello le otorgó como esencial agente y sostén al Espíritu Santo. La teología joánica del Paráclito (Jn 14,15-17.25s; 15,26s; 16,5-14) explicita esa donación de Jesús. El Espíritu es la memoria objetiva, fiel y perenne de la Iglesia. Él mantiene vivo el recuerdo de Jesús en cada creyente, cualifica y santifica a los apóstoles para que prediquen el evangelio, convierte los dones de pan y vino en su cuerpo y sangre y así le otorga presencia viva y perenne³⁸.

El Espíritu Santo le es dado a la comunidad para que le recuerde las palabras de Cristo; para que le sea fiel testigo ante los tribunales; para que descubra la eficacia del evangelio en las situaciones concretas y para que así haga completa la verdad. La acción del Espíritu tiene su momento supremo en la celebración eucarística, convirtiendo los dones en el cuerpo y sangre del Señor (epiclesis); en la celebración sinodal en la que los apóstoles y sus sucesores tras la invocación de ese Espíritu interpretan normativamente la verdad de Cristo (concilios). Ambos lugares: *eucaristía*, como forma permanente y sacramental, y *concilio*, como instrumento didascálico excepcional, son los órganos de la memoria objetiva del cristianismo. En esos dos lugares realiza el Espíritu Santo su misión de recordarnos a Cristo, de convertir los dones en su cuerpo para vida de todos, y de convertir su palabra, pronunciada una vez para siempre, en palabra que ilumine a cada persona. Esa memoria objetiva actualiza, universaliza y personaliza la historia de Cristo como misterio de salvación para todos los hombres³⁹.

todas las liturgias antiguas ha hecho posible que haya revivido en la Iglesia durante el siglo XX y se la haya considerado clave en los diálogos ecuménicos en orden a una comprensión de la eucaristía aceptable por todos.

³⁸ «La imagen de Jesucristo nos es descrita en un recuerdo fiel y verdadero. Este recuerdo nace del mismo Espíritu Santo. Naturalmente, esto no significa que tenga el carácter de una simple vivencia subjetiva. Todo lo contrario: este recuerdo es el único coordinado y proporcional a la realidad del Hijo de Dios. *Es el que suscita el ojo capaz de ver al Señor, y el sentido que entiende su mensaje*» (R. GUARDINI, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis* [Würzburg 1958] 82; la cursiva es nuestra. Trad. cast: *Los sentidos y el conocimiento religioso*, o.c.).

³⁹ «En definitiva, es el Espíritu el que lleva a cabo esta tarea de actualizar en el tiempo de la Iglesia la salvación. Así, el tiempo intermedio de la Iglesia es tiempo del Espíritu, y por él, tiempo de salvación» (J. M. SÁNCHEZ CARO, «El tiempo del

4. Los misterios de Jesús en la conciencia de la Iglesia: Las almas

Junto a la memoria objetiva (pneumática, sacramental y sinodal) de la Iglesia tenemos que exponer la memoria que el Espíritu Santo ha suscitado en los grupos eclesiales y alimentado en los cristianos individuales, especialmente en los santos, los profetas, los fundadores, los teólogos y los místicos. En ellos la memoria se ha hecho contemplación, afección e imitación.

a) *Forma teórica de los teólogos, misteriosa de los santos, moral de los predicadores*

Encontramos tres formas fundamentales de recuperación de la historia de Cristo: la exposición teórica (teólogos profesionales); la contemplación misteriosa (espirituales); la reflexión moral (predicadores). Estas tres lecturas deberían haber ido juntas y su separación ha traído graves consecuencias para la reciedumbre y densidad de la experiencia cristiana. El objetivo de cada una de esas consideraciones es esencial a toda vida cristiana y ninguna puede quedar relegada al absolutizar a otra. El teólogo tiende principalmente a dar razón, a ofrecer inteligencia, a proponer sentido. El espiritual tiende principalmente a suscitar el amor, a alimentar la memoria del origen, a hacer posible la alabanza y acrecentar el gozo de amar a Cristo. El predicador, casi siempre, se ha inclinado a considerar la vida de Jesús como suma de ejemplos para la vida cristiana, encontrando en él un modelo que imitar y una ley que seguir. Esos tres objetivos: racionalidad, amor y comportamiento son legítimos.

Espíritu y de la Iglesia: la epiclesis», en *Eucaristía e historia...*, o.c., 428). Respecto de los concilios escribe el papa Celestino I al concilio de Éfeso el 6 de mayo del a.431: «Spiritus Sancti testatur praesentiam congregatio sacerdotum [...] numquam his defuit, quem receperant praedicandum; adfuit his semper Dominus et magister, nec docentes a suo doctore deserti sunt. Docebat ille qui miserat, docebat et qui dixerat quid docerent. Docebat ille qui in apostolis suis se confirmat audiri (Lc 10,16)» (PL 50,505s). El Concilio Vaticano II comenzaba sus sesiones con la oración al Espíritu Santo «Adsumus», redactada por San Isidoro para el concilio de Sevilla (619), y utilizada en el concilio IV de Toledo (633).

Sólo en la interacción entre uno y otros la experiencia cristiana mantiene su savia originaria, su vigor propio y su potencia transformadora. *Verdad, Belleza y Bondad* eran los motivos que impulsaban a conocer a Cristo y a la luz de los cuales se releía su vida. Ella fue y tiene que seguir siendo fuente de verdad, figura de belleza y exponente de bondad para nosotros. Sólo abarcando estos tres órdenes es real revelación y donación de Dios. La Belleza, entregada en su gratuidad y en su desvalimiento absolutos hasta ser desfigurada por la muerte, es el exponente más luminoso y creíble del amor redentor de Dios. El Cristo deformado es el que nos ha reformado y su figura deshecha en la cruz es la que nos ha rehecho y configurado con Dios⁴⁰.

Hasta la Edad Media y en parte hasta finales del siglo XVII ha perdurado una *comprensión unificada* de la historia de Cristo, que incluía el análisis de los hechos, la contemplación de los misterios, la exposición de las verdades teológicas y la deducción de las exigencias morales. Luego, prevaleció, por un lado, una *lectura teológica*, que se concentró en el aspecto de verdad racional, con pretensión de validez incluso para quienes la mirasen desde fuera; y, por otro lado, una *lectura ética*, que vio a Cristo sobre todo como instaurador y ejemplo de una nueva moral. Este proceso se consuma en la reducción moralista de Cristo, que tiene lugar en cierta Ilustración, seguida luego por el liberalismo teológico y el protestantismo liberal. La teología termina escindida entre la exégesis y la dogmática por un lado, la ética y la política por otro. Cristo es entonces visto como el máximo exponente de la religión dentro de los límites de la mera razón (ilustración), el realizador de la religión absoluta (idealismo), el iniciador de la gran utopía del Reino (movimientos sociales y revolucionarios). La moral, la religión y la utopía son pensadas en adelante al margen de la revelación del Misterio divino y de la redención del pecado humano. Los hechos ya no serán considerados como misterios. Es el final de la complejidad evangélica.

⁴⁰ «A causa de su fe, Cristo se hizo deforme, pero permanece hermoso [...] La deformidad de Cristo te forma a ti. Si él no hubiera querido ser deforme, tú nunca alcanzarías la forma que perdiste. En la cruz colgaba deforme, pero su deformidad era nuestra belleza. Quedémonos en esta vida con el Cristo deforme» (SAN AGUSTÍN, *Sermón* 27,6 [BAC VII] p.430).

En la mitad de nuestro siglo se ha descubierto esa trampa, que no sólo es religiosa, sino científica. Nuestro acceso a la historia única de Jesús ha tenido que pasar entre dos extremos: las *vidas de Jesús* sólo piadosas y moralizadoras, y las *historias de Jesús* críticas y reductoras. La historia de Jesús es la historia de un hombre delante de Dios en el mundo, pero no menos es la historia del mismo Dios, siendo parte, actor y víctima en este mundo. Donde está Dios en acto, se abre el Misterio; por eso, a los hechos de Jesús cuyas entretelas son revelación y gracia de Dios, los consideramos *misterios*.

b) *La historia de Jesús, entre la filología y la mística*

La cristología, como interpretación de la historia de Jesús, tiene que nutrirse de la exégesis y de la mística al mismo tiempo. La exégesis ha hecho admirables esfuerzos para lograr situar los textos en su lugar de nacimiento, identificar sus autores, recoger la historia de su redacción y repercusión (diacronía), descifrar su estructura y géneros literarios (sincronía), ayudarnos a actualizar el mensaje. Nos ha mostrado que la revelación de Dios pasa por hechos y textos, que gesta historia y literatura, que, por tanto, esa historia y ese libro son ya el medio necesario para nuestro encuentro con Dios. Las aportaciones críticas de la historia y de la exégesis son fundamentales para la cristología. Ellas nos permiten enraizar la figura de Jesús en el espesor de la vida humana y en la concreción del tiempo, a la vez que descubrir el eco que suscitó en quienes creyeron en él y redactaron sus memorias, que ha seguido suscitando hasta hoy (*Wirkungsgeschichte*). Pero es necesaria también la conexión con la mística⁴¹. Si la exégesis se preocupa sobre todo por el *allí* particular

⁴¹ En el mismo sermón decía San Agustín a su interlocutor: «Quaeris tu rationem, ego expavescio altitudinem. O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! Tu ratiocinare, ego mirer; tu disputa, ego credam; altitudinem video, ad profundum non pervenio» (27,7 [p.431]). L. BOUYER - J. LECLEQC - E. VANDERBROUCKE, *Histoire de la spiritualité chrétienne I-IV* (Paris 1960-1965); A. RAVIER, (ed.), *La mystique des mystiques* (Paris 1965); K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, I-III (München 1990-1996); B. MACCINN, *The Presence of God. A history of Western Mysticism. I: The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century* (Nueva York 1991); II: *The Growth of Mysticism* (Nueva York 1994); III: *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the*

de la figura de Cristo, la mística atestigua la significación de Cristo *aquí y para mí*, de la vida de Cristo. Esa dualidad la encontramos ya dentro del mismo NT, en el que existe una *narración evangélica de la vida de Jesús* y una *confesión doxológica del misterio de Cristo*, textos de historiadores e himnos de celebrantes; una historia sinóptica, a la vez que una mística paulina y joánica ⁴².

c) *Los orígenes de una mística de Jesús*

La mística ha profundizado en las dimensiones personales y salvíficas de la vida de Cristo, como revelación del misterio de Dios, en el que el hombre encuentra la salvación. San Pablo y San Juan han iniciado esa actitud contemplativa e interiorizada de Jesús que no ha cesado en toda la historia. San Juan establece las condiciones y consecuencias del amor fiel: «El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama; el que me ama a mí será amado de mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a él» (Jn 14,21).

Dos textos han suscitado siempre un apasionado interés. Uno es el que habla del Verbo que estaba en el seno del Padre, y una vez encarnado nos le ha revelado. Otro es el que narra cómo Juan en la noche de la cena reposó su cabeza sobre el pecho de Jesús, razón por la cual la tradición le ha considerado conocedor del misterio de Dios y del amor de Cristo, y es considerado en toda la tradición «el teólogo» por antonomasia. San Juan aparece así como la suma ideal del testigo de Jesús, y del conocedor del Verbo eterno, porque oyó latir su corazón en la noche en la que fue traicionado (Jn 1,18; 13,23) ⁴³. Por eso su evangelio, que cierra la cuádruple lectura de la historia y misterio de Jesús, es el que da las claves para su intelección definitiva.

New Mystics in 1200-1350 (Nueva York 1998). Bibliografía completa al final de cada volumen.

⁴² Cf. F. MUSSNER, «Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu», a.c.; J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique* (París 1946).

⁴³ «El que reposa sobre el pecho del Señor conoce la sabiduría de Dios; por eso será teólogo» (EVAGRIO PÓNTICO, *Ad monachos* 120: PG 40,1282). «Si eres teólogo, verdaderamente orarás; y si oras de verdad serás teólogo» (Íd., *De oratione*, 60: PG 79,1179-1180b). Cf. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique* (París 1960). Más información bibliográfica sobre la «mística de Cristo», en *Cristología*, 293-319.

San Pablo ha percibido la historia de Jesús como un acto de revelación («se manifestó a mí»), de amor («me amó a mí»), y de entrega individual por sus pecados («se entregó por mí»). Dios le ha revelado su Hijo a él, pecador y perseguidor, el último de todos: «Cuando plugo al que me segregó desde el seno de mi madre, y me llamó por su gracia revelar en mí a su Hijo [...] Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 1,15-16; cf. 1 Cor 15,8; 1 Tim 1,15).

La historia de Jesús que conoce Pablo es sobre todo la que enlaza temporalidad con eternidad: la del encarnado y anonadado en cruz a la vez que la del exaltado, del viviente en la Iglesia y del Señor de la historia. La vida verdadera consiste en vivir en Cristo y de Cristo, sujeto radical de nuestra personalísima vida: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). La muerte es el tránsito con Cristo a la vida definitiva, no amenazada por el mundo: «Deseo morir para estar con Cristo» (Flp 1,13).

Hay una *mística de Jesús* desde los mismos orígenes comenzando por San Pablo, San Juan, San Ignacio de Antioquía, Orígenes, etc. ⁴⁴. Sus exponentes máximos nos han acercado a la humanidad de Jesús en sus determinaciones humanas, mostrando en él la filantropía de Dios (Tit 3,4), trasparentada en la dulzura, mansedumbre, humildad, paciencia, pobreza y pasión de Jesús. Han concentrado toda su atención en la humilde humanidad de Jesús, y en las expresiones extremas de esa humanización del Verbo: *la infancia y la cruz* ⁴⁵.

⁴⁴ Los estudios sobre Pablo se han concentrado en las expresiones «en el Señor», «en Cristo», «en el Espíritu». Cf. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tubinga 1930); A. WIKENHAUSER, *Die Christmystik des Apostels Paulus* (Friburgo 1956); H. MERKLEIN, *Studien zu Jesus und Paulus*, o.c., 319-344; J. GNILKA, «En Cristo, en el Señor», en *Pablo de Tarso, apóstol y testigo*, o.c., 246-251; Íd., «El don del Espíritu», en *ibíd.*, 251-257; F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, o.c.; M. HARI, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, o.c.

⁴⁵ Cf. I. NOYE, «Dévotion à l'enfance de Jésus», en *DSp* IV, 652-682 (1. Visée doctrinale des Pères. 2. Piété médiévale. 3. Essor de la dévotion au 17^{ème} siècle. 4. Survivances et résurgences); L. CHARDON, *La croix de Jésus (1647)* (París 1937); R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'amour de Dieu et la croix de Jésus* (París 1929); J. DE GUIBERT, «Perfección y cruz», en *Lecciones de teología espiritual* (Madrid 1953) 215-223; M. J. PICARD, «Chemin de la Croix», en *DSp* II, 2576-2606; O. M. OLPHE-GALLIARD, «Mystère de la croix», en *ibíd.*, 2606-2623; ST. BRETON, *La mística de la pasión. Doctrina espiritual de San Pablo de la Cruz* (Barcelona 1969). Ver el artículo G. GRESHAKE y

d) Redescubrimiento de la humanidad de Jesús en la Edad Media

En la Edad Media, cuya literatura ignora al niño, resurge potente la devoción al niño Jesús, como *Verbum infans*, con sus exponentes primeros y máximos en espirituales de la reforma cisterciense como San Bernardo y Aelredo de Rievaulx⁴⁶. Los nacimientos y los calvarios, las cunas, los «cruceros» y las encrucijadas de nuestra historia popular reflejan lo más entrañable de la relación cristiana con Cristo. Cuna y cruz: por ellas el Encarnado inserta a Dios en el tejido y en el abismo de la finitud. Esa extremosidad del Dios eterno, siendo niño y adolescente, teniendo corazón, dejándose tocar en el amor y perforar en el odio, hasta ser anulado en la muerte, ha conmovido las entrañas y ha encendido no sólo el amor de los pobres y pequeños, sino también la inteligencia de los más grandes teólogos desde Orígenes a Rahner, desde San Agustín a Balthasar⁴⁷. Si la espiritualidad cisterciense había puesto en el centro la infancia de Cristo, la espiritualidad franciscana centra además la atención en la cruz y pobreza, reviviendo el programa de San Francisco: *Scio Christum pauperem crucifixum. Nudum Christum nudus sequere*. Acompañando a Jesús al lado de la cruz y al lado de la cuna aparecerán San Francisco y Santa Clara, considerados en la Edad Media como «alter Christus» y «altera María»; sustituyendo a María y a José en Belén y a Juan y a María en el Calvario⁴⁸. Lo que fue experiencia de vida en San Francisco se convirtió en

otros, «Kreuz» del *LT*³ VI, 441-457, que recoge los aspectos bíblicos, históricos, teológicos y espirituales.

⁴⁶ Cf. sus *Sermones* sobre las fiestas litúrgicas e *In Cantica*, en *Obras completas de San Bernardo*, I-III (BAC, 1983-1988). Cf. J. M. DE LA TORRE, «El misterio de Cristo Salvador en los Sermones litúrgicos de San Bernardo», en *ibid.* I, 3-47, quien recoge y prolonga los estudios anteriores especialmente de J. Leclercq y J. M. Déchanet sobre la cristología de San Bernardo. De Aelredo, cf. sus *Sermones inediti* (Roma 1952) y su otra obra *Cuando Jesús tenía 12 años* (*SCB* 60 = PL 184,849-870); Buenos Aires 1988). Cf. J. LECLERCQ, *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Âge*, o.c.

⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Das Kind und die Kinder», en *Homo Creatus est. Skizzen sur Theologie*, V (Einsiedeln 1986) 165-174; *Íd.*, *Si no os hacéis como este niño...* (Barcelona 1989).

⁴⁸ Cf. J. HERRANZ, *La iconografía de Santa Clara en España* (Ávila 2004); M. A. SANTANER, *François d'Assise et de Jésus*, o.c.; J. CHÂTILLON, «Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits spirituelles de Saint Bonaventure», en *S. Bonaventura Theologica*, IV (Roma 1974) 719-722.

reflexión teológica en San Buenaventura en torno a la cruz, *árbol de la vida*⁴⁹.

Jesús ha sido reconocido por la conciencia cristiana como el que durante su vida mortal pensó en cada hombre, el que ahora ama a cada hombre; en el que, por consiguiente, cada hombre se puede reconocer y encontrar en el amor y unir en la compasión agradecida⁵⁰. La misericordia, la dulzura, la pobreza de Jesús y su dolor se convirtieron así en el centro de la espiritualidad cristiana. Esta mística de Jesús comienza explícitamente en Orígenes, sigue con San Agustín y alcanza en Cluny con San Bernardo y San Francisco sus momentos cumbres. Se da inmediatez de experiencia y se vive en contemporaneidad con Cristo, con la propia vida *cristificada*, hasta el límite de recibir una impresión de su cuerpo en nuestro cuerpo. La *estigmatización* de San Francisco en continuidad con la experiencia de San Pablo es el caso límite de esta identificación con Cristo, que pasa del orden espiritual al orden psicológico y traspasando el cuerpo le comunica el poder de revivir sus actitudes y resentir sus llagas⁵¹.

⁴⁹ Cf. sus obras más significativas: *Lignum vitae* y el resto de escritos cristológicos suyos o atribuidos, que los editores han agrupado bajo el título «Jesucristo en sus misterios», y las «Meditaciones de passione Jesu Christi», en *Obras de San Buenaventura*, IV (BAC, 1957) 290-353, 364-732, 748-816. Cf. D. McELRATH (ed.), *Franciscan christology* (Nueva York 1980); J. B. CAROL, *Why Jesus Christ? Thomistic, scottistic and conciliatory perspectives* (Manassas, Virginia 1986); J. M. JAMMARRONE, *Cristología franciscana. Impulsi per il presente* (Padova 1997); *Íd.*, «Cristología», en J. A. MERINO - F. MARTÍNEZ FRESNEDA (coords.), *Manual de teología franciscana* (Madrid 2003) 149-196.

⁵⁰ «Ante la vista y el amor, no sólo de tu divinidad, sino de tu mismo corazón humano, estábamos también nosotros, yo, mi vida, mi tiempo, mi circunstancia, mis ideales, mis grandes y pequeñas horas. En el secreto de tu misteriosa intimidad Tú sabías todo eso, y todo eso se hacía peso en tu corazón. Por eso mi vida contribuyó a modelar tu vida. Mi vida pertenece a tu destino. Tú dijiste que Sí a mi vida, rezaste por mí, lloraste por mí, diste gracias por la gracia que caería sobre mí; tu vida se ocupó de la mía y por eso mi ser ha dejado su huella en Ti» (K. RAHNER, *Hora Santa y siete palabras*, o.c., 14s). Cf. H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús?...*, o.c.

⁵¹ «Por lo demás, que nadie me moleste, porque llevo en mi cuerpo *tá stigmata* (= las señales, cicatrices) de Jesús» (Gál 6,17). Sin duda se refiere a las consecuencias de sus sufrimientos, como convertido del judaísmo para ser fiel seguidor de Jesús Mesías y apóstol. En 2 Cor 11,23-28 enumera esas fatigas y sufrimientos y en 4,8-11 considera que estos padecimientos son la forma de «portar siempre en su cuerpo la *nekrosis* (= agonía, muerte) de Cristo para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo».

El sentido moderno del término *stigmas* (lesiones con acompañamiento de sangre, manifestadas en los miembros en los que Cristo sangró: pecho, manos, pies,

La liturgia de la Iglesia, las celebraciones teatrales o escenificaciones populares de la vida de Jesús —llamadas también *misterios*—, el arte de iglesias y catedrales, junto con la predicación dominical son los grandes momentos de esa recuperación de la humanidad de Jesús para la vida cristiana en la Edad Media⁵². Y se accede a ella con la totalidad sensitiva, intelectual, volitiva y activa de una conciencia que todavía no había sido escindida en cuerpo y alma, sentidos y razón. A través de todos esos medios se trata de recordar, contemplar, compartir las situaciones de gozo y angustia de Cristo, reviviéndola como si nosotros estuviéramos allí con él y como si él estuviera aquí con nosotros. Todos esos *Sermones de vita et passione Christi*, las *Meditationes vitae Christi* y las *Vitae Christi* concluyen siempre con las correspondientes *Orationes ad Christum*. Con éstas se pasa de la reflexión meditativa y de la actitud admirativa y compasiva a la voluntad identificativa, deprecativa y oblativa para ser con Cristo y como Cristo⁵³.

Los evangelios, que nacieron sobre todo para recordar la pasión y celebrar la muerte de Cristo por nosotros, se convierten en el espejo en el que el creyente contempla la dulzura y la pobreza, el desvalimiento de Jesús a la vez que su capacidad de

sien) lo encontramos por primera vez en San Francisco. «Annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, prae-terquam in Filio Dei, qui est crucifixus Dominus. Non diu ante mortem frater et pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae vere sunt *stigmata* Christi, portans in corpore suo» («Carta enciclica de Fray Elías a los Franciscanos sobre la muerte de San Francisco» [octubre 1224]: *Analecta Franciscana Quaracchi* 10 [1926-1941] 526). Cf. P. AGNES, «Stigmata», en *DS* XIV, 1211-1243. Lista de otros santos y santas, en quienes se ha manifestado fenómeno semejante, en *DS* XVII, 654s.

En San Francisco, este fenómeno es el resultado de su voluntad de cristificación, en cuerpo y alma, en vida y muerte: «Tomando y dando por modelo al mismo Cristo y no a sus apóstoles embarcó a la cristiandad en una imitación del Dios hombre que devolvía al humanismo las ambiciones más altas, un horizonte infinito [...] Por otra parte, estaba la devoción a Cristo muerto, a la Pasión, en la cual se hundió el episodio de los estigmas de San Francisco» (J. LE GOFF, *San Francisco de Asís* [Madrid 2003] 65, 137).

⁵² Sobre la interpenetración entre espiritualidad, arte y teología, véase la obra clásica de E. MALE, *L'Art religieux du XIII^{ème} siècle en France* (París 1898-1968) —síntesis en español: *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII* (México 1966)—, y las respectivas obras para otros países.

⁵³ Uno de los ejemplos más significativos son las oraciones con que Ludolfo de Sajonia (1300-1378), el Cartujano, concluye cada uno los 181 capítulos de su *Vita Christi*. Cf. *infra*, nota 61.

consuelo. La gloria de Jesús, trasmutada en humillación, se convierte en *solatium* para el creyente; su pobreza material, en fuente de riqueza y de libertad espiritual. Los relatos evangélicos no hablan de realidades pasadas sino presentes y eficaces: *Contemplare attentius virum hunc memorabilem, quem in speculo evangelici sermonis quasi praesentem intueris* = «Contemplar con toda atención a este hombre digno de ser recordado, a quien ves en el espejo del evangelio como si estuviera presente»⁵⁴.

- e) *Frente al Dios absoluto: mi Cristo (Lutero); y frente a la mística de la esencia divina: la contemplación de los pasos, hechos y misterios de Jesús en su historia (Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, imaginería castellana)*

Con la aparición del aristotelismo en el comienzo del siglo XIII tiene lugar la ruptura entre una lectura espiritual del evangelio y una contemplación religiosa de la humanidad de Jesús por un lado, y por otro, una lectura crítica del texto evangélico y una comprensión contextual del personaje histórico. Lo que hasta entonces había ido unido comienza a ser primero diferenciado y luego separado. Santo Tomás mantiene todavía las dos dimensiones o lecturas de Cristo. Ya vimos cómo en la III *Pars* primero trata las dimensiones metafísicas del misterio de Cristo con la ayuda de la categoría de encarnación (q.1-26) y luego las cuestiones históricas como acciones y pasiones por nosotros (q.27-60). Aquí va analizando cada uno de los *misterios* de Jesús tal como aparecen en la narración evangélica, acentuando la ejemplaridad moral a la vez que la eficacia salvífica: *Mysteria Christi [...] ex virtute humanitatis sunt nobis exemplaria. Ex virtute divinitatis sunt nobis salutaria*⁵⁵.

⁵⁴ ECKBERT DE SCHÖNAU († 1184), *De humanitate Christi sive de vita et passione Domini* (PL 158,775).

⁵⁵ Cf. M. J. NICOLAS, «Les mystères de la vie cachée du Christ et les hommes de l'histoire», en H. BOUËSSÉ - J. J. LATOUR (eds.), *Problèmes actuels de christologie*, o.c., 81-100; I. BIFFI, «I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino», a.c.; ÍD., *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino* (Milán 1995); J. P. TORRELL, «Les mystères de la vie du Christ-Mémoire ou présence?», en *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel* (París 1996) 173-182.

A partir de este instante coexisten dos cristologías: una que podríamos llamar monástica o mística y otra sistemática o universitaria. El lugar en donde se elabore la cristología y la inserción personal del teólogo, con las correspondientes experiencias y demandas, suscitarán una acentuación distinta de la única historia y realidad personal de Cristo. La cristología académica se centrará en la reflexión metafísica, con la preocupación primordial de dar razones de la fe y de rechazar objeciones contra los dogmas. La otra corriente prescindirá de esos objetivos, teniendo, sobre todo, a nutrir el amor y la esperanza. De esta forma se fue consumando la separación entre la doble finalidad de la única teología y surgiendo finalmente dos teologías. San Juan de la Cruz presenta ya como claramente distintas la *teología escolástica* y la *teología mística*⁵⁶. Esa diferente acentuación apareció ya de manera sutil y radical en la forma de pensar propia de San Buenaventura y de Santo Tomás. Para el primero la teología tiene una finalidad primordialmente moral y religiosa: *Ut boni fiamus, principaliter ut boni fiamus*, mientras que para el segundo tendrá una finalidad racional. San Buenaventura piensa la figura de Cristo ante todo para que sirva de consuelo y aumente el amor del creyente. Santo Tomás, en cambio, elabora su teología bajo la mirada del filósofo y del incrédulo, esperando despertarles el interés o al menos mostrarles que sus razones para no creer no son insuperables⁵⁷.

⁵⁶ La separación entre teología escolástica y teología mística se produce «à partir surtout du xv^{ème} siècle». Y. M. CONGAR, «Théologie», en *Dictionnaire de Théologie Catholique* (París 1930ss) XV, 411-413, 423s. «Y así espero que aunque se escriban aquí algunos puntos de teología escolástica cerca del trato interior del alma con su Dios, no será en vano haber hablado algo a lo puro del espíritu en tal manera; pues aunque a Vuestra Reverencia le falte el ejercicio de la teología escolástica con que se entienden las verdades divinas, no le falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan» (*Cántico*, pról. 3. Cf. *Subida* 2,8,6; *Noche* 2,5,1; 12,5; 17,2; *Cántico* 27,5; 39,12). Cf. F. VANDENBROUCKE, «Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines»: NRT 82 (1950) 372-389; ID., *La Spiritualité du Moyen Âge* (París 1961) 275-645; H. U. VON BALTHASAR, «Teología y Santidad», en *Ensayos teológicos*. I: *Verbum Caro*, o.c., 235-268; M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, I-II (Madrid 1976-1977); ID., *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América* (Madrid 1994); M. ANDRÉS (ed.), *Historia de la teología española I-II* (Madrid 1983-1987).

⁵⁷ Cf. M. D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII^{ème} siècle* (París 1969); O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura* (Madrid 1966); E. H. WEBER, *Dialogue et dissensions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas* (París 1974).

En el tránsito de la Edad Media a la Moderna, Lutero ocupa un lugar capital, por su experiencia personal, por la elaboración teológica de ella y por la ruptura reformadora que llevó a cabo. Presenta una mezcla difícilmente discernible entre herencia católica e innovación personal, entre filosofía nominalista y piedad bíblica, entre un flujo filosófico del neoplatonismo y una recuperación de los místicos medievales, desde San Bernardo, Suso y Tauler hasta la *Theologie Deutsch* (= Teología alemana), que él editó en 1516-1518 y que fue decisiva para su proceso personal. A través de esta obra de autor desconocido la mística alemana ejerció un fuerte influjo tanto sobre él como sobre el luteranismo posterior⁵⁸.

La cristología de Lutero hay que entenderla desde su destino personal: alguien que se siente acosado por el pecado insuperable y en desproporción absoluta frente a la santidad de Dios. El giro en su actitud vital y en su posición intelectual tiene lugar cuando descubre que la justicia de Dios no es aquella con la que nos exige a los hombres, sino aquella con la que nos agracia, justifica y salva, convirtiéndola en nuestra justicia⁵⁹. Ese cambio del Dios airado y exigente al Dios que agracia padeciendo nuestro pecado, lo descubre en Cristo crucificado. En la cruz se da el giro: de la huida del pecador ante Dios a la atracción y comunión con el Cristo, «que ha venido a ser de parte de Dios, para nosotros, justicia, sabiduría, justificación y

⁵⁸ Cf. M. ELZE, «Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther», en H. LIEBING - K. SCHOLDER (dirs.), *Geist und Geschichte der Reformation*. FS H. Rückert (1966) 125-151; B. LOHSE (dir.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther* (Darmstadt 1968). Sobre Lutero y la mística, cf. I. ASHEIM (dir.), *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther* (Gotinga 1967); G. A. BENRATH, «Luther und die Mystik. Ein Kurzbericht», en P. MANNS (dir.), *Zur Lage der Lutherforschung heute* (Wiesbaden 1982) 44-58; A. GONZÁLEZ MONTES, «La mística de Cristo en Lutero», a.c., 433-458; W. PANNENBERG, *La contribución de Martín Lutero a la espiritualidad cristiana*, o.c.

⁵⁹ La expresión fidedigna del contenido de esa ruptura innovadora en su existencia (paso de la «iustitia activa seu formalis: qua Deus iustus est et peccatores iniustusque punit» a la «iustitia passiva qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide et esse hanc sententiam, revelari per evangelium iustitiam Dei, scilicet passivam qua nos Deus misericors per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi et apertis portis in ipsam paradissum intrasse»), la ofrece Lutero en el prólogo al primer tomo de sus *Opera Latina* (1545). ¿En qué medida al final de su vida Lutero mantiene viva la experiencia originaria o la reconstruye a la luz de toda su trayectoria posterior?

redención» (1 Cor 1,30). El hombre es trasferido del Dios percibido como exigencia moral al Dios que nos justifica en Cristo. Él asume nuestra situación y en la cruz realiza el gozoso trueque-duelo de nuestros pecados en su castigo y de su santidad en nuestra salvación. Cristo es *exemplum vitae humanae*, pero sobre todo es *sacramentum salutis divinae*⁶⁰. De la imitación de Cristo se pasa a la conformidad con Cristo. De él repetirá siempre la frase: *Pro nobis factum esse peccatum. Se ha hecho pecado por nosotros para que nosotros seamos hechos santidad en él*. La teoría de la sustitución vicaria es llevada a límites difícilmente aceptables cuando afirma sin matices que Dios ha constituido a Cristo pecado y le ha castigado como a los pecadores, hasta el extremo de sufrir las penas del infierno con ellos y por ellos. En la teología, desde Lutero hasta Moltmann y Balthasar, siempre ha sido un problema determinar el grado de verdad en estas afirmaciones dialécticas e hiperbólicas. Para Lutero, en cualquier caso, esto significó que a la ira de Dios había sucedido la manifestación de la justicia de Dios, que se revela en el evangelio y trasfiere al hombre de su forma de existencia (bajo el pecado) a otra forma de existencia (bajo la justificación [Rom 1,16]). Cristo se hizo y fue tratado por Dios como el último pecador: *Christus pro nobis [...] factus est similis per omnia novissimo peccatori, cui non nisi ira Dei in conscientia irrueret et in desperatione urget*⁶¹.

En su tratado sobre *La libertad de un cristiano*, formula así el carácter místico de esa metamorfosis que Cristo lleva a cabo en favor de los hombres:

«La fe no sólo entraña la grandeza de asimilar el alma a la palabra de Dios, de colmarla de todas sus gracias, de hacerla libre y dichosa, sino que también la une con Cristo como una esposa se une con su esposo. De este honor se sigue, como dice San Pablo, que Cristo y el alma se identifican en un mismo cuerpo; bienes, felicidad, desgracia y todas las cosas del uno y del otro se hacen comunes. Lo que pertenece a Cristo se hace propiedad del alma creyente; lo que posee el alma se hace pertenencia de Cristo. Como Cristo es dueño de todo bien y felicidad, también el alma es

⁶⁰ Cf. E. ISERLOH, «Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie», en E. ISERLOH - K. REPGEN (dirs.), *Reformata reformanda*. FS H. Jedin (Münster 1965) 247-264.

⁶¹ «Duo sermones de passione Christi. Jes 53,2 und Ps 45,3» (año 1518), en *WA* 2,136a,42.

señora de ello, de la misma manera que Cristo se arroga todas las debilidades y pecados que posee el alma.

Ved qué trueque y qué duelo tan maravilloso: Cristo es Dios y hombre; no conoció nunca pecado; su justicia es insuperable, eterna y todopoderosa. Pues bien: por el anillo nupcial, es decir, por la fe, acepta como propios los pecados del alma creyente y actúa como si él mismo fuese quien los ha cometido. Los pecados se sumergen y desaparecen en él, porque mucho más fuerte que todos ellos es su justicia insuperable. Por las arras, es decir, por la fe se libera el alma de todos sus pecados y recibe la dote de la justicia eterna de su esposo Cristo.

¿No es estupendo este ajuar por el que el rico, noble y tan buen esposo Cristo acepta en matrimonio a esta pobre, despreciable, impía prostituta, la despoja de toda su malicia y la engalana con toda clase de bienes? No es posible que los pecados la condenen, puesto que Cristo ha cargado con ellos y los ha devorado. Cuenta, por tanto, con la justicia de su esposo, tan rica, que muy bien puede afrontar todos los pecados por más que permanezcan en ella. De esta realidad habla San Pablo: «Gracias sean dadas a Dios que nos ha concedido la victoria por Jesucristo; en ella ha sido devorada la muerte con el pecado»⁶².

Una de las obras claves para el estudio de *los misterios de la vida de Jesús*, las *Meditationes vitae Christi* atribuidas a San Buenaventura, dirige al lector esa admonición en el penúltimo capítulo: *Haec est via tua et vita tua* = «Ésta es tu vía y ésta es tu vida»⁶³. Otras obras de esta espiritualidad, centrada en la humanidad de Jesús, reviviendo sus hechos como misterios que hay que contemplar para encontrar en ellos la revelación y la vida divinas, son las siguientes: *Sermones per annum* de San Bernardo; los *Sermones de vita et passione Christi* de Tomás de Kempis; la *Contemplación muy devota de la vida de Jesucristo* de San Vicente Ferrer († 1419); la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia (1300-1378), *el Cartujano*, leído por San Ignacio de Loyola en Pamplona, después de quedar herido en mayo de 1521, y por Santa Teresa de Jesús⁶⁴. «Aplicáte de corazón y considera con solicitud y aten-

⁶² M. LUTHER, «De la libertad de un cristiano» (1520), en *WA* 7,25-26. Trad. cast. en T. EGIDO (ed.), *Lutero. Obras* (Salamanca 1977) 160s; la cursiva es nuestra. Una lectura de esta obra de Lutero en el contexto contemporáneo: E. JUNGEL, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift* (Múnich 1991). Cf. TH. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln 1980).

⁶³ Cf. SAN BUENAVENTURA, *Opera Omnia* (ed. Peltier), XII (1868) 628a.

⁶⁴ *Vita Jesu Christi ex Evangelio et approbata ab Ecclesia catholica doctoribus sedulo*

ción todo lo que el Señor ha dicho y hecho y hazlo presente como si lo escuchases con tus oídos y lo vieses con tus ojos»⁶⁵.

Éstas han sido las fuentes que han conformado el alma cristiana durante siglos y han acercado hasta la edad moderna esa espiritualidad cristológica. A través del *Ejercitatorio* del abad de Montserrat García Jiménez de Cisneros († 1548), esa tradición llega hasta San Ignacio de Loyola, quien hace de la contemplación de los misterios de la vida de Jesús el centro de sus *Ejercicios*, especialmente en la segunda semana. Así habla de *contemplación de la encarnación* (n.101), cuyo *primer preámbulo es la historia* (n.111), ante la que hay que *mirar, advertir, contemplar* (n.115). Luego, tras la oración preparatoria, viene la contemplación de los cinco sentidos, que reviven los hechos pasados como si estuvieran aconteciendo en el presente y «por mí».

«Ver las personas [...] oír con el oído lo que hablan [...] oler y gustar con el olfato [...] tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde las tales personas pisan y se asientan, siempre procurando sacar provecho de ello» (n.125).

El primer día y primera contemplación de la segunda semana es de la encarnación, cuyo tercer preámbulo es: «Será aquí demandar conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre para que más le ame y le siga» (n.104). La idea del «conocimiento interno» reaparece en el n.109 referida al «Verbo eterno encarnado» y en el n.130: «Luego en despertándome poner enfrente de mí la contemplación que tengo de hacer, deseando más conocer el Verbo eterno encarnado, para más le servir y seguir». Un buen conocedor de los *Ejercicios* sintetiza así el sentido de estas expresiones:

collecta (Estrasburgo 1474); primera edición en España (Valencia 1495-1496); trad. cast. de Ambrosio de Montesinos, franciscano, *Vita Christi cartuxano romançado*, I-IV (Alcalá 1502-1503). La edición latina más reciente es: *Vita Jesu Christi. Editio novissima*, I-IV (París 1878). La última traducción castellana es de A. Rossello y Sureda (Madrid 1847-1849). Traducción de las oraciones con que finaliza cada capítulo en M. I. BODENSTEDT, *Praying the Life of Christ* (Salzburgo 1973); *Id.*, *The Vita Christi of Ludolphus the Cartusian* (Washington 1955); W. BAIER, «Ludolphus de Saxe», en *DSp* IX, 1130-1138; *Id.*, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolfs von Sachsen* (Salzburgo 1977).

⁶⁵ LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Jesu Christi...*, o.c., 11. Cf. R. GARCÍA MATEO, *El misterio de la vida de Cristo...*, o.c.

«El “por mí” (104), con su dimensión existencial y personal, pone de manifiesto no sólo la actualidad de esa vida y del conocimiento en cuestión, sino la solidaridad del Señor encarnado que ha experimentado en la carne —con nosotros y por/para nosotros— todo lo que nosotros vivimos. En la contemplación se va tejiendo una relación con la persona del Señor que no es neutra ni puede dejar indiferente al que contempla. Por eso es igualmente importante saber el “para qué” del conocer. “Para que más le ame y le siga”, añade Ignacio (104). El conocimiento no termina en sí mismo; se prolonga en un amar y seguir definidos con un “más” que no hay cómo delimitar de antemano: ha de brotar de lo contemplado. El movimiento de la contemplación —el haber pasado por la experiencia de “ver”, “oír”, “mirar”, etc.— transforma la petición indeterminada (¿a quién se dirige?) en un coloquio personal con el “Verbo encarnado”. A él se dirige ahora la petición de poder seguirlo e imitarlo» (109)⁶⁶.

Esa tradición de *los misterios de Jesús* seguirá teniendo representantes ejemplares. Frente a lecturas o influencias que más bien iban en sentido contrario, Santa Teresa de Jesús, por instinto sobrenatural, centra toda su contemplación en la humanidad de Cristo, como lugar definitivo de revelación y agradecimiento de Dios, que no tiene que ser trascendido hacia una esencia divina que estaría más allá de Jesús (*Vida* 22; *Moradas* VI,7) tal como sugerían las corrientes espirituales procedentes de los místicos del Norte actualizadas en España por los franciscanos. La humanidad de Cristo es recordada no en una actitud discursiva, sino contemplativa, como memoria de amor⁶⁷. Esa tradición la encontramos viva en el propio Miguel de Molinos al hablar del *modo con que se puede entrar en el recogimiento interior por la santísima humanidad de Cristo Nuestro Señor*. Frente a los que pretenden que la contemplación de la humanidad ha de ser aban-

⁶⁶ C. PALACIO, «“Ansi nuevamente encarnado” (a propósito del conocimiento interno del Señor)»: *Manresa* 278 (1999) 31-44, cita en 33. Cf. A. TEJERINA, «Petición de la contemplación de la encarnación»: *ibid.*, 45-62; D. MOLLAT, «Le Christ dans l'expérience spirituelle de Saint Ignace»: *Christus* 1 (1954) 23-47; H. RAHNER, «Zur Christologie der Exerzitiën»: *Geist und Leben* 35 (1962) 115-150; J. SOBRINO, «El Cristo de los Ejercicios Espirituales en San Ignacio», en *Cristología desde América Latina* (México 1977) 339-365; J. THOMAS, *Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola*, o.c., y los comentarios a los textos respectivos en A. CHAPPELLE, *Les Exercices spirituelles d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et théologique* (Bruselas 1990); G. ARZUBALDE, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis* (Bilbao-Santander 1991).

⁶⁷ Cf. I. NOYE y otros, «Humanité du Christ», en *DSp* VII/1, 1033-1108; S. CASTRO, *Cristología Teresiana* (Madrid 1978).

donada para acabar en la esencia divina y frente a los que quieren permanecer en ella pero sólo en una actitud discursiva, él propone:

«Dos maneras de atender a la santa humanidad, para entrar por la divina puerta que es Cristo, bien nuestro. La primera, considerando los misterios y meditando las acciones de la vida, pasión y muerte del Salvador. La segunda pensando en él por la aplicación del entendimiento, por la pura fe o mediante la memoria»⁶⁸.

f) *Escuela francesa de espiritualidad: los estados del Verbo encarnado*

El último gran exponente de esa espiritualidad cristológica es la escuela francesa de espiritualidad: Bérulle, Olier, Condren, Bourgoing, San Vicente de Paúl, etc. Ser cristiano para ellos implica participar en los misterios o estados del Verbo encarnado (divinidad) y no sólo en las situaciones o vivencias psicológicas del hombre Jesús (humanidad). Cada uno de los hechos de su vida implicaban actos y *estados*. Los actos son el aspecto exterior y transitorio de la acción; los estados son la dimensión interior, la que no se agotó en el pasado porque implicaba y revelaba a la persona. Esas disposiciones interiores y esas intenciones salvíficas universales de Jesús son permanentes, persisten en su persona todavía hoy y hay que compartirlas, adhiriéndose así a sus *estados*. P. de Bérulle (1575-1629) es el mejor expositor de esta contemplación de Cristo centrada en los estados del Verbo encarnado, con sus obras: *Discours de l'État et des Grandeurs de Jésus, Vie de Jésus, Élévations à Dieu sur le mystère de l'Incarnation, Opuscules de piété, Lettres spirituelles*⁶⁹.

⁶⁸ M. DE MOLINOS, *Guía Espiritual*, I, 16, 121-122 (Madrid 1976) 190s.

⁶⁹ Cf. H. BREMOND, *La conquête mystique. L'école française. Bérulle* (Paris 1957); L. COGNET, *La spiritualité moderne. I. L'essor: 1500-1650* (Paris 1966) 310-410; M. DUPUY, *Bérulle: une spiritualité de l'adoration* (Paris 1964); ID., *Bérulle et le sacerdoce. Étude historique et doctrinale* (Paris 1969); R. DEVILLE, *L'école française de spiritualité* (Paris 1987) 5-47; F. GUILLEN, *État chez le Cardinal de Bérulle. Théologie et spiritualité des états béruelliens* (Roma 1974); ID., *Bérulle aujourd'hui. Pour une spiritualité de l'humanité du Christ* (Paris 1978); Y. KRUMACHER, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes* (Paris 1998). Ahora hay que ver sobre todo las introducciones históricas y teológicas a cada uno de los volúmenes de las *Obras completas* citadas en la nota siguiente.

«Los misterios de Jesús son pasados en ciertas circunstancias; pero en otra cierta manera están presentes y son perpetuos. Han pasado en cuanto a su ejecución, pero siguen presentes en cuanto a su virtud. Y su virtud no pasa nunca, ni el amor con el que fueron realizados pasará jamás. El espíritu de Dios con el cual este misterio ha sido realizado, el estado interior del misterio exterior, la eficacia y la virtud que torna a este misterio vivo y operante en nosotros, este estado de disposición virtuosa, el mérito por el cual él nos ha adquirido para su Padre y nos ha ganado el cielo, incluso el gusto actual, la disposición viva por la cual Jesús ha operado este misterio, está siempre viva, actual y presente en Jesús»⁷⁰.

Bérulle, considerado como el «doctor del Verbo encarnado», es una de las personalidades que más han influido en la historia espiritual de los últimos siglos, no sólo por sus escritos, sino sobre todo por las familias religiosas que inmediata o mediatamente beben de él (el Oratorio, la Compañía de San Sulpicio, la Congregación de la Misión, los Eudistas, etc.). Estos grupos han sido los formadores en los seminarios franceses, han construido la espiritualidad sacerdotal a la luz de la cristología y han ofrecido el fundamento interior a las congregaciones surgidas después de la Revolución francesa. De esa espiritualidad se alimentan después de la guerra civil española los grandes centros de animación sacerdotal diocesana, entre otros el Seminario de Vitoria con D. Rufino Aldabalde y el de Ávila con D. Baldomero Jiménez Duque⁷¹. La espiritualidad del Verbo

⁷⁰ P. DE BÉRULLE, *Oeuvres*. Ed. de F. Bourgoing, reasumida por J. P. Migne (Paris 1856) 921. Cf. *Oeuvres complètes: 7 y 8. Discours de l'état des grandeurs de Jésus* (Paris 1996), y antología en *Les grandeurs de Jésus* (Paris 1996). Trad. esp.: *Discursos y elevaciones* (Madrid, BAC 2003). No entramos a exponer cómo hay que entender la perennidad de los misterios de Cristo y su eficiencia sobre nosotros: como memoria perdurante de aquella historia vivida por Jesús, como repercusión virtual de su eficacia, como presencialización actualizadora en la línea de Casel. Cf. J. P. TORRELL, «Mémoire ou présence?», en *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, o.c., 178-182; J. LÉCUYER, «La perennité des mystères du Christ», a.c., 451-464; J. GAILLARD, «Chronique de liturgie. La théologie des mystères»: *RTom* 57 (1957) 510-551; M. J. NICOLAS, «La Théologie des mystères selon Saint Thomas d'Aquin», en *Mens concordet voci. Mélanges A. G. Martimort* (Paris 1983) 489-496.

⁷¹ En Vitoria se traducía el libro de P. POURRAT *El sacerdocio. Doctrina de la escuela francesa* (Vitoria 1950). En página final el editor (Publicaciones de la Revista *Surge*) hacia esta invitación: «La doctrina sacerdotal de la escuela francesa es eminentemente útil para los que estudian *La espiritualidad del clero diocesano*. Ella enseña cómo el sacerdote encuentra en su sacerdocio poderosos medios de santificación y de celo apostólico. Y a ella se deben las maravillas de celo que admiramos en San Vicente de Paúl, en San Juan Eudes, en M. Olier, en San Luis María Grignon de

encarnado en un sentido y la del Sagrado Corazón en otro han sido pilares de la piedad católica en los últimos siglos, que han nutrido la oración, la acción y el ministerio apostólico. Junto a ellas se mantenía una cristología escolástica o exegético-crítica, sin mucha repercusión sobre la vida real y la predicación sacerdotal, ya que garantizaba la ortodoxia formal pero no alimentaba religiosamente el corazón y la razón personal.

Bérulle, y tras él la llamada «escuela francesa de espiritualidad», ha acuñado unas perspectivas cristológicas que en un sentido han sido muy fecundas, pero en otro han transmitido a la conciencia pensante una imagen de Dios y de Cristo que no mantiene siempre el equilibrio en que uno y otro aparecen en el NT. El pensamiento de Bérulle es complejo, tiene unas reminiscencias platónicas y acentúa las perspectivas sacrificiales en exceso, nace de situaciones polémicas y se expresa como defensa de sus peculiares devociones cristológicas. El punto de arranque es su pretensión de ofrecer un *voto de servidumbre* (*servitude*; en castellano diríamos esclavitud) a Jesús y a María. Primero se lo propone a ciertas almas escogidas, luego a los Padres del Oratorio y finalmente como una orden, el 5 de junio de 1615, a las Carmelitas que, llevadas de Salamanca en 1604, él había introducido en Francia. En esta devoción quería sintetizar su percepción esencial de lo que es el misterio del Verbo encarnado y la implicación de María en él, a la vez que la forma de implicarnos nosotros. «Como Jesús por su *kénosis* nos arrastra en una actitud de servidumbre hacia el Padre, María por el poder que ha recibido de su Hijo nos religa en esta misma servidumbre hacia él»⁷².

La polémica, que sigue a esta devoción, impuesta a las Carmelitas, le da ocasión para escribir su obra principal: *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1923), a la que sigue una *Vie de Jésus* (1929), que es una meditación sobre las relaciones que Jesús instaure con María su madre, ya en el seno. Esta *Vida* forma en la intención de Bérulle una segunda parte de su obra y que, por

Montfort». Cf. L. M. TORRA, *Espiritualidad sacerdotal en España (1939-1952). Búsqueda de una espiritualidad del clero diocesano* (Salamanca 2000).

⁷² Cf. texto citado en la introducción a *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (París 1996) 7, XXX.

tanto, tendría como tema: Las grandezas de Jesús y de su Santa Madre. Cristología, mariología y sacerdocio van unidos en su pensamiento. La oración clásica de los seminarios franceses, «O Jesus vivens in Maria», sella esa unidad. Los *Discours* suelen incluir o concluir con una «elevación» o súplica (*prière*).

El estilo de Bérulle es frecuentemente farragoso y su pensamiento complejo. El último editor lo sintetiza así: «Una teología del tiempo y de la creación; una teología de la encarnación, éxtasis y *kénosis* de la luminosa manifestación de la gloria de Dios; una teología de la resurrección y de la gloria que refleja el misterio de la divinización del hombre; una cristología que es el fundamento del voto de servidumbre a Jesús y a María»⁷³. Sin embargo, ciertos términos han marcado tanto a sus lectores que se han quedado casi sólo con ellos, resultando mortales en no pocos casos. ¿Cuáles son éstos y de dónde procede este vocabulario? El punto de partida bíblico es la *kénosis* del Hijo. Desde ahí Bérulle encadena los términos siguientes: *anéantissement* (anonadamiento), servidumbre, religión, adoración, gloria de Dios, jerarquía, etc. Cristo es el que se anonada en el mundo para adorar a Dios. Él es ante todo sacerdote, el adorador perfecto que en nombre de la humanidad tributa a Dios el homenaje de servicio y gratitud que los mortales le debemos. Con esta inclinación terminará dejándose arrastrar a un pensamiento neoplatónico y de un moralismo ascético que termina exasperando a la conciencia humana, enfrentada con la exigencia de un Dios que reclama honor, al que hay que tributar gloria, y por tanto hace sentirse al hombre un «esclavo» suyo.

Aludimos sólo a dos términos: *anéantissement*⁷⁴ y *adoration*. La palabra «anonadamiento» es una hipérbole para designar ciertos actos corporales, ciertas actitudes morales y ciertos comportamientos prácticos mediante los cuales el hombre

⁷³ *Ibid.*, 7, LV-LVI.

⁷⁴ Cf. R. DAESCHLER, «Anéantissement», en *DSp* I, 560-565; A. GOUHIER, «Néant», en *DSp* XI, 64-80. Para Bérulle la *kénosis* del Hijo, su anonadamiento, lleva como resultado siempre el engrandecimiento del hombre. La frase siguiente la encontramos constantemente repetida: «Este misterio que abaja al Hijo de Dios y engrandece al hombre, engrandece a la Virgen María y el estado del Padre eterno, y es verdaderamente un misterio de grandezas ocultas en este abajamiento del nacimiento y de la infancia de Jesús» (*Discours...* VII n.XI [p.434]).

reconoce la soberanía de Dios, su dominio sobre nosotros a la vez que nuestra condición de seres finitos y pecadores. Nunca fue entendida en un sentido físico ni metafísico. Era sinónimo de humildad, abnegación, renuncia, mortificación, adoración, abandono, sacrificio, etc. El origen de esta terminología hay que buscarlo por un lado en la *Devotio moderna* y por otro en una corriente neoplatónica procedente del Pseudo-Dionisio que llega a los místicos del Rin: Eckhart, Suso, Tauler, Ruusbroeck. La *Imitación de Cristo* titula así un capítulo: «De vili aestimatione sui ipsius in oculis Dei» y luego en un número lo explicita: *Si autem me vilificavero et ad nihilum redegero: et ab omni propria reputatione defecero atque sicut sum pulverizavero, erit mihi propitia gratia tua et vicina cordi meo lux tua* ⁷⁵.

A esa perspectiva moral se une otra de carácter más metafísico. Así, Tauler concluye uno de sus sermones con la afirmación de Pseudo-Dionisio: «De esta forma la nada creada se hunde en la nada increada». La perspectiva de anonadamiento se une dialécticamente con la perspectiva de la deificación ⁷⁶. En cambio, en Santa Teresa y San Juan de la Cruz el discurso de las «nadas» tiene un carácter estrictamente personalista y teológico: es Dios quien al introducirnos en su luz y fuego nos hace descubrir nuestra nada, como resultado de mostrarnos su infinitud, su amor santificador y nuestra destinación a él. Todo este arrastre queda sin decantar bíblicamente en Bérulle y a veces la impresión que la figura de Jesús deja en el cristiano es la del que tiene que «anonadarse ante Dios», mas no como expresión de un amor, plenitud y superabundancia divina que se ofrecen al hombre cuanto como una exigencia impuesta por Dios al hombre. Se han cambiado los términos del NT. En éste es la gloria de Dios la que glorifica al hombre; lo integra al Hijo amado, lo

⁷⁵ Lib.III, 8,3. «Domine, nihil sum, nihil possum; nihil boni ex me habeo: sed in omnibus deficio et ad nihil semper tendo» (ibid. III, 40,5).

⁷⁶ En los «místicos del Rin» ha habido dos acentuaciones en torno a la *Gelassenheit* como actitud espiritual fundamental. Ha tenido lugar el tránsito de una mística de la esencia, acentuada por Eckhart, a una mística del sufrimiento, acentuada por Suso. De ahí se derivan dos modelos de mística cristológica, una tendente a la configuración con el Verbo (deificación) y otra a la identificación con el Crucificado (pasión). Cf. A. DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre* (Barcelona 1999); K. RUH, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker* (Múnich 1989); *Id.*, *Geschichte der abendländischen Mystik*, I-III (Múnich 1990-1996).

colma de una plenitud insospechable y le otorga el gozo de poder responder y corresponder, siendo para alabanza de esa gloria que ha recibido.

En Bérulle las categorías de sacrificio, religión y adoración amenazan sofocar otras perspectivas cristológicas, también presentes en él, como el misterio pascual, el amor del Padre, la acción santificadora del Espíritu, las arras de la nueva creación. Cristo es definido como «el religioso del Padre», «el perfecto adorador del Padre». Él lo es, pero no sólo en una clave de religión natural de deberes de la criatura, apesadumbrada por su finitud y pecado. Él es el Hijo que nos integra gozoso en su relación filial, agradecida y amorosa, con el Padre. Citamos sólo un texto, que nos trae ecos de la teología de Escoto ⁷⁷, en quien se inicia esa inflexión de la perspectiva teológica a otra antropológico-moral, que constituye una malinterpretación del cristianismo, porque induce a pensar a Dios sobre todo como Dios moral-Dios exigencia-Dios Señor del hombre, que le habría creado para que le sirva como un esclavo sirve a su dueño. La reacción de la filosofía en el siglo XIX apela a estas perspectivas para fundamentar su crítica.

«Desde toda la eternidad había un Dios infinitamente adorable, pero no había todavía un adorador infinito [...] Tú eres ahora, oh Jesús, este adorador, este servidor infinito en potencia, en calidad, en dignidad para satisfacer plenamente a este deber y para devolver este homenaje infinito» ⁷⁸.

Malebranche prolonga y transmite a la filosofía posterior algunas de estas perspectivas de Bérulle ⁷⁹. La lejana sequedad

⁷⁷ La siguiente afirmación de un escotista clásico matiza mi afirmación: «La théologie de Dieu-Amour et du Christ, son glorificateur par l'amour, apparaît supérieurement condensée dans cette phrase de quatre lignes. Le chêne, ainsi, se résume dans un gland» (D. DE BASIX, *Pourquoi Jésus-Christ on la dogmatique du Sacré-Coeur dans l'École française* [Paris 1903] 2). Se refiere a este texto de Escoto: «Dico igitur: primo Deus diligit se; secundo diligit se alius et iste amor est castus; tertio vult se diligi ab alio qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci; quarto praevidit unionem illius naturae quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset» (*De redestinatione Christi*, en *Reportata parisiensis*, III d.7 a.4 n.5).

⁷⁸ P. DE BÉRULLE, *Oeuvres* (Paris 1856) 183.

⁷⁹ En sus obras *Recherche de la vérité* (1674); *Traité de la nature et de la grâce* (1680); *Conversations chrétiennes dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ* (1677); *Méditations chrétiennes* (1683); *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort* (1688); *Traité de la morale* (1684).

filosófica de la figura de Cristo en su pensamiento refleja la distancia que el pensamiento cartesiano y la teología berulliana suponen respecto de la inmediatez con que el NT presenta a Cristo. En tiempos posteriores, se difuminará el núcleo vivo del pensamiento berulliano, centrado en el Verbo eterno encarnado, prevaleciendo los esquemas sin capacidad para alentar las nuevas sensibilidades históricas. Ciertas palabras ya vacías provocarán un rechazo siglos después. Es significativo que la nueva cristología antioquena del *assumptus homo*, promovida en el siglo XX por los franciscanos y centrada en la diaria vida humana de Jesús, haya tenido lugar en Francia. ¿No surgiría como reacción contra cierto angostamiento de la humanidad de Jesús en la escuela francesa de espiritualidad?

Pascal (1623-1662), con su fragmento inmortal «Le mystère de Jésus», nos ha acercado el drama interior de la agonía y de la pasión, como realidades que Jesús vivió y se mantienen vivas, porque en ellas ha asumido la agonía y pasión de todos los hombres, haciéndonos posible reconocernos en ellas reconciliados, perdonados y amados por Dios⁸⁰. Bossuet, con sus *Les Élévations sur les Mystères*, suma dos tradiciones espirituales: la española, representada por San Ignacio, que nos orienta a revivir los hechos exteriores de Jesús —uno de sus hijos, Francisco Suárez (1548-1617), todavía escribe como teólogo una obra dedicada a los *Misterios de la vida de Cristo*⁸¹—, y la francesa, que subraya nuestra adhesión a los estados del Verbo encarnado que se inserta en la historia y crece con nosotros en humanidad⁸². Hasta nuestros días han llegado los ecos de esa cristología en las páginas de Blondel y finalmente de H. de Lubac, quien escribe:

⁸⁰ Cf. A. FEUILLET, *L'Agonie de Gethsemani. Enquête exégétique et théologique sur une étude du Mystère de Jésus de Pascal* (París 1977); A. BORD, *Pascal et Jean de la Croix* (París 1993).

⁸¹ Cf. F. SUÁREZ, *Obras*, III: *Teología cristológica y mariana: Misterios de la vida de Cristo* I-II (Madrid 1948-1950).

⁸² «Los cristianos mantienen un gran interés por conocer los misterios y acoger en todos sus estados los sentimientos y las disposiciones de Jesucristo, su adorable salvador, a los que deben entregarse sin desfallecer; pero sobre todo los misterios terribles y grandes de su pasión y de su muerte, por los cuales él ha consumado la obra de nuestra salvación eterna por la redención y ha terminado su santa vida» (J. J. BOSSUET, *Reflexions sur l'agonie de Jésus-Christ*).

«El misterio de Cristo es también nuestro misterio. Lo que realizó en la cabeza debe realizarse también en los miembros: encarnación, muerte y resurrección, es decir, arraigo, despegue y transformación. Una espiritualidad no es auténticamente cristiana si no contiene ese triple ritmo»⁸³.

g) La época moderna y el siglo XX

Nuestro siglo ha redescubierto esa larga tradición espiritual desde nuevas perspectivas. El primer gran exponente de esta recuperación es el abad benedictino Dom Columba Marmion. Tres de sus obras: *Jesucristo vida del alma* (1918), *Jesucristo en sus misterios* (1919) y *Jesucristo ideal del monje* (1922), han influido como pocas en la conciencia cristiana de nuestro siglo. En este autor se unen varias direcciones intelectuales: la concentración meditativa en San Juan y San Pablo, la familiaridad con la teología tomista, la espiritualidad francesa y la liturgia benedictina. En el prólogo de la segunda obra escribe:

«La vida de Cristo, ejemplar divino visible a la vida cristiana, se ha hecho accesible a nuestras miradas mediante los estados y misterios, mediante las virtudes y actos de su sagrada humanidad. Aunque humana en su expresión exterior, la vida del Verbo encarnado es, no obstante esto, totalmente divina en su origen»⁸⁴.

⁸³ H. DE LUBAC, *Paradoxes* (1955), en *Oeuvres complètes* XXXI (París 1999) 43-44.

⁸⁴ C. MARMION, *Jesucristo en sus misterios*, o.c., V. En el siglo XX la «piedad cristológica» se ha alimentado con la lectura de libros como los de C. Marmion y las «Vidas de Jesús». Las ha habido de todo orden: con pretensión científica, con voluntad de recuperación geográfica y arqueológica de Palestina, como esbozo psicológico y como obra literaria. En cada área lingüística han prevalecido unos u otros autores. A partir del Vaticano II y de la afirmación de los métodos exegéticos en la Iglesia católica, tales «Vidas de Jesús» han perdido influencia, sustituidas por estudios críticos. Sin embargo, son aquellas, en una y otra forma, las que siguen alimentando y sosteniendo la cercanía psicológica y la relación religiosa con Cristo. Para una información sobre ellas, cf. R. AIGRAIN, «Algunas "Vidas de Jesús"», en G. BARDY - A. TRICOT (eds.), *Enciclopedia de la doctrina cristológica* (Madrid 1951) 707-725; M. NICOLAU, «De "biographiis" Jesu Nazareni», en M. NICOLAU - J. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa, I: Theologia fundamentalis* (Madrid 1952) 490-494; D. MARCHERAT, «Jésus de l'histoire», en *DCTb*, 596-605; B. SESBOUÉ, «Christ / Christologie», en *DCTb* 220-227.

En España las dos últimas Vidas de Jesús con calidad espiritual y literaria que han logrado real influencia han sido: J. L. MARTÍN DESCALZO, *Vida y misterio de Jesús de Nazaret* (Sígueme, Salamanca 1998), y J. M.^a CABODEVILLA, *Cristo vivo. Vida de Cristo y vida cristiana* (Madrid 1963, 2004); ID., *365 Nombres de Cristo* (Madrid 1997).

En dos capítulos introductorios expone la tesis central: *los misterios de Cristo son nuestros misterios*. Por tres razones: porque Cristo vivió para nosotros, porque en todos ellos se muestra nuestro modelo, porque, hecho uno de nosotros, los vivió como cabeza de la Iglesia. Luego expone cómo cada uno de los misterios son otros tantos estados de su santa humanidad, cómo perdura su virtud ordenada a que cada uno de nosotros sea una reproducción de su divina fisonomía, participando de esos misterios, que son a la vez revelación de una dimensión de su persona y de las virtudes de su alma. La contemplación de esos misterios, accesibles sobre todo por el evangelio y la liturgia, producirán en el cristiano unas disposiciones crísticas correspondientes. Prolongando el pensamiento paulino escribe: «De modo que su sabiduría, justicia, santidad y fortaleza se han convertido en nuestra justicia y fortaleza; todo cuanto tiene nos pertenece; somos ricos con sus riquezas y santos con su santidad»⁸⁵.

Mientras que Marmion todavía permanece dentro de la órbita del pensamiento escolástico, el benedictino alemán Casel piensa con categorías sacramentales nuevas y descubre cómo la celebración eucarística crea a Cristo una nueva forma de presencia. Los signos, el rito, la palabra, el Espíritu Santo y la fe de la comunidad son la memoria actualizadora de esa realidad que permanece eterna ante Dios, a la que nosotros nos abrimos y en la que nos integramos por la celebración. La *teología de los misterios*, que repiensa su contemporaneidad y presencialización a cada hombre, es un nuevo inicio para la comprensión de la historia de Cristo como historia de Dios para cada hombre, para que ya en el tiempo sea su salvación y ello no por un otorgamiento jurídico externo, sino por la inserción personal en él⁸⁶.

⁸⁵ C. MARMION, *Jesucristo en sus misterios*, o.c., 14. Cf. 1 Cor 1,30; 2 Cor 8,9; Jn 1,16.

⁸⁶ Cf. O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (Früburgo 1922); ÍD., *Das christliche Kultmysterium* (Regensburg 1932) = *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953); ÍD., *Das christliche Festmysterium* (Paderborn 1941).

Cf. las dos obras colectivas dedicadas: O. CASEL - B. NEUNHEUSER, *Vom christlichen Kultmysterium* (Düsseldorf 1951); B. NEUNHEUSER, *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart* (Düsseldorf 1960); ÍD., «Der Beitrag Odo Casels zum Verständnis der Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der liturgischen Feier», en *TRE* VII, 643-647; A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* (Magun-

5. Los problemas teóricos del conocimiento religioso de Cristo

Antes hablamos de interiorización, humanización y personalización. Dentro de ese horizonte de preocupaciones hay que situar a Romano Guardini, que intentó recuperar la historia de Jesús más allá de la mera facticidad, de la pura psicología y de la simple especulación dogmática⁸⁷. Con Guardini, sobre todo en su obra clásica *El Señor* (1937), irrumpe un planteamiento nuevo; al que todavía no ha respondido la teología. Planteamiento que repiensa y propone, desde nuevas categorías antropológicas, una tradición que perduró viva en los grandes espirituales de la Iglesia: el valor y función de los sentidos en el conocimiento religioso⁸⁸.

Romano Guardini se situaba a medio camino entre la teología dogmática y la fenomenología, la lectura empática de los evangelios y la pasión apostólica, la sensibilidad estética y la voluntad ecuménica. De ahí deriva la profundidad y fecundidad de su palabra. Los decenios posteriores han echado de menos en él un mejor conocimiento de la exégesis y de los métodos histórico-críticos a la hora de leer la Biblia. En realidad, cuando Guardini escribe aún no habían sido recibidos y aclimatados en la Iglesia católica, en la que comienzan a ejercitarse a partir de la encíclica de Pío XII *Divino Afflante Spiritu* (1943) y, sobre todo,

cia 1987); ÍD., «Die Gegenwart des Ursprung. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterienlehre Odo Casels», en *LJ* 43 (1993) 6-29; I. ONATIBIA, *La presencia de la obra redentora de Cristo en el misterio del culto...*, o.c.; D. BOROBIO, «Cristología y sacramentología», a.c., 6-48.

⁸⁷ Sus obras cristológicas fundamentales son: *El Señor* (1937); *La imagen de Jesús, el Cristo, en el NT* (1940); *Jesucristo. Palabras espirituales* (1957); *La realidad humana del Señor. Aportaciones a una psicología de Jesús* (1958); *La imagen de Cristo en los escritos de San Pablo y de San Juan* (1961). A éstos habría que añadir otros libros indirectamente relacionados con la cristología: *El testamento del Señor. Preparación para la Santa Misa* (1939); *El Via Crucis de Nuestro Señor y Salvador* (1952); *La madre del Señor* (1934); *Apuntes para una biografía* (1945). Cf. H. BARBARA GERI, *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk* (Maguncia 1985); X. TILLETTE, «Romano Guardini, pédagogue vers le Christ», en *Le Christ des philosophes*, o.c., 438-452; A. LÓPEZ QUINTÁS, «Introducción a la [nueva] edición española» de *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo* (Madrid 2002) 9-30.

⁸⁸ Cf. R. GUARDINI, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, o.c.; ÍD., *La fe en nuestro tiempo* (Madrid 1965) 43-49; H. U. VON BALTHASAR, «Los sentidos espirituales», en *Gloria*, o.c., I, 323-375.

después del Concilio Vaticano II (1962-1965). Pasada la euforia ante los métodos exegéticos nuevos, hemos percibido su necesidad a la vez que su insuficiencia, ya que la mayoría de ellos acceden al texto sagrado sólo como libro histórico de un autor particular, situado en contexto particular y dirigido a su lector contemporáneo. ¿Cómo descubrir el sentido religioso universal y la significación de la palabra de ese autor como palabra salvífica de Dios para mí aquí hoy? Ésa es la cuestión teológica y cristiana de fondo. Y a esta luz se comprende que Guardini vuelva a ser redescubierto como un maestro espiritual en nuestros días. Un gran exegeta, a la vez que maestro espiritual, que nos ha ofrecido series sucesivas de admirables meditaciones cristológicas, el P. J. Guillet, se ha referido siempre a Guardini como a uno de sus maestros, quizá como el maestro por antonomasia:

«La segunda orientación (la primera la debo a G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT*) me viene del bello libro de R. Guardini, *El Señor*, que acababa de ser traducido en Ed. Alsatia por el P. Lorton. En él encontré la mirada sobre Cristo que yo esperaba. Yo conocía ya *El Espíritu de la liturgia* de Guardini, pero lo que me marcó profundamente fue la lectura de *El Señor*. Se trata de una especie de gran meditación sobre el evangelio, pero con una atención constante, a través del evangelio, a lo que es la persona misma de Cristo. No es un libro de exégesis, pero cuando después yo abordé la exégesis de los evangelios, siempre he pensado que el trabajo sobre ellos sólo tenía realmente interés si a partir de ellos llegábamos y comprendíamos mejor la persona del Señor. En el libro de Romano Guardini hay un clima que me ha seducido para siempre [...] En el fondo yo reclamo un triple acceso a la Biblia: científicamente serio, literario y espiritual. La Biblia es de una riqueza inagotable. Ya he hablado del encuentro con Jesús al que nos introduce Guardini, pero es siempre a partir del texto de los evangelios. La lectura del Evangelio es mi “método espiritual” todavía hoy [...] Mis verdaderos maestros son Victor Fontoynt y Romano Guardini»⁸⁹.

⁸⁹ J. GUILLET, *Habiter les Écritures...*, o.c., 143-147. Las obras más significativas del P. Guillet para la cristología son: *Jésus Christ hier et aujourd'hui* (París 1963); *Jésus devant sa vie et sa mort*, o.c.; *Jésus Christ dans notre monde*, o.c.; *Connaissance du Christ et genèse de la foi*, o.c.; *La foi de Jésus*, o.c.; *Entre Jésus et l'Église*, o.c.; *Jésus dans la foi des premiers disciples*, o.c. Varias de ellas están traducidas al castellano.

a) *El órgano apropiado para conocer a Jesús en cuanto Verbo encarnado y Salvador del mundo*

La cuestión teórica es la siguiente: ¿qué órgano es el adecuado y, por tanto, a cuál le está conferido el conocimiento del Dios encarnado? ¿A los sentidos exteriores, a la razón, a la memoria, al corazón, a la esperanza? Los dos últimos siglos han concentrado el conocimiento humano en la razón. Consumado, después de Descartes, el dualismo antropológico (alma-cuerpo), la sensibilidad quedó descalificada para el acceso a la verdad. Anulados los sentidos exteriores, quedaba sólo el alma. Ésta a su vez era identificada con la razón en cuanto potencia analítica del presente temporal. Se despreciaba a la memoria, en cuanto capacidad de abrirse a las realidades eternas, y a la esperanza como capacidad de anticipar con eficacia las realidades futuras. La absolutización de la razón equivale a la reducción del tiempo del hombre al instante, sin apoyatura de anterioridad fundante ni de futuro consumidor. Absolutizada así la razón, quedaban descalificadas las actuaciones, aportaciones y el sentido que la memoria y la esperanza pudieran aportar a la vida humana. La razón analítica desterró y desprestigió a la razón contemplativa, rememorativa, desiderativa, lúdica y estética. Con ello empobreció infinitamente a la vida humana y religiosamente cerró la posibilidad de comprender los contenidos esenciales de la fe, que llegan por la vía de los sentidos, de la memoria, del amor y de la esperanza. Marx con su *principio praxis*, Bloch con su *principio esperanza* y Balthasar con su *principio belleza* han rescatado algunos elementos esenciales de la plenitud humana, a la vez que nos han hecho posible reconocer dimensiones olvidadas de la persona de Cristo.

b) *De la absolutización de la razón a los sentidos revividos*

Guardini ha analizado esta vivisección de la realidad personal y la correspondiente reducción que lleva consigo a la hora del conocimiento de las realidades cristianas, que son encarnativas, y en concreto de Cristo, el hombre en quien habita corporalmente la plenitud de la divinidad (Col 2,9). La reducción del

hombre a razón lleva consigo la reducción del conocimiento a concepto y con ello la reducción de las realidades reveladas a verdades o a leyes. La revelación viene dada, en cambio, en figuras y sobre todo en la figura personal de Jesús, cuya realidad viviente y activa hay que percibir con los sentidos, porque sólo en el acto de existir es la revelación del Dios vivo y del hombre nuevo⁹⁰.

c) *El Espíritu Santo y los sentidos espirituales*

Tras Romano Guardini, y ensanchando el horizonte a la luz de la historia de la teología, Rahner y Balthasar nos han recordado la tesis clásica de la *sensibilidad espiritual*, de los *sentidos espirituales*. La gracia otorga al hombre un acompañamiento para que en la palabra de Jesús pueda oír la voz del Verbo y en el cuerpo de Jesús ver la presencia corporal del Padre. La letra del evangelio y el aliento del Espíritu Santo conjugados abren al hombre al descubrimiento de Cristo.

«El Espíritu Santo es el que otorga aquel *sensorium*, cuya mejor denominación tal vez sea la de sentido estético sobrenatural. Este percibe aquellas formas y relaciones, queridas por Dios, con cuya manifiesta fuerza de convicción se presenta la patencia, que se demuestra a sí misma, de lo divino»⁹¹.

Por ello, si los *hechos* de la vida de Jesús necesitan un conocimiento apropiado, que tiene lugar mediante los monumentos y documentos materiales que los acercan a nuestros sentidos, los *misterios* reclaman la dotación proporcionada del hombre para que pueda reconocer ese otro nivel de la historia de Cristo. Sin esa cualificación él no conocería como totalidad de sujeto cognoscente, ni descubriría a Cristo en su totalidad como objeto cognoscible. Necesita, por tanto, una nueva facultad de percepción otorgada por el Espíritu Santo para poder reconocer a Jesús como el Verbo del Padre y poder asemejarse a él, no sólo

⁹⁰ Cf. J. RATZINGER (dir.), *Die bleibende Wahrheit von Romano Guardini* (Düsseldorf 1985) esp. 55-58, 133-143.

⁹¹ H. U. VON BALTHASAR, «Revelación y belleza», en *Ensayos Teológicos. I: Verbum Caro*, o.c., 127-166, cita en 154.

en el orden intencional de la razón y de la voluntad, sino con una *incorporación* de la persona entera a él, incluso de nuestro cuerpo a su cuerpo. El hombre necesita las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo para conocer a Cristo como Don de Dios, Vida nuestra y Esperanza de la gloria (Col 2,27).

d) *La reacción del corazón y del ánimo frente a la razón, y de la praxis frente al concepto*

Orígenes, San Alberto, San Buenaventura, Guillermo de San Teodoro y otros muchos autores han reflexionado sobre esa disposición que el Espíritu Santo, como principio trascendente, y la gracia, como principio inmanente, crean en el hombre redimido para que pueda conocer, sentir, oír y gustar a Cristo. De esta forma la fe suscita una nueva dimensión en el hombre, no sólo en el orden ontológico, sino también en el orden psicológico y sensitivo para poder ver, oír, tocar, palpar en Jesús al Verbo de la Vida, y ser llenos del gozo de los discípulos, teniendo comunión mediante ellos con el Hijo y por ambos con el Padre (1 Jn 1,1-4; Prov 20,12). Si bien la explicitación de este intento es difícil, apunta a un problema fundamental: la necesidad de superar una antropología angostada por la reducción racionalista, con la consiguiente tarea de crear una teología que haga justicia a los sentidos. El creyente, más aún, todo hombre, tiene que acceder, conocer, acoger y responder a Cristo con la razón y el corazón, la memoria y la esperanza, a la vez que con la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Con todas ellas tiene que conocerle; de lo contrario, la fe quedará apoyada en un segmento mínimo de la vida personal y de la experiencia real. El arte (pintura, escultura) ha suplido esas carencias y subvenido a esa necesidad profunda de la fe cristiana en el catolicismo, que siempre ha acentuado la realidad material, la figura, la carne, el sacramento. En el protestantismo, la música ha sido un factor decisivo para mantener una imagen viva, sensible y cercana de Cristo, frente a la desecación moral o reducción histórica, a que inclinaba la Ilustración. J. S. Bach ha logrado con sus *Pasiones* y *Cantatas* más que mucha teología; ha acercado los hombres a la fe, al seguimiento y al amor de Cristo.

La depauperación de la teología subsiguiente a esa reducción antropológica ha supuesto el olvido de la dimensión estética, sensible y cósmica (en parte recuperada por Teilhard de Chardin) de la figura de Cristo. La liturgia, la mística y el arte son, por su fuerza creadora, intérpretes verdaderos, universalizadores y actualizadores de la historia de Cristo. Los espirituales de la Edad Media y del siglo XVI nos invitaron a inscribir la figura de Jesús en nuestros ojos, sus palabras en nuestro corazón, su semblante en nuestro rostro, sus actitudes en nuestra vida, sus palabras en nuestra memoria. Todo su ser corporal tiene que afectar a todo nuestro ser corporal. La insistencia en ello por parte de San Ignacio en sus *Ejercicios Espirituales* ha legado a la modernidad el último residuo de esas actitudes. La escuela francesa de espiritualidad lo ha hecho, en otra manera, al reclamar tener siempre a Jesús ante los ojos, en el corazón, en las manos ⁹².

El texto siguiente de Lutero, en el estilo tan desenfadado y dialéctico que caracteriza a sus *Discursos de sobremesa*, muestra cómo hay un aprendizaje de Cristo en libro por el estudio y otro en las durezas y pruebas de la vida:

«En mis grandes luchas y tentaciones he aprendido por la Escritura que Cristo es Dios y que se ha revestido de nuestra carne; y por el mismo camino he aprendido el artículo de fe en la Trinidad. Ésta es la razón por la cual yo no sólo creo esto; yo sé por experiencia que estos artículos son verdaderos. Porque en las

⁹² Para seguir las grandes líneas de esta espiritualidad cristológica, junto con la cristología sistemática, cf. L. BOUYER, «Le Moyen Âge Latin: Christologie et Scholastique», en *Le Fils éternel...*, o.c., 413-442; «La Christologie à l'époque moderne: entre la métaphysique et la psychologie», en *ibid.*, 443-468; B. ARDURA, «Le Christ dans la spiritualité de la Réforme Grégorienne»: *Divus Thomas* 88 (1985) 24-41; A. BLASUCCI, «Cristocentrismo. Panorama della presenza di Cristo nella storia della spiritualità», en E. ANCILLI (ed.), *Gesù Cristo mistero e presenza*, o.c., 446-491; G. PINCO, «Gesù Cristo nella spiritualità monastica medievale», en *ibid.*, 407-445; P. CODA - J. CASTELLANO, «La compresione di Gesù Cristo nella teologia e nella spiritualità del Medioevo e dell'epoca moderna», en *Gesù Cristo* (Roma 1981) 155-213; F. RUELLO, *La christologie de Thomas d'Aquin*, o.c.; E. H. WEBER, *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin*, o.c.; M. LIENHARD, *Au coeur de la foi de Luther...*, o.c.; *Id.*, *Luther témoin de Jésus Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur* (Paris 1973); Z. HAYES, *The Hidden Center...*, o.c.; J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, o.c.; M. N. GORODETZKY, *The humiliated Christ...*, o.c.; P. EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe*, o.c.; M. EVDOKIMOV, *Le Christ dans la tradition et la littérature russes*, o.c.; J. P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères...*, o.c.

mayores tentaciones nada puede ayudarnos más que el creer que el Hijo de Dios ha revestido nuestra carne y nuestros huesos, que reina a la derecha del Padre y que ora por nosotros» ⁹³.

La espiritualidad del Corazón de Jesús, de Cristo nuestro hermano (K. Adam), del Jesús obrero (Cardjin), del Cristo cósmico (T. de Chardin), del *Christus Caritas* de los Hermanitos y Hermanitas de Jesús (Ch. de Foucauld), junto con otros movimientos carismáticos y liberadores, han actualizado en nuestros días esos impulsos cristocéntricos de la espiritualidad. De esta forma el instinto de la fe puja contra la tendencia moderna a reducir la cristología a antropología o a realización temporal práctica, sea ella mística o política.

e) *Del Cristo sensible al Dios sentido*

La historia del cristianismo moderno ha sufrido una carencia de nutrición sensitiva, imaginativa y experiencial en el orden de la fe ⁹⁴. Cuando la teología desprecia esas necesidades, los hombres buscan su respuesta en devociones que no siempre están a la altura de las exigencias, tanto del evangelio como de la racionalidad. Los pintores, los novelistas, los poetas, más que los teólogos, han transmitido e impreso en los sentidos e imaginación tanto la historia como la figura de Jesús. Ellos, desde cada época y sensibilidad, han descubierto la universalidad de Jesús y han permitido a los hombres encontrarse en él y comprender que él se identificó con nosotros. De nadie en la historia se han hecho tantos retratos, ni se han pintado tantas escenas reales de su vida, ni se han creado tantas interpretaciones no realistas, como de Cristo ⁹⁵. El alimento de nuestra fe no son

⁹³ WA, *Tischreden* 4 n.4915, p.377.

⁹⁴ Cf. R. GUARDINI, *La fe en nuestro tiempo*, o.c., 46-47. Como reacción compensatoria han surgido en la mitad del siglo los movimientos espiritualistas, que tienden a recuperar el sentimiento y experiencia del Cristo sanador, perdonador y consolador. Frente a una actitud ilustrada (predominio de la razón) surge una actitud romántica (predominio del sentimiento). Si la primera prescindiendo del ánimo a favor del discurso, la segunda prescindirá de la razón en favor del ánimo, humor, conmoción de corazón y cuerpo (entrañas).

⁹⁵ «Ninguna personalidad histórica ha actuado tan fructíferamente sobre los artistas como Jesús de Nazaret. Sólo de Buda conocemos un número aproximadamente comparable de retratos en pintura y escultura. Pero Buda no ha podido susci-

primordialmente la historia, ni la idea, ni la utopía derivables de Cristo, sino su persona viva, en su ser corpóreo visible y audible entonces, en su historia pasada y en su vida presente. De Cristo tenemos que tener un saber completo, que corresponda tanto a su realidad humana y divina como a nuestra compleja constitución sensible y espiritual. Por ello *de Cristo tenemos que tener sensaciones auditivas y visuales, noticias e ideas, experiencias y esperanzas*. Todas ellas nos entregan su persona como hecho humano y como misterio de Dios.

De ahí la importancia para la cristología teológica de prestar atención a las «otras cristologías», las que han reflejado no sólo al Verbo pensable, sino también al Verbo visible, oíble, vivible, esperable; el que no sólo es respuesta a nuestra razón, sino consuelo para el cuerpo y el corazón, alimento para la esperanza y fuerza para la acción. Esto se ha reflejado en la literatura, la pintura, la música. Por eso es necesario integrar la interpretación que hacen de él los filósofos, poetas, novelistas, pintores y músicos⁹⁶.

El Concilio Vaticano II, que ha elaborado una eclesiología explícita, ha dejado implícita la cristología, reflexionando sobre Cristo sólo de manera ocasional. Le presenta como Cabeza de la Iglesia orante y Sumo Sacerdote de la nueva liturgia en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*; como consumidor de toda

tar ni con mucho la misma riqueza de imágenes que el fundador de la religión cristiana. El ha actuado en un círculo mucho menor de imágenes, temas y escenas. La imagen de Cristo casi en todos los pueblos y culturas es de una riqueza desasotumbrada y de una pluriformidad figurativa» (H. PFEIFFER, *Gottes Wort im Bild...*, o.c., 8).

⁹⁶ Me he ocupado de la figura de Cristo en *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul Richter, Machado, Oscar Wilde*, o.c.; ID., «Destino histórico, experiencia religiosa y creación artística», en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Actas del Congreso de «Las Edades del hombre»* (Salamanca 1995) 409-425; ID., «Expérience religieuse, création artistique: Millet, Van Gogh, Gauguin: *Communio. Revue catholique internationale* 4 (1995) 141-152; R. RODRIGUEZ CULEBRAS, *El rostro de Cristo en el arte español*, o.c.; AA.VV., *En torno a la exposición iconográfica de Las Edades del hombre* (Valladolid 1988), con las siguientes colaboraciones: J. M. VELASCO, «Realidades visibles del cristianismo» (p.7-28); A. GONZÁLEZ MONTES, «Las imágenes de Cristo en «Las Edades del hombre»» (p.29-84); J. L. ORTEGA, «Hombres y edades en el entorno de Cristo» (p.85-102); J. R. FLECHA, «La vida y la muerte en el arte castellano-leonés» (p.103-125). Para la literatura, cf. F. CASTELLI, *Volti di Gesù nella letteratura moderna*, I-II, o.c.; J. A. CARRO CELADA, *Jesucristo en la literatura española e hispanoamericana del siglo XX* (Madrid 1997). La colección «Jésus et Jésus-Christ», dirigida por J. Doré, en la editorial Desclée (París), con un centenar de monografías, presta también atención a estas otras dimensiones de Cristo.

la revelación en la Constitución *Dei Verbum* (n.7); como Sacramento vivo del Padre, respecto del cual la Iglesia es signo e instrumento al servicio de su salvación en la *Lumen gentium*; como respuesta al problema del destino humano en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (n.10; 22; 38; 45)⁹⁷. Una frase recoge la preocupación de este siglo por comprender la existencia cristiana como identificación con su persona y sus misterios:

«Es necesario que todos los miembros de ese cuerpo se conformen a él, hasta que Cristo sea formado en ellos (Gál 4,19). Por eso somos incorporados a los misterios de su vida, configurados con él, muertos, resucitados con él, hasta que reinemos con él (Flp 3,21; 2 Tim 2,11; Ef 2,6; Col 2,12)» (LG 7e).

En otros lugares afirma la actualización de esos misterios en la liturgia:

«La Iglesia, conmemorando así los misterios de la redención, abre las riquezas del poder santificador de los méritos de su Señor, de tal manera que, en cierto modo, se hacen presentes en todo tiempo para que puedan los fieles ponerse en contacto con ellos y ser llenos de la gracia de la salvación» (SC 102).

La actualización de la salvación de Cristo tiene lugar en la celebración de la Iglesia:

«Oriéntese el espíritu de los fieles sobre todo a las fiestas del Señor, en las cuales se celebran los misterios de la salvación durante el curso del año. Por tanto, el ciclo temporal mantenga su debida superioridad sobre las fiestas de los santos, de modo que se conmemore convenientemente el entero ciclo de los misterios de la salvación» (SC 108).

El ámbito privilegiado para exponer los *mysteria fidei* es la celebración de los *mysteria salutis* (SC 52). La acción de Dios como luz y gracia suscita nuestra respuesta y hace posible la adhesión en fe y obediencia amorosa. La teología y vida cristianas se modelan así sobre *la Sagrada Escritura y la eucaristía, doble*

⁹⁷ Cf. TH. GERTLER, *Jesus Christus...*, o.c.; A. DE VILLAIMONTE, «El «mysterium Christi» del Vaticano II en perspectiva escotista»: *Naturalaleza y Gracia* 13 (1966); L. LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989); K. DEMMER, «Cristología-Antropología-Teología moral», en *ibid.*, 779-788.

mesa en que se nutren los fieles de Cristo con el pan de la vida y con la palabra de Dios⁹⁸.

6. Hacia una teología de los misterios de la vida de Cristo (Guardini, Casel, Rahner, Balthasar, Zubiri)

La historia de la revelación de Dios es como «un río que tiene dos riberas: el Antiguo y el Nuevo Testamento, y el árbol que está plantado en ellas es Cristo (*in utraque parte arbor plantata Christus est*)»⁹⁹. En analogía nosotros podemos decir que la de Cristo es una historia con doble fondo: el humano patente y el divino accesible a los ojos de la fe y presente en las mediaciones de la Iglesia (evangelio, sacramentos, ministerios, vida santa). Es la *historia de un hombre* en apertura y promoción, en desbordamiento y consumación en Dios, que tiene su punto cumbre en la *resurrección*. Pero es a la vez *la historia de Dios* en descendimiento y condescendencia, en adentramiento e inmersión en lo humano, hasta el límite de la humillación existencial y del vaciamiento personal acontecidos en la *muerte*. Culminación y abajamiento coinciden. Nuestro *achmé* de gloria y su abismo de cruz se identifican. Con sus heridas nos ha curado y con su muerte nos ha vivificado; con su pobreza nos ha enriquecido y con su abajamiento nos ha enaltecido. Sus dolores han sido nuestros gozos. Su rechazo de maldito fuera del campamento nos ha adentrado en la ciudad de Dios y ya bendecidos acampamos en el nuevo templo de Dios para los hombres, que es su cuerpo¹⁰⁰. *Ese Dios humillado es Jesús y ese hombre exaltado es también Jesús*. En el segundo volumen se intentará esclarecer su persona; allí exponiendo cómo: *Dios es uno de nosotros y cómo uno de nosotros es Dios*.

⁹⁸ «Para fomentar la unión con Cristo en todas las circunstancias de la vida, [...] entre todas las ayudas espirituales descuellan aquellos actos por los que se nutren los fieles de Cristo con la palabra de Dios, recibida en la doble mesa de la Eucaristía y de la Sagrada Escritura» (*Presbyterorum Ordinis*, 18a; cf. SC 21). Cf. TOMÁS DE KEMPIS, *Imitación de Cristo*, IV y el título del capítulo XI («Quod corpus Christi et Sacra Scriptura maxime sint animae fidelis necessaria»). «Haec possunt etiam dici mensae duae hinc et inde in gazophylacio sanctae Ecclesiae positae» (ibid. IV,11,21).

⁹⁹ Cf. SAN JERÓNIMO, «De psalmo 1,6», en *Obras completas*, I (BAC, 1999) 128s.

¹⁰⁰ Is 53; Rom 4,24s; 2 Cor 8,9; 5,21; Flp 2,6-11; Gál 3,13s; Heb 2,9; 9,28; 13,12s; Jn 1,9-14.

Con la encarnación del Hijo, realizada cómo *kénosis* y *resurrección*, la creación, en cuanto plasmación de la vida trinitaria en lo otro más allá de sí misma, llega a su posibilidad máxima, de forma que lo que pudiera parecer una ruptura de su orden normal y la alteración de los límites humanos, visto en su verdadera luz, es la realización suprema de la apertura de Dios y del hombre. La persona de Cristo no es la alteración alienadora de Dios, sino la revelación de su identidad; no es la excepción ni la excardinación del ser del hombre de su quicio, sino su *incardinación* definitiva.

«Uno pudiera pensar que la persona de Cristo es una especie de gran excepción en la creación. Evidentemente lo es en el sentido de que es única. Pero lo que en esa persona acontece es justamente la incorporación de Dios trino a la historia y a la creación entera. Y esta incorporación no es una irrupción. Es todo lo contrario de una irrupción, porque es precisamente la culminación misma de la plasmación *ad extra* de la vida divina, haciendo entrar dentro de ella y de la procesión generante, en que el Verbo radicalmente consiste, por vía de paternidad y de espiración en el Espíritu Santo, a un individuo concreto, el cual entonces no solamente es la plasmación *ad extra* de la vida trinitaria, sino la plasmación *ad extra* de la propia realidad trinitaria divina. En este sentido debe decirse que la encarnación hace de Cristo el paradigma de la creación de toda esencia abierta [...] Él, por ser la imagen auténtica de Dios, es precisamente el paradigma de toda esencia abierta»¹⁰¹.

Esta cita de Zubiri nos lleva a una reflexión conclusiva sobre los factores, movimientos y personas que han llevado en el siglo XX a una recuperación más cristiana de la cristología, haciendo posible un encuentro con Cristo, no sólo como verificación histórica de su existencia en el pasado, sino como descubrimiento salvífico en el presente, mediante las mediaciones sacramentales y pneumáticas de la Iglesia que él se ha creado. Él perdura viviente, contemporáneo de cada hombre, por su Espíritu, sus sacramentos, su Iglesia y no sólo por el recuerdo, la fe, la adhesión o el seguimiento de sus discípulos. Este redescubrimiento de la «objetividad», «historicidad», «positividad» y «sacramentalidad» del cristianismo ha sido fruto de muchos factores, no en último lugar de la renovación patrística, bíblica,

¹⁰¹ X. ZUBIRI, *El problema teológico...*, o.c., 286.

litúrgica y ecuménica. Los años en torno a 1920 son claves en esa reafirmación, tanto de lo sacramental y eclesial constituyente del cristianismo como de la superación de una visión excesivamente individualista y ascética, derivada, por un lado, del legado barroco-postridentino y, por otro, de la dominación filosófica del kantismo, a la vez que del contagio sufrido por la teología en su lucha contra el deísmo, racionalismo y conceptualismo. Este proceso de reconfiguración interna es igual en la teología protestante y en la católica.

Hay dos nombres pioneros, Guardini y Casel, y dos grandes realizadores, Balthasar y Rahner. A España nos llega el eco por un artículo de X. Zubiri, esencial en su trayectoria y relegado por quienes quieren olvidar sus preocupaciones teológicas: «El ser sobrenatural: Dios y la edificación en la teología paulina»¹⁰², escrito entre los años 1934-1942, después de que en Roma se hiciera oblato benedictino, siguiera los cursos de teología en San Anselmo, leyera y transcribiera las obras de Casel. Después, en París, entró en contacto con el movimiento litúrgico, a la vez que con la teología ortodoxa aglutinadora de los emigrados rusos, y que había encontrado su ámbito de cultivo en el centro ortodoxo «San Sergio»¹⁰³. Aquí halla la categoría de «deificación»¹⁰⁴, y en Roma descubre las categorías «misterio» / «misterios», propias de Maria Laach y de Casel.

En Rahner convergen diversos movimientos teológicos, espirituales e históricos, que le permitirán convertir «los misterios de la vida de Jesús» en un tema central de su teología¹⁰⁵. En primer lugar, su condición de jesuita, su experiencia de los *Ejercicios Espirituales*, con el lugar que los «misterios de Jesús» revividos y resentidos allí tienen. A él ya le llega la recuperación del

Ignacio de Loyola místico y teólogo, superando la imagen ascética y militante creada por el barroco, que había dominado hasta comienzos del siglo XX y en España hasta 1960 (H. Bremond, E. Przywara, H. Rahner, J. I. Tellechea, etc.). Él conoce la herencia patristica, acercada primero por su hermano Hugo y luego cultivada por él mismo, tanto en su tesis doctoral como en su adaptación alemana de la obra francesa *Ascética y mística en la Patristica*¹⁰⁶. Allí encuentra los niveles de la humanidad de Jesús, que serán explicitados teológicamente en la cristología de Santo Tomás y revividos espiritualmente en otros momentos de la historia, como la Escuela francesa de Espiritualidad (Bérulle). A él le llegó de joven la influencia de Casel y de Guardini, como miembro del movimiento de juventudes *Quickborn*, participando luego en la discusión teológico-litúrgica de aquellos años. Su cercanía a la fenomenología y su estudio con Heidegger por otra parte le ayudan a superar el moralismo kantiano, a la vez que una teología de la experiencia incardinada en ciertas corrientes protestantes. Finalmente, la exégesis crítica le acerca el peso real de la humanidad concreta de Jesús, y desde ahí le es posible un mejor acceso al misterio de su persona encarnada, de su realidad humana ejercitada y de su existencia salvífica en cada uno de los acontecimientos personales (misterios).

Ratzinger no exagera al referirse a Casel y afirmar que la «teología de los misterios es quizá la idea teológica más fecunda de nuestro siglo»¹⁰⁷. Rahner, por impulso anterior e inserción jesuítica, no sintonizaba en exceso con las acentuaciones benedictinas del movimiento litúrgico, pero supo discernir y apropiarse lo más fecundo de la teología de Casel: la objetividad de la revelación fundante, la figura histórica de esa revelación en la persona de Cristo, la presencialización salvífica en la Iglesia de los hechos humanos de Jesús en cuanto misterios de salvación, la necesidad de recuperar la contemplación de la vida de Cristo como don de la revelación y como potencia de salvación, más allá de un historicismo costumbrista, o de un moralismo mera-

¹⁰² Íd., *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid 1944) 469-565.

¹⁰³ Cf. A. KNIAZIEFF, *L'Institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui* (París 1974).

¹⁰⁴ Cf. M. LOT-BORODINI, «La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs», en *Revue d'Histoire des religions* 105-107 (1932-1933), publicado en libro con una introducción de J. Daniélou (París 1970). Cf. B. SCHULTZE, en *DSp* IX, 1019-1020; AA. VV., «Divinisation», en *DSp* III, 1371-1459.

¹⁰⁵ Cf. la monografía exhaustiva, tanto en el aspecto histórico como sistemático, de A. R. BATHOGG, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christglauben* (Innsbruck 2001, 2003). No tenemos una monografía equivalente para Balthasar.

¹⁰⁶ Cf. M. VILLER - K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität* (Friburgo 1939, 21989). Cf. K. H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner...*, o.c.

¹⁰⁷ J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz* (Meitingen-Freising 1973) 5.

mente ascético. De esta forma, ha contribuido más que otros muchos a superar la escisión mortal entre el Jesús histórico, o Jesús judío de aquel tiempo, por un lado, y, por otro, el Cristo de la fe, que vive y celebra la Iglesia.

En su famoso *Memorandum de Viena* (1943), dirigido al arzobispo cardenal Theodor Innitzer, escribe: «Si los hechos de la vida histórica de Cristo son vistos de nuevo más (tal como Guardini, Dillersberger, etc., ya hacen) como *mysteria* (un poco en el sentido de Bérulle), entonces no es difícil tampoco de nuevo volver a otorgar todo su sentido pleno a la meditación e imitación del Cristo histórico, por ejemplo en el sentido de los *Ejercicios ignacianos*»¹⁰⁸. En su libro *Hora santa y siete palabras* (1955), publicado bajo el pseudónimo de A. Trescher, explícita de una forma sencilla pero profunda la presencia y permanencia de Jesús con nosotros, de manera que podemos acceder a él como a un contemporáneo nuestro, en simultaneidad con su existencia vivida entonces, ahora eternizada en Dios y desde ahí inmediatizada a nosotros¹⁰⁹.

En su colaboración al volumen editado por A. Grillmeier y H. Bacht con motivo del centenario de Calcedonia (451-1951), «Problemas actuales de la cristología», dedica un apartado a formular la historia, necesidad, contenido y finalidad de una teología de los misterios de la vida de Jesús, arrancando la reflexión al sesgo moralista que había tenido. Hay que hacer la teología de esos acontecimientos de la vida de Jesús, porque en ella tenemos la existencia de Dios dada como realidad humana, una realidad humana que es así realidad de Dios. Esa teología es necesaria como condición para lograr la interpretación última de nuestra vida, que sólo podemos conseguir desde la realización que Jesús, y con él Dios, ha hecho de ella:

«Los misterios de la vida de Cristo, que precisamente en su unicidad e historicidad indisoluble constituyen la ley de la única historia universal, son tergiversados con excesiva facilidad. Se los toma

¹⁰⁸ K. RAHNER, «Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum» (1943), en *Sämtliche Werke* IV, 497-556, cita en 525.

¹⁰⁹ K. RAHNER, *Hora santa y siete palabras*, o.c., 7-16. Para entender estas afirmaciones hay que tener ante los ojos el concepto kierkegaardiano de *Gleichzeitigkeit*, traducible por «contemporaneidad» o por «simultaneidad», como hace la ed. cast. de K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, o.c., 700s.

como meras ilustraciones y ejemplo, como “casos” en los que se secundan de manera ejemplar leyes morales, que también serían claras independientemente de la vida de Cristo»¹¹⁰.

En el artículo «Misterios de la vida de Jesús», escrito para el *Lexikon für Theologie und Kirche* (1962), formula su significado, tanto teológico como moral y espiritual, para la vida cristiana. A partir de estas ideas elaborará otros textos, que siguen siendo hasta hoy la expresión más compleja de la unión entre historia y misterio, entre facticidad casual de la historia humana y gracia salvadora de Dios.

«Podemos llamar “misterios de la vida de Jesús”, ante todo y en primer lugar, a todos los acontecimientos de la vida terrestre y glorificada de Jesús, en la medida en que participan en la dignidad y en el misterio de la persona, que realizó esa historia como historia propia, y la hizo surgir de la profundidad de esa persona y, por ello, le confirió su personal propiedad y dignidad. Pero estos acontecimientos son llamados misterios en un sentido especial en la medida en que forman una unidad con el misterio redentor de la encarnación, de la cruz y de la resurrección (el misterio salvífico por excelencia) y ahí tienen una función redentora y no sólo para nosotros un caso especialmente ejemplar y un modelo de un comportamiento moral (que es lo que casi exclusivamente se suele considerar en la meditación piadosa) [...]»

En una teología de los misterios, que estuviera a la altura de su objeto, deberían aparecer todas las cuestiones propias de una teología de la historia, de la significación salvífica de las “verdades históricas”, del seguimiento de Cristo, de lo que hay de ejemplar y no sólo ocasionalmente en la vida concreta de Cristo, de la lógica de la decisión concreta. Pero, en cualquier caso, la espiritualidad sabe, aun cuando no lo sabe muy claramente la teología refleja, que la vida de Jesús, también en sus misterios individuales, no está bajo las normas abstractas de una moral esencial como su consumación, sino que la concreta realidad humana del Logos hecho carne es ejemplo como modelo, y que todas las normas abstractas sólo son ramificaciones parciales y deficientes de esa única norma que es la Palabra del Padre otorgada a nosotros en lo concreto y “casual”, en lo que él en su parusía (histórica) se nos mostró como la ley de nuestra existencia»¹¹¹.

¹¹⁰ K. RAHNER, «Problemas actuales de la cristología», a.c., 211.

¹¹¹ ÍD., «Mysterien des Lebens Jesu», a.c., 721s. Rahner no explicita la relación con la liturgia, porque ese aspecto lo trata V. WARNACK en los artículos «Mysterien-gegenwart» (ibid., 722) y «Mysterientheologie» (ibid., 724-727).

Para concluir, digamos que aún no ha llegado la teología a una suma de penetración bíblica, de reflexión sistemática y de iluminación espiritual conjugadas, que nos permita adivinar todo el contenido misterioso de esos acontecimientos claves de la vida de Jesús. Ésta debería mostrar que ellos contienen y son: 1) Revelación de Dios; 2) Presencialización encarnativa de la vida de Dios en nuestra forma y figura, de manera que podemos «ver» a Dios en hombre; 3) Participación de Dios en nuestro destino de seres finitos, tentados, atenazados por la muerte y el desconocimiento del futuro; 4) Realización desde dentro y con ello transformación de nuestra existencia abriéndola a la salvación; 5) Oferta de una forma de vida, que se convierte en modelo para el seguimiento y atracción hacia su forma de existencia; 6) La garantía de nuestro destino definitivo. Todo esto no extraído como universal abstracto, elaborado a partir de unos hechos, sino como entraña e intrahistoria de la libertad humana de Jesús, que es la libertad del Hijo encarnado.

CAPÍTULO X

LA LÓGICA DE LA FE EN CRISTO: SÍNTESIS CONCLUSIVA

«Una Religión que sin escrúpulo declara la guerra a la Razón a la larga no se sostendrá contra ella».

I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera Razón*.
Prólogo a la primera edición de 1793 (AXIX)

Una Razón que sin escrúpulo declara la guerra a la Religión a la larga no se sostendrá contra ella.

A lo largo de este libro hemos partido de una convicción: la realidad puede ser contemplada desde fuera y desde dentro. Las cosas tienen un «dentro», que se puede analizar en un laboratorio, arrancándoles su «verdad». El «adentro» y la «entraña» de las personas no pueden conocerse por experimentación científica, sino que tienen que reconocerse por sus huellas, por sus obras, por los signos que dan de sí y sobre todo por su manifestación. La persona es ser y conciencia, realidad y libertad. Su verdad no es separable de esa conciencia y libertad. Desde este presupuesto hemos accedido a Cristo como hecho verificable desde fuera; y hemos intentado descubrir su autoconciencia a la luz de los restos y textos, monumentos y testigos que nos han quedado. Su revelación y nuestra fe se corresponden. Desde este conocimiento personal, descubrimos el fundamento real para creer en él. La fe se convierte así en la palanca del conocimiento. Tenemos una cristología que, comenzando desde fuera y desde abajo, ha llegado al «adentro» y al «de arriba», confesados, que nunca demostrados.

Pero es posible también una lectura exterior que contempla el conjunto de factores, ideas, presupuestos y consecuencias que la fe en Dios, el hecho de Cristo y la confesión de la resurrección llevan consigo. Esta lectura quiere descubrir la coherencia que esa totalidad cristiana y cristológica implica. Decir

coherencia no es decir todavía verdad; es un paso aproximativo y facilitador de la adhesión personal a Cristo en la medida en que se le reconoce como Mesías y Mediador de la revelación de un Dios que no le es exterior, sino inherente.

Este intento es característico del pensamiento anglosajón. Elegimos como exponente a un profesor, suma de científico y filósofo que se acerca al cristianismo. Richard Swinburne, largos años profesor de Filosofía de la religión en Oxford, ha escrito una trilogía. Los primeros libros se centran en los problemas previos: *The Existence of God* (Clarendon Press, Oxford 1979); *The Coherence of Theism* (1977); *Faith and Reason* (1981). A ellos ha seguido una segunda serie sobre los contenidos del cristianismo: *Responsibility and Atonement* (1989); *Revelation: From Metapher to Analogy* (1992); *The Christian God* (1994); *Providence and the Problem of Evil* (1998). La empresa se cierra con el libro publicado en 2003: *The Resurrection of God Incarnate* (Clarendon Press, Oxford 2003), que sintetizamos a continuación.

Swinburne se propone ofrecernos la lógica de la fe en un Cristo resucitado, en quien se consuma la obra histórica de Jesús, y de quien comienza el hecho tan complejo del cristianismo. Él reclama, para que esa fe esté fundada y pueda ser reconocida como razonable, tres tipos de prueba: Presupuestos previos de orden teórico a la existencia y acción de Jesús; hechos históricos simultáneos con su vida y mensaje; acontecimientos subsiguientes. Si todo esto converge, la coherencia de la propuesta es irrefutable. El libro está dividido en tres partes con una conclusión. En la primera analiza lo que él llama evidencia anterior de fondo (*General Background Evidence*). Para llegar a la confesión de fe en Jesús resucitado hay que presuponer la existencia de Dios; un Dios personal referido a un hombre personal; un Dios preocupado y ocupado con la historia; un Dios que en esa preocupación, derivada de su amistad y alianza con el hombre, va hasta el final con él: encarnación-muerte, y liberándole lo afirma en la vida indestructible.

En la segunda parte se pregunta por las pruebas históricas que la vida de Jesús nos ofrece, en las que se refleje ese Dios no sólo como teoría pensable, sino como realidad activa y presencia benevolente para con el propio Jesús y para con los demás

(*Prior historical Evidence*). Aquí analiza la vida, la enseñanza moral, su entrega reconciliadora y sacrificial; su pretensión de autoridad divina, la universalización de su mensaje por el grupo de discípulos y los apóstoles que crea. En la tercera parte analiza los acontecimientos que siguieron a la muerte de Jesús (*Posterior historical Evidence*). Aquí se analizan las apariciones, la tumba vacía, la significación de la eucaristía y del día del Señor, la resurrección como sello de Dios a Jesús garantizando su mensaje, mostrando la aceptación de su vida entregada por todos como sacrificio agradable, y por ello su condición de profeta, de revelador auténtico de Dios.

La conclusión a la que llega en este análisis propio del historiador es que Jesús es el único hombre de la historia, que en ese contexto religioso y teológico ha hecho tales acciones, o parece lo más probable que las haya hecho; que la resurrección tiene sentido si Jesús es el Hijo encarnado, con el cual Dios mismo se encarna por ser inseparable de él. De ningún otro se ha afirmado con tal realismo el hecho de la resurrección, suscitando una Iglesia viva hasta hoy y que se refiere a Cristo con la misma inmediatez que sus contemporáneos. Estos tres hechos básicos (Dios personal encarnado, vida y doctrina de Jesús, resurrección) puestos en conexión crean la máxima probabilidad de que la propuesta cristiana es verdadera. El libro se cierra con una «Conclusión: El balance de la probabilidad», al que sigue un apéndice (*Formalizing the Arguments*) que hará las delicias de los matemáticos. El teólogo prefiere dejarlas lejos. Ellas han sido en la era moderna la gran fascinación desde Descartes, provocando el gran rechazo de quienes no acceden a que la «razón» científica, instrumental y técnica por sí sola decida las cuestiones fundamentales del ser, del sentido y del destino humano. Expuesto este ejemplo de lo que sería la lógica de la cristología desde el mero análisis teórico-histórico, nosotros la proponemos tal como ella aparece desde dentro de una fe que, abierta a la historia, reconoce en ella los signos de una trascendencia vocante, de Dios.

* * *

La fe en Cristo es primero un acto y luego una determinación de toda la existencia del creyente. Arraiga en una percep-

ción de la verdad y del sentido, que emergiendo de hechos exteriores conforma la vida personal, incitándola a abrirse a un orden de realidad y a consentir a él en una ejercitación de la voluntad, que es a la vez predilección y decisión. La fe remite a unos hechos de la historia positiva, percibidos como *signos, huellas y llamadas* de Dios al hombre. Esos hechos históricos y esas palabras proféticas «intrínsecamente ligados»¹ desvelan algo que los trasciende, proveniente de otro orden de realidad: la presencia del Santo, la palabra de Dios. Esta palabra dice algo a la vez que en ella se dice alguien². La historia se convierte así en transparencia de un Absoluto sagrado que se inserta en la historia humana, con una inmediatez mediada. Tanto los profetas como Cristo se trascienden a sí mismos para ser una mediación transparente de Dios que habla por medio de ellos. En Dios hablar es hacer hablar, su mover es conmover y su llamada es hacer sentir en el hombre la presencia fundante que, aflorando a la superficie, se convierte en voz. Las obras que Dios realiza en la historia de la salvación y los profetas son los mediadores de la revelación de Dios a los hombres: de ella, Cristo es la plenitud, por ser en persona la mediación y la realidad mediada³.

La noción cristiana de revelación debe ser comprendida con todo realismo, ya que acontece coextensiva a la existencia misma de Jesús, que es el Hijo encarnado inseparable del Padre, y que por tanto nos permite hablar de la historia de Jesús como de una «historia de Dios». La revelación funda así la historia, en la medida en que ésta es una historia divina⁴, constituida por la persona del Hijo, que se convierte en el contenido del cristia-

¹ «Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque inter se conexas» (DV 2).

² Hemos visto ya cómo tanto el Vaticano I como el II ponen en primer plano la manifestación que Dios hace de sí mismo, quien antes que decir «cosas», revelar «misterios» o enunciar «verdades», «se dice» a sí mismo: «Attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via, se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare». *Dei filius*, cap. II (DS 3004). «Placuit Deo in sua bonitate et sapientia se ipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae» (DV 2).

³ «Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit» (DV 2).

⁴ «Offenbarung ist nicht ein Prädikat der Geschichte, sondern Geschichte ist ein Prädikat der Offenbarung» (KD I, 2,64). Cf. comentario en E. BUSCH, *Die grosse Leidenschaft...*, o.c., 278s.

nismo⁵, hasta el punto de que podemos decir que Cristo no revela otra cosa que su propia persona, porque en ella están dados conjuntamente: la realidad de Dios, su designio salvífico para el hombre y la realización nueva de la vida humana desde la autodonación de Dios en él, que es la donación de Padre a Hijo. Pero a la vez nos exige distinguir esa forma de acción de Dios por Jesús en el mundo de nuestras acciones, que son exclusivamente intramundanas, cerradas sobre su propio horizonte. El texto siguiente da por supuesto el primer aspecto y quiere subrayar el segundo.

«La Biblia y la teología tradicional dicen que Dios habla, que interviene y actúa en la historia de su pueblo y de las naciones. Si con esto entendiéramos que él hablaba como un hombre y que él intervenía en la historia como un agente en medio de otros agentes, entonces estaríamos en plena mitología. Aquí debemos recordar el necesario correctivo de la teología negativa, incorporada a una justa concepción de la analogía. Después de haber repetido que Dios habla, inmediatamente debemos precisar que él no habla, sino que hace hablar. Después de haber repetido que Dios actúa, debemos precisar que él no actúa, sino que hace actuar. Son hombres quienes hablan en su nombre; son los acontecimientos en la trama de la historia común los que dan testimonio de él. Lo que manifiesta a Dios pertenece a nuestro mundo y Dios permanece trascendente a esta manifestación. Esta manifestación, por tanto, es siempre indirecta. En la cumbre de lo que llamamos la historia de la salvación, la existencia misma de Jesús es la Palabra divina. Esta creatura, que es el Verbo de Dios en persona y que nos reenvía a aquel que «habita una luz inaccesible» [...]

Lo mismo que la creación no es un acto transitivo, de orden fenoménico, entre Dios y el universo, sino la relación de dependencia de la creatura por relación a su fuente, así la revelación no es un acto transitivo, directamente observable entre Dios y el Mediador que es su presencia manifiesta. Ella es la relación del ser del Mediador al Verbo divino en quien subsiste; y la relación del ser de la comunidad al Espíritu Santo que la anima⁶.

⁵ «Der wahre Inhalt des Christentums ist eine Geschichte, in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte» (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung. Erster Teil* [1840], cit. por H. FOLKERS, «Christentum und Philosophie», en P. ANTES [dir.], *Christentum und europäische Kultur* [Friburgo 2002] 154). «Der eigentliche Inhalt des Christentums ist [...] ganz allein die Person Christi» (ibid., cita en 131). «Lo Infinito ha pasado eternamente a lo finito» (G. F. W. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I [Hamburgo 1971] 144).

⁶ H. BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, o.c., 194s. Kierkegaard ha analizado esta cognoscibilidad indirecta bajo la categoría de escándalo o incognoscibilidad, recha-

1. Historia

La fe del cristiano es histórica en el doble sentido del término: nace de una historia previa y crea una historia posterior. Historia dice situación y duración, libertad y sentido del futuro, capacidad de la inteligencia humana para insertarse creativamente en la naturaleza transformándola, memoria del pasado y anticipación del futuro, concreción y límite a la vez que apertura al Eterno. Un tiempo y unos hechos, un lugar y una situación únicos, son los puntos de partida a la vez que de referencia permanente para la fe cristiana. Las narraciones veterotestamentarias y las perícopas evangélicas, actualizadas en la lectura personal y sobre todo en la celebración litúrgica, son fundamento y punto de partida para toda reflexión sobre la fe. Ésta se constituye en cada momento de nuevo por el *relato*, los *símbolos* y la *praxis* de la comunidad creyente⁷. El relato nos recuerda quién está en el principio como origen y génesis, acercándonoslo como fuerza originadora y cimiento permanente. Esos relatos han nacido de la renovación de la alianza en Israel y para la renovación del rito de Jesús en la última cena por la comunidad (eucaristía). El texto desemboca en el rito actualizador y éste quedaría mudo y ambiguo sin el relato fundador. Ésa es la razón de por qué en la liturgia cristiana se leen sólo textos de profetas (primera lectura), de apóstoles (segunda lectura), y de Cristo (tercera lectura). No son lecturas meramente «ilustrativas» o «conmoveras», sustituibles por otras más bellas de la literatura general o nacional. *Biblia y Liturgia nacieron coordinadas y sólo coordinadas persisten vivas. No hay en el cristianismo palabra sin sacramento (lo contrario no pasaría de Ilustración socrática o kantiana); ni hay sacramento sin palabra (lo contrario sería magia o gnosis).*

Hay tres elementos constituyentes del cristianismo, que están entrelazados, se reclaman unos a otros y sólo por la conjugación entre sí desvelan su sentido. Éstos son los *hechos* originadores que nos mantiene vivos el relato; la celebración de los

zando como idolatría los intentos en sentido contrario. «Esto acontece con el Dios-hombre. Él es un signo, signo de contradicción. Él está en la incognoscibilidad, por lo tanto toda comunicación directa es imposible». «La cognoscibilidad directa es precisamente característica del ídolo» (*Ejercitación...*, o.c., 194s, 197).

⁷ Cf. N. T. WRIGHT, *El desafío de Jesús*, o.c.

signos-símbolos-sacramentos que nos presencian lo que Cristo hizo en el momento que culminaba y recapitulaba su vida; la *praxis* cristiana que revive la forma de existencia de Cristo, no imitando miméticamente un ejemplo, sino reviviendo creadoramente un modelo. La lectura bíblica, la celebración litúrgica y la existencia moral se reclaman entre sí y sostienen la existencia cristiana. Ellas conjugadas permiten descubrir la verdad real y la fecundidad personal propias de la fe. La investigación histórica y la reflexión sistemática preparan la comprensión exterior, pero no pueden sustituir nunca a esa percepción interior, la primordial, que lleva consigo el ejercicio real de la existencia creyente, cuando es realizada conforme a su lógica de fondo⁸.

La fe en Cristo nace de la historia de Cristo a la vez que la trasciende, en la medida que la reconoce como historia de Dios mismo en el mundo. Hoy ya sólo es pensable en la medida en que abarca la historia originaria de Jesús en su génesis (*Entstehungsgeschichte*) y en su despliegue (*Entwicklungsgeschichte*), a la vez que en su repercusión no sólo sobre la comunidad de los creyentes que le han seguido, sino sobre toda la historia ulterior

⁸ Hay una legitimación exterior de la fe, que se centra en superar las aparentes contradicciones de sus contenidos con los hechos y las convicciones definitivamente logradas por otras ciencias. Y hay una legitimación interior: la que realiza el hombre cuando se pone en el camino y conforma su vida de acuerdo con la fe, «practicando su *lógos*» (ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς [Mt 7,24]). La Ilustración sirve a la primera; sólo «La Ejercitación del cristianismo» y la «Praxis del cristianismo» (Nietzsche) desvelan su real razón. Razón que implica el «escándalo», como forma suprema de la paradoja y de la verdad.

Santo Tomás, partiendo de dos principios: a) la unidad de la verdad, b) el carácter sobrenatural de la revelación, concluye que no es posible demostrar ésta positivamente. Por tanto, que la revelación ni es necesaria a la razón ni contraria a ella. Luego tanto el teólogo que afirma como el filósofo que niega deben mostrar la inteligibilidad de sus afirmaciones en un horizonte de posible convergencia. Santo Tomás acepta el reto de la filosofía, y exige al teólogo mostrar la no evidencia última de las razones en contra (*solvere argumenta*) explicando que no son razones definitivas sino argumentos desmontables («Manifestatum est probationes que contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes sed solubilia argumenta» (STb I q.1 a.8)). En la epistemología tomista, la teología, lo mismo que otras ciencias, parte de unos principios que no demuestran. Esos principios están sustentados en la luz de la razón en un caso y en la luz de la fe en otro. En nuestros días K. Popper habla de la no demostrabilidad de las teorías de las posiciones metafísicas, respecto de las cuales se puede eliminar fallos u objeciones críticas, pero no se puede dar una justificación positiva. Cf. K. POPPER, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* (Barcelona 1994); Íd., *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual* (Barcelona 1985).

de la humanidad (*Wirkungsgeschichte*). Cada una de ellas reclama, sin embargo, un estudio diferenciado y específico. Jesús nace en un pueblo determinado por una historia, cultura y experiencia religiosa, que él asume, prolonga y transforma. Jesús es judío y nace en medio judío; no helenístico ni romano, aun cuando Judea y en menor medida Galilea hubieran vivido procesos de helenización y romanización. Sólo es pensable desde su judeidad, desde su inserción en la vida del pueblo de Israel, desde la lógica de la promesa y de la esperanza mesiánicas. Los intentos sucesivos que se han hecho por ex-patriar a Jesús de la raíz, cultura y religión judías, insertándole en un universo helenístico, han producido el efecto contrario: la re-patriación inmediata, mostrando su arraigo, pertenencia e identidad judías. Jesús sólo es luz para la redención de las naciones en la medida en que es gloria de Israel (Lc 2,32). En nuestros días aparece como criterio supremo para su real conocimiento de Jesús su inserción en el judaísmo contemporáneo. El NT no establece ninguna relación directa de Jesús con lo que desborda los límites geográficos de Israel. Por lo que se refiere a la cultura griega y romana seguimos sin saber exactamente qué grado de penetración tuvo, y cuál fue su influencia en la formación humana de Jesús. Sephoris, ciudad helenizada por Herodes Antipas, distaba sólo 6 kilómetros de Nazaret. ¿Se puede deducir de esa cercanía geográfica una influencia espiritual pagana? «A pesar de su superficie exterior helenística, Sephoris ha permanecido una ciudad (*durch und durch*) plenamente judía». «La élite judía puede abrirse a la cultura helenístico-romana, sin traicionar su identidad o ponerla en cuestión»⁹. En la alternativa entre un Jesús profeta de Israel, mensajero escatológico del Reino, restaurador de la choza caída del pueblo de la alianza y carismático, tal como le comprenden E. P. Sanders, J. P. Meier, H. Hengel, N. T. Wright; y, por otro lado, la figura de un reformador social, de un filósofo, cínico itinerante, o de un campesino mediterráneo, tal como le comprenden sostenida por autores como R. A. Horsley,

⁹ M. EBNER, *Jesus von Nazareth in seiner Zeit...*, o.c., 112s). Cf. G. STANTON, *The gospels and Jesus*, o.c., 155-158. A la misma conclusión llega E. P. SANDERS, «Jesús en Galilea», en D. DONNELLY (ed.), *Jesús. Un coloquio en tierra santa* (Estella 2004) 11-38.

Cf. una confrontación de ambas posturas con la bibliografía correspondiente en A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico...*, o.c.

G. Theissen, J. D. Crossan y otros miembros del *Jesus Seminar*: es evidente la mayor cercanía de la primera a los datos fundamentales del NT¹⁰.

No hay fe cristiana ni cristología en ruptura total con la historia anterior. El cristianismo comienza con Abraham y de él sigue siendo solidario. Jesús es heredero, intérprete y transformador del judaísmo, tal como éste interpretaba los Escritos Sagrados y la tradición anterior. Lo esencial pervive en él: Dios, la alianza, la promesa, la oferta de salvación, el advenimiento de su misericordia como victoria sobre el mal en el mundo. La razón del rechazo por su pueblo fue la «relativización» de todo el judaísmo, que él suponía, al elevar su propia persona a categoría suprema de autoridad y de interpretación. En esa alternativa los responsables prefirieron la pervivencia de lo conocido a la novedad propuesta por Jesús¹¹. El cristianismo no es un capítulo más del judaísmo, pero sólo es pensable desde él. Hay una ruptura que implica continuidad y una continuidad obligada a ir más allá de su propia capacidad. El AT es la preparación divinamente proyectada para la venida de Cristo y no puede ser considerado como una más entre las religiones y sabidurías del mundo, que cumplirían para cada pueblo la función que él cumple para la Iglesia primitiva. Por eso en la catequesis y en la liturgia seguimos leyendo hasta hoy el AT y no otros libros sagrados¹².

¹⁰ Cf. A. MIERZ (dir.), *Gerd Theissen. Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung* (Gotinga 2000). Aquí se establecen cuatro perspectivas: Jesús el judío, Jesús el rebelde, Jesús el escatológico, Jesús el histórico, y respecto del primero repite la *opinio communis*: «Como judío, Jesús sólo puede ser comprendido en el marco referencial del judaísmo de su tiempo» (p.VIII). El último inventario de este problema, J. SCHRÖTER - R. BRUCKER (dirs.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven in der gegenwärtigen Forschung* (Berlín 2002), sorprende por compartir este criterio y, sin embargo, no hacer valoración ni integración de las lecturas que los propios judíos han hecho de Jesús (Klausner, Flusser, Lapide, Ben Chorin, Vermes, etc.).

¹¹ El juicio siguiente de un judío del siglo XX refleja bien lo que hay detrás de la actuación de los judíos contemporáneos de Jesús: «A causa de motivos muy comprensibles, las autoridades religiosas lo rechazaron por constituir una amenaza a la esencia popular y supervivencia del judaísmo, cuya legitimidad era vista como la mejor garantía de la existencia nacional» (I. GOLSTEIN, cit. por P. LAPIDE, *¿No es este el hijo de José?...*, o.c., 170s).

¹² «Las religiones pueden ejercer la función de *praeparatio evangelica*, pueden preparar a los diversos pueblos y culturas para la acogida del acontecimiento salvador que ya ha tenido lugar. En este sentido su función no puede equipararse a la del

La fe cristiana arranca de los hechos históricos, en la medida en que reconoció a Dios mismo operando en ellos y reconoció la historia de Jesús acreditada por la resurrección como historia en la que Dios había actuado para la salvación de todos los hombres. Fe en hechos personales de Jesús, por quien actuaba Dios para revelar sus designios de sanación y santificación del mundo. La fe, por tanto, se dirige a la persona de Jesús actuando y hablando; pero va más allá de las acciones y del mensaje hasta su núcleo personal y lo trasciende para reconocerle actuando en nombre de Dios, hasta ver a Dios coextensivo con su palabra y su autoridad, su juicio y su persona. La fe pasa por Jesús y lo traspasa hasta Dios. En la dirección inversa podríamos afirmar que la fe es siempre y sólo fe en Dios, en la medida en que ese Dios estaba operando en Cristo. Para los Hechos de los Apóstoles y San Pablo, las acciones de Jesús son actos significantes (milagros, signos, portentos) o acciones reconciliadoras, que Dios llevaba a cabo por él¹³. Esa interacción, equivalencia dinámica, reciprocidad de conocimiento y de amor entre Jesús (el Hijo) y Dios (el Padre), desembocan en las afirmaciones de San Juan: Jesús y el Padre son uno, el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre, lo que hace el uno lo hace el otro. Tal reciprocidad de acción llevará a afirmar la reciprocidad de naturaleza. Desde aquí la fe en Dios se prolonga en fe en Cristo como Hijo y Verbo encarnado del Padre. Él, en un primer momento, es visto como ejemplo de actitud confiada, obediente a Dios (Sinópticos), fundamento en quien apoyándonos creemos en Dios (1 Pe 1,21: «los que por él creéis en Dios»), para ser reconocido finalmente como destinatario de nuestra fe. Creemos por tanto como Jesús (*modelo*) y apoyados en Jesús (*fundamento*); pero a la vez creemos en Jesús (*objeto*). El tercer momento instaura la diferencia del cristianismo con el judaísmo.

AT, que fue la preparación del mismo evento de Cristo» (*Documentos*, 590). Cf. PCB, *El pueblo judío y sus Escrituras...*, o.c.

¹³ «Jesús nazareno, varón probado por Dios entre vosotros con potencias, prodigios y signos, que Dios hizo por él en medio de vosotros, como vosotros mismos sabéis» (Hch 2,22). Una lógica análoga se repite en los portentos que hacen los apóstoles. Si en lo que hacia Jesús era Dios quien actuaba por medio de él, ahora es Jesús, quien por medio de los apóstoles lleva a cabo curaciones y milagros. Cf. Hch 4,30; 2 Cor 2,18s.

La fe, por tanto, se funda en la historia, pero en una historia trascendida, en la medida en que es percibida y acogida como revelación y autodonación de Dios, que asume a Jesús como su mediador en una forma incluyente, hasta el extremo de que siendo coextensivos y connaturales, como lo son un padre y un hijo, la relación con uno terminará siendo equivalente a la relación con el otro (Mt 10,25-27; Jn 10,15; 10,38; 14,9-11).

En el origen de esa historia está la acción pública de Jesús como mensajero escatológico de la llegada del Reino de Dios¹⁴. Esa gran metáfora, directamente inteligible para los judíos, que en los Salmos invocaban a Dios como Rey, y para la cultura oriental, en la que el rey era el lugarteniente de la divinidad, el responsable de la justicia, de la paz y de la beneficencia, es personalizada por Jesús. Él con toda su existencia muestra a Dios «real», en el doble sentido del término: la «realidad de Dios» y la «realidad de Dios». Por eso nunca define el Reino, sino que lo implanta en medio de sus contemporáneos con sus acciones y comportamientos, gestos de misericordia y signos de integración, que en un sentido son todos naturales y en otro son todos extraordinarios, escandalosos, excepcionales. Pero él no los «usa» nunca para propio servicio, sino para manifestar con todos ellos cómo es Dios, para explicitar con sus comportamientos las actitudes, designios y atributos de Dios. Así es Dios, como es Jesús. Dios se comporta con los hombres como se comporta con ellos Jesús. El mensaje de Jesús sobre el Reino no hay que entenderlo con la categoría de ser, sino con la de acontecimiento; no de demostración, sino de incitación; no de razonamiento, sino de conversión. Lo central en él es la oferta escatológica de Dios al hombre para que, en el gozo de haberse encontrado con su misericordia, perdón y victoria sobre el mal, le reconozca como Padre, se acoja a sí mismo como hijo y viva

¹⁴ Es opinión unánime entre los exegetas que la proclamación de la llegada del Reino de Dios es la novedad y el núcleo de sentido que da coherencia a toda la predicación y comportamiento de Jesús. Cf. N. PERRIN, *The kingdom of God in the teaching of Jesus* (Londres 1963); ID., *Rediscovering the teaching of Jesus*, o.c.; I. HOWARD MARSCHALL, *I believe in the historical Jesus* (Londres 1977); L. GOPPELT, *Theologie des NT*, o.c., I, 106; H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottes Herrschaft*, o.c.; G. LOHFINCCK, «Jesús, mediador absoluto del Reino», en *Studien zum NT*, o.c., 383-402; J. P. MEIER, *Un judío marginal...*, o.c. II/1.

no en la esclavitud bajo los poderes de este mundo, sino con la libertad propia de quien es hijo de Dios. Con esta experiencia de la filiación se anticipaba la promesa hecha para el final de los tiempos. Jesús orando, obedeciendo, siendo fiel al Padre, invocado siempre como *'Abba*, realiza la suprema revelación teológica y escatológica posible de Dios. Y lo revela realizándola en sí mismo e integrando en esa paternidad-filiación a los que se hacen «niños». Tal infancia designa el nuevo nacimiento desde esa relación creadora con Jesús y acogiendo desde esa filiación a Dios *'Abba*. Las parábolas son todas exégesis de esa realidad del Reino; el Padrenuestro es la oración de los hijos del Reino; la eucaristía será el banquete anticipado, en signo y fragmento, del Reino que viene ¹⁵.

La acción pública y el mensaje de Jesús culminan en el destino final de la muerte. ¿Es la muerte la negación y desacreditación definitiva del Reino o es, por el contrario, su afirmación y acreditación definitiva? ¿Están en contradicción la «lógica del Reino» y la «lógica de la muerte»? Jesús como mensajero del Reino, cuyo contenido dinámico es la llegada victoriosa de Dios al mundo insinuando la victoria definitiva con sus destellos (ésos son los milagros de curación, liberación, integración, perdón de los pecados) en una lucha frontal con los poderes del mal, del sufrimiento y de la muerte, tenía que enfrentarse al máximo poder negativo de la historia, la muerte. ¿Quién sería más potente: el Reino personificado en Jesús, su mensajero, o la muerte? Su muerte, asumida por Jesús en plena lucidez y libertad, es el resultado de decisiones humanas, consecuencia de acciones y omisiones, fruto final de la violencia que pone fuera del mundo al inocente. Él la acogió transmutando su sentido de traición en entrega, de rechazo en acogimiento, de acusación contra él en invocación de él por quienes le crucificaban a la vez que como realización consecuente de su precepto de amar a los enemigos, de puesta en el lugar de todos, suplicando al Padre por ellos. De esta forma Jesús se adentra en la muerte, como se

¹⁵ La conexión entre el Reino (*Basileia*) y la paternidad de Dios respecto de Jesús y desde él respecto de nosotros (*'Abba*) ha sido puesta de relieve por H. SCHÜRMAN, «La *basileia* como destino dado por el *'Abba*», en *El destino de Jesús...* o.c., 28-35.

había adentrado en su misión durante la vida, confiado al Padre y a sus designios. Acreditaba así la realidad del Reino confrontando su poder cuerpo a cuerpo con el poder de la muerte. La liturgia ha recordado esta situación con la fórmula clásica: «La muerte y la vida entraron en duelo para admiración de todos» ¹⁶.

La muerte de Jesús es indubitable. Está anclada en el corazón de la historia del mundo, con los máximos poderes como testigos, desde el Sanedrín de los judíos al prefecto del Imperio romano, Poncio Pilato. De lo que aconteció después ya no son testigos nada más que quienes le habían seguido como discípulos desde Galilea: quienes podían identificar la identidad del muerto con el Viviente ¹⁷. Éstos afirman que ha tenido lugar un inmenso contraste e inversión de la historia: que el muerto crucificado vive, que a quien le quitaron esta vida mortal Dios le ha integrado a su propia vida divina (existencia temporal-existencia escatológica), que el declarado falso profeta y cómplice del demonio ha sido legitimado por Dios, devuelto a los hombres como el Santo y el Justo. Estas afirmaciones son proclamación y testimonio de su encuentro personal con él. No son relatos de hechos como los que narran la vida anterior ni menos intentos de demostración apodíctica. Y sin embargo reclaman la misma autoridad. Esa experiencia del Señor resucitado se convierte en la palanca que remueve toda la historia anterior, explicitándola como prehistoria del mensajero crucificado del Reino de Dios, que se ha afirmado absolutamente victorioso en su persona. Por ello, en adelante el anuncio actual de ésta desplazará al anuncio anterior del Reino. Quien lo anunció como porvenir lo es en persona y en presencia. La confesión de fe en Jesús, acreditado como Hijo por la resurrección, sustituye al anuncio del Reino; el seguimiento de Jesús se transforma en fe en Jesús como Cristo, Hijo de Dios y Señor. Los primeros textos ya sintetizan la fe en la fórmula que se hará clásica: Fe en Jesucristo, su Hijo, Nuestro Señor. La resurrección es anunciada como acción de Dios transformadora de la persona y destino de Jesús,

¹⁶ Cf. *Cristología*, 93-123.

¹⁷ «Dios le resucitó al tercer día y le dio a manifestarse no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con él, después de resucitado de entre los muertos» (Hch 10,40s).

como una autorrevelación trinitaria de Dios en cuanto Dios de vivos, como un principio de sentido para la existencia, como causa y anticipo de la resurrección universal¹⁸.

Con el anuncio de la resurrección de Jesús comienzan el cristianismo, la Iglesia, la misión, la apertura a los gentiles, la relectura de las Escrituras a la luz del Mesías venido, la referencia a Dios como Padre de Jesucristo y la experiencia de los dones del Santo Espíritu como carismas que el Señor glorificado derrama sobre los hombres. «A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo. Por lo cual dice: “subiendo a las alturas llevó cautiva la cautividad, repartió dones a los hombres”» (Ef 4,7-8; cf. Sal 68,19). Donde el Targum de los salmos dice refiriéndose a Moisés: «Tú has subido al cielo [...] has aprendido la Torá y se la has dado en regalo a los hombres», el autor de Efesios considera la entronización de Cristo en la gloria como el origen del don del Espíritu en Pentecostés. Así, a la Ley (Pentecostés era la fiesta del don de la Ley) ha sucedido el Espíritu Santo. *La resurrección no es presentada en el NT como un percance extraño, sino como el desvelamiento del sentido de todo lo anterior y el anticipo de todo lo futuro.* En ella Dios se revela como Dios de la creación y de la alianza hasta el extremo; abre el horizonte del futuro anticipando la consumación; desvela su propio misterio trinitario al identificarse como Padre, identificar a Jesús como Hijo y, desde él, enviar al Espíritu Santo; hace posible a los creyentes vivir una existencia nueva (la nueva humanidad). Indirectamente muestra que la voluntad radical del hombre a afirmarse en la vida y en una vida radicalmente nueva y no sólo como la continuación biológica de ésta, encuentra un signo acreditador en Jesús. Desde este final se recupera el principio y se lo convierte en elemento esencial de la confesión de fe. La cristología del NT nace como relectura y recuperación de toda la historia anterior de Jesús, desde la identificación que al final Dios ha hecho de él como Hijo. La lógica puesta en marcha sitúa esa filiación en la eternidad (Juan), la manifiesta como

¹⁸ Cf. un panorama de las lecturas teológicas de la resurrección, realizadas por Barth (perspectiva dialéctica), por Rahner (perspectiva trascendental); por Pannenberg y Moltmann (perspectiva histórico-escatológica); por Balthasar y Kessler (perspectiva trinitaria), y la suya propia, en F. G. BRAMBILIA, *El crucificado resucitado...*, o.c.

traspuesta al mundo por la acción creadora del Espíritu en las entrañas de María (Mateo-Lucas) y la narra actuando por los portentos que realiza en su vida pública (Marcos). El sentido de los prólogos al fijar el origen de Jesús y de las genealogías es desvelarnos por otro camino su identidad.

Con lo dicho tenemos enunciado el dato constituyente de la fe cristiana que se convierte a su vez en el enigma o dificultad suprema para la conciencia moderna a partir de Lessing y la Ilustración: *la religión de la fe a la historia*. El término «ilustración», en sus variantes inglesa (*Enlightenment*), francesa (*Lumières*) y alemana (*Aufklärung*), designa tres hechos fundamentalmente diferenciables: es una acción y movimiento ordenados a unos fines (*nomen actionis*); es una época histórica claramente fijable entre finales del siglo XVII y comienzos del XIX (*nomen saeculi*); es una actitud y voluntad de discernimiento crítico y de libertad individual frente a los poderes, que trasciende las épocas y las naciones (*nomen formae vivendi, cogitandi et agendi*). Se caracteriza por otorgar primacía a la razón frente a cualquier otra fuente de conocimiento, y a la naturaleza frente a la historia, no en cuanto tal, sino en la medida en que remite a un pasado inverificable y es transmitida por autoridades que reclaman adhesión infundada. Distancia por tanto a la mera historia positiva y a las autoridades particulares que no acrediten su universalidad en la ejercitación pública de la razón. Esa crítica del pasado, de la tradición y de lo estatutario se ejercerá especialmente frente a la política y la religión. Biblia, Iglesia y revelación serán objeto de acoso, si bien hay que discernir en los Ilustrados lo que es crítica a esas realidades como tales de lo que es la crítica a la conceptualidad teológica, a la realización institucional, a la conexión social y política que las realidades cristianas arrastraban de atrás y tenían en ese momento. Kant, además de su respuesta propia a la pregunta «¿Qué es Ilustración?», formulada por la revista berlinesa *Berlinische Monatschrift* (1783), hizo esta afirmación que caracteriza lo que la Ilustración quiere significar precisamente para la religión:

«Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo despier-

tan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre»¹⁹.

La fe cristiana afirma a la vez el trascendimiento de la historia por una experiencia, que la rompe y lleva más allá de sus posibilidades verificables: la resurrección. Ésta suscita y funda la fe. La resurrección fue confesada por los primeros testigos como resultado de un encuentro con Cristo; más exactamente, de haber sido encontrados por él; los creyentes posteriores la hemos conocido sólo por el testimonio de ellos, pero nos son posibles experiencias humanas fundamentales y sobre todo experiencias en Iglesia, que nos acercan y alumbran su verdad y sentido²⁰. Con ello tenemos enunciadas las tareas previas de la cristología:

1. Mostrar la coherencia interna entre lo que Jesús dijo anunciando el Reino y lo que los creyentes dijeron de él tras la crucifixión y la afirmación de su resurrección.

2. Explicitar la inclusión de la fe en la historia y de la historia en la fe.

3. Acoger en confianza y superar la sospecha vertida sobre los relatos que el NT hace de la vida de Jesús a partir de la resurrección.

4. Analizar la fidelidad de la palabra y vida de la Iglesia a la palabra y vida de Jesús.

La exégesis y la teología del siglo XX se han consagrado en cuerpo y alma a esclarecer las relaciones entre Jesús y la Iglesia, la historia y la fe, los hechos y el sentido, la realidad humana y la revelación divina. ¿Con qué resultados? Superada la fase del recelo y desconfianza, hoy aparecen claras las siguientes afirmaciones:

¹⁹ I. KANT, *Crítica de la razón pura*. Prólogo a la 1.ª edición A XI nota k. Una antología de respuestas de aquel siglo sobre el sentido de la Ilustración, en A. MAESTRE (ed.), *Qué es la Ilustración?* (Madrid 1993). Dos obras básicas sobre esa ruptura y novedad de conciencia histórica: P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, o.c.; ÍD., *Pensamiento europeo en el siglo XVIII* (Madrid 1958). Para el aspecto teológico específico, cf. los estudios monográficos de M. SECKLER, «Aufklärung und Offenbarung», a.c., 5-78; = *Fe cristiana y sociedad moderna*, XXI (Madrid 1987); M. SECKLER - M. KESSLER, «Die Kritik der Offenbarung», en *HFTb* II, 29-59.

²⁰ Sobre el acceso actual al Cristo resucitado desde dentro de la Iglesia y desde experiencias humanas fundamentales, cf. *Cristología*, 152-159.

1. Es posible hacer un elenco de hechos de la vida de Jesús, que son fiables, y que revelan la lógica interna de su ministerio. Fuller, Perrin, Sander, Marschal, Theissen, Meyer, todos con matices y diferencias, concuerdan en establecer el marco, el mensaje y un conjunto de hechos como históricamente indiscutibles²¹.

2. Su trayectoria es lineal, y no revela cambios de fondo en su proyecto, mensaje y actuaciones. Los cambios son respuesta adaptativa de un único mensaje a las respuestas y actitudes de los destinatarios.

3. Entre Jesús y el judaísmo, por un lado, y por otro entre Jesús y la Iglesia, existen diferencia o discontinuidad a la vez que continuidad y conexión. Ni la originalidad es absoluta ni es posible la deducción directa de unos de otros: Jesús no es directamente derivable del judaísmo, ni la Iglesia de Jesús.

4. Es posible establecer una serie de criterios mediante los cuales mostrar, por un lado, la originalidad de las enseñanzas de Jesús, y por otro, el entronque con el AT y con el rabinismo contemporáneo, con figuras humanas significativas de aquella época y con movimientos determinantes de la vida de Israel.

5. Es posible descubrir la coherencia de su acción y mensaje en torno a una idea central (el Reino), de la cual derivan otras fundamentales y a cuyo servicio él puso su vida.

6. Es posible llegar a fijar como históricos unos hechos, sorprendentes entonces y ahora (milagros), que, aun mostrando semejanzas con el contexto judío y helenístico en la forma en que nos han sido transmitidos, sin embargo dejan sentir el peso de una personalidad única que fascinó a sus contemporáneos, como tal persona, y sigue fascinando hasta hoy.

7. Jesús es irreductible a la comunidad que nace de él y ésta es irreductible a Jesús, pero ya no son cognoscibles el uno sin la otra y a la inversa.

8. Esa comunidad se ha comprendido a sí misma como una comunidad de memoria, de fe, de celebración y de amor

²¹ A los autores citados por A. Vargas Machuca añádase en esta misma línea G. STANTON, *The gospels and Jesus*, o.c., 292. Respecto de la predicación, ya en su día (1926) escribió el mismo R. Bultmann: «Aunque sabemos poco acerca de la vida y de la personalidad de Jesús, sin embargo, de su proclamación sabemos lo suficiente para formarnos de ella una imagen coherente» (*Jesús*, o.c., 14).

respecto de Jesús, invocado como Hijo de Dios y Kyrios presente. No es mera comunidad moral, ni grupo doctrinal, ni movimiento social que repiten, prolongan o aplican la doctrina de Jesús. Es una creación de realidad nueva, fruto de la memoria y amor de Jesús, pero, sobre todo, fruto de la acción del Espíritu Santo y de la autoridad apostólica, a la vez que de la ejercitación fundamental de la oración, eucaristía y disciplina de sus miembros (Hch 2,42-47).

A comienzos del siglo XXI hay que dar por consumada y consumida la búsqueda del llamado «Jesús histórico». Afianzar los fundamentos históricos de los relatos evangélicos, fijar la extensión de la historia particular de Jesús, establecer las relaciones existentes con otros movimientos religiosos y culturales, indagar las que pudieran considerarse sus propias palabras, inventariar los primeros dichos recogidos en las comunidades, intentar ver las derivaciones de su medio de nacimiento y la semejanza con otras figuras, precisar las características de su mensaje para hacer históricamente inteligible su final violento, todo eso ha sido importante²². Cumplida esta labor, ahora es necesario; más aún, urgente, pasar a niveles nuevos de reflexión, que son los realmente fecundos. Respecto de Jesús hay que llevar a cabo cuatro tareas fundamentales exponiendo su:

- a) Facticidad histórica (*Hecho*). ¿Existió Jesús?
- b) Acción y mensaje (*Sentido*). ¿Cuál fue su comportamiento y cuál su significación en aquel contexto?
- c) Verdad teológica (*Revelación*). ¿Es revelador de Dios? Con esa revelación de Dios, ¿viene la *Salvación* del hombre?
- d) Valencia soteriológica.
- e) Significación y accesibilidad hoy (*Actualidad*). ¿Qué potencia esclarecedora y poder santificante sigue teniendo para la vida humana hoy?

La exégesis histórico-crítica, que se preocupa sobre todo por la génesis de los textos (pre-textos), y el estudio sociológico, que se preocupa sobre todo del medio en que nacen Jesús y los

²² El último panorama de esas cuestiones históricas que conozco es M. EBNER, *Jesus von Nazareth in seiner Zeit...*, o.c., que fija así su objetivo: «Entender a Jesús en el contexto de su tiempo con los ojos y categorías de sus contemporáneos? He ahí el quehacer (*Anliegen*) de este libro» (p.9).

evangelios (con-textos), tiene que llegar al real texto y a su real contenido e ir seguida de una reflexión filosófica, de carácter hermenéutico y ontológico, que *piense* los hechos, que destile su universalidad concreta, que indague su posible valencia teológica y su contenido salvífico; en una palabra, que esclarezca su «verdad»²³. Toda la tradición teológica —hasta el propio J. Locke, en su obra *La Racionalidad del cristianismo* III, 1— ha distinguido la *fides historica* de la *fides iustificans*, al analizar los textos evangélicos, donde se dice que los espíritus impuros conocen que Jesús es el Santo de Dios, pero no le reconocen ni creen en él. Así vistos, los hechos son teológica y religiosamente insignificantes. Ningún hecho ni doctrina por sí solos fundan ninguna conversión intelectual y religiosa si no son desvelados como imperativo y revelación divina. De ningún precedente se deriva y a la luz de ningún contemporáneo se hace comprensible la novedad de Cristo que ha cambiado el mundo. Los contextos comunes hoy los estudiamos por él y de él reciben su importancia, no a la inversa. Ningún predecesor ni contemporáneo dan razón suficiente de la novedad y originalidad de Cristo²⁴.

Las montañas de investigación arqueológica, exegética, cultural y social que ha producido el siglo XX, ¿qué sustancia han aportado a la fe de los hombres? La aportan cuando, pasando de la mera constatación de los hechos pasados, preguntan por la verdad objetiva, por su posible exigencia moral, por la implícita o explícita presencia de Dios, que se manifestó en ellos y que, al revivirlos nosotros, también nos puede citar, llamar y enviar hoy

²³ Con la finísima ironía que le caracteriza, C. S. LEWIS, *Cartas del diablo a su sobrino* (Madrid 1995) 123, ha desenmascarado cómo el reducir a puro problema histórico el hecho de Jesús, dejando fuera la cuestión de la verdad, hace religiosamente insignificante la mayor parte de la investigación sobre él. El Diablo ante la preocupación de su sobrino por si al leer esos libros, que son p. e. los evangelios, se pudieran abrir a Dios y convertirse, le despreocupa diciendo: «Sólo los eruditos leen libros antiguos y nos hemos ocupado ya de los eruditos para que sean, de todos los hombres, los que tienen menos probabilidades de adquirir sabiduría leyéndolos. Hemos conseguido esto inculcándoles el Punto de vista Histórico. El Punto de vista Histórico significa, en pocas palabras, que cuando a un erudito se le presenta la afirmación de un autor antiguo, la *única cuestión que nunca se plantea es si es verdad*».

²⁴ «Darnos los contextos que Shakespeare compartió con George Chapman o Thomas Middleton nunca nos dirá por qué Shakespeare y no Chapman o Middleton nos hizo cambiar» (H. BLOOM, *Shakespeare. La invención de lo humano* [Barcelona 2002] 23).

a cada uno. En este sentido, los exegetas más fecundos han sido, entre otros, quienes como Lagrange, Spicq, Bultmann, Weiser, Von Rad, Schlier, Schnackenburg, Schürmann, Mussner, Guillet... han sido a la vez teólogos, uniendo rigor crítico en el estudio de fuentes, contextos y géneros literarios con la penetración teológica en el contenido, acogido como inserción vertical de Dios en la historia, y llamando hoy a cada lector por su nombre como en otro tiempo llamó a Abrahán y a Pablo.

La historia de Cristo procede de la historia de Israel y suscita la historia de la Iglesia. De ambas hay que diferenciar a Cristo, pero ya no es posible pensar y fundamentar su pretensión, aislándolo del cristianismo histórico (hechos, ideas, dogmas), de la cristiandad institucional (Iglesia, instituciones, creaciones culturales) y de la cristianía personal (experiencia religiosa, misión, mística) que, al derivar de una conciencia y libertad, pertenece a ellas y hacia ellas revierte. Jesús no es una percha inventada a nuestra medida para colgar en ella nuestros ideales, carencias o nostalgias humanas, sino una divina presencia en la historia, que ha suscitado experiencias y esperanzas, creaciones y revoluciones, con las que los hombres no habían contado en sus sueños. Por eso se han vuelto hacia él para pedirle que legitimase sus proyectos, degradándole muchas veces por reducirle a servidor de los peores crímenes. Pero Cristo no sale garante de nadie que no crea en él, viva como él y se convierta a él, viviendo en proexistencia como él vivió ante el Padre y ante los hermanos.

La historia de Jesús quedó definitivamente cerrada, con la deslegitimación de su persona por la exclusión de la comunidad religiosa de la que era miembro (judaísmo) y la eliminación física por el poder romano en la crucifixión. Después de la crucifixión Jesús comienza a ser celebrado cultualmente, a recibir nombres y honores reservados a Dios en las Escrituras Sagradas²⁵, siendo interpretado su destino como cumplimiento de un plan divino. Esa historia continúa entera hasta hoy. ¿Qué interpretación se puede dar de ese hecho?

«El historiador lo tendrá difícil, si no imposible, a la hora de ofrecer explicaciones para estos sorprendentes desarrollos. Los

²⁵ Cf. L. W. HURTADO, *Lord Jesus Christ...*, o.c.

primeros seguidores de Jesús, sin embargo, tenían sus propias respuestas. Están expuestas con la máxima claridad en el evangelio de San Juan 2,22; 12,16; 14,26; 16,13; 20,9 y otras citas en relación con éstas: sólo en la luz de la resurrección y del don del Espíritu Santo fue posible entender el significado pleno de la historia de Jesús»²⁶.

La historia posterior es la historia de una memoria, de un relato, de un testimonio y de una misión fieles. Voluntad de fidelidad, unida a mucha pobreza y pecados, pero sostenida por la conciencia de la asistencia del Espíritu y de la presencia del Señor. El evangelio de Lucas se cierra con la promesa del Espíritu Santo (24,49) y el de Mateo con la promesa de Jesús: «Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos» (28,20).

2. Revelación

La Biblia relata unos acontecimientos históricos y se refiere a ciertos personajes como protagonistas de una acción humana, considerada a la vez como una revelación divina. No es sólo la epopeya de un pueblo, ni se hace el elogio de su cultura, capacidad creadora o fuerza revolucionaria. No es una gloria humana lo que está en juego, siendo el argumento de la trama, sino una presencia divina que se media y dice, traduce y da al mundo a través de ese pueblo. La comprensión que el pueblo de Israel tiene de sí mismo nace justamente del contraste entre lo que él es por sí y lo que Dios ha hecho por él. Se encuentra geográfica y espiritualmente entre los dos grandes ríos, potencias de la fecundidad natural (el Éufrates y el Nilo), entre los dos grandes imperios políticos (Asiria y Babilonia por un lado, Egipto por otro), con las correspondientes culturas y religiones que ambos han generado, y que Israel integrará en su acervo espiritual, trasmutándolo en relatos expresivos de la acción creadora y en salmos cantores de la gloria de Yahvé su Dios.

Si algo no es la Biblia es una epopeya nacional en el sentido de fruto racial o cultural de un pueblo apoyado en sí mismo y confiado a sus recursos. Su grandeza es por contraste. La pre-

²⁶ G. STANTON, *The gospels and Jesus*, o.c., 299 (últimas palabras del libro).

duración del pueblo judío en medio de los imperios que se suceden, es percibida en un primer momento como gracia propia y luego como señal de una misión universal. La existencia de Israel es existencia en respuesta a una elección, percibida como revelación de Dios en la historia²⁷. Israel no es un pueblo religioso por naturaleza, que se haya acreditado por su búsqueda y fidelidad a Dios. No es que él haya buscado a Dios y le haya encontrado, ni que por casualidad se haya encontrado con él. Todo lo contrario: pueblo duro de cerviz, que olvida, traiciona y se aleja de Dios. Dios ha salido a buscarle, lo ha traído de lejos, lo ha conducido al lugar de su revelación y cuando, fascinado por Egipto o Canaán, ha huido de él, ha tenido que ir a buscarlo. *La encarnación es la expresión final de un Dios que va a la búsqueda del hombre, y para encontrarlo en donde está y que lo reconozca, se hace como él en naturaleza y destino.* «Me he hecho el encontradizo de quienes no preguntaban por mí; me he dejado hallar de quienes no me buscaban; dije “aquí estoy, aquí estoy” a gente que no invocaba mi nombre. Alargué mis manos todo el día hacia un pueblo rebelde que sigue su camino equivocado en pos de sus pensamientos» (Is 65,1s; cf. Rom 10,20s).

«Vino a los suyos y los suyos no le recibieron» (Jn 1,11). Lo crucificaron. El texto de Isaías, reasumido por San Pablo, muestra la conciencia que Israel tiene de su aversión respecto de Dios, a la vez que de la versión de Dios hacia él. No tiene una excelencia propia; cumple una misión encargada. No es suya la gloria, sino la culpa. Dios lo ha constituido en signo e instrumento de su manifestación a todas las naciones. Su historia es valiosa porque es la mediación elegida por Dios para revelarse a los hombres. El protagonista de la Biblia es, desde la primera hasta la última página, Dios mismo: como creador, como

²⁷ Para casi todos los grandes autores de «Teologías del Antiguo Testamento», ésta es la estructura interna de la historia de Israel reflejada en las Escrituras. «La autoacreditación de Yahvé en la historia de Israel y del mundo es para Israel el punto de partida de toda fe y de toda teología» (R. RENDTORFF, «Las concepciones de la revelación en el antiguo Israel», en W. PANNENBERG y otros, *La revelación como historia*, o.c., 29-54 conclusión). G. von Rad, W. Zimmerli y C. Westermann parten del binomio Acción de Dios-Respuesta del hombre tanto en la palabra (oración) como en la acción (vida). Cf. C. WESTERMANN, «Wort Gottes-Die Antwort des Menschen», en *Theologie des AT in Grundzügen* (Gotinga 1985) 11-25; «Die Antwort im Reden-Die Antwort im Handeln», en *ibíd.*, 134-192.

redentor, como santificador. Él está en el origen, en el centro, y estará en el final. Israel es el lugar y el altavoz de esa presencia cualificada de Dios, siempre fiel a su creación y a su promesa de ser Emmanuel. Sobre la marcha de su historia descubre su vocación: ser pueblo-testigo de Dios, pueblo-filtro de las culturas humanas (magias, mitos, idolatría, sabiduría), pueblo misionero de la gloria y del amor de Dios²⁸.

Los hechos relatados en el NT tienen un «exceso» o «plurivalía» de sentido, percibido por quienes fueron seguidores de Jesús en su vida y le reconocieron resucitado. Al hablar de «exceso» estamos afirmando que tienen su consistencia propia, que están anclados en lugar y tiempo, que son realizados por unos protagonistas identificados y nunca reducibles a mito o moralidad aislable, pero que, sin embargo, vistos formando parte de un proyecto, dicen más de lo que dicen, abren a otro mundo distinto tienen otro sujeto responsable a la vez que los que los ejecutan. El NT los sitúa dentro de un «plan de salvación» previsto por Dios; los comprende como despliegue de un «designio», «misterio» de la sabiduría divina, en continuidad con los hechos acontecidos en el AT y anticipando los hechos vividos por la Iglesia²⁹. En esos acontecimientos Dios ha hablado al mundo, ha actuado dentro de él, ha redimido a los hombres. Ese «exceso» de sentido podemos llamarlo «revelación», con un término que en la Patrística y Edad Media tenía otra significación, queda acreditado en la teología a partir del siglo XIX introducido definitivamente en la vida de la Iglesia por los concilios Vaticano I y II³⁰.

Los evangelios se escriben no para relatar hechos, que son de todos conocidos y por nadie cuestionados, sino para manifestar su potencia salvífica y reveladora de Dios. Anuncian la

²⁸ Cf. A. GELIN, «La vocación de Israel», en *L'homme selon la Bible* (París 1968) 87-90.

²⁹ La predicación de los apóstoles presenta los hechos de Cristo y les descubre su último sentido al insertarlos en ese plan salvífico como su punto culmen y consumación. Cf. CH. H. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, o.c.

³⁰ Cf. M. SEYBOLD y otros, «Die Offenbarung von der Väterzeit bis zum Ausgang der Scholastik» (1977), en HDG I.1.a; H. WALDENFELS - L. SCHEFFCZYK, «Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart» (1977), en HDG I.1.b; R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, o.c., 17-398; P. EICHER, *Offenbarung...*, o.c.; J. Y. LACOSTE, «Révélation», a.c., 999-1009.

acción de Dios en Cristo e invitan al hombre a la conversión. Por ello constituyen un género literario nuevo (evangelio), aun cuando conecte con formas conocidas de la historiografía antigua, que relatan la vida de grandes hombres³¹. Los evangelios no parten de las categorías de héroe, genio, sabio, político, profeta, místico, para presentar a Jesús. En él se trata de algo mucho más sencillo en un sentido e infinitamente más profundo en otro. Jesús antes de la resurrección es propuesto como el mensajero del Reino, y después de la resurrección como «el Reino en persona». No hay ni una página evangélica que tenga por objetivo ofrecer mera historia, mientras que todas ellas están preñadas de naciente teología. Todas respiran «resurrección», «tienen el sabor de la resurrección», diríamos aplicando al Nuevo Testamento lo que este conocido texto del budismo dice de la salvación. «Como la mar inmensa está penetrada de un solo sabor, el sabor de la sal, así este sistema está todo él penetrado de un solo sabor, el sabor de la salvación».

La lucidez en un sentido y la equivocación en otro de mucha crítica moderna consistió en que se percató del carácter confesante de los relatos neotestamentarios, e intentó escindir en ellos la piel externa (la información de hechos verificables y aceptables por todos) del cuerpo interno (la confesión de fe, que sería sólo válida para los creyentes). Ese error llevó consigo otros. El primero fue absolutizar la precomprensión de la que se partía: considerar el pensamiento occidental como racional y crítico, reduciendo el pensamiento y lenguaje bíblico a fases prerracionales y precriticas, después de haber elevado primero el pensamiento aristotélico y luego las categorías de la ciencia moderna a canon con el que se valoraban los relatos bíblicos³². Se contraponía la superioridad del lenguaje demostrativo de la filosofía o de la ciencia a la ingenuidad del lenguaje narrativo, poético, litúrgico y

³¹ Cf. P. STUHLMACHER (dir.), *Das Evangelium und die Evangelien*, o.c.; Íd., *Das paulinische Evangelium...*, o.c.; J. J. BARTOLOMÉ, «Evangelio: uso precristiano, sentido cristiano», en *El Evangelio y Jesús...*, o.c., 19-22; G. STANTON, *The gospels and Jesus*, o.c.

³² Se contrapuso «un pensamiento prefilosófico» y un «pensamiento filosófico», una «reflexión rigurosa» y una «experiencia apasionada», para terminar hablando de la emancipación del pensamiento respecto de esa experiencia, como si aquél fuera inseparable y válido rompiendo la conexión con su matriz histórica y su experiencia generadora. Cf. W. A. IRWIN - H. H. FRANKFORT, *El pensamiento prefilosófico*, II: *Los hebreos* (México 1968).

celebrativo de la Biblia³³. Se separaba el hecho del sentido, como si al hombre le fuera posible comprender sin interpretar o valorar algo simplemente por el hecho de estar ahí, o si la naturaleza hubiera existido alguna vez sin hombre que la pensara desde su horizonte y la dijera desde su propia atalaya.

El tercer error radical fue aislar esos textos de su matriz de origen, separando por tanto al evangelio de la Iglesia y a la Torá de Israel, como si las palabras fueran separables de las sentencias en las que situadas están jugando un papel³⁴. Estos textos no entregan su real significación al margen de la comunidad que los engendró y de las funciones litúrgicas, catequéticas, misioneras y apologeticas que cumplían en ella³⁵. La Biblia sin comunidad creyente, orante y testimoniadora, queda reducida a un conjunto de fragmentos, inconciliables entre sí, insignificantes históricamente e intelectualmente dimidiados. La ingenuidad teórica de muchos críticos radicales no es muchas veces menor que la de ciertos fundamentalistas. El día que dejara de haber una comunidad creyente en las realidades de las que habla la Biblia, y una Iglesia confesante y amorosa de Jesús como Cristo, el NT perdería casi todo su peso. De él sólo quedarían unos fragmentos que por su valor literario (parábolas) o su potencia moral (Sermón del monte) podrían seguir su propio camino, para terminar siendo integrados en otro sistema que los acogería otorgándoles un sentido nuevo. La Biblia, y en especial el NT, son lo que son porque en su origen y en la actualidad han sido creídos, vividos y predicados por una comunidad creyente desde entonces hasta hoy. En ellos encuentra narrado su origen y trazada su identidad a la vez que los acoge como palabra de Dios y como camino hacia Dios.

Todo el NT es interpretación aun cuando no sea sólo interpretación; pero todo lo demás prepara, orienta y concluye en

³³ Cf. las páginas introductorias de R. ALTER, *L'art du récit biblique*, o.c., 5-36.

³⁴ Wittgenstein afirma que las palabras sólo significan en la frase, que sólo hay pensamiento en la frase completa y que palabra, frase y texto sólo tienen sentido en contexto, historia y comunidad de transmisión. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Madrid 1980) 3.3 («Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung»); 4. («Der Gedanke ist der sinnvolle Satz»); 4.002 («Der Satz zeigt seinen Sinn»).

³⁵ Cf. J. J. BARTOLOMÉ, «La comunidad lugar vital del evangelio», en *El Evangelio y Jesús...*, o.c., 52-59.

ella. No se narra en él una historia de Jesús que no sea la historia del Mesías, del Hijo, del Kyrios. Su misión no es descrita como la de un profeta, sino como la del mensajero escatológico del Reino, prometido por Dios. Él tiene un origen humano, perfectamente conocido por todos: Nazaret, una aldea insignificante de Galilea. Pero los evangelios se presentan con tres prólogos justamente para identificar a Jesús por su radical origen divino y así saber de verdad quién es. En Mateo y Lucas, Jesús es el fruto de la acción creadora del Espíritu, que suscita de las entrañas de María una humanidad, en la que el Hijo eterno expresará su filiación, constituyéndose para los hombres en fuente de gracia a la vez que en modelo de humanidad nueva. Juan trasciende el tiempo para situar su primer origen en Dios, con él como creador del mundo e iluminador de los hombres, y luego encarnado en el tiempo para revelárnosle como Padre y darnos la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios (Jn 1,12-14). Su misión es situada en Israel, reconocida como su gloria propia y como don iluminador que ellos deben ofrecer a todas las gentes. Esa misión se sitúa en la lógica del AT. Las afirmaciones de cumplimiento repetidas sobre todo por Mateo: «esto aconteció para que se cumpliera lo que dice la Escritura», no se refieren a textos concretos que predigan cada uno de los hechos nuevos. Sólo quieren expresar la convicción de que como totalidad son el cumplimiento de la promesa de Dios y que consuman el acercamiento a su pueblo, la alianza en solidaridad con su destino (esclavitud en Egipto, exilio en Babilonia) y la compañía en sus límites (sufrimiento, muerte). El Emmanuel del AT es el Jesús en el nacimiento, en el camino de la vida y de la muerte con nosotros y por nosotros. Ese Jesús vive referido a Dios como Padre y al Espíritu, que prepara su humanidad física y la acompaña en la historia (visión sinóptica de la relación entre Jesús y el Espíritu), a la vez que es enviado por él para continuar su misión en el mundo.

Jesús no es separable de Cristo y Cristo no es separable de Jesús. Por ello la palabra que identifica al sujeto individual (Jesús) y la palabra que designa la misión histórica (Mesías = Cristo) se han unido para constituir el nombre verdadero: Jesucristo. La palabra es un aserto histórico (origen de

Jesús y nacimiento, afirmación y acreditación como el Mesías prometido de Dios) y una confesión teológica (nosotros le reconocemos, le confesamos como tal, nos homologamos con él y toda nuestra vida se despliega a la luz de esa confesión). *El lenguaje del NT es performativo y no sólo constataativo; no se puede desgajar del acto confesante de la persona que lo profiere.* Ese soporte y portador creyentes confieren a las palabras un poder de convicción, que no tendrían sin una persona y libertad identificándose desde él³⁶. Al historiador no creyente esas afirmaciones le dejarán perplejo o considerará que es una lectura ilegítima o arbitraria; pero entonces deberá dar razón de la potencia transformadora que han ejercido a lo largo de toda la historia, desde los orígenes hasta hoy, en culturas y geografías lejanas entre sí. La fe que Jesús ha suscitado en la historia, la ha suscitado en cuanto es creído y confesado como Cristo, no simplemente aceptado como hecho de existencia. El Jesús histórico no ha suscitado ni adoración, ni amor, ni fe. Éstas nacen sólo cuando se le reconoce como Cristo. La Iglesia es fruto de esa confesión. La fe se alimenta de esa adhesión en el amor, consentimiento personal y recreación moral de Cristo. Por eso parece excesivo tanto empeño en fundamentar la historia de Jesús, cuando se le despoja del fundamento de su eficacia, y no se valora todo lo que él ha significado al ser creído, amado, seguido e imitado. Lo decisivo de un sujeto no es la mera existencia, sino su naturaleza y misión. Un judío más en la historia de Israel y en la historia del mundo, por principio, no es significativo. La cuestión radical es saber qué judío y qué hombre. En nuestro caso, qué relación tiene con Dios y qué revelación de él aporta al hombre. La respuesta cristiana ha sido sencilla desde el origen: «Ese judío, que todos vosotros conocisteis y que al final crucificasteis, es el Mesías, Dios le ha constituido Hijo y Señor» (Hch 2,36)³⁷.

³⁶ Sobre la performatividad del lenguaje religioso, desde los evangelios a la liturgia, cf. J. LADRIÈRE, *La articulación del sentido*, o.c., 279-366.

³⁷ Por eso sorprende que ciertos exegetas concluyan su relato sobre la vida y mensaje de Jesús sin decir una palabra sobre la resurrección. Ésta evidentemente pertenece a otro nivel de realidad, pero es la que ha conferido peso histórico a cruz, muerte, Reino y mensaje. La persona de Cristo sólo puede ser comprendida como una totalidad, a la que pertenece tanto lo que le preparaba en la conciencia de Israel como lo que él realizó en el breve espacio de su existencia con lo que derivó y sigue derivando de él en quienes le confiesan hoy como viviente junto a

La Carta a los Hebreos se concentra en la demostración de cómo él lleva a su consumación todo el organismo religioso anterior (culto, templo, sacerdocio, altar), haciendo posible cumplir lo que aquél fue incapaz de realizar: la perfecta santificación del hombre y la perfecta glorificación de Dios. Él es el Hijo, que nos ha hablado al final de los tiempos, después de que nos hubiera hablado antes por los profetas. Él es el Sumo Sacerdote del nuevo templo, el Iniciador de la nueva y eterna alianza, el Pionero de la fe en novedad, el que siendo Hijo aprendió por los padecimientos la obediencia y el que con sudor y lágrimas nos mereció la herencia eterna a todos los hermanos, tras haber puesto el poder vivificador de su sangre donde estaba el poder mortificador de nuestros pecados (éste es el verdadero significado del término «expiación»). Tal es el sentido teológico de los hechos históricos que relata el NT. Para él esa historia de un hombre es la historia de Dios y, desde dentro de ella, autorrevelación y autodonación de Dios. El Padre se nos da en el Hijo y éste nos envía el Santo Espíritu. La trascendencia se hace historia; ésta se universaliza y personaliza en cada hombre, haciendo real y concreta la verdad en su conciencia, dentro de su lugar y en la luz de su tiempo.

¿Es posible mostrar que esta historia humana es, contiene revelación divina? Ésta es la tarea de la cristología fundamental. Hay que comenzar por mantener íntegros los dos términos de la proposición: *historia humana* (si se la trivializa o, por el contrario, mitifica como expresión de lo que ocurre siempre y en todo lugar, entonces pierde todo su valor y mejor haríamos en decir de cada uno de nosotros y hacer de la historia de cada pueblo un signo de la acción y de la destinación divina de los hombres) y *revelación divina* (si se niega de entrada la posibilidad de que las cosas además de ser «signifiquen», y además de estar enclavadas en un lugar y tiempo del mundo los trasciendan, entonces hemos decidido quedarnos en un mundo cerrado y seccionar los dinamismos que abren al hombre al Absoluto). Manteniendo los dos términos, ¿cómo se unen y conjugan? La respuesta de Calcedonia dirá siglos más tarde que la unión de Dios con el

Dios y operante en la Iglesia. De esta voluntad de superación y de comprensión de la totalidad para discernir desde ahí su identidad, ha nacido el libro de R. SCHNACKENBURG, *La persona de Jesucristo...*, o.c.

hombre no sólo no disuelve a éste ni se une a él manteniéndolo en la distancia o mera superposición, sino que le otorga una autonomía, libertad y consistencia máximas, ya que la máxima unión con la fuente de la vida y con el origen de la libertad otorga a éstas su máxima perfección³⁸. La historia de Jesús es la máxima historia humana, justamente porque es una historia vivida por Dios desde dentro del mundo y para el mundo. Los evangelios leen cada uno de los pasos de la vida de Jesús, discerniendo en el entramado de los hechos esa divina presencia como humana realización.

¿Cómo se puede mostrar en concreto esa significatividad de la historia de Jesús que nos permite comprenderla como revelación divina? Recordemos lo afirmado anteriormente. Esa historia es presentada por el NT indisolublemente como:

- a) *Hecho* (Dimensión particular). Hechos individuales de un judío.
- b) *Sentido* (Dimensión universal). Valores universales para todo hombre.
- c) *Revelación* (Dimensión absoluta). Acciones salvíficas de Dios para el hombre.

El estudio de los hechos corresponde a la historia general. Y en este sentido son necesarias las investigaciones históricas, culturales, filológicas, sociológicas y económicas encaminadas a fijar con la mayor exactitud posible la trayectoria biográfica de Jesús. De ahí que la historia sea teológicamente significativa e irrenunciable (J. Jeremias, G. Theissen). Una vez cumplida esta tarea viene la segunda, propia de la hermenéutica: mostrar el posible sentido antropológico universal de esos hechos particulares. Ésta se lleva a cabo explicitando la correspondencia entre los contenidos de esa historia particular de Jesús, en cuanto mensaje y en cuanto destino, con los dinamismos, esperanzas, necesidades y receptividad del sujeto humano (R. Bult-

³⁸ Siguiendo las orientaciones de Rahner sobre el crecimiento proporcional entre comunicación divina y autonomía humana, B. Sesboué ha mostrado cómo Calcedonia no sólo ha dado una respuesta cristológica, sino que ha explicitado la *lógica profunda del cristianismo*, al fijar la forma en que tiene lugar la unión de Dios con el hombre, una unión que no relativiza ni minor a al hombre, sino que es el fundamento de su potencia y libertad. Cf. B. SESBOUÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, o.c., 143-154.

mann, K. Rahner, H. U. von Balthasar, H. Schürmann). La teología estuvo hasta comienzos del siglo XX centrada en la demostración de los hechos bíblicos y de la credibilidad de los textos; en los decenios siguientes del siglo comenzó una reacción tendente a mostrar el entronque antropológico de las afirmaciones bíblicas. ¿Qué eco encuentra la palabra del NT en la conciencia del hombre? Una línea de pensamiento, filosófico al principio y explicitado después al servicio de la teología, pone en el centro de mira y convierte en criterio de juicio la resonancia y sintonía entre el evangelio y la conciencia humana. De hablar del Dios trascendente, de la positividad de la historia o de la ciencia, anteriores y exteriores al hombre, se pasó a hablar de «los datos inmediatos de la conciencia» (Bergson) y a analizar las exigencias ínsitas en los dinamismos de la vida moral, del pensamiento y de «la acción» (Blondel). La vida aparece junto a la historia y la conciencia frente a la autoridad, bien sea la de la tradición o la de la ciencia. Se distinguió las formas de certeza: científica, técnica, teórica, práctica, moral, personal, religiosa. No todas tienen las mismas exigencias, ni se puede erigir a una en soberana reguladora de todas las demás³⁹.

A lo largo del siglo XX se fue elaborando una reflexión fundamentadora que tiene ese punto de partida antropológico. En él se ha llevado a buen término el diálogo que, entre pasión de ilustración racional y fe en la revelación divina, iniciaron las diversas *Vermittlungstheologien* protestantes y la escuela católica de Tubinga (J. S. Drey), intentando superar una concepción puramente extrínseca de la fe y una legitimación de la revelación divina, apoyada sólo en la facticidad de lo acontecido y en el carácter autoritativo de la transmisión, sin «pensar» los con-

³⁹ Fue necesario distinguir planos de realidad: natural, social, personal, moral, religiosa. El abuso de la razón se da cuando se trasfiere el poder real que la razón tiene en uno de esos órdenes a los otros. El proceso se da magnificando la razón técnica (el ingeniero es el hombre ideal del siglo XIX, que transforma la naturaleza subyugándola). Con ella se intenta dominar también la sociedad, y surgen los proyectos utópicos o revolucionarios que tienen la misma voluntad de orientación, transformación y, al final, dominación de la sociedad. (Cf. la física social de Saint-Simon y Comte.) Junto a una «hybris filosófica» hay una «hybris científica»; y junto a una ingeniería técnica aparecerán primero una ingeniería social y luego una ingeniería humana. La *École polytechnique* es el símbolo de esa voluntad de dominación uniformadora. Cf. F. A. HAYEK, *La contrarrevolución de la ciencia. Estudios sobre el abuso de la razón* (Madrid 2003).

tenidos, su sintonía con la razón humana, la historicidad, plasticidad y ensanchamiento posible de ésta. El modernismo y la apologética de la inmanencia son el primer acto de un largo proceso, con sus intuiciones e intenciones legítimas, a la vez que con sus límites y absolutizaciones.

A lo largo del siglo, cuatro autores símbolo llevarán a cabo ese intento de mostrar cómo esa historia humana de Jesús tiene una valencia antropológica universal y es significativa, alumbrando experiencias que todos vivimos y explicitando con contenidos positivos un horizonte de absoluto y de futuro que nos es inherente. Tillich con su teoría de la correspondencia entre preguntas filosóficas y respuestas bíblicas⁴⁰; Bultmann con su exégesis existencial prolongando los análisis de Heidegger de forma que el kerigma pueda caer sobre el hombre como real acontecimiento de salvación para él en su hoy y aquí⁴¹; Rahner con su indagación en la apertura del hombre al Absoluto y su espera de una posible palabra de Dios que se haga figura en el tiempo⁴²; Bouillard con su programa de una teología fundamental⁴³, que pone en conexión los enunciados bíblicos positivos sobre la creación, revelación, culpa, pecado, muerte, prójimo, espíritu, soledad, intersubjetividad, comunidad, redención, vida eterna, con la situación y experiencia de cada hombre en su soledad, en su relación con el prójimo y ante el futuro, dentro de una historia social y comunitaria⁴⁴.

⁴⁰ En su *Teología sistemática*, I-III (Salamanca 1999) se propone mostrar cómo el mensaje cristiano responde a las cuestiones fundamentales de la existencia humana: la cuestión de la razón tiene su respuesta en la revelación; la del ser en Dios; la de la existencia en el Espíritu; la de la historia en el Reino de Dios. Cf. P. RUBENS, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux: d'une théologie du croire* (Paris 2004), quien desde la óptica de P. Tillich y en continuidad con las intenciones profundas de la teología de la liberación analiza el encuentro de la fe con la actual situación brasileña.

⁴¹ Entre su copiosa bibliografía, especialmente en *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga 1962); *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, I-IV (Tubinga 1964-1967); *Marburger Predigten* (Tubinga 1956); *Teología del NT* (Salamanca 1981).

⁴² Rahner, desde sus primeras obras, *Espíritu en el mundo* (1939) y *Oyente de la palabra* (1941), hasta la que es síntesis de su pensamiento: *Curso básico del cristianismo* (1976), tiene esta orientación fundamentadora a la vez que expositiva.

⁴³ H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, o.c.; ÍD., *Connaissance de Dieu*, o.c.; ÍD., *Comprendre ce que l'on croit*, o.c.; ÍD., *Vérité du christianisme*, o.c. Cf. J. C. CARVAJAL, *Lógica de la existencia y lógica de la fe. Su correspondencia en la obra de H. Bouillard* (Salamanca 2003).

⁴⁴ Cf. H. BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, o.c., 162-164. Exponiendo las tareas de una «teología filosófica», J. Macquarrie escribe: «It lays bare the fundamental

Esta perspectiva encontró en De Lubac su mejor analista al explicar cómo el hombre es un único proyecto de Dios, con una única destinación desde el origen a compartir la plenitud de la vida divina. Él mostró cómo el orden llamado natural y el sobrenatural no son dos órdenes sin conexión originaria entre sí, y que por tanto el hombre no está construido en dos planos, sino que la vocación del hombre es una ⁴⁵ aun cuando se descubra y vaya realizando en fases diferidas; que desde el origen y en la raíz de su ser está ordenado a encontrarse con Dios en la historia, para que ese don divino sea una oferta a su libertad y desde ahí pueda reconocerlo no como derecho propio, sino como gracia de Dios, al comprobar que sin ella también es posible la existencia natural y racional. La gracia aparecía así acompasada al ser del hombre. Con ello quería mostrar la connaturalidad de la revelación divina con la razón humana, de la gracia con la naturaleza, superando la acusación de extrinsecismo o supranaturalismo.

A este planteamiento se le han hecho dos objeciones, o anotaciones complementarias. La primera desde la psicología por A. Vergote, quien pregunta qué es más connatural con el hombre y más respetuoso de su autonomía: lo que le aparece en la historia como correspondiendo a su naturaleza propia o lo que le llega en novedad retardadora a su libertad, como procedente de un Dios libre, adveniente en su inderivable espontaneidad ⁴⁶.

concepts of theology and investigates the conditions that make any theology possible. In doing this it also provides a defense of theology against its detractors, by showing that theology can claim to have foundations in the universal structures of human existence and experience [...] It will do this by setting out from ordinary situations that can be described in secular language, and will seek to move from them into situations of the life of faith. In the course of these descriptions, distinctively religious words such as "God", "sin", "revelation", "faith", will be given their meanings» (*Principles of Christian Theology* [Londres 1966] 35, 51).

⁴⁵ «Cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina» (GS 22e). De Lubac ha expuesto su pensamiento sobre todo en *Surnaturel* (París 1946); *Id.*, *Le mystère du surnaturel*, o.c.; *Id.*, *Augustinisme et théologie moderne*, o.c. Cf. A. RUSSO, *Henri de Lubac*, o.c.; J. P. WAGNER, *Henri de Lubac. La théologie fondamentale...*, o.c.; *Id.*, *Henri de Lubac* (París 2001).

⁴⁶ «Historique par sa transcendance, décentré de lui-même par le *lógos* qui le devance et le requiert, se dépassant dans la démarche sans retour qui est l'amour ou la foi, l'homme ne peut jamais être compris selon la circularité d'une fin naturelle. Dieu, pas plus qu'autrui, n'est jamais ni fin naturelle ni fin surajoutée. Non naturel par sa transcendance, il ne clôt pas la transcendance humaine mais l'oeuvre définitivement. Cependant, si Dieu n'est pas nécessaire comme le serait une fin

Estamos ante dos presupuestos antropológicos diferentes, de los cuales se deriva el que se otorgue primacía a la naturaleza o a la libertad, a lo instaurado en el orden del ser configurante o en el orden de la libertad también constituyente a lo esperable desde dentro como propio o a lo sorprendente que, gratuito e inesplicable, nos llega desde fuera desafiando una autonomía cerrada. ¿Qué honra más al hombre: lo que explicita su ser ya poseído o lo que desafía a su libertad para una mejor existencia nueva? Vergote piensa que esta segunda perspectiva hace más significativa la oferta de la revelación, propuesta como novedad absoluta, derivada de nada previo, como gesta de una libertad divina sorprendiendo a la libertad humana y situando así la historia no como prolongación de la naturaleza original, sino surgiendo de la libertad y creatividad histórica.

La segunda objeción proviene de Balthasar ⁴⁷, que no se refiere precisamente a H. de Lubac, de quien ha hecho el gran elogio ⁴⁸, sino a otras líneas de antropocentrismo cerrado y secularizador. Después de analizar los tres horizontes dentro de los cuales ha pensado el hombre en Occidente (el cosmológico, el antropológico y el teológico), alerta del peligro de quedar encerrados en los límites y presupuestos de un horizonte antropológico particular, que toma sus categorías de las culturas dominantes, absolutizadas frente a Dios. La Biblia presenta a un Dios creador del mundo, forjando al hombre a su imagen; por ello, siempre fiel a su creatura. Balthasar subraya que Dios es siempre mayor, que excede su obra; que no está limitado por sus acciones anteriores; que la creatura debe vivir siempre alerta y preparada para toda sorpresa ante él. Por ello el hombre, tal como está configurado en cada momento histórico, no puede

naturelle, Il n'est pas non plus pour l'homme une possibilité arbitraire. Il est le seul inconditionné en qui le désir peut pleinement se libérer sans s'annuler. Indissociablement ultime et gratuit, Dieu fonde et garantit la transcendance alors qu'un Absolu nécessaire le détruirait [...] La Parole se faisant chair historique, déploie tout à la fois l'immanence et la transcendance d'un Dieu présent en personne» (A. VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, o.c., 302; *Id.*, *Cultur, religie, geloof* [Louvain 1989], donde explicita su actitud frente a H. de Lubac).

⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 2004).

⁴⁸ H. U. VON BALTHASAR - G. CHANTRAINE, *Le Cardinal Henri de Lubac. L'homme et son oeuvre* (París 1983).

convertirse en medida y criterio cerrados de cómo Dios puede actuar en el mundo, de cómo el hombre puede conocerle y de cómo debe responderle. El mundo y el hombre están en manos de Dios y éste puede sorprenderlos siempre, extendiéndolos hasta horizontes que ellos no habían sospechado. Estar a la espera, en audición y en obediencia a Dios, siempre mayor y siempre mejor que el hombre, es la primera potencia y la máxima gloria del hombre. *Celsa creatura in auditione et oboedientia majestatis!* La grandeza de la creatura está en poder oír y obsequiar a la Majestad divina. La grandeza del Creador, en acercarse a la obra de sus manos, manifestársele (revelación), compartir su destino desde dentro de su historia (encarnación), hacerse solidario de él sin invertirlo por la violencia y padecerlo (crucifixión), para superarlo, abriéndolo a una forma de existencia nueva (resurrección-efusión del Espíritu).

¿Qué signos podemos encontrar, dentro de la historia misma de Jesús, que nos la acrediten como revelación? Hagamos dos observaciones de entrada. Allí donde Dios está en juego, el hombre no puede tener una idea determinativa ni una palabra definitiva, englobantes sobre Dios ni sobre su forma de actuar. Dios nos excede en su ser y en su obrar, en su pensar y en su hablar. Por ello nunca podremos llegar a una verificación de hecho alguno ni a demostración de principio alguno, que nos lleve a la conclusión necesaria de que ese hecho y esa palabra son hechos y palabras de Dios. Dios es tan divinamente respetuoso y delicado con el hombre que nunca se impone, sino que se ofrece siempre como un amigo a otro amigo, como un huésped que pasa y un compañero de viaje. Así se da a conocer y a reconocer a quien le preste atención, oiga su palabra y corresponda a su paso ofreciéndole hospitalidad. Dios no se da a conocer en directo, en inmediatez física, sino en signos, en camino, en marcha, en acción; no en el vacío de la reflexión o al margen de la historia vivida. Quien no interpreta sus signos y no hace el camino con Dios no conocerá a Dios; quien no se adentra en la lógica de la Biblia o espera poder demostrar desde ella la existencia de Dios, aislada de su acción y de la nuestra, ése llegará a una idea suya, a un ídolo de su propia mente, pero no al Dios vivo y verdadero. La Biblia casi nunca argumenta,

casi siempre invita. Por ello —y ésta es la segunda observación previa—, ni la Biblia ni la mejor teología han utilizado argumentos para «demostrar» la revelación divina acontecida en Cristo. Desde los evangelios y el libro de los Hechos hasta los Concilios Vaticano I y II, para hablar de la revelación, se ha utilizado el término «signos»⁴⁹. *La revelación divina ha acontecido en el orden del signo y se trasmite en el orden del testimonio. Sólo será capaz de acogerla quien se adentre en lo que el signo contiene y consienta a lo que el testimonio propone.* El cristianismo presupone que en el mundo no sólo hay cosas, sino también signos⁵⁰, y desde ahí se comprende a sí mismo como religión del signo y del testimonio⁵¹. Cristo es el signo personal y el testigo fiel del Padre⁵². La Iglesia es el signo comunitario en el que se refleja la luz de Cristo y, por ello, es definida como «sacramento de salvación» (LG 1)⁵³. El cristiano es el «signado», «crismado» por Cristo (sellado con los signos del bautismo y del Espíritu Santo) y con ello cualificado para ser su testigo fiel en el mundo, hasta llegar a esa forma suprema de fidelidad que pone la propia persona para acreditar la afirmación hecha (martirio). Ésta es la grandeza y debilidad del cristianismo: se ofrece a la inteligencia (debe conocer e interpretar los signos) a la vez que a la libertad (el signo tiene

⁴⁹ Cf. Hch 2,22; *Dei Filius*, cap. II («Divinae revelationis signa certissima et omnium intelligentiae accommodata» [DS 3009]); DV 4.

⁵⁰ Aquí aparece cómo la cuestión histórica del cristianismo remite a presupuestos metafísicos. Toda la teología medieval, prolongando las intuiciones de San Agustín, divide la realidad en *res et signa*: «Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discutitur» (SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana* I, 2). En cambio: «No hay ningún signo en el mundo» (J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* [Paris 1946] 47).

⁵¹ Estas dos palabras «signo» y «testimonio» caracterizan la novedad de la experiencia humana y de la autointerpretación cristiana en el siglo XX. El siglo XIX estuvo centrado en la «demostración» y «argumentos», desde una uniformación técnica de la razón, por la que la ciencia reclamaba tener la primacía y ofrecer los criterios para otorgar racionalidad a otras ejercitaciones de la existencia. Aún no tenemos una elaboración teológica que haga de aquellas dos categorías la clave de una nueva teología. Ella sería en teología lo que en filosofía fue el paso del positivismo en un sentido y del idealismo en otro a la fenomenología, el personalismo, la filosofía de la vida y la razón histórica. Cf. entretanto E. BALBONTIN, *Le témoignage*, o.c.; E. CASTELLI (ed.), *Le Témoignage*, o.c.; C. A. J. COADY, *Testimony...*, o.c.

⁵² Son las dos categorías centrales del *corpus joanneum*. Cf. R. E. BROWN, «Signos y obras», en *El Evangelio según San Juan* (Santander 1979) 1503-1511; J. CHAPA (ed.), *Signum et testimonium*. Homenaje a A. García-Moreno (Pamplona 2003).

⁵³ Esta categoría implica aquí las de signo y de instrumento. Cf. LG 15, 38; SC 2.

que ser interpretado, trascendido y seguido hasta donde nos orienta y encamina)⁵⁴; debe oír una palabra que le precede y que se mantiene siempre en su positividad irreductible, sin que pueda separarla ni de su origen para convertirla en una afirmación universal, válida por sí misma al margen de la persona que la profirió y se puso por ella, ni de los trasmisores que la han mantenido en la memoria y en la confesión hasta hoy.

Kierkegaard lleva esta reflexión al límite, dando por supuesto que en la vida de Cristo hay signos que hacen posible la fe. Ahora bien, lo decisivo es que Dios se nos da a sí mismo en el signo de su Hijo encarnado, con el que permanece, en una unión irrompible, en la cercanía absoluta. De ahí que Lutero hable de una revelación de Dios *sub specie contraria*. Por ello *el Dios-hombre es un signo que hay que conocer, una paradoja que hay que reconocer y un escándalo que hay que superar*. A Cristo hay que afirmarlo y a la vez trascenderlo.

«¿Qué significa un “signo”? Un signo es la negada inmediatez, o el otro ser distinto del primero. Con esto no quiere decirse que el signo no sea inmediatamente algo; pero que sea un signo, y lo que es un signo en cuanto signo, no es inmediato, o en cuanto signo no es lo que es inmediatamente. Una señal marina es un signo. Inmediatamente es de cierto algo, una boya, una luz o algo parecido, mas lo que señala no es inmediato; que sea un signo es algo distinto de lo que inmediatamente es. En esto radica el motivo de toda mixtificación mediante el señalar; pues el signo solamente lo es para aquel que sabe que es un signo, y en sentido más riguroso solamente para aquel que sabe lo que significa; para otro cualquiera el signo es lo que es inmediatamente»⁵⁵.

⁵⁴ Junto al «espíritu de geometría» (el necesario para la ciencia y la técnica) es necesario el «espíritu de finura» (Pascal) (el necesario para aquella percepción de la realidad que apela a la persona y a todo aquello en lo que ella queda implicada) y que por tanto requiere apertura a la verdad posible, con la disponibilidad para descubrir, acoger e interpretar sus signos o llamadas.

«Conocer por signos es siempre descubrir, en y a través de un conjunto concreto de datos fenoménicos, alguna verdad concreta cuyo contenido los sobrepasa incomparablemente. Ello supone que dichos datos sean determinadamente proporcionales para conducirnos a la verdad en cuestión, pero también supone, por otra parte, la entrada en juego de un cierto poder de interpretación y descubrimiento que todos los espíritus humanos poseen» (G. DE BROGLIE, *Los signos de credibilidad de la revelación cristiana*, o.c., 22; cf. todo el capítulo titulado «¿Qué es conocer por signos?»). Cf. A. RODRÍGUEZ RESINA, «En torno a la noción de credibilidad»: *Revista Catalana de Teologia* 7 (1982) 303-366.

⁵⁵ S. KIERKEGAARD, *Ejercitación...*, o.c., 181.

Jesucristo existe en el orden de la carne y del signo; de la realidad y de la revelación, de la particularidad y de la universalidad, de la humanidad y de la deificación. Estos dos órdenes van unidos; no son deducibles ni separables el uno del otro. El hombre puesto ante él tiene que pensar y discernir, interpretar y decidir, siguiendo el camino de vida que abre el signo. Quien se para en la materia del signo repite la actitud de quien se queda mirando al dedo que señala la luna o de quien prefiere cortar y quemar la madera de una flecha para ver cuáles son su contenido y resistencia. Tal es la dialéctica de la fe en Cristo y del cristianismo como tal: trascendencia y encarnación, que nos lleva a mirar en la misma dirección de la que ella viene y a marchar en la misma dirección por la que ella va.

La historia de Jesús puede ser acreditada como revelación divina refiriéndola a tres campos de sentido: a) La anterior historia de Israel (contexto). b) Su propia historia relatada en los libros del NT (texto). c) La posterior historia de la Iglesia (testigos). Aislar a Cristo del AT es descabezarlo, ya que de él reciben su primer sentido tanto su persona como su mensaje⁵⁶. Todos los kerigmas de Pedro en los Hechos de los Apóstoles sitúan a Jesús como un capítulo final de la historia del pueblo judío. Capítulo que la acaba en un sentido, porque en otro la consuma iniciando una nueva trayectoria. Se trata de una continuidad de sentido y orientación, no de cumplimiento mimético de palabras, ni de profecías textualmente identificables. Pero su punto de partida se lo legitima: Si en Cristo se cumple todo el AT, entonces de alguna manera todo él habla de Cristo o es referible a Cristo: textos, situaciones del pueblo, figuras salvíficas, anuncios del futuro, nombres y oficios mesiánicos. Cristo no se identifica materialmente con ninguno y los redefine a todos desde su propia persona, convirtiéndose así en juez para su realización y criterio para su interpretación. Por eso el pueblo judío, que no reconoce a Jesús como Mesías, hace hoy una interpretación global del AT bien diferente de la hecha por la

⁵⁶ En este punto coinciden la mejor exégesis europea y norteamericana: «Tan sólo una constante (en Europa y en Estados Unidos) fue hasta cierto punto la percepción cada vez mayor del enraizamiento de Jesús en Israel» (M. KARRER, *Jesucristo en el NT*, o.c., 254).

Iglesia. La pregunta clave es: ¿La Biblia hebrea «da de sí» a Jesucristo? No hay ninguna respuesta científicamente necesaria. Para quienes reconocieron en Jesús al Mesías, Hijo de Dios y Señor, la interpretación, la transposición y la apropiación cristológica se les hizo evidente. Y en este sentido la Iglesia preterizó inexorablemente esos Escritos, los envejeció a la luz de lo nuevo, y habla de «Antiguo Testamento». Así todo aquello fue visto desde Cristo como sombra, esbozo, anticipo, promesa. Y en tal sentido funda, en cuanto esboza y prepara, la realidad y misión de Jesús como Cristo⁵⁷.

¿Dio signos Jesús para legitimar su autoridad sobre todo lo anterior, convirtiéndose a sí mismo en clave de su lectura y criterio para mantener o negar su vigencia? La tradición teológica, no de la Patrística ni de la Edad Media, sino sobre todo del siglo XVIII y XIX, se ha concentrado en los milagros. Éstos son tan reales en la vida de Jesús, que históricamente no existe ninguna posibilidad de llegar a unos estratos de la tradición evangélica, que nos presente un Jesús sin milagros. Pero de que no exista un Jesús sin milagros, no podemos pasar a una proposición de los milagros como prueba de Jesús, sin el propio Jesús.

La teología del siglo XX ha superado la concentración en los milagros realizados y en las profecías cumplidas, como si ellos, por su realización automática y demostración histórica, generasen la fe en Cristo, de manera casi independiente del sujeto. Ha vuelto a ponerse a la persona en el centro y desde ella se ha situado todo: también *los milagros* en la categoría de signos tanto de misericordia para con el prójimo como de la autoridad de Jesús. *Ellos no son ni el problema ni la solución para la cristología*. No son el problema cuando se parte de la fe en Dios creador, del hombre como imagen a la vez que compañero de alianza, y del

⁵⁷ Por eso toda «Teología del AT» se ve forzada a concluir preguntándose por la significación del AT para Cristo y el cristianismo, por la legitimidad de la interpretación cristológica de él que ya hace el NT, por la que hoy podemos y debemos hacer. La Biblia hebrea ha tenido una doble posthistoria: la de los judíos y la de los cristianos. Los intentos de lectura cristológica del AT han sido de múltiple orden. W. Brueggemann los sintetiza así: «Transposición de figuras salvíficas (*messiah*) al Mesías; identificación de la Iglesia como «el Israel de Dios»; preempción eucarística de la alianza para «la nueva alianza»; el desafío enemistoso a la ley por las antítesis de ley-gracia; «encarnación» de la palabra, o espíritu o sabiduría en la persona de Jesús» (*Theology of the OT*, o.c., 729-733).

mundo como mediación del encuentro entre ambos, cuya naturaleza más profunda es, por tanto, ayudar al uno para que se encuentre con el otro. No tiene sentido discutir sobre la historicidad de los milagros de Jesús con quien no comparte esta comprensión teológica y antropológica; para él son metafísicamente imposibles y, por consiguiente, no pueden haber existido históricamente. Por el lado contrario, si en principio son posibles, entonces hay que verificar su existencia e interpretar el sentido que en tiempo y lugar tienen⁵⁸.

El NT presenta ante todo a la persona de Jesús acreditada por Dios con signos, portentos y potencias; a la vez que acreditadora de sí misma. Persona, mensaje y milagros están al servicio del Reino de Dios, que es lo central; por tanto, al servicio del Dios que viene con su misericordia y al hombre, quien en su luz descubre al mismo tiempo la propia gloria y la propia miseria. Ésta es de muchos órdenes: material y espiritual, moral y religiosa, individual y colectiva. Ese Jesús de Dios para los hombres es el que está en el centro y de él mismo deriva su credibilidad. Ni el mensaje, ni las obras, ni los comportamientos, ni los milagros son separables de su persona. La revelación acontece en persona y la fe es fe en persona. Todo lo que precede y rodea a Jesús es necesario para significarle y acreditarle como revelador; todo lo que precede y constituye al hombre es necesario para que llegue a la fe, pero ni lo uno ni lo otro sustituyen a la manifestación de la persona de Jesús a quien viene a él, ni a la respuesta personal que éste debe darle. En la existencia de Jesús son inseparables estos tres órdenes: su acción pública con hechos y mensaje; su muerte por crucifixión; su resurrección con la efusión del Espíritu. Ninguno de estos tres órdenes tiene consistencia y credibilidad separado de los otros dos. Los tres

⁵⁸ Cf. la monografía exhaustiva de J. P. MEIER, *Un judío marginal...*, o.c. II/2. En la historia del cristianismo ha habido dos actitudes ante los milagros. Una se expresa en la admiración y agradecimiento por ellos y otra por la distancia frente a ellos. San Pablo no los menciona y en la primera patrística (vg. Apologistas) más bien se quiere obviarlos, por ser muchas veces indiscernibles de los que operan otros personajes. En la era moderna son contrapuestos a la presencia de Dios en la realidad y a su acción por las leyes del mundo. Un exponente de esta actitud es esta afirmación de Malebranche: «Moins il y a de miracles et plus Dieu est glorifié». «C'est chose pieuse que de chercher à diminuer les miracles». Cit. por D. ROPS, *Histoire de l'Église du Christ* (Paris 1958) V/2, 41.

conjuntados poseen una luminosidad y fuerza que dejan al hombre ante el riesgo y gozo de su libertad, teniendo que decidirse no por uno u otro de ellos, sino por el sujeto que los centra: Jesucristo.

Si no se ha propuesto nunca un Cristo sin AT, tampoco se ha propuesto nunca un Cristo sin Iglesia. Ésta se ha comprendido a sí misma como el signo, el lugar de presencia y el medio para todos del acceso a Cristo, que es su Señor, su centro y su futuro. Para el NT hay una coordinación irrompible entre el Señor que suscita la Iglesia y la Iglesia que hace presente al Señor por la celebración de la eucaristía, para la que se escriben unos relatos (evangelios) que deben servir como texto («mito» en el sentido de la historia de las religiones), que acompaña e ilumina el contenido del rito (acciones, palabras y gestos de los celebrantes). La Iglesia se ha sentido guiada, sostenida, consolada y agraciada por el Espíritu Santo con sus carismas. La razón de su fe y el fundamento de su esperanza no es sólo el Jesús que vivió, sino el que pervive como Señor presente por medio de una celebración eucarística que llena de alegría a sus miembros y los asume como miembros de un cuerpo del que él es cabeza. Es la entera vida de la entera Iglesia la que se convierte en signo acreditador de la presencia de Cristo y de la revelación de Dios en ella. Pero no hay un paso directo de Jesús a la Iglesia. Entre ambos median la resurrección y Pentecostés. Sin la resurrección y el envío del Espíritu, ni hubiera habido Iglesia entonces, ni la seguiría habiendo hoy. Todo lo que ella es y tiene remite a él, Resucitado y Viviente. Durante los veinte siglos no ha cesado de confesarle, acreditarle, amarle y proponerle como tal. Ésa es la «verdad» y, pese a sus pecados, ésa es la grandeza de la Iglesia⁵⁹.

La Iglesia desde el NT hasta hoy se ha sabido a la vez humillada y glorificada por Cristo. *Humillada* hasta el límite, porque tiene que mantener en alto y conservar locuente un mensaje de verdad y de santidad que la desborda y desenmascara como pecadora, para el cual se reconoce desproporcionada. A la vez se sabe *glorificada*, porque cada uno tenemos la medida y gloria de aquel a quien servimos; sobre nosotros se refleja la gloria de

aquello a lo que entregamos nuestra vida. Desde la carta a Timoteo hasta los concilios ecuménicos de la era moderna, la Iglesia ha sido reconocida como signo de la revelación divina, «columna y firmamento de la verdad» de Cristo, exponente de la esperanza que Dios ofrece a los hombres⁶⁰. El Vaticano I utiliza una terminología triple a la hora de fundamentar la revelación divina y fundar la posibilidad de la fe: a) *Argumentos* externos de la revelación. b) *Signos* certísimos, que iluminados por la inspiración del Espíritu Santo nos permiten consentir a la predicación evangélica. c) *Motivos* de credibilidad. Entre ellos, el primero es el testimonio irrefragable del servicio divino de la Iglesia, con su propagación admirable, su santidad eximia, su fecundidad nunca agotada, su unidad católica y su estabilidad invencible⁶¹.

La credibilidad de Cristo como revelador auténtico de Dios hay que situarla en este triángulo hermenéutico: Israel, su propia historia, la Iglesia. Cuando se reclama segregarle de su pueblo, identificando la religión de éste como puro legalismo, suma de estatutos y prohibiciones, como fue usual a partir de la Ilustración, de Kant, Schleiermacher y el creciente antisemitismo hasta llegar a Harnack y el holocausto, entonces se niega al real Jesús en su historia y se inventa un mito de pureza y gnosis (Marción), un mito racial (nazismo), un símbolo de la moralidad moderna con contenido religioso (Harnack). Si hay que volver a las *ipsissima verba* (J. Jeremias), a las *ipsissima facta* (F. Mussner) y a la *ipsissima mors Jesu* (Schürmann); si hay que revivir su forma de vida sin glosa, como quería San Francisco; si hay que llegar hasta él atravesando por medio de la institución, de los dogmas y de los preceptos para encontrarnos con su «perfecta desnudez clarísima» como pedía Juan Ramón⁶²; si hay que hacer todo eso, no puede hacerse con ingenuidad, ya que *no es posible saltar sobre el tiempo, entender sin interpretar, pensar en soledad sin tradición anterior, acortar dos mil años de tiempo, dos mil kilómetros de distancia y los múltiples horizontes de sentido que nos separan del origen. Las mediaciones de transmisión e interpretación son necesarias e insustituibles. La*

⁶⁰ 1 Tim 3,15. Cf. DS 3013.

⁶¹ Cf. DS 3009, 3013.

⁶² J. RAMÓN JIMÉNEZ, *Libros inéditos de poesía* (Madrid 1964) 139.

⁵⁹ Cf. J. GUILLET, *Entre Jésus et l'Église*, o.c.; A. DESCAMPS, *Jésus et l'Église...*, o.c.

contemporaneidad con Cristo que reclamaba Kierkegaard y la inmediatez de la revelación de que habla Bultmann no se logran por el mero acto de fe propia. ¿Quién nos garantiza que ésta es algo más que nuestros deseos y sueños? Sobre todo, hay que preguntarse si, además de las mediaciones que cada uno quiera instaurar desde su hoy hasta el ayer de Jesús, no habrá querido él «mediarse» hasta nosotros, con mediaciones objetivas derivadas de su vida, mensaje, persona y Espíritu. Ésta es la cuestión de fondo. La Iglesia siempre ha presentado a Jesús con autoridad, como testigo cualificado para anunciar y autorizado para interpretar su evangelio, para celebrar su eucaristía y para proponer su camino de vida. Jesús es de la Iglesia, aun cuando venga y vaya más allá de la Iglesia, sea su Señor y ella su sierva. Este Jesús es el que ha merecido la fe, ha suscitado el amor y ha arrancado tanta creación hasta hoy. Desde esa fe ha alcanzado significación e influencia universales⁶³; y desde ahí es desde donde se ha preguntado por los fundamentos o motivos de su credibilidad; credibilidad no del «Jesús histórico», sino credibilidad del Viviente hoy, del que hasta ahora ha sido creído y tal como ha sido creído⁶⁴.

Esta triple estructura (Israel, Jesús, Iglesia) es tan identificadora de la realidad cristiana, que los textos del NT sólo son interpretables desde ella. P. Grelot, al exponer los criterios para una recta interpretación de la Biblia hoy, ha mostrado cómo cada perícopa arrastra la memoria del AT, contiene las palabras de Jesús y presupone la vida e instituciones de la Iglesia, en las que aquellas palabras originarias son transmitidas, actualizadas y

⁶³ «Jesucristo es una figura histórica que sólo alcanzó su influencia universal mediante la fe en el Resucitado» (R. SCHNACKENBURG, *La persona de Jesucristo*, o.c., 16).

⁶⁴ En el siglo XVI aparecen las nuevas perspectivas. Por un lado se comienza a hablar corrientemente de los «fundamenta seu motiva creditatis» (F. SUÁREZ, *De Fide*, disp. 4, sect. 3 n. 2), forzados hasta el límite (Miguel de Elizalde en su obra *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae* [1662] llega a afirmar que se podría tener certeza infalible del hecho de la revelación); por otro lado se desvía el centro del problema: la cuestión en adelante no será la revelación, sino el «lugar en donde» ella perdura auténtica. Con Lutero el problema es «qué Iglesia» ofrece el verdadero evangelio de Jesús. Aparecen así los tratados «Sobre los lugares teológicos» (Melchor Cano) y se generaliza el esquema de P. Charron sobre las tres demostraciones necesarias: la «demonstratio religiosa», la «demonstratio christiana» y la «demonstratio catholica».

redactadas en la luz del apóstol, del Espíritu y de la misión. Desde esos tres contextos vitales hay que interpretar los textos evangélicos hasta hacer resonar la palabra de Jesús en el oído del lector u oyente como si estuviera siendo «pronunciada por Jesús para él hoy aquí»⁶⁵.

3. Verdad

Ésta es una de las palabras más complejas del lenguaje humano y más deudora de los contextos históricos u horizontes de sentido dentro de los que se pronuncia. Si la situamos en el horizonte bíblico del AT, su equivalente más cercano es *fideli-dad*; en el horizonte helenístico es desvelamiento o *revelación*; en el horizonte moderno sería *realidad*. En cualquier caso, con ella nos remitimos a lo que tiene consistencia y resiste, como una fuente que no se agota, un muro que se tiene en pie, un amigo que perdura en las dificultades y en ellas ayuda. Dice también la patencia del ser o fundamento inherente que se manifiesta y entrega, lo que no queda oculto y no engaña. Dice finalmente lo que resiste y tiene consistencia; tiene sustancia y no sólo apariencia; profiere lo que es y no miente. Sobre ese fondo polivalente, ¿qué decimos al poner la palabra «verdad» junto a la fe en Cristo? Decimos que él es fiel testigo del Dios fiel; que en él nos está dada su manifestación y que por medio del Hijo que estaba en su seno podemos conocer el corazón y los designios del Padre; que en él encontramos un camino seguro a la vida; que se puede uno fiar de él y confiar a él. «Porque la ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad vino por Jesucristo» (1,17), concluye el prólogo de San Juan.

Estamos ante dos hechos determinantes de la historia: a) El hombre es pasión de verdad. b) Cristo es presentado por los cristianos como «la palabra de la verdad», como el que está repleto de gracia y de verdad, como el que es el camino, la verdad y la vida. Todo esto es lo que afirmamos al presentar a Cristo como revelador del Padre y proponer su mensaje como el camino que lleva a la vida. Que los hombres son para la verdad

⁶⁵ P. GRELOT, *Los evangelios y la historia*, o.c.; ÍD., *Las Palabras de Jesucristo*, o.c.

y que la verdad se destina a los hombres es el punto de partida de toda filosofía. Todos los filósofos hasta hoy, desde Descartes y Rousseau hasta Schopenhauer, han puesto su obra bajo el lema legado por Juvenal: «Vitam impendere vero» (*Sat.* 4,91). Filosofar es ponerse en camino para llegar a su encuentro, ya que si nos es ofrecida como gracia, es sin embargo hija del deseo y de la búsqueda. La vida es real cuando se asienta en la verdad, como aquello a lo que está destinada y le es necesaria. De la verdad se participa y a la verdad se llega; y cuando el hombre la ha descubierto, se entrega a ella como un esposo a su esposa. Cuando no se la ha alcanzado o se está lejos de ella, el hombre vive como en tierra extraña. Edith Stein afirma de sí misma cuando era asistente de Husserl en Friburgo: «Mi búsqueda anhelante (*Sehnsucht*) de la verdad era una única oración». Poco tiempo después, tras haber pasado la noche entera leyendo la *Vida de Santa Teresa escrita por ella misma*, encontrada al azar en la biblioteca de sus amigos, el matrimonio Conrad-Martius, profería al cerrarla en la madrugada: «Ésta es la verdad»⁶⁶.

Hemos afirmado hasta ahora que el cristianismo surge de una historia que fue considerada como revelación de Dios y correspondida en la fe. Ahora añadimos que esa revelación es verdad. ¿Qué presupuestos implícitos tiene esta afirmación de la revelación divina en palabras humanas? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad?

La Biblia relata hechos y hace afirmaciones, sin que se pare a ofrecernos demostraciones; no tiene preocupaciones ni de historicidad ni de metafísica. La verdad de lo dicho se manifiesta en el decir mismo, en el vivir de los personajes cuya vida se cuenta, en las posibilidades que esos relatos y en las exigencias que esos destinos proponen a nuestra libertad, en los horizontes de sentido y en el campo de acción que nos abren. *El despliegue de la vida es la patencia de la verdad. No son los conceptos los que acreditan la verdad de lo dicho, sino las posibilidades de existencia abiertas por esa palabra recogida como palabra de Dios.* La Biblia nos ofrece el relato de la revelación; la teología nos ofrece una reflexión sobre su contenido. La filosofía indaga su verdad teórica, de acuerdo a las realidades implicadas en el aserto aparentemente

⁶⁶ TH. RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein* (Friburgo 1958) 55s.

tan ingenuo de que Dios habla, ha hablado y actuado con los hombres, y de que ambas, palabra y acción, son de fiar, son verdaderas: «Porque la palabra de Yahvé es veraz y toda su obra fundada en la verdad» (*Sal* 33,4)⁶⁷. El tránsito del universo bíblico al universo griego y desde él al moderno obliga al creyente a hacerse preguntas de naturaleza metafísica; aquellas que preguntan por el ser más allá de los acontecimientos, por la posibilidad más allá de la existencia, por la persona en su entraña más allá de la relación con los otros. ¿Qué preguntas se haría un filósofo antes de poder consentir a las siguientes afirmaciones conciliares sobre la revelación divina?⁶⁸

«Quiso Dios, en su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9); por Cristo, la Palabra hecha carne, y en el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4). En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como a amigos (cf. Éx 33,11; Jn 15,14-15), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía» (DV 2).

⁶⁷ El punto de partida en la Biblia es que Dios actúa en el mundo. Su presencia vigilante y eficaz se explicita como un hacer y un hablar. La «palabra de Dios» es un acontecimiento, antes que un contenido objetivo o una experiencia subjetiva. El decir es antes y más que lo dicho y que el sujeto que lo recibe. La palabra tiene una dimensión dialógica que suscita la respuesta: *Wort-Antwort*; prolonga la relación ontológica existente entre Dios (ejemplar) y el hombre (imagen). En ellos hay una correspondencia, que se expresa primordialmente en el hablar (*Ent-sprechung*). Cf. C. WESTERMANN, *Theologie des AT in Grundzügen*, o.c., 8-21.

⁶⁸ El Vaticano II no contiene la más mínima indicación orientada a fundamentar, legitimar o acreditar ante los demás la revelación divina. Es un «hecho» del que se parte; se remite al «benepáxico» de Dios (DV 2). A la Iglesia y al Concilio no le cabe, otra actitud que el acogimiento dócil, «la escucha con devoción y la proclamación fiel» (DV 1). Los Comentarios publicados al texto conciliar no entran a estas cuestiones filosóficas previas, instalándose en un positivismo explicativo del texto. Es iluminador comparar los dos esquemas presentados, uno por K. Rahner, que se abre a estas cuestiones presentando en un primer capítulo «La vocación divina del hombre» y en otro «La presencia secreta de Dios en la historia humana» para concluir en el tercero con «La presencia revelada de Dios en la predicación de la Iglesia». El P. Congar comienza tajante con «La promulgación de la verdad salvadora». Cf. el texto completo de estos anteproyectos en K. RAHNER, «Sobre la revelación de Dios y del hombre realizada en Jesucristo», en Y. CONGAR y otros, *Vaticano II. La revelación divina*, II (Madrid 1970) 311-325; Y. CONGAR, «Tradicón y Escritura», en *ibíd.*, 327-333. Estos dos esquemas unidos revelan lo que serán luego los tres acentos o primacías del texto conciliar: hecho y naturaleza de la revelación; la transmisión e interpretación autoritativa; el texto escrito y su lugar en la vida de la Iglesia.

La afirmación de la revelación de Dios en la historia por medio de hombres hasta la revelación consumada en Cristo presupone una determinada comprensión de Dios, del hombre y del ser:

a) *Comprensión de Dios*

La Biblia no se enreda en hipótesis sobre un Dios posible, sino que hace afirmaciones sobre un Dios real. Nace de la experiencia de su acción tanto sobre el ser (creación), como sobre su permanencia (providencia), sobre la marcha de la historia (soberanía) y sobre las acciones de los hombres (juicio)⁶⁹. Esto supone además el reconocimiento de su santidad, omnipotencia y capacidad creadora, haciendo surgir la creatura como participación en su vida divina, a la vez que su trascendencia absoluta respecto de ella. Dios alcanza a la creatura y de manera especial al hombre al constituirlo en imagen suya y destinarlo a ser su semejanza, pero éste no alcanza a Dios, si él no se deja alcanzar por él. Éste es el presupuesto nunca explicitado, pero evidente para los autores bíblicos: que Dios es absoluta trascendencia a la vez que inmanencia absoluta al mundo; que es realidad en relación e inmediatez en sustracción⁷⁰. Se ha discutido si la primera experiencia originadora de la conciencia de Israel es la del Dios liberador del poder de Egipto en el éxodo o, por el contrario, es la conciencia del Dios creador; si por tanto son los credos históri-

⁶⁹ «Que Dios existe (*da ist* = que está ahí): esta afirmación es el gran don del AT a la humanidad». L. KÖHLER, *Theologie des AT*, o.c., 1. «The primal subject of an Old Testament theology is of course God [...] God is the One about whom Israel speaks» (W. BRUEGGEMANN, *Theology of the OT*, o.c., 117).

⁷⁰ «The primal subject of an Old Testament Theology is of course God. But because the OT does not (and intends to) provide a coherent an comprehensive offer of God, this subject matter is more difficult, complex and problematic than we might expect. For the most part, the OT text gives us only hints, traces, fragments and vignettes, with no suggestion of how all these elements might fit together, if indeed they do. What does emerge, in any case, is an awareness that *the elusive but dominating Subject of the Old Testament cannot be comprehended in any preconceived categories*» (W. BRUEGGEMANN, *Theology of the OT*, o.c.). Cf. S. TERRIEN, *The elusive presence of God...*, o.c.; G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, o.c. Lo que aquí se dice de Dios en el AT, podemos transferirlo a lo que se dice de Cristo en el NT: no es deducible de las categorías anteriores ni comprensible de ninguna, que pretenda definirlo o agotarlo.

cos el meollo de todos los relatos bíblicos, tal como aparecen en Éx y Dt o, por el contrario, son los primeros capítulos de Gén, releídos y reescritos desde los grandes profetas del exilio. Ambas columnas (acción creante-acción redentora) sostienen la casa de Israel y el edificio de la Biblia: la creación ordenada a la alianza y la alianza como causa descubridora de la creación⁷¹. El Dios soberano de todo en trascendencia y santidad o el Dios santo en medio de Israel, ejercitando su trascendencia activa, como tracción y atracción de los hombres a su cercanía. Ésa es la primera condición de posibilidad, por tanto, para hablar de revelación: Dios soberano y personal, suficiente a la vez que abierto, suscitando en gratuidad a un hombre para convertirlo en compañero de camino y amigo. Cuando este presupuesto teológico se nuble en el horizonte o desaparezca totalmente de él (Ilustración-deísmo), entonces desaparecerá la posibilidad de hablar de revelación.

En el encuentro o acoso entre la Ilustración y la fe cristiana en la revelación (Biblia, Iglesia, dogma) hay que distinguir siempre los aspectos políticos, religiosos, intelectuales y sociales, implicados en esa confrontación. El drama ha consistido en la transposición de ideas, de métodos y de argumentos críticos, que en un orden eran necesarios y válidos, a otro en el que ya no lo eran. Hoy, ya separados Trono y Altar, diferenciadas Iglesia y sociedad, situadas en su lugar propio la actividad de la razón desde su propio esfuerzo y desde el robustecimiento intelectual y volitivo que recibe de la manifestación de Dios en la historia, nos es más fácil distinguir y a la vez unir. *El acoso de la Ilustración se situó en tres planos*: uno era el popular, masivo, en el fondo directamente político (enciclopedistas franceses); otro era el que a la vez hacía un análisis teórico, político y eclesial (deístas ingleses); finalmente, el tercero, el teórico-filosófico, y por supuesto también político, de mayor eco e influencia a largo plazo, que es el que lleva a cabo la filosofía alemana (Kant, Mendelsohn, Fichte). A través de esta crítica se rechaza en primer plano el modo de presentación autoritario y los abusos de autoridad que la Iglesia ejercía sobre el pensamiento; luego se

⁷¹ Cf. W. BRUEGGEMANN, «Shift in Models of Interpretation», en *Theology of the OT*, o.c., 159-164; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, o.c.

critica la validez de las fuentes históricas del cristianismo, su origen y trasmisión; finalmente se critica la idea misma de revelación como alternativa a la razón. Kant parte en el fondo de una *comprensión teónoma de la razón*, convirtiéndola en el órgano interior necesario para el discernimiento de toda posible ulterior palabra y presencia exterior de Dios. Ésa es su fuerza y su legitimidad perenne que impiden confrontar como alternativas excluyentes a la razón y a la revelación. Ahora bien, a la vez que el carácter histórico de la razón, Kant absolutiza hasta tal extremo las dimensiones morales tanto de Dios como del hombre. Con ello hace impensables e imposibles tanto la recepción como la integración intelectual de las afirmaciones bíblicas, donde las categorías de «santidad», «trascendencia», «alianza», «solidaridad», «sustitución», «encarnación», «máximo en lo mínimo», «amor en el límite», nos obligan a extender el horizonte de la razón humana.

Fichte, que prolonga el pensamiento kantiano en su texto clásico *Intento de una crítica de toda revelación* (1792), pone como punto de partida la afirmación de que es esencial a la revelación que nos presente a Dios como legislador moral. Así escribe en los párrafos 4.º y 5.º: «El concepto de revelación es, por tanto, un concepto de una eficiencia realizada en el mundo de los sentidos mediante la causalidad sobrenatural de Dios, por medio de la cual él se nos notifica como legislador moral». «Por medio de una eficiencia sobrenatural en el mundo de los sentidos debía Dios, de acuerdo al concepto de revelación, notificárenos (*ankündigen*) como legislador moral». Fue necesario el ensanchamiento que llevaron a cabo en general el idealismo (Schelling, Hegel, etc.), por un lado, y la fenomenología de la religión en el siglo XX por otro, superando este estrechamiento filosófico tanto de la razón como de Dios, para que las categorías de historia, revelación y razón logaran un acercamiento y enriquecimiento mutuos. Dios no limita las capacidades intelectivas y volitivas del hombre que él ha creado; el hombre no puede limitar las iniciativas soberanas y graciosas de Dios, su Creador. Dentro de este marco hay que pensar la revelación.

Una vez identificados todos los ídolos a una y otra parte, a la vez que diferenciados de los iconos necesarios para toda vida

humana abierta al Absoluto; una vez clarificado que es *la teonomía de la razón natural la que nos abre a un Dios posible siempre mayor para un hombre posible siempre mayor* y que, por tanto, no se puede oponer la fe como heteronomía frente a la autonomía de la razón; una vez que la fe cristiana se remite a sus propios fundamentos interiores, derivados tanto de los contenidos internos como de los signos externos; una vez que han sido reconocidas la autonomía y libertad de cada uno de los órdenes; una vez que la fe se propone a la inteligencia y libertad del hombre no como proposición autoritaria o demostrada con evidencia, sino como sentido y verdad posibles para un hombre que no es sólo capacidad de verdad, sino también necesidad del Bien y de la Belleza ordenadas a un fin último; una vez que hemos establecido la diferencia entre signos de conocimiento originario de una verdad y fundamentos objetivos para consentir a ella como determinante de la propia existencia personal; una vez que hemos diferenciado la fe no sólo de la política, sino también de la moral, de la cultura y de las cosmovisiones históricas; una vez que desde la fe hemos realizado estos procesos de maduración o conversión intelectual, que dentro de la Iglesia católica han encontrado su expresión normativa y definitiva en la Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la revelación divina, y en espera de que también las respectivas Ilustraciones contemporáneas hayan hecho los correspondientes procesos en la otra ribera, podemos asumir como propio el texto de Adorno: «Cuando se acepta la religión por otra razón que por su propio contenido de verdad, queda minada en sus fundamentos»⁷².

Es la pasión por ese contenido de verdad lo que lleva a la fe cristiana al diálogo con otras cosmovisiones y no, como sigue

⁷² TH. W. ADORNO, «Vernunft und Offenbarung» (1957), en *Kulturkritik und Gesellschaft*, II = *Gesammelte Schriften*, X/2 (Fráncfort 1977) 608-616, cita en 611; 613; M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Amsterdam 1947), trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, o.c.; T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, o.c. Desde esta perspectiva hay que volver a leer hoy con nuevos ojos a los críticos de la Ilustración: H. VON CHERBURY (1583-1648), *De veritate* (1624), o.c.; ÍD., *De religione gentium errorumque apud eos causis* (1645), o.c.; (A. COLLINS (1676-1729), *A Discourse of Free-Thinking*, o.c.; J. TOLAND (1670-1722), *Christianity not mysterious* (1696) (Bad Cannstatt 1964); J. G. FICHTE, «Versuch einer Kritik aller Offenbarung», a.c., 1-123, cita en 41; 45. Asimismo, las obras más conocidas de Spinoza, Lessing, Kant, Schelling, Hegel, y en nuestros días Jaspers y Adorno. Cf. las monografías de M. Seckler citadas *supra*, en nota 19.

diciendo Adorno, la desesperación inherente a las religiones positivas. Es necesario recordar que *la Ilustración ha sufrido en nuestro siglo el mismo o mayor acoso que la religión sufrió en el siglo XVIII* y que han sido los mismos autores de Fráncfort, entre ellos Horkheimer a la vez que Adorno, los que han puesto de manifiesto la ceguera, límites y absolutizaciones de una Ilustración que ha olvidado la historicidad de la razón, las amenazas que sufre por factores no racionales, su derrota por fuerzas y poderes que al divinizarla la volvieron inhumana y mortífera (*die unvernünftige Rationalität*). La historia de Europa con sus 150 millones de víctimas desde la guerra de 1914 hasta el final de la guerra de Bosnia es el signo y a la vez la sentencia de condena frente a esa razón ilustrada, absolutizada y divinizada.

b) *Comprensión del ser*

La segunda condición de posibilidad de la revelación en la historia, tal como la propone el cristianismo, es la comprensión del ser como patencia mediadora del encuentro entre Creador y creatura. La naturaleza, las cosas, sí mismo, son para el hombre no trozos mudos y ciegos, troncos con los que topa sin poder adivinar su contenido, para aprovecharlos o retirarlos del camino y que no le sirvan de tropiezo. Las cosas son frutos del *lógos* y del amor. La teología, en consonancia con el NT afirma que todo está creado en el Hijo y en el Espíritu Santo. El *lógos* y el ágape conforman tanto al Hijo y al Espíritu como al hombre y a la realidad. Éstos no proceden de la carencia, envidia o soledad del origen, sino que son efluvios de su divina plenitud originaria trinitariamente convivida. Dios no actúa al azar, sino con razón (Logos-Hijo), y no por carencia o envidia, sino por generosidad (Amor-Espíritu). Ese divino impulso creador es a la vez don conformador. El ser es bueno, verdadero y bello. El hombre está ordenado y participa de la Verdad, del Bien y de la Belleza. La ciencia es posible porque la realidad tiene una consistencia fija y fiel, que el hombre puede investigar con su inteligencia. Ambas comparten el *lógos* y en él se encuentran a la vez que se desbordan al fundamento que las une. Estos presupuestos (el Dios creador fiel, la realidad creada fiel y fija, la intelligen-

cia creada a imagen de Dios y ordenada a conocer lo creado) han dado origen en Occidente a la ciencia tal como hoy la conocemos.

Cada grano de arena, cada gota de agua, cada fragmento de una obra de arte, cada estrella del cielo contienen como en síntesis toda la realidad creada y entero a su Creador. No le contienen cuantitativamente como tampoco contiene cada gota de agua a todo sol que en ella se refleja. Pero su Creador se puede dar y decir en cada una de ellas, porque son una presencia intencional y direccional suya. Dios se ha dado en ellas y desde ellas el hombre puede dirigirse a él. El ser como participación de Dios puede reflejarle, actualizarle y ser llevado por él a una intensidad significativa y expresiva máxima. *La creatura es en lo mínimo lo que el Creador es en lo máximo y lo máximo puede darse y decirse en lo mínimo*. Los salmos no descubren la gloria de Dios en la creación como fruto de un estudio científico o filosófico que los lleve a encontrar a Dios existente o actuante en ella mediante los frutos físicos que produce. Quien conoce a Dios, reconoce su relumbre en la creatura. La revelación está en continuidad con la creación, es una prolongación de la realidad de Dios expresada en ella, que se torna locuente, apelante y provocativa, cuando él la llama a cumplir una misión para el hombre ⁷³.

c) *Comprensión del hombre*

La tercera condición de posibilidad para la revelación es una comprensión del hombre como ser abierto e histórico, incompleto y expectante, capaz de recibir e interpretar una palabra

⁷³ Tanto la creación como la revelación y encarnación son incomprensibles sin la realidad trinitaria de Dios, que con su vida divina, en intersubjetividad de conocimiento, amor y reciprocidad, funda una plenitud y liberalidad, que le permite expresarse al exterior, sin que ello le sea necesario, haciendo surgir una libertad y plenitud de vida que proceden de la suya, la participan y a ella orientan. La creación es incomprensible sin el Logos y el Ágape. Cf. *STh* I q.32 a.1 ad 3. Cristo es incomprensible sin la Trinidad. «L'incarnation est incompréhensible en dehors du dogme trinitaire» (B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'église*, o.c., 149). «Das trinitarische Sein Gottes ist die Bedingung der Möglichkeit dass Gott selbst und Gott allein sich zu uns und uns zu sich in Beziehung bringt» (E. BUSCH, *Die grosse Leidenschaft...*, o.c., 236). Cf. M. ALVAREZ, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, o.c.; A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación...*, o.c.

que le llegue de lejos. Mientras que los animales están cerrados sobre su horizonte inmediato, teniendo su centro en lo que pueden dominar y demarcar, el hombre, en cambio, es un ser excéntrico, que se excede a sí mismo, vive de lo que no posee y siente necesidades para cuyo cumplimiento no tiene capacidad. A lo largo del siglo XX se han sucedido los análisis de la realidad y experiencia humanas en sus diversas explicitaciones (memoria, deseo, libertad, conocimiento, esperanza) mostrando cómo cada una de sus ejercitaciones supone un horizonte absoluto para no quedar cegadas y cerradas sobre su finitud y muerte. El hombre está abierto a las cosas a la vez que las trasciende; está remitido a los sentidos en el mundo y por ello parte siempre de las sensaciones, pero ellas tienen un fundamento de posibilidad y un horizonte sin los cuales no serían realizables. Rahner se sitúa al final de esos empeños iniciados por M. Blondel (1893) al comprender al hombre de una manera trascendental y ha sintetizado su comprensión en estas tesis.

«1.^a La esencia del hombre es la apertura al ser en general, o, para decirlo con una palabra, el hombre es espíritu».

«2.^a La apertura hacia Dios se ha mostrado ser una cuestión de autodeterminación moral del hombre [...] El hombre es el ente que con un libre amor se halla ante el Dios de una posible revelación».

«3.^a Si el hombre se halla frente al Dios de una posible revelación, si esta revelación, caso de que tenga lugar, debe producirse en la historia, y si el hombre está por principio orientado hacia la historia dentro de la cual se ha de producir posiblemente esta revelación, entonces es realmente el hombre en su misma esencia el ente que desde el centro de su mismo ser está con el oído atento a una posible revelación de Dios en la historia humana, mediante la palabra. Sólo quien así escucha, y en cuanto que así escucha, es propiamente lo que debe ser: hombre»⁷⁴.

Con estas tres afirmaciones hemos establecido los presupuestos que hacen posible esa revelación divina en la historia: 1) *Dios* personal y amigo de los hombres (categorías bíblicas de creación y alianza). 2) *El ser* como fruto de inteligencia, libertad y amor creadores en el que Dios se refleja y que en su expresividad divina puede ser extendido hasta convertirse en signo

⁷⁴ K. RAHNER, *Oyente de la palabra...*, o.c., 55, 140s, 213.

locuente de la presencia e intérprete de la voluntad de Dios. 3) *El hombre*, creado a imagen de Dios, constituido en abertura y espera de una posible palabra suya en la historia. Con ello hemos llegado a un punto en el que tenemos que reclamar la verdad de una primera serie de adagios clásicos, que parecen excluirse: a) *«Infinitum capax finiti»*. La creación, revelación y encarnación, son tres formas expresivas de un mismo movimiento autocomunicativo de Dios a los otros, para que sean lo otro de sí. b) *«Finitum capax Infiniti»*. El hombre no es capaz de conquistar, pero sí de acoger al Infinito; no de hacer hablar pero sí de oír al Infinito; no de retener, pero sí de contener al Infinito. La segunda serie afirma: De lo finito a lo Infinito no hay proporción; pero de lo Infinito a lo finito hay transición; y esa presencia del mayor en lo menor hace posible el salto desde lo menor a lo mayor⁷⁵.

Estas reflexiones no pretenden fundar la necesidad ni el hecho de la revelación divina, sino manifestar la coherencia de todos los elementos que constituyen su comprensión teológica; la conveniencia de que se haya dado dentro de un designio del Dios creador que hace alianza con los hombres y para quien cada uno de ellos es un absoluto, con el que instaura relación y a la que cada uno puede corresponder con una fe, que se des-

⁷⁵ De Nicolás de Cusa («Finiti ad Infinitum nulla est proportio» [*De visione Dei*, c.23]) a Malebranche y Barth, estas fórmulas expresan esta doble convicción, esencial al cristianismo: la soberanía y exceso de Dios sobre el hombre junto con el carácter libre de sus decisiones y acciones. La presencia de Dios en el hombre es real pero elusiva; perceptible pero trascendente. Esto, sin embargo, no nos puede hacer olvidar *la lógica interna de la creación* (el hombre imagen de Dios, capaz de conocer y de conocerle, de amar y de amarle, de revivir en el mundo su condición creadora) y *la lógica de la encarnación* (uno de nosotros ha sido Dios, expresando en su naturaleza humana al Infinito inabarcable). Una y otra nos llevan a afirmar la capacidad que el ser finito tiene de oír, responder y expresar al Infinito. Los dos aspectos deben soportar la tensión de lo que expresan: sin el primero se anularía la frontera de separación entre Dios y el hombre instaurada en Gén 1; sin el segundo se anularía el camino de unión afirmado en Jn 1. De Lessing a Jacobi y Schelling, el axioma: «De lo infinito a lo finito no hay transición», ha jugado en sus múltiples variantes un papel importante hasta que Schelling, a la luz de la Condescendencia divina y de la Encarnación, lo ha invertido: «La phrase n'est pas réversible, une transition est possible en sens inverse, asymptotique: du fini à l'Infini il y a transition. C'est d'une part l'infinité inhérente au fini, la temporalité; et c'est l'autre part l'aura nostalgique d'infinité autour des réalités finies. C'est avec cet aspect principalement, mais sans nous restreindre à Schelling, que nous allons nous occuper» (X. TILLIETTE, *La Mémoire et l'Invisible* [Ginebra 2002] 115).

pliega como obediencia, confianza, adhesión, praxis de vida y nueva inteligencia de la realidad.

Ésta es la misión de la teología: nunca aportar razones necesarias para demostrar la naturaleza o las acciones divinas; siempre aportar razones de conveniencia como explicitación del sentido íntimo de las cosas. El punto de partida es la convicción de que Dios actúa «inteligiblemente», «razonablemente», «coherentemente»; que sus acciones pertenecen a un plan en el que cada uno de los elementos queda completado e interpretado desde los demás. Llámese coherencia de la verdad, analogía de la fe, jerarquía de verdades, organismo o sistema de la revelación: en todos los casos se está afirmando la lógica que une y reúne las estructuras de inteligibilidad y los protagonistas de la historia de la salvación. Al presentar en convergencia la idea de un Dios creador por amor, del ser expresión abierta de ese Creador, y al hombre atendido al Absoluto y expectante de su presencia, hemos mostrado la no imposibilidad, más aún, la íntima conveniencia de la revelación. La suma y el *summum* de creación y revelación de Dios tienen lugar en la encarnación de Jesucristo. Su verdad profunda aparece confrontando los hechos atestiguados por quienes fueron testigos de los hechos acontecidos en Cristo y con los dinamismos intelectivos de la entera realidad divina, óptica y antropológica. Quien comparte esta convicción sobre Dios, el ser y el hombre, aceptará la posibilidad de la revelación, a la vez que estará mejor cualificado para integrar cada una de las afirmaciones bíblicas sobre ella. *No hacen necesaria la revelación antes de que acontezca; pero la hacen inteligible y significativa una vez que ella ha acontecido.* No hacen a Dios rehén del hombre que le ha conocido; pero le descubren como amigo del hombre. Dios ha correspondido con la novedad de su presencia en la historia a un indefinido anhelo de Absoluto definido.

La revelación no torna a Dios «patente», como si quedara a nuestra merced, sabido y poseído, roto su misterio y agotada su inmensidad. La revelación nos lo hace conocer justamente como trascendente e incomprensible. Tenía razón Rilke cuando, en otro sentido, escribía: «¿Qué sería un Dios sin la nube que lo protege de las miradas, qué sería un Dios manosea-

do?»⁷⁶. La revelación nos lo acerca, pero a la vez nos lo muestra infinitamente alejado; por el contrario, a la vez que infinitamente sustraído, nos lo muestra incondicionalmente entregado. Dostoyevski nos ofrece este diálogo: «¿De modo, Sonia, que ruegas mucho a Dios?» le preguntó Raskolnikov. Sonia guardaba silencio; él estaba cerca de la joven y esperaba su respuesta. «Sin el buen Dios, ¿qué sería de mí?», murmuró rápida, pero enérgicamente... «Y a cambio, ¿qué es lo que Dios ha hecho por ti?», le preguntó para esclarecer por completo sus dudas. «Él lo hace... ¡todo!», murmuró la joven, bajando de nuevo la mirada»⁷⁷. San Pablo la había precedido en la respuesta: «Me amó y se entregó por mí» (Gál 1,20). *Sólo somos cristianos cuando preferimos esta respuesta como la suprema evidencia de nuestra vida.*

4. Persona

La revelación cristiana ha sido siempre comprendida con las siguientes características: es externa, pública, universal, comunitaria, institucional. Remite a las realidades, personas y signos que están patentes a todo el mundo en su visibilidad manifiesta, aun cuando sólo en cuanto punto de partida o soporte expresivo de esa presencia divina, a la que siempre se llega o sólo se llega trascendiendo lo externo, verificable por los sentidos. Al hablar de *revelación externa y pública* nos estamos refiriendo a los hechos acontecidos con Jesús, a los discípulos que él reunió, a las experiencias pneumáticas que tuvieron lugar, a la figura de María su madre y de Pedro a la cabeza de los apóstoles, a los demás apóstoles que dispersos por el Mediterráneo fundaron comunidades, a la Iglesia actual. Con ello estamos excluyendo ciertas corrientes de pensamiento que ya desde los comienzos distinguieron entre lo general público y lo particular privado. Según ellas existirían ciertas revelaciones del Señor que no habrían sido destinadas a los apóstoles, sino exclusivamente a aquellos a los que el Espíritu Santo los había introducido en la «gnosis» (conocimiento) de los divinos misterios. Jesús dio ins-

⁷⁶ Cit. por M. VON THURN UND TAXIS, *Recuerdos de Rainer Maria Rilke* (Barcelona 2004).

⁷⁷ F. M. DOSTOYEVSKI, *Crimen y Castigo* IV, cap.IV, décimo día.

trucciones a los discípulos para que pudieran colaborar con él en el anuncio del Reino, pero nunca en contraposición con el pueblo. En la Iglesia luego surgirán carismas y otros dones espirituales (mística), pero éstos nunca fueron comprendidos en alternativa a la revelación destinada a todos los creyentes, que les llega por los cauces autorizados y autoritativos de los apóstoles y de sus sucesores a la cabeza de las comunidades que aquellos habían fundado⁷⁸. El evangelio se podía verificar en las Iglesias apostólicas: Jerusalén, Antioquía, Roma, Alejandría... San Ireneo es el primero que frente a los gnósticos formula de manera sistemática las dimensiones apostólicas, públicas y universales de la revelación; frente a la reclamación de tradiciones secretas, que diferencian entre «iniciados» y «no iniciados», hílcos y psíquicos, perfectos y la masa de simples cristianos. El origen de la revelación es la acción pública de Jesús, llamando a todos a la fe y a la conversión. En la Iglesia está patente a todos por ser destinada a todos⁷⁹.

«La revelación, tomada como un hecho que se produce en la historia, se vuelve *creíble* a aquellos que la reciben cuando toma *sentido* para ellos bajo el horizonte de su inteligibilidad de la historia, horizonte movedizo, que no puede ser el mismo para todos los hombres en la evolución de los tiempos»⁸⁰.

⁷⁸ Las afirmaciones recientes de «cristianos sin Iglesia» (L. Kolakovski), de una «mística sin institución», de una poesía sanjuanista sin la fe bíblica, como se ha pretendido en interpretaciones recientes del Santo de Fontiveros, son algo tan nuevo como extraño en la historia del cristianismo. Las tensiones han existido, y están presentes en el NT entre entusiasmo carismático y legalidad judaica, entre los pneumáticos y los rigoristas, entre una fe crítica y otra elemental. Las Cartas paulinas ofrecen ejemplos y el Apóstol ya estableció los criterios de la relación entre ambos en Rom 14 (los fuertes y los débiles en la fe) y 1 Cor 8 (los críticos ilustrados y los sencillos flacos).

⁷⁹ San Ireneo establece estos criterios de la verdad cristiana: su origen es el Señor en persona; él otorga a sus apóstoles la potestad de transmitirlo; éstos constituyeron sucesores suyos en los obispos a la cabeza de las Iglesias. «Etenim Dominus omnium dedit apostolis suis potestatem Evangelii, per quos et veritatem, hoc est Dei Filii doctrinam cognovimus, quibus et dixit Dominus: "Qui vos audit me audit, et qui vos contemnit me contemnit et eum qui me misit" (Lc 10,16)» (*Adv. Haer.* III, 1). «Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint videre, et habemus adnumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in Ecclesia et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt quale ab his deliratur» (*Adv. Haer.* III, 3,1).

⁸⁰ J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, o.c., I, 427.

De aquí resulta la pregunta: ¿Quién extrae ese sentido de la revelación que ilumina la historia en cada lugar, época y cultura y con qué garantías de fidelidad al conjugar el sentido revelado que se ofrece y el sentido de la existencia humana desde el que se recibe? Aquí se suman la responsabilidad de la autoridad episcopal en la tradición auténtica de la fe recibida y la competencia teológica para una interpretación significativa. El historiador del dogma, al volver la mirada a la historia, comprueba que ha ido habiendo diferentes *horizontes de interpretación*, a partir de los cuales se ha interpretado la revelación de Dios en Cristo y sedimentado en la Iglesia: *horizonte escatológico* primero del NT; *horizonte metafísico* del mundo griego dentro del que piensa la Patrística; *horizonte jurídico* del pensamiento romano y medieval; *horizonte soteriológico* del siglo XVI con la Reforma y la Mística; *horizonte gnoseológico* de la modernidad (Descartes, Kant, Ilustración); *horizonte histórico-temporal* (Hegel); *horizonte antropológico existencial* (Heidegger, Rahner); *horizonte social-político* (Marx, teología política y de la liberación); *horizonte dramático* (Balthasar); *horizonte individual, personal* (bien de orden salvífico objetivo o de desilusión y desistimiento posmodernos). El Espíritu Santo es el último garante de la fidelidad, en medio de tal sucesión y cruce de horizontes espirituales. La Iglesia ha conjugado la trasmisión auténtica de la verdad salvífica con la integración de esa verdad divina en la precomprensión humana de los destinatarios. Sin la acción del Espíritu Santo en las conciencias, en la comunidad creyente, en los obispos como unidad sinodal y en su cabeza ejerciendo la autoridad suprema en casos límites (infallibilidad), el evangelio no hubiera permanecido entero ni vivo; la unidad de la Iglesia en la fe y comunión no hubiera sido posible; la tradición del evangelio no hubiera permanecido como fuente de vida, cual licor precioso que purifica y torna transparente al vaso que lo contiene.

Una vez afirmado todo lo anterior, hay que completar el análisis poniendo de manifiesto la destinación personal, la implicación personal, la exigencia personal y la configuración personal de la llamada de Dios a cada hombre (revelación) con la correspondiente respuesta personal de cada hombre a Dios (fe). En el NT hay una tensión entre estos dos polos: «por

todos» y «por mí». A partir de Pablo, la palabra de Cristo fue predicada a todos sin exclusión. Él se entregó a la muerte por todos; su cuerpo fue repartido y su sangre fue derramada para la vida de todos. «Es mi carne para la vida del mundo»⁸¹. Pero esa universalización de destino va unida a una personalización de recepción. Dios ha creado a cada hombre con su constitución, nombre y destino propios. Cristo llama a cada uno de los apóstoles por su nombre. San Pablo afirma explícitamente esta dimensión personal tanto respecto de su conversión como de la muerte de Cristo. «Cuando plugo al que me segregó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia para revelar en mí a su Hijo» (Gál 1,1-16). «Vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). En las tres formas de la parábola de San Lucas (cap. 15): cada moneda es un absoluto para el ama de casa; cada oveja para el pastor y el hijo para el Padre. La originalidad de la parábola se manifiesta en la expresión «se me han perdido» y en la correspondiente: «los he encontrado». Dios mismo está en juego; él sería el gran perdedor si el hombre, cada hombre, se perdiera, porque entonces se quedaría sin amigo de alianza, sin compañero de viaje. Con la pérdida de un hombre, «de mí», es Dios el primer perdedor. Su amor entonces se hace dolor, y su ansia espera.

La existencia cristiana estará, en consecuencia, constituida por dos elementos diferenciados: realidades comunes y comunicantes para todos, a la vez que dones diferentes y realizaciones específicas de cada uno. Todo en el cristianismo es común; sin embargo, la afección del misterio divino a cada hombre crea unas formas exigidas por la misión que ese hombre tenga que llevar a cabo, y para la que Dios ha pensado tanto su constitución somática como su constitución psíquica⁸². *Lo que decimos*

⁸¹ Cf. Mc 14,25 (por los muchos); Rom 5,8; 2 Cor 5,21; Gál 3,13; Ef 5,2; Tit 2,14; 1 Jn 3,16 (por nosotros); Heb 2,9 (por cada uno); Rom 5,6 (por los impíos); 1 Pe 3,18 (por los injustos); 1 Cor 15,3; Gál 1,4; Heb 10,12 (por los pecados); Jn 6,51.

⁸² En el cristianismo, más que de «historia de un alma» (que nos queda desconocida a los demás y sólo para Dios es manifiesta), hablamos de «historia de una misión»: lo que Dios por cada uno de sus elegidos quiere manifestar de su misterio personal y de sus designios salvíficos o lo que propone a toda la Iglesia, como deber y responsabilidad para una fase concreta de la historia. Cf. H. Ü. VON BALTHASAR, *Terresa de Lisieux. Historia de una misión* (Barcelona 1989).

del orden objetivo dogmático vale también en el orden moral: hay principios morales comunes a todos y hay imperativos morales propios para cada uno. Con los principios comunes de la moral todavía no tenemos esclarecido qué debo yo hacer en la vida, qué espera Dios de mí, para qué me ha cualificado y qué lugar específico debo ocupar en su mundo y en su Iglesia. Es necesario un ejercicio de discernimiento, de adivinación, de elección y de decisión. La pregunta agustiniana recibe desde aquí todo su peso: ¿Quién eres tú para mí, Dios mío? ¿Quién soy yo para ti, Dios mío?⁸³. E igualmente la pregunta inicial de toda existencia cristiana: ¿Qué esperas de mí, Señor? «Aquí estoy. Habla, Señor, que tu siervo escucha. Envíame» (1 Sam 3,1-10; Is 6,1-8). Estos interrogantes no son resolubles desde ninguna exposición general de la revelación común. Ésta tiene un camino propio hasta que llega al destinatario y suscita una respuesta propia en la vida de cada creyente. Cada creyente debe tener el coraje de saberse elegido y agraciado, enviado por Dios y responsable ante Dios. La genialidad de San Ignacio consistió en crear un «método» para resolver esta primordial cuestión cristiana: discernir la vocación de cada uno. Para eso son justamente los *Ejercicios Espirituales*.

¿Cómo es el camino personal de cada hombre hasta la fe, su *Itinerarium in Christum*? ¿Cómo es el caminar por ella? ¿Cómo llega a darse a sí mismo razón fundada de su adhesión y a fundamentarla ante los demás? Para responder a estas preguntas habría que exponer diferenciadamente los aspectos objetivos y los subjetivos de este itinerario, lo que lo constituye el inicio y lo que es fruto del tiempo, lo que afecta a cada uno de los niveles de la personalidad y a los dinamismos de cada una de sus potencias, las implicaciones intelectuales y las morales, la praxis eclesial y la praxis histórica que lleva consigo.

La fe es siempre un acto segundo en doble sentido. Primero lo es respecto de Dios que llama e invita, atrae y connaturaliza por dentro, adaptándonos por la acción de su Espíritu interior para que podamos percibir los signos de su revelación exterior.

⁸³ «¿Qué es lo que eres para mí? Apídate de mí para que te lo pueda decir. ¿Y qué soy yo para ti para que me mandes que te ame? [...] Dime por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí» (*Conf.* 1, 5,5. Cf. Hch 9,5. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 19-62).

Frente a todo pelagianismo, la Iglesia a partir del concilio de Orange ha afirmado la influencia divina preveniente, que preside a la preparación intelectual y moral para la fe⁸⁴. La fe es además acto segundo respecto de la revelación exterior de Dios por los profetas, Jesucristo y los apóstoles, la respuesta a la llamada divina que, alertándonos por signos exteriores e inclinándonos por gracia interior, nos hace primero posible (credibilidad) y luego moralmente necesario (credentidad) creer. Ésos son, por tanto, los dos elementos previos a la fe del hombre: la inspiración interior del Espíritu Santo y la acción histórica de Cristo, trasmitidas e interpretadas por la Iglesia.

Esta precedencia positiva es la que se ha afirmado siempre al declarar con San Pablo que la fe llega por el oído, por el anuncio, por el envío, por el testimonio (Rom 10,17). Hay una historicidad, alteridad y positividad irreductibles en el cristianismo, que hacen imposible reducir la fe y la vida cristiana resultante a un principio teórico con evidencia interna suficiente, a un proyecto moral, a un programa social, a una utopía escatológica, que reclamasen evidencia por sí mismos y al margen de su origen (esto es lo que pretende el positivismo). El anuncio del apóstol proclama unos hechos mediante los cuales Dios ofrece algo (su Reino, su Hijo, el don del Espíritu, la vida nueva, el perdón de los pecados) e invita a algo (conversión, fe, integración en la comunidad mesiánica del Reino que es la Iglesia del Crucificado Resucitado). El apóstol no invita a una inmersión en el propio interior, para verificar desde él lo que se le propone desde fuera. No es un descubrimiento de realidad propia, sino una notificación de realidad nueva y gratuita, ofrecida por Dios. Lo que el evangelio propone es un advenimiento divino en novedad, no una conquista antropológica. *El evangelio es un engendramiento de nueva realidad divina, no descubrimiento de preexistente realidad humana*⁸⁵.

⁸⁴ Cf. DS 375. El fundamento bíblico: Mt 16,17 (el reconocimiento de Cristo como Mesías no es fruto de la inteligencia humana, sino revelación del Padre); Jn 6,46 («Nadie puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no le trajere»); 1 Cor 12,3 («Nadie puede decir "Jesús es Señor" sino en el Espíritu Santo»).

⁸⁵ Desde aquí se explica la distancia que en la Iglesia ha habido desde el comienzo ante la gnosis (fórmula de la Patrística) y ante la mística (fórmula usual a partir del Pseudo-Dionisio Areopagita). Esta distancia se agudizó en el protestan-

Aquí comienza el proceso de comparación, contraste y conjugación entre propuestas exteriores e impulsos interiores. Desde fuera se proponen *hechos*, se ofrecen *signos*, se dan *testimonios*; desde dentro, en cambio, se percibe la atracción del Espíritu Santo, a la vez que se sufren carencias, se sienten necesidades, se incuban esperanzas, se vive de un desasosiego infinito que tiende a una meta de la que, más que un saber positivo, se tiene un saber negativo, por el cual excluimos respuestas y soluciones. El hombre es hombre por estar abierto, ordenado y necesitado de la Verdad, del Bien y de la Belleza. Él no es sólo un sujeto pensante, enfrentado a la realidad y con voluntad de dominarla (verdad); es un sujeto volente que está ordenado desde su estructura constitutiva a un fin (bien); es un sujeto histórico que, al vivir de una forma, se va constituyendo a sí mismo en bueno o malo. Estos tres órdenes (inteligencia ordenada a la verdad; voluntad ordenada a un fin; forma de vida conforme a la justicia) constituyen nuestra existencia. En el ateniimiento y servicio a ellos, tanto a la inspiración del Espíritu Santo como a los impulsos del propio espíritu, consiste nuestra salvación o logro personal⁸⁶.

Cristo es presentado en la predicación apostólica como un hecho situado en tiempo y lugar; como un testigo de la voluntad de Dios; como un sujeto de libertad y de acción que ha puesto su vida por los hombres. De ella han resultado una propuesta de verdad (evangelio) y una forma de vida, que invita a correr la aventura que él corrió (bienaventuranzas). Él se presenta propositivamente y se acredita a sí mismo como esa forma de vida invitando a asumir su destino. Eso es razonable pero no es demostrable, porque es una propuesta para el ejerci-

tismo y ha tenido su expresión límite en la teología dialéctica, en el rechazo de la reducción experiencial de la fe cristiana, tal como aparece en Schleiermacher. Se vio en ella una amenaza a la anterioridad, positividad y origen divino de la revelación (*salus extra nos*). Los dos exponentes máximos de este rechazo son E. BRUNER, *Die Mystik und das Wort...*, o.c.; F. HEILER, *Das Gebet...*, o.c., con su extremosa contraposición entre la oración en la mística (p.284-346) y la oración en la espiritualidad profética (p.347-409).

⁸⁶ «Consistit enim humana salus in veritatis cognitione, ne per diversos errores intellectus obscuretur humanus; in debiti finis intentione, ne indebitos fines secundo a vera felicitate deficiat; in iustitiae observatione, ne per vitia diversa sordescat» (SANTO TOMÁS, *Compendium theologiae* 1, 1).

cio de la libertad que se adentra en el orden de lo posible y reclama decisión para ese futuro personal; sólo entonces llega a ser real. *La revelación de Dios en Cristo puede ser mostrada como posible y razonable, pero nunca como absolutamente necesaria para la mera pervivencia o para la estricta racionalidad de quien se atiene sólo y se retiene en el mundo de lo verificable como lo único que el hombre puede poseer.* La propuesta de Jesús es una oferta, una invitación, un desafío. Él no arguye con nadie ni contra nadie: expone y se expone, ofrece y se ofrece, invita a seguir y promete.

Responsabilizar la fe exige ahora confrontar esa propuesta externa de Cristo con las aspiraciones profundas del corazón humano a la Verdad, al Bien y a la Belleza. ¿Hay correspondencia entre aquella propuesta y estas necesidades? Como todo lo que afecta de manera radical y total al hombre, estas tres palabras no son definibles, pero todos sabemos lo que significan y algunos hombres con su vivir las han encarnado. Cristo ha sido uno de ellos. *La Verdad* es lo que se manifiesta en su vida como revelación del Padre para suscitar la libertad y santificación de los hombres. *La Bondad* es lo que el Padre es para todos: buenos y malos, lo que Cristo ofrece en el anuncio del Reino y que acreditó hasta el final en la muerte por todos. *La Belleza* es su propia forma de existencia, con aquella transparente cotidianidad abierta a todos, con una majestad hecha de sencillez, con la inserción en la naturaleza a la vez que en la sociedad, con la referencia a Dios explicitada en oración, fidelidad y obediencia, con aquel estar en medio de todos como quien sirve, con su muerte, donde la degradación violenta que le es infligida desde fuera acrecienta la expresión de su inocencia consciente, de su rendición en el perdón y de su entrega en la súplica por todos. La deformación del Justo en la cruz saca afuera la forma suprema de su justicia; el dolor infligido con violencia le arranca la intercesión por los injustos, hasta el punto de que en él todos nos reconocemos pecadores y en su justicia todos nos encontramos justificados (Is 52,13-53). La cruz, no trivializada ni sacralizada como mero dolor, ni universalizada como simple símbolo del sufrimiento universal, sino aceptada como cruz personal de Cristo, se ha convertido en el signo supremo de la revelación de Dios, a la vez que en la palanca máxima para la

conversión y la fe⁸⁷. Cristo se ha convertido en fuente, fundamento y objeto de fe porque sumando grandeza y sencillez, inserción humana y referencia divina, fidelidad a su personal destino y realísima solidaridad con los hombres, ha aparecido como la expresión accesible y la encarnación humilde de esos tres órdenes de realidad: Verdad, Bondad y Belleza. Al final él será confesado como la Verdad, la Bondad y la Belleza, conjugadas y personalizadas.

El interés por Cristo surge así desde fuera, desde los signos exteriores; pero ellos tienen que ser discernidos, interpretados y correspondidos desde dentro. La fe surge de la conjugación entre el «extra nos» y el «intra nos». En ella está implicada toda la persona: la inteligencia, la voluntad, la libertad, el corazón. Están implicados el orden intelectual y volitivo, el de los hechos inmediatos y el de los fines últimos, el de las metas y el de los medios, la voluntad de verdad y la decisión para el bien. *Un acto de fe es una síntesis en la que se suman coherentemente múltiples dimensiones de la realidad y ejercitaciones de la persona.* Quien no ama la verdad, quien no busca el bien, quien no trasciende el presente para abrirse a un futuro absoluto, quien no va más allá de sí mismo para integrar una alteridad que le funda y una intersubjetividad que le constituye en responsable de su prójimo: ése no podrá creer en Cristo. Siguiendo a Santo Tomás, la tradición clásica distinguió los doce momentos de la inteligencia y de la voluntad que integran un acto moral. Éste incluye el fin (*ordo intentionis*), los medios (*ordo electionis*) y la realización (*ordo executionis*)⁸⁸. La fe es, por consiguiente, una posibilidad-problema-tarea no sólo del orden intelectual, sino sobre todo del orden

⁸⁷ Por eso la cruz es a la vez el supremo escándalo y la suprema fascinación, el supremo horror y la máxima belleza. San Pablo habla de la locura (*alogía, mória*) de la cruz, a la vez que la considera sabiduría y poder (*sophía, dynamis*) de Dios. «La locura de Dios es más sabia que los hombres y la flaqueza de Dios más poderosa que los hombres» (1 Cor 1,25). De ahí la alternativa: para unos, el que Jesús muriera crucificado es la suprema desacreditación (social, cultural, religiosa), mientras que para los creyentes es la suprema manifestación del amor y poder de Dios. Poder del que siendo omnipotente se compadece, comparte y supera la situación del débil. Por eso Lutero podrá decir: «Crux probat omnia».

⁸⁸ *STh I-II* q.8-21. Cf. A. GARDEIL, *La crédibilité et l'Apologétique*, o.c., 7 (Movimientos de inteligencia y voluntad que integran un acto moral completo); 50-51 (Cuadro de la génesis del acto de fe).

moral. *Una inteligencia no convertida es siempre un arma funcional, y nunca llegará a ser potencia moral personalizadora.* Las cuestiones esenciales son éstas: ¿Qué persona queremos llegar a ser? ¿Qué vida queremos vivir? ¿Qué mundo queremos construir? ¿Cómo nos implantamos en la realidad: como creadores y dueños, como ajenos a ella sin responsabilidad alguna para con nuestros prójimos, o como agraciados, que se disponen a ser responsables y agradecidos? ¿A qué fin último ordenamos nuestros actos?

Tenemos ya los dos elementos de la tradición clásica en el tratado de la fe. Primero, *la razonabilidad* del acto de creer, una vez que hemos mostrado que hay suficientes razones que hacen legítimo asentir a la propuesta de Cristo, que no es otra que su persona. Segundo, *la libertad*, porque todos esos elementos necesitan el impulso creador de la decisión, que se tiene que ejercer como predilección, como ejecución, como perseverancia. En el acto de fe unimos una afirmación del origen (pasado ontológico: nos reconocemos creaturas), una anticipación del futuro (acogemos el porvenir escatológico prometido por Dios), una decisión o determinación creadora del presente (vivir el instante como fruto de lo que me previene y de lo que yo decido ser en misión, en coraneidad, en respuesta a lo que Dios me ha revelado en Cristo). Memoria, amor y esperanza forman así la trama de la adhesión a Cristo, una vez que hemos comprobado que en él converge una propuesta absoluta de Verdad, Bondad, Belleza, entregada como amor y perdón, como gracia que cualifica para una misión. En la revelación de Dios en Cristo el hombre percibe el sentido de su existencia; y en el cristianismo se reconoce la expresión histórica de la apertura del hombre al Absoluto y de la entrega del Absoluto al hombre.

«La revelación de Dios no tendría ningún sentido para nuestra existencia si ella no fuese también la revelación del sentido de nuestra existencia. Para manifestar el deber de creer, es necesario por tanto mostrar que la fe cristiana condiciona la consumación del destino humano»⁸⁹.

⁸⁹ H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, o.c., 26.

«[San Pablo] presenta [a judíos y paganos] la adhesión a Cristo como el medio de realizar un reconocimiento auténtico de Dios. Éste es el proceso que más arriba he caracterizado diciendo que es necesario ver en el cristianismo la determinación histórica de la relación del hombre al Absoluto»⁹⁰.

La fe es personal y personalizadora. Personal, porque asume al hombre en su existencia propia, y personalizadora, porque le envía, cualifica y responsabiliza de una misión. Aquí comienza la historia irreductible de cada hombre ante Dios en respuesta a Cristo, en memoria de su palabra, en obediencia a su propuesta de vida y en conformidad a su destino. El itinerario con él hacia el Padre no es una salida a otra tierra extraña, sino un adentramiento en su ser de Hijo eterno y en su condición de hermano resultante de la encarnación. La fe da comienzo a una vida nueva en cada hombre. La realidad es constitutivamente relación, ordenación al hombre; y éste existe en ella pero acogida, interpretada y respondida desde dentro de sí mismo. La luz con que la ve, el sentido con que la siente y el horizonte dentro del cual la sitúa, le hacen habitar en un mundo o en otro mundo. Wittgenstein decía que el mundo que habita un hombre feliz y el que habita un hombre desgraciado no tenían mucho que ver entre sí; de manera análoga, nosotros podríamos decir que el creyente y el increyente, en cuanto tales, habitan en mundos distintos. Mundo dice sentido antes que materia, intencionalidad antes que cantidad, futuro antes que presente, decisión antes que comprobación. La fe sitúa al viejo mundo en la novedad que le es propia como creación de Dios, redención de Cristo y santificación por el Santo Espíritu. Si hasta aquí hemos mostrado que la fe es una posibilidad razonable, que nuestro espíritu y destino encuentran respondidos en Cristo nuestros anhelos y esperanzas, ahora habría que mostrar que *la efectación concreta de la fe es la condición para descubrir su pleno sentido y legitimidad. La certeza es previa en un sentido, pero es plena y definitiva sólo cuando fe y vida convergen y se interaccionan*⁹¹.

⁹⁰ *Ibid.*, 31.

⁹¹ «La demostración de cómo la vida cristiana en el seno de la Iglesia de Cristo es la determinación histórica de la relación del hombre al Absoluto habría establecido que es necesario al hombre adherirse al cristianismo al reconocer en él la revelación de Dios. Pero esto no dispensa de realizar libremente el acto de fe. Ya lo

Para el creyente la fe está así al final de un camino, por el que le han llevado de la mano los hechos exteriores y las experiencias interiores, pero sobre todo en el que se siente iniciado y sostenido, iluminado y acompañado por Dios mismo. Quien ha llegado a conocer a Dios en Cristo y a Cristo en su referencia constitutiva a Dios, se reconoce visitado, sabe que la fe es gracia, que sólo Dios conoce a Dios y que nosotros sólo le llegamos a reconocer si él se nos hace manifiesto. Cuando la teología clásica ha utilizado el término «sobrenatural» para cualificar el acto de fe, no estaba diciendo otra cosa que lo que es evidente desde el comienzo del AT, donde la fe en un Dios tan oculto como manifiesto centra la fe de Israel: «Para la teología del AT, que el hombre pueda conocer a Dios por sus propias fuerzas es algo impensable. Dios no puede ser conocido nada más que cuando él se da a conocer; nada más, por tanto, que cuando él se quiere revelar»⁹². Una cosa es que el hombre pueda descubrir la huella, acción y voz de Dios en el mundo, y desde ellas columbrar a Dios en la lejanía como causa, y otra cosa es conocer a Dios como Dios, en su ser propio y en su vida divina. A esto nos referimos cuando afirmamos que la fe es *razonable, libre y sobrenatural*; fruto de nuestra inteligencia, de nuestra libertad y de la gracia de Dios mediada en la historia tanto por la acción interior del Espíritu Santo como de las acciones reveladoras y de las instituciones salvíficas.

La fe es de persona a persona, de Cristo manifestándose a cada hombre, y de cada hombre respondiendo a Cristo, que desde su historia nos abre la trascendencia (Padre) a la vez que nos remite al fondo de nuestra conciencia animada por su palabra y memoria (Espíritu Santo). Puesto así cada hombre en el camino de la verdad y de la fe, las implicaciones, exigencias y experiencias del camino serán muchas veces iguales a las de los demás viandantes, pero otras serán tan propias que al interesado le resultarán inefables e intransferibles. Dios ha abierto un camino a cada hombre hacia él; hay algunos textos de la Escritura pensados por Dios para cada uno de nosotros; hay actitudes y movimientos de la

hemos dicho: *ninguna razón dispensa de creer. La certeza de la revelación divina sólo la podemos comprobar en la experiencia de la fe* (ibíd., 30, la cursiva es nuestra).

⁹² H. HAAG (dir.), *Bibellexikon* (Zürich-Colonia 1968) 1242.

conciencia de Cristo que serán sentidos en especial connaturalidad por cada hombre, y a revivirlos entregará su vida, sintiendo y actualizando con mayor empeño uno u otro de sus misterios. En el camino encontrará signos, testimonios y razones que le sostendrán. Dios le dará siempre fuerzas e incluso gracias especiales (carismas) para que pueda realizar esa misión divinamente encargada. *Cada hombre reflejará de manera diferenciada el misterio y gracia de Dios. Cada cristiano es una «microiglesia»*. La gracia y cada santo por su lado, el pecado y el pecador por otro, son diferentes en cada hombre o mujer. Si no hay dos santos iguales, tampoco hay dos pecadores iguales.

La fe de cada hombre con su *camino propio y una historia propia* está siempre abierta y pendiente, porque lo que resta de caminar y la meta no pueden ser anticipados. El camino de la fe es esencialmente camino de la memoria y camino de la esperanza. El creyente las vivirá en el ámbito de la Iglesia, porque la audición, el testimonio, la interpretación y la celebración apostólicas de la fe son las condiciones esenciales para que esa fe particular sea, en verdad, la de un sujeto único, pero siempre miembro; la de un discípulo de Cristo, pero siempre hermano; la de un peregrino del Absoluto, pero formando parte de una caravana que tiene un pionero, una carta de marcha y un saber de la tierra prometida, ya que ella es el sujeto fundante por el evangelio y los sacramentos. *Hay fe propia en Iglesia, pero no hay fe propia sin Iglesia*. Hay fe de Iglesia en propia persona, de la que cada uno viene y a la que cada uno va. La personalización, la cristificación y la catolización de la fe son igualmente esenciales.

«Dado que el acceso a la verdad es una historia personal y única, hay y habrá siempre signos, derivados y ordenados únicamente a la historia personal, unas veces puramente exteriores, otras exteriores pero racionalmente muy débiles, algunas veces verdaderamente “escandalosos” para quien mira desde fuera. Pero poco importa desde el punto de vista teológico, porque es siempre a Dios a quien el alma cree en este caso»⁹³.

⁹³ J. MOURoux, *Je crois en Toi...*, o.c., 34. Los signos de Dios son destinados y proporcionados a cada hombre. Por ello cada uno descubre la razonabilidad que en su situación y de acuerdo a su capacidad necesita: intelectuales o sencillos, creyentes de toda la vida o conversos recién llegados a la fe. Mediante todos esos signos es Dios mismo quien invita; y él no necesita de argumentos para ser creíble. Él es el único y definitivamente creíble y acreedor. «Estos signos o más bien este sig-

Lo mismo que en la revelación de Dios hemos distinguido múltiples aspectos y se la ha definido equivalentemente como conjunto de verdades recibidas de Dios (comprensión proposicional: A. Gardeil, R. Garrigou-Lagrange, C. Pesch, H. Dieckmann, F. Marín-Sola); como historia en la que Dios se revela indirectamente a través de sus actos (O. Cullmann, W. Temple, W. Pannenberg); como experiencia religiosa de justificación o de unión con lo Divino y Eterno (A. Sabatier, W. Herrmann, G. Tyrrell); como acto salvífico (*Heilsoffenbarung*) de Dios en Cristo inmediatizado por él en el kerigma a cada hombre (K. Barth, R. Bultmann); como apertura de una nueva conciencia de sí mismo y acceso al fondo de las cosas (P. Tillich); como automanifestación y autoentrega de Dios al mundo (M. Kähler, K. Rahner)⁹⁴; de manera correspondiente en la fe se irán acentuando las dimensiones de asentimiento intelectual; de memoria de la historia salvífica con adhesión a sus signos y palabras; de confianza en esa manifestación divina a nuestro interior; de aceptación de la decisión y juicio salvíficos realizados por Dios en la cruz de Cristo; de respuesta al incondicional que desde el fondo del ser se me entrega afectándome absolutamente; como consentimiento al don que Dios me hace de sí mismo en su Hijo. En la primera mitad del siglo XX prevaleció la comprensión intelectual de la fe (su contenido de verdad expresada en proposiciones a las que el entendimiento asiente); luego se acentuó la relación de encuentro y diálogo que ella lleva consigo (M. Scheler, R. Guardini, E. Brunner, A. Brunner, J. Mouroux)⁹⁵, refiriéndola a la historia concreta de Cristo; finalmente se ha subrayado el carácter personal y biográfico de la fe en cada creyente a la vez que la originaria y constitutiva dimensión eclesial. Así han ido estando en primer plano uno u otro de los aspectos siguientes: fe y razón, fe y comprensión, fe y pra-

no único, hecho de todos los elementos convergentes de una vida, se termina en la manifestación de una presencia: la de *mi* Dios en la estructura de *mi* existencia» (ibid., 34s). Cf. *Íd.*, *A travers le monde de la foi*, o.c.

⁹⁴ Cf. J. Y. LACOSTE, «Révélation», a.c., 1004-1005.

⁹⁵ Cf. M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, o.c., I; R. GUARDINI, *Glaubenserkenntnis* (Würzburg 1940); *Íd.*, *Religion y revelación*, o.c.; *Íd.*, *Sobre la vida de fe*, o.c.; A. BRUNNER, *Glaube und Erkenntnis...*, o.c.; J. MOURoux, *L'expérience chrétienne...*, o.c.; E. BRUNNER, *La verdad como encuentro*, o.c.; H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, o.c.

xis, fe y experiencia, acentuando su relación con la vida, con la historia, con la realidad, con la percepción. La importancia del elemento personal, experiencial e histórico en la llegada a la fe y para la permanencia en ella, ha hecho decir a un autor que hombres como Pascal, Kierkegaard y Blondel «han hecho por la fe cristiana mucho más que legiones de profesores de teología»⁹⁶.

Una fundamentación de la fe debe abrirse a todos esos horizontes e integrarlos en el acto teologal, antropológicamente responsabilizado, por el cual el hombre consiente a Dios, entregándose a él en Cristo, desde Cristo y como Cristo. Dios y Cristo no son alternativa, ya que *lo específico de la revelación cristiana es mostrar a Dios como coexistente y coextensivo con la persona de Cristo y a Cristo como entera referencia, trascendimiento y pertenencia a Dios*. La reflexión trinitaria (Trinidad inmanente) mostrará cómo Cristo hombre refleja en el mundo su eterna relación filial, en la que el Padre es y mediante la cual uno y otro están constituidos (Trinidad económica). No es posible hacer una última fundamentación, primero de la fe en Cristo y después de la cristología, sin remitir al tratado sobre la Trinidad⁹⁷.

5. Razón

La historia de la conciencia moderna es la historia de las relaciones entre fe y razón. ¿Cómo ha sido posible esa contraposición cuando la fe ha nacido en el seno de la razón y la razón tiene como solar de arraigo la confianza primordial en el contenido lógico y fiel de la realidad sobre la que estamos asentados?⁹⁸ El hombre es espíritu; éste se explicita como inteligen-

⁹⁶ Cf. J. P. TORREI, «Nuevas corrientes de teología fundamental en el período posconciliar», en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, o.c., 21-40.

⁹⁷ «El dogma de la Trinidad no es un jeroglífico algebraico, sino que expresa la condición de inteligibilidad de lo que el NT nos dice de Cristo y permite, por otro lado, resolver el enigma que ofrecería la idea de un Dios solitario y sin vida» (H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, o.c., 29).

⁹⁸ Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et Ratio* (Roma 1998). Cf. S. PITÉ I NINOT, «La Encíclica "Fides et Ratio" y la Teología fundamental: hacia una propuesta», *Gr* 80 (1999) 645-676.

cia y ésta se concreta como razón. Frente al mito (siendo necesario) y frente a la política (siendo necesaria), el hombre se ha defendido con la razón cuando el primero ha derivado en magia, ilusión o ingenuidad, y cuando la segunda se ha sostenido o ejercido sobre la violencia. Entonces la razón como órgano de diferenciación, de análisis y de justificación se ha convertido en garantía de la dignidad, de la justicia y del valor de cada hombre frente a los poderes que le quieran anular o subyugar. En este sentido, la razón es sagrada y todo hombre debe estar dispuesto tanto a ejercerla para consigo mismo como a dar cuenta de cada uno de sus actos. Así se realiza como imagen de Dios y llega a ser semejante a él ⁹⁹.

Una vez hecha esta defensa de la razón, es necesario establecer matices diferenciando las formas de su ejercicio. Las tres culturas de las que provenimos: la griega, la judía y la cristiana, han puesto en el frontispicio de su morada vital la obligación de dar razón de sus convicciones. En un diálogo entre Simías y Sócrates, éste le pregunta: «¿Puedes tomar partido en esto otro y decir cuál es tu opinión sobre ello? Un hombre en posesión de un conocimiento, ¿podría dar razón de lo que conoce o no (*epistámenos doúnai lógon*)?» ¹⁰⁰. El autor del Libro de los Proverbios aconseja: «Para que puedas dar a conocer la verdad y sepas responder palabras verdaderas a quien te pregunte (*lógos alethós-gnósis agathê-lógos aletheías*)» (Prov 22,21). El autor de la Carta de Pedro pone como norma para los cristianos: «Estad dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pida» (1 Pe 3,15). San Agustín refiere cómo un neoplatónico había querido que el prólogo de San Juan sobre el Logos estuviera grabado con letras de oro en las paredes de las iglesias ¹⁰¹.

⁹⁹ La tradición teológica tanto oriental como occidental ha explicitado la condición de imagen, que es el hombre, respecto de Dios, que es su ejemplar, por su inteligencia, voluntad y libertad. Cf. SAN JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe* II, 12 (Madrid 2003). Santo Tomás hace de esta idea el punto de partida de su teología moral, o estudio de los actos del hombre en cuanto es principio de sus obras y está ordenado a un fin. «Homo factus est ad imaginem Dei secundum quod per imaginem significatur intellectualem et liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem» (*STh* I-II, prol.).

¹⁰⁰ PLATÓN, *Fedón* 76b.

¹⁰¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* X, 29 (BAC XVI p.667s); *Conf.* VIII, 23; cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (París 1950) 170-173.

Tenemos que distinguir la razón en cuanto que busca una comprensión completa y la razón en cuanto método de acción; una razón que busca inteligir la realidad y otra que busca encontrar un comportamiento coherente con esa realidad que nos precede y nos funda; una razón abierta hacia arriba, tendida hacia la totalidad, y una razón atendida a lo que está a su alrededor particular e inmediato; una razón que nos antecede y funda y una razón que nosotros descubrimos y ejercitamos. En este mundo no es posible una posesión dominadora de la verdad; sólo es posible una aproximación asintótica. A. N. Whitehead ha descrito en estos términos esa doble ejercitación:

«Hay una Razón que se impone por encima del mundo, y hay una Razón que se afirma como uno de los muchos factores dentro del mundo. Los griegos nos han legado dos figuras cuyas vidas, reales o míticas, se ajustan a estas dos nociones: Platón y Ulises. El uno comparte la Razón con los dioses, el otro la comparte con los zorros» ¹⁰².

El legado de la razón griega nos obliga a conjugar la experiencia y la razón, la conformidad con la percepción intuitiva y la formulación en proposiciones, la coherencia de los contenidos y la convergencia con el mundo que nos rodea, la confirmación de lo sabido y la apertura a lo nuevo. El mismo Whitehead subraya esa conexión indisoluble entre experiencia y razón. Ella es decisiva a la hora de encontrar la conexión entre hecho y sentido en el universo bíblico y en la fundamentación cristológica. Los hechos sin pensamiento son ciegos y el pensamiento sin anclaje en los hechos estará vacío. Un Jesús sin su condición de «Cristo» es un hecho insignificante y un Cristo sin identificación con la figura histórica de Jesús es un mito universal, pudiéndose entonces decir de cada hombre lo que decimos de él.

«La base de toda autoridad es la supremacía del hecho sobre el pensamiento. Sin embargo, este contraste de hecho y pensamiento puede ser concebido de una manera falaz. Ya que *el pensamiento es un factor del hecho de experiencia*. O sea, que *el hecho inmediato es lo que es, en parte, por razón del pensamiento implicado en él*. La cualidad de un acto de experiencia está ampliamente determinada por el factor de pensamiento que contiene. Pero el pensamiento involucrado en

¹⁰² A. N. WHITEHEAD, *La función de la razón*, o.c., 33.

cualquiera de tales actos implica un examen analítico de la experiencia más allá de sí mismo. La supremacía del hecho sobre el pensamiento significa que incluso el máximo vuelo del pensamiento especulativo ha de tener su medida de verdad»¹⁰³.

En el cristianismo este binomio se concreta en la conexión irrompible entre hecho y sentido, verdad y método, historia y dogma, individuo y comunidad, memoria fundadora y esperanza fundada. Frente al mundo griego y la ciencia moderna, el *lógos* de la fe cristiana da «razón» dando relato de los hechos que acontecieron en su tiempo y todavía siguen siendo hontanar de sentido. El relato de la vocación de Abrahán con el sacrificio de Isaac y el relato de la pasión de Cristo, consumado en la experiencia de su resurrección, siguen suscitando libertad, decisión e historia. Ellos miran no sólo a un pasado fundador, a un mundo propio conocido, sino que, manteniéndose vivos como llamada y promesa, abren a un origen primordial (protología) y a un futuro absoluto (escatología). La razón que nace del análisis y de la demostración abre a una capa de la realidad; la razón que se funda en la memoria expresándose como relato, a la vez que se abre al futuro como fruto de la promesa, abre a otra capa de la realidad. *La fe cristiana, por consiguiente, comparte una forma de racionalidad común con el mundo griego del ser, el mundo moderno del sujeto y del mundo contemporáneo del lenguaje, pero tiene sus fuentes propias de las que bebe y de las que vive.* Ella se conforma desde dentro hacia afuera y no a la inversa. Ella es una implantación fundamental en la realidad, a la luz de Dios revelado en la historia y prometido como porvenir absoluto del hombre. Desde ahí entra en comunicación con una razón que tiene por horizonte único el mundo, el hombre mortal y finito, la materia transformable. Sólo en la ruptura de cada uno de esos horizontes y en la intersección entre ambos se pueden redimir ambas formas de razón: la razón secular ensanchándose hasta el infinito y la razón cristiana ateniéndose con rigor a lo que cada hombre en su historia particular tiene a la mano de sus manos y a la mano de su conciencia.

La fe no es una cuestión de esa razón, que versa sobre hechos aislados y sobre medios, sino de la inteligencia, que pregunta por la totalidad y refiere la vida humana a los fines últi-

mos. La fe abre el sentido de la realidad, más allá de las cosas y situaciones, situándolas por relación a su origen, fundamento y fin. La fe propone al hombre una comprensión y realización de sí mismo a la luz de Dios, como realidad sagrada, origen amoroso y fin plenificador, que se ha manifestado en la historia siendo amigo de los hombres, hasta el límite de hacerse solidario de su destino de muerte, para superarlo por una resurrección para la vida.

La fe no es una cuestión sólo racional o sólo intelectual, sino personal y moral, porque afecta al sentido mismo de la vida y a su futuro. Sin una decisión por la verdad y el bien no es posible creer. Creer implica una decisión sobre el sentido fundamental de la realidad, que vivifica aquella raíz de la que brotan luego el tronco de la existencia diaria y las ramas de cada una de las acciones. Esta vida y acciones repercuten a su vez sobre la actitud fundamental, inclinándola en una dirección u otra. De ahí la importancia del vivir para creer. Desde siempre se ha visto al comportamiento moral en una conexión eficaz con la vida de fe. *Un bien obrar conduce a un bien ver; un bien ver a un bien creer y un bien creer a un bien obrar.*

En ese marco de complejidad y diferencia, la fe en Cristo tiene que dar razón de sí misma. Si no lo hiciera, podríamos sospechar que creer es un acto que nace de una necesidad biológica, de la influencia social, del miedo ante el futuro o de la visceral real gana. En ninguno de esos casos merecería el respeto intelectual. Mostrar su dimensión de racionalidad y de inteligibilidad, de comunicabilidad y de significatividad, es esencial para la vida de la propia fe. Por eso ante la pregunta: ¿Por qué tengo que justificar y ante quién tengo que justificar mi fe?, la primera respuesta es: Ante mí mismo. Cuando la justificación se hace ante Dios se convierte en alabanza, doxología y acción de gracias. La mitad del pensamiento teológico ha surgido desde esta voluntad agradecida del hombre que, en un retorno completo sobre sí mismo y sus presupuestos, acredita su veracidad y se presenta ante Dios haciéndole el obsequio de su inteligencia. Tal es el camino de la razón y del espíritu hacia la santidad.

¿Quién puede pedirme desde fuera que dé cuenta y razón de mi fe? Todo hombre que se encuentre conmigo; todo el que busca la

¹⁰³ *Ibid.*, 100.

verdad de su existencia y la existencia de Dios; todo el que ha oído hablar de Cristo y quiere comprobar cómo resulta la vida cuando uno le confiesa y se conforma con él. Puede pedírmela la propia sociedad, que debe fundar la convivencia no en un pluralismo salvaje de afirmaciones individuales arbitrarias, despreocupados de legitimarse teóricamente, sino en una búsqueda de lo posible común, de lo universal humano, de lo generador de unos valores y esperanza comunes, aun cuando por su complejidad provengan de diversas fuentes. El anuncio particular de salvación que proponen los cristianos (*Euangelion*) tiene que ser acreditado como una palabra de verdad universal (*Lógos-Alétheia*). El autor de la carta a los Efesios une así las dos palabras más significativas, una del mundo cristiano y otra del mundo griego (Ef 1,13; cf. Col 1,5).

La fundamentación de la fe en Cristo, y en continuidad con ella de la cristología, debe llevarse a cabo desde la confrontación con la historia en medio de la que surgió y con las demás culturas con las que se ha ido encontrando hasta hoy. La racionalidad, la búsqueda y encuentro de la verdad son una empresa histórica, comunitaria, cooperativa. Hemos llegado a un nivel de la razón del que no podemos descender, que es fruto de experiencias vividas, de pensamientos elaborados, de memorias cultivadas y de esperanzas sostenidas. En medio de todas ellas se ha mantenido y acreditado la fe en Cristo por la sinceridad de los textos que relatan su historia, tanto por la coherencia de la figura que describen como por la novedad de su doctrina y el desbordamiento sobre él; por la fecundidad creadora que ha mantenido hasta hoy; por su capacidad para asentar la vida humana con un infinito realismo sobre el nacer, vivir y morir, a la vez que para abrirla al horizonte de Dios y hacerle partícipe de su propia vida divina. El cristianismo se caracteriza tanto por el atrevimiento de su metafísica y de la contemplación antropológica a las que se ha atrevido como por el realismo de la pobreza, servicio a los humildes y misericordia con los enfermos que ininterrumpidamente ha cultivado hasta hoy. *El cristianismo es religión de gracia y gratitud; por ello ha suscitado tanta cultura y ha sido tan eficaz en tantos órdenes.*

La primera razón de la credibilidad de Jesús es Dios transparente en su vida; el Dios que nos ha enseñado; que nos ha con-

cretado con su modo de ser ante él; que finalmente nos ha dado por su Espíritu como generador de esperanza absoluta y de victoria sobre la muerte. En Jesús, Dios aparece en una suma tal de santidad y realismo, de inmediatez y de trascendencia, de aproximación salvadora a cada hombre y de sustracción a toda posible apropiación humana, que no sólo se hace creíble el mensaje («los que por él creéis en Dios» [1 Pe 1,21]), sino también el mensajero («Señor mío y Dios mío [...] y creyendo tengáis vida en su nombre» [Jn 20,28-31]). La segunda razón de la credibilidad de Cristo es el hombre que él fue que nos ha enseñado a nosotros ser. Este hombre es nuevo en la medida en que se deriva y corresponde al Dios manifestado en él. *Es un hombre cristoconforme y, por identificación con él, teoconforme.* Al final ese Dios y ese hombre aparecen conjugados y expresados inseparablemente en su propia persona. En ella se ha dado la reconciliación absoluta del Absoluto con la creatura, del Santo con el pecador. Esa reconciliación por filiación (*Versöhnung*) es la cima de la historia y, en sentido cualitativo, su consumación. Revelación de Dios en Cristo, redención del hombre y sentido de la historia son aspectos de un mismo hecho histórico: la persona de Jesucristo. *Explicitar la diferencia y conexión de estas tres realidades es la tarea de la teología fundamental y, con ella, la verdadera fundamentación de la fe en Cristo.*

Esta fundamentación no es posible llevarla a cabo desde fuera, como quien busca argumentos para iniciar un proceso o construir un posible edificio. La fundamentación es el resultado del conocimiento de su totalidad, tal como ella se comprende a sí misma, tal como la han vivido los creyentes anteriores y la viven los creyentes actuales. Reclama tomar en serio todos y cada uno de los elementos que la constituyen, justamente en la medida en que son creídos, celebrados y practicados, tanto individual como comunitariamente. En este sentido, por ejemplo, pertenecería también a una teología fundamentadora todo el estudio de la soteriología, en el que se muestra qué sentido nuevo ha ofrecido Cristo a la humanidad, qué redención del hombre y qué utopía de futuro ha introducido en el mundo ¹⁰⁴. Esto

¹⁰⁴ Así lo ha hecho el último manual de teología fundamental: J. WERBICK, «Erlösung», en *Den Glauben verantworten...*, o.e., 427-627; Íd., «Glaube und Sinn», en *ibid.*, 631-653.

equivale a decir que no es posible una apologética anterior y exterior a una dogmática; que una teología fundamental recibe su fuerza de la teología sistemática; que la evidencia objetiva y subjetiva son inseparables. Desde este presupuesto se ha afirmado que lo mismo que en otro sentido la verdad es garante y defensora de sí misma¹⁰⁵, hay una «autoevidencia» de la fe en Cristo (K. Barth, H. Urs von Balthasar, K. Rahner), cuando el hombre deja al ser darse (M. Scheler), a Dios decirse y a Cristo manifestarse. Con esta palabra no se quiere postular una sus-tracción a los criterios humanos de verdad o de sentido, sino la colocación en su orden propio.

«La relación con Jesucristo, en la que un hombre aprehende en Jesús al Salvador absoluto y lo convierte en mediador de su inmediatez con Dios en sí mismo, si se realiza y ve adecuadamente, contiene en sí misma su propia legitimación ante la existencia y la conciencia de verdad del hombre, de manera que ella como absoluto concreto, que debe ser tal, para ser realmente ella misma, por definición no puede construirse y edificarse “desde fuera”» (*Curso*, 246).

Rahner ha tratado con finura la relación entre fundamento y objeto de la fe, intentando mostrar que esa relación es interna al acto mismo de creer. Hay hechos externos que despiertan al hombre para que mire en una dirección; hay hechos en la vida de Cristo que como signos externos nos dan que pensar. Ahora bien, ellos desarrollan su dinamismo en el acto de creer, siendo nosotros portados y alumbrados por la gracia, que es la que nos abre los ojos para descubrir la credibilidad de ciertos acontecimientos históricos.

«Puede pensarse de todo punto que el fundamento de la fe sólo es accesible en la fe y, sin embargo, dentro de ella puede ejercer una auténtica función fundamentadora, sin ser meramente arbitra-

¹⁰⁵ Todos los grandes teólogos del siglo XX han mantenido, a la vez que la distinción entre ambas disciplinas, la necesidad de su compenetración (De Lubac, Rahner, Balthasar, Pannenberg). Cf. H. DE LUBAC, «Apologétique et Théologie», en *Théologies d'occasion* (París 1984) 97-111; H. BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, o.c., 150; B. SIBOUË, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, o.c., 222 («Intentaré, por tanto, integrar el acceso a la cristología en la cristología misma, convencido de que la génesis de la fe pertenece a la estructura de ésta»); ÍD., *Pédagogie du Christ...*, o.c., 7-14; M. SECKLER, «Teología fundametal e Dogmatica», en R. FISICHELLA (ed.), *La teología fundametal...*, o.c.

rio y sin constituir un mero objeto de fe puesto fuera de la esencia formal de la fe [...] Una aprehensión real y operante de la fundametalación histórica de la fe está dada solamente en el acto gratuito de la fe libre misma y, por tanto, ejerce su función fundametaladora de la fe como un momento dentro de la misma, en el círculo de una relación de condicionamiento recíproco entre experiencia trascendental de la gracia y conocimiento histórico de los sucesos que fundametalan la fe»¹⁰⁶.

Este problema de la relación entre fundamento (*Grund des Glaubens*) y contenido de la fe (*Inhalt des Glaubens*) había sido debatido por la teología protestante desde finales del siglo XIX a partir de M. Kähler y W. Herrmann. Este último afirma que «el fundamento de la fe es el Jesús histórico, en la medida en que por el poder de su acción personal hace percibir el poder de Dios destinado a actuar en nosotros, mientras que el contenido de la fe es el Dios que en este Cristo se nos aparece. Por tanto, en la realidad, Cristo, cuya vida personal debemos tener ante los ojos, es fundamento y contenido de la fe. Pero el hombre que busca a Dios ve en Cristo el hecho admirable de su vida personal actuando en la historia; el creyente, que ha encontrado en él a Dios, reconocerá en Cristo al Hijo eterno del Padre»¹⁰⁷.

Un paisaje, una obra de arte y una persona no son bellos como resultado de una demostración previa que los declara bellos, buenos, valiosos y a partir de ese momento se les concede derecho de existencia. Lo único que reclaman es darse y exponerse, como se dan la rosa y el rostro amado. Son, no valen; se dan del todo y no exigen nada; significan, no producen. Crean sentido antes que eficacia. Reclamar legitimaciones

¹⁰⁶ *Ibid.*, 282. Cf. «Relación entre objeto de fe y fundamento de fe», en *ibid.*, 282-284; «Diferencia entre las afirmaciones que son objeto de la fe y las que fundametalan la fe», en *ibid.*, 287-290.

¹⁰⁷ W. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, o.c., 263. Este autor habla ya también de la «autorrevelación de Dios». El binomio «Grund-Inhalt des Glaubens» se convertirá en clave para su teología ulterior (cf. su obra *Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens* [1892]), a raíz de la publicación del libro de M. Kähler (1892). Su influencia en Unamuno, Barth y Bultmann fue grande con su concentración de la esencia de la fe en la «confianza en una persona», en la que consiste la redención en la medida en que se realiza una liberación moral de nuestra necesidad moral. En él encontramos un anticipo de lo que Barth y Rahner dirán sobre la identidad entre Trinidad immanente y Trinidad económica, porque Dios es en su ser lo que es en el acto de su revelación. Cf. TH. MAHLMANN, en *TRE* XV, 165-172. «Wie Gott sich dem Glauben in Jesus Christus offenbart, so ist er».

racionales, demostrativas para estas realidades, es ponerse en camino falso y desnaturalizarlas. Se les ejerce violencia, forzándolas a legitimarse desde otro orden distinto de realidad. Lo único que podemos y debemos hacer es eliminar obstáculos para que ellas se muestren y nosotros podamos contemplarlas, para que lleguen hasta nosotros en toda su desnudez a la vez que en todo su esplendor. Así presentes se crean su propia credibilidad, y suscitan más el gozo que la obligación, más la necesidad que el deber de adhesión, como forma suprema de libertad, que es la nacida de la admiración y del amor ¹⁰⁸.

Lo sagrado, Dios y Jesucristo, en la medida en que Dios se manifiesta en él, pertenecen a ese orden de realidad que crea su propia legitimidad y se acreditan a sí mismas, porque rozan las fibras primordiales de nuestro ser, que en contacto con ellas se abren como la flor a la luz:

«Lo Sagrado no se explica a sí mismo en la experiencia religiosa, ni justifica su pretensión desde ningún otro plano, sino que es evidente por sí mismo. En cierto sentido eso lo hace toda obra auténtica. *La verdad no demuestra su sentido, sino que se manifiesta y con eso se hace indiscutible* [...] Aunque es Misterio, más aún, precisamente en su carácter de misterio, le reconoce rápidamente nuestra interioridad. Incluso quien lo percibe adquiere la impresión, considerándolo profundamente, de que ese “centro” que percibe sólo se despierta en absoluto en el contacto, como aquello que está ordenado a lo que le toca» ¹⁰⁹.

No hay por tanto una cristología fundamental previa ni separable de la cristología sistemática, ya que el contenido (el qué) y el motivo (el porqué) se implican ¹¹⁰. El fundamento lo ofrece el contenido mismo, cuando es expuesto en toda su complejidad, tanto histórica como filosófica y religiosa. La Verdad, el Bien, la Belleza no necesitan abogados defensores; se

¹⁰⁸ A esta demostración de conexión entre evidencia subjetiva y evidencia objetiva de la figura de la revelación, se ordena toda la estética teológica de Balthasar, especialmente su primer volumen: *Gloria, I: La percepción de la figura*, o.c.

¹⁰⁹ R. GUARDINI, *Religión y revelación*, o.c., 109-110.

¹¹⁰ «Il est donc impossible, en condition postmoderne, de séparer le “quoi?” et le “pourquoi?”», les démarches de théologie dogmatique et de théologie fondamentale» (CH. THEOBALD, «Dieu en postmodernité: une manière de désigner la sainteté come mystère du monde», en G. EMERY - P. GISEL [eds.], *Le christianisme est-il un monothéisme?*, o.c., 331 nota 18).

acreditan por sí mismas ¹¹¹. Únicamente hay que abrirles el camino hacia los hombres y sobre todo darles un cuerpo expresivo, poniéndose personalmente a su servicio. Por eso los santos han sido los mejores exponentes y defensores de la fe, porque su entero cuerpo histórico hacía a Cristo perceptible y contemporáneo, superando la distancia que nos separa de su tiempo y de su lugar ¹¹².

No hay fundamentación de la fe en Cristo sin integración de todo lo que él ha suscitado en el cristianismo y más allá del él. No es pensable la fe en un Jesús lejano, aislado y contrapuesto a todo lo que de él ha nacido y sigue naciendo en la Iglesia. Todo debe ser diferenciado, pero nada puede ser separado. Aislar a Cristo del cristianismo equivale a convertir en un enigma tanto a Cristo como al cristianismo, a la Iglesia y a cada cristiano. Concluyo con una enumeración de fundamentos o criterios para expresar la razonabilidad, el nivel de verdad externamente perceptible de Cristo, inseparable del cristianismo. Se trata de una suma de hechos e ideas, de experiencias históricas y de posibilidades de existencia humana derivadas de él y abiertas a cada hombre. La formulación se inspira de lejos en los siete criterios establecidos por Newman para mostrar la continuidad entre el origen y la actualidad del cristianismo, diferenciando los desarrollos auténticos de las corrupciones ¹¹³.

1. *Totalidad*. Todos los elementos constituyentes de Cristo y del cristianismo forman una realidad orgánica. Nada es sepa-

¹¹¹ «O Magnam vim veritatis, quae contra hominum ingenia, calliditatem, solertiam contraque fictas omnium insidias facile se per se ipsam defendat! Velut haec tota fabella veteris et plurimarum poetriae quam est sine argumento, quam nullum invenire exitum potest!» (CICERÓN, *Pro Caelio* LXIII, 17). «¿Qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas (*sicut lux se ipsam et tenebras manifestat sic veritas norma sui et falsi est*)» (B. SPINOZA, *Ética* II, prop.33, esc. [Madrid 2001] 168); *Íd.*, *Correspondencia. Carta 76* (Madrid 1988) 397 («Lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso»).

¹¹² «La santidad es del orden del testimonio, no de la demostración. Es un signo, no una prueba. Plantea una cuestión, no ofrece necesariamente una respuesta» (J. LADRIÈRE, *La articulación del sentido*, o.c., 259).

¹¹³ J. H. NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, o.c. («Notas de un desarrollo auténtico: Conservación del tipo; continuidad de principios; poder de asimilación; continuidad lógica; anticipación de su futuro; acción conservadora sobre su pasado; vigor perenne»).

nable ni tiene sentido al margen del centro indivisible, que es la persona de Cristo; pero de él recibe sentido cada elemento, forma de vida y sujeto. Los más cercanos y expresivos de ese centro, y los más lejanos y derivados, todos forman una unidad orgánica.

2. *Coherencia.* La figura de Cristo no es un aerolito caído del cielo, sino que nace, es inteligible y se remite a un medio histórico, cultural y religioso, desde el que se entiende a la vez que lo desborda. En su persona se dan continuidad y ruptura, originalidad y consumación con toda la verdad propia de un sujeto de su tiempo y lugar. Desde esa particularidad insuperable (judeidad) ha mostrado una universalidad incomparable con ninguna otra (humanidad). Es la universalidad de Dios, desplegada en un hombre. Su propia personalidad humana es de tal transparencia, sencillez y a la vez profundidad que quien se encuentra con él toca la verdad de la vida, la verdad de sí mismo y la verdad de Dios¹¹⁴. Esa suma de ingenuidad y profundidad, presente en el NT, es la que ha cautivado a generación tras generación, y la que frente a las ficciones de críticos sucesivos sigue reteniendo la adhesión y la atención, porque es ella la que desencadena e ilumina las vivencias humanas más profundas¹¹⁵.

3. *Consistencia* u organicidad entre todos y cada uno de los elementos que forman el cristianismo, donde no se superponen como fragmentos materiales, sino como principios que reciben vida de los demás y a ellos aportan vida. No hay en él ni ideas geniales al margen de la totalidad de sentido ni vidas heroicas al margen de los principios de vida que sostienen a todos los creyentes. La historia, el dogma, la liturgia, la moral nacen todas de un principio real: el ser de Cristo, como revelación salvífica de Dios para iluminar y reformar, santificar y orientar la acción del hombre.

¹¹⁴ «Es necesario que, en cierta manera, cada generación descubra cómo hablar de Jesús. Pero que esto ocurra en verdad. Porque yo creo que es posible discernir quién es él de verdad y dejar caer todo lo que no es verdaderamente él. Hay una coherencia de Jesús que se impone. Hay una manera de configuración interna de la personalidad que no se puede definir pero que uno puede acercarse a ella de verdad» (J. GUILLIET, *Habiter les Écritures...*, o.c., 242).

¹¹⁵ Cf. H. RIESENFIELD, «Bemerkungen zur Frage des Selbstbewusstseins Jesu», en H. RISTOW - K. MATTHIAE (dirs.), *Der historische Jesus...*, o.c., 331-341.

4. *Persistencia* y continuidad en la historia. Cristo no ha sido olvidado nunca. Ha habido un perenne recuerdo psicológico por parte de los creyentes y, sobre todo, ha habido una memoria institucional en la Iglesia (eucaristía), que es el principio de continuación vital, de forma que un cristiano del siglo I y otro del siglo XXI, aun viniendo de culturas y geografías muy lejanas entre sí, celebrando una eucaristía se saben contemporáneos, comensales con Cristo, y por ello fraternos entre sí. No hay momento del día y de la noche en que no se esté celebrando una eucaristía en algún rincón del mundo, para memoria de Cristo y para vida de los hombres.

5. *Resistencia.* Una de las características más profundas de Cristo es su fragilidad, su vulnerabilidad y su inocencia en el límite de la ingenuidad (*cette naïveté admirable*, de que hablaba Pascal), tan admirablemente reflejada en el *clown* de Rouault¹¹⁶. Ellas le han mantenido vulnerable y sin embargo indestructible por todos los poderes con los que se ha ido encontrando en la historia. Excluido por las ideologías y expulsado por las revoluciones totalitarias ha vuelto siempre, primero casi desconocido, para luego afirmarse sin ninguna pretensión y finalmente para estar presente con toda evidencia. La fragilidad, vulnerabilidad y debilidad de Cristo se refleja en la fe de los cristianos, que nunca podrá afirmarse apodóticamente en este mundo, ofreciéndose al amor del corazón más que a la mera razón. En su debilidad se refleja la fortaleza de Dios, del omnipotente Dios crucificado. El cristiano sabe que su fe es gracia; la agradece a Dios cada día y la ofrece a los hombres, sorprendiéndose tanto de la propia fe como de la increencia de los otros.

6. *Fecundidad creadora.* En cada generación han existido hombres y mujeres que se han identificado con él. Fecundidad de testigos antes que de textos, de personas antes que de obras.

¹¹⁶ «Jesucristo ha dicho las cosas grandes tan simplemente que parece que no las ha pensado, y tan netamente sin embargo, que se ve muy bien lo que él pensaba de ellas. Esta claridad unida a esta ingenuidad es admirable» (Pen. 797). «El genio es el único que posee el privilegio de expresarse con sencillez, naturalidad e ingenuidad» (F. NIETZSCHE, *Consideraciones intempestivas*, o.c., I, 18). «De acuerdo con lo dicho, la simplicidad ha sido siempre una marca característica no sólo de la verdad, sino también del genio» (A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke. Parerga und Paralipomena*, II [Wiergaden 1966] 547-577, par.283).

Por eso no reclamamos una valoración arqueológica del cristianismo, inventariando todo lo que ha aportado en el orden cultural, moral, social. Su valor no reside sobre todo en las obras del pasado, sino en las personas vivas, en las generaciones interrumpidas de creyentes en él y como él hasta hoy. ¿Cómo sería la humanidad sin Cristo? ¿Sería el hombre mejor hombre y el mundo más humano sin la misericordia de Cristo, sustituida por la voluntad de poder como principio de relación entre los mortales, tal como proclamaba Nietzsche?

7. *Complejidad de raíz.* Visto desde fuera, el cristianismo ha recibido repetidas veces la designación acusativa de religión sincretística, diciendo que se trata de una conjunción de elementos heteróclitos, procedentes de múltiples culturas, religiones y filosofías inconciliables entre sí. Sin embargo, visto desde dentro, es de una sencillez sobrecogedora. Dejada a su dinamismo, propio de los organismos vivientes, se va haciendo compleja, va creciendo e integrando unos elementos externos y rechazando otros que le serían desnaturalizadores. Por eso ha sido capaz de mantenerse en unidad interna desde el origen hasta hoy, superando por un lado modernismos y progresismos, y por otro fundamentalismos e integrismos.

8. *Originalidad* de su propuesta de existencia para el hombre con su centro en los tres grandes textos: Parábolas, Sermón de la montaña con las Bienaventuranzas, y el Padrenuestro. Radicalidad¹¹⁷ para enfrentarse a los problemas últimos de la

¹¹⁷ «El hombre que somos es ante todo este pagano admirable, cargado de riquezas, de gloria, de esperanzas fundadas, prometido a la pura gloria de la vida soberana. El cristiano nace en nosotros cuando en las profundidades de nuestro corazón (no del espíritu) se opera de golpe este giro (*retournement*) que nos hace reconocer en este hombre, Jesucristo, a aquel que nos libera de nuestra propia grandeza y que nos revela el misterio de la pobreza; no la nuestra, que es del todo insignificante, que no es verdadera pobreza, sino la suya, que es la pobreza de Dios. Entonces podemos comenzar a reconocer en nosotros un abismo, que está en el lugar mismo de nuestra gloria, que está en el corazón de las sublimidades del espíritu, que es nuestra vida misma, y podemos decir: "Jesús Hijo de Dios, Salvador, ten misericordia de mí". Entonces se abre al mismo tiempo el momento de la confesión de los pecados y el momento de la esperanza; no ya la esperanza grandiosa del espíritu, sino esta esperanza toda ella rodeada de humildad, que nos hace esperar todo de una misericordia incomprensible y que se expresa en la súplica: "Líbranos del mal".

Esto no es una simple actitud interior. Porque la pobreza espiritual, la confesión de los pecados, la espera de la misericordia no son verdaderas más que en un com-

existencia humana. Nunca se ha dejado reducir a filosofía, a moral o a cultura. Y sin embargo, desde la fe en Cristo, como Hijo encarnado, ha proferido sus propias respuestas a las cuestiones que deciden la existencia humana: Dios, el hombre, el prójimo, el ser, la culpa, el dolor, la verdad, la historia, el futuro, la muerte.

9. *Libertad.* El cristianismo se ha presentado en la historia como palabra de Dios ofrecida a la libertad del hombre, como posibilidad de una vida nueva resultante de la respuesta a esa palabra, a la existencia de Cristo, a su evangelio y a la comunidad eclesial. No es necesario para vivir, sino para vivir desde Dios, frente al Futuro con esperanza, como prójimos redimidos. El cristianismo no es un producto de la naturaleza, sino de la gracia de Dios, nace de la libertad de Dios y apela a la libertad del hombre.

10. *Apertura escatológica.* No es una solución para las dificultades de la vida ni una anestesia ante la oscuridad de las cuestiones del futuro. Ilumina el porvenir, pero lo entrega a la decisión y responsabilidad del hombre. No dispone de él, como intentan la magia o la ciencia. Lo deja en el juego insospechable de libertades que realizan el hombre y Dios en encuentro, cifrado en la promesa y fidelidad del uno, en la confianza y espera del otro.

La fe en Cristo, como la vida misma, está siempre fundada, pero a la vez está siempre por fundar. Es la ley de toda vida y de toda libertad. En la medida en que están fundadas hay que reconocer ese fundamento y en la medida en que están por fundar hay que reponerlo siempre, para que la vida sea nuestra vida y la fe sea fe nuestra. *El caminar es esencial a la fe.* Las razones para creer no ahorran la ejercitación libre de la marcha en la noche, como el amor no ahorra el ejercicio concreto del amar, ni la libertad poseída dispensa del riesgo de acreditarla y conquistarla en la sorpresa que cada día trae consigo. Creer en Cristo es ir creyendo como él, con él y en él; pasar de las mediaciones a

portamiento cotidiano que es el de las Bienaventuranzas». J. LADRIÈRE, «Pourquoi la foi?», en *La science, le monde et la foi* (Tournai 1972) 209-221, cit. en 220. Estas quince páginas, en su brevedad admirable, dicen mejor lo que he querido exponer que todas las de este volumen.

la realidad mediada y de las fórmulas al contenido; adherirse a la comunidad de creyentes en él y existir como miembro de su cuerpo. En el evangelio de San Juan, «creer» se construye con la preposición de movimiento (εἰς): dirigirse hacia, desbordarse en, entregarse a, integrarse en (πιστεύειν εἰς Χριστόν). Quien así ha creído, ése sabe. La acción de la fe genera intelección y con ella su propia fundamentación. «Fides quaerit, intellectus invenit». «Intellectus merces est fidei»¹¹⁸. Esta frase no tendría sentido al comienzo de un libro; en cambio, al final tiene entero sentido y plena legitimidad.

¹¹⁸ SAN AGUSTIN, *De Trinitate* XV, 2.2 (BAC V, p.832). *In Io.* XXIX,6 (BAC XIII, p.714). En otro texto, que ya hemos citado, explicita el dinamismo de la fe. «Quid est ergo credere in eum? Credendo *amare*, credendo *diligere*, credendo *in eum ire* et *eius membris incorporari*. Ipsa est ergo fides quam Deus de nobis exigit: et non invenit quod exigit, nisi donaverit quod inveniat». Esta definición constituye la base de los tratados medievales de la fe, en los que encontramos finísimos análisis de los elementos dinámicos (intelectivos, apetitivos, desiderativos) de la fe. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* III dist.23; SANTO TOMÁS, *In IV Sent.* III d.23 q.2 a.2 sol.2 ad 5; *De Veritate*, q.14; *In Ep. ad Heb.* cap.11 lect.1. Cf. A. DUROUX, *La psychologie de la foi chez S. Thomas d'Aquin*, o.c.

ÍNDICE DE AUTORES *

- | | |
|---|--|
| Adam, K. 290 651. | Andrew Derraman, J. 356. |
| Adorno, Th. W. XXXV 344 709 710. | Anselmo de Canterbury 156 509. |
| Aelredo de Rievaulx 626. | Antes, P. 665. |
| Afanassief, N. 564. | Arens, E. XXXV 428. |
| Agnes, P. 628. | Aristóteles 12 44 50 52 65 73 183 478 498 514 530 589. |
| Aguirre, R. XXXV 291. | Armellada, B. de 41. |
| Agustín de Hipona XXX 13 38 39 42 84 103 183 184 225 299 312 323 379 444 451 478 497 537 556 586 588 617 622 623 626 627 695 719 730 744. | Armogathe, J. R. 160. |
| Algrain, R. 643. | Arriano de Nicomedia 112. |
| Aland, B. 39. | Arzubialde, G. 635. |
| Alberto Magno 649. | Asheim, I. 631. |
| Aletti, J. N. XXXV 298 507 600. | Atenágoras 34. |
| Alfaro, J. XXXV 44 110 347. | Aubert, R. XXXV 9 326 385 386 402. |
| Alfeyev, H. 519. | Aulen, G. XXXV 535. |
| Alonso, J. M. 548. | Aznar, E. XXXV 535. |
| Alter, R. XXXV 685. | |
| Althaus, P. 466. | Bacht, H. 501 658. |
| Álvarez, M. XXXV 174 590 711. | Baeck, L. 98 540. |
| Amato, A. XXXV 506 578. | Baier, W. 634. |
| Ambrosio de Milán 29 94 312 313 601 610. | Balbontin, E. XXXV 695. |
| Amengual, G. XXXV 306 706. | Balthasar, H. U. von XXXV 5 70 83 88 108 132 134 136 177 195 326 347 352 360 361 371 378 391 393 401 406 414 416 508 514 528 530 531 534 535 537 538 450 478 484 559 587 588 589 600 603 614 626 627 630 632 645 647 648 654 |
| Ancilli, E. XXXV. | |
| Andrés, M. 630. | |
| Andreu, A. 30. | |

* El autor agradece a Gerardo Gallo y Raquel Canas la elaboración de este índice de autores.

- 656 674 690 693 717 718 736
738.
- Baraúna, G. 548.
- Bardy, G. XXXVI 67 643.
- Barnard, L. W. 147.
- Barnikol, E. 262.
- Barth, K. XXX 14 18 19 56 83
93 103 135 152 177 179 196
198 199 209 221 243 244 245
250 254 258 261 286 314 338
339 340 357 410 478 498 516
531 536 538 556 580 589 674
713 728 736 737.
- Bartolomé, J. J. XXXVI 150
291 684 685.
- Basly, D. de 641.
- Batlogg, A. R. 656.
- Baudler, G. XXXVI 507.
- Baur, F. Ch. 212 261 262 264
271.
- Beauchamp, P. 349.
- Becker, J. XXXVI 433.
- Beckmann, V. 332.
- Beck, F. J. van XXXVI 507.
- Beer, Th. 633.
- Ben Witherington III, XXXVI
169.
- Ben-Chorin, S. XXXVI.
- Benoît, A. XXXVI 437.
- Benoît, P. 68 565.
- Benrath, G. A. 631.
- Berdiaev, N. 564.
- Berger, K. XXXVI 112.
- Bergson, H. XXVII XXXVI
126 165 558 595 690.
- Bernal, J. M. XXXVII.
- Bernard, A. M. 67.
- Bernardo de Claraval 13 381
626 627 633.
- Bertrams, W. XXXVII.
- Bertrand, F. XXXVII 625.
- Bérulle, P. de 90 513 636 637
638 639 640 641 657 658.
- Biallowons, H. 587.
- Biedermann, A. E. 466.
- Bieler, M. 535.
- Biffi, I. XXXVII 629.
- Billot, L. 385.
- Biser, E. XXXVII 305 396.
- Blanchard, Y. M. 298.
- Blanck, J. XXXVII 353.
- Blasucci, A. 650.
- Blázquez, R. XXXVII 368.
- Bloch, E. 172 219 240 302 304
515 647.
- Blondel, M. XXVII XXXVII
30 57 73 74 173 305 347 383
588 642 690 712 729.
- Bloom, H. 679.
- Böcher, O. XXXVII 553.
- Böckle, F. 609.
- Bodenstedt, M. I. 634.
- Boeglin, J. G. XXXVII 366.
- Boegner, M. XXXVII 270.
- Boff, L. XXXVII 511 512.
- Bogard, P. M. 540.
- Bonhoeffer, D. XXXVII 77 78
457.
- Bonnard, P. XXXVII.
- Bord, A. 618 642.
- Bordoni, M. XXXVII.
- Borg, M. XXXVII 291.
- Bornkamm, G. XXXVII 270
273 279 354 599.
- Borobio, D. XXXVII 645.
- Bossuet, J. B. 614 642.
- Botella Cubells, V. XXXVII
410.
- Bottero, J. XXXVII 122 557.
- Bouëssé, H. XXXVII 74.

- Bouillard, H. XXXVII 133 135
258 665 691 724 729 736.
- Boukharev, T. 564.
- Boulgakov, S. 564.
- Bourguine, M. 14.
- Bourgoing, F. 636.
- Bousquet, F. XXXVIII 244 513
515.
- Bousset, W. 268.
- Bouyer, L. XXXVIII 74 85 86
88 386 504 600 623 650.
- Bowmann, F. P. XXXVIII 551.
- Brambilia, F. G. XXXVIII 674.
- Brandenburger, E. 354.
- Braun, H. XXXVIII 275.
- Bravo, C. 512.
- Bremond, H. 636.
- Breton, St. 625.
- Breytenbach, C. XXXVIII 443
542.
- Brito, E. XXXVIII 21 236 504
539.
- Brogie, G. de XXXVIII 383
384 696.
- Brown, R. E. XXXVIII 292 542
599 695.
- Brox, N. 279.
- Brucker, R. 669.
- Brueggemann, W. XXXVIII
464 698 706 707.
- Brunner, A. XXXVIII 728.
- Brunner, E. XXXVIII 93 209
721 728.
- Buber, M. XXXVIII 93 172 391
524 540 552.
- Büchsel, F. 92 354.
- Buenaventura, San 627 630 633
649.
- Bueno, E. XXXVIII 506.
- Bühler, K. 355.
- Bulgakov, M. 88.
- Bultmann, R. XXXVIII 30 55
56 68 98 105 106 168 169
172 177 220 222 244 250
254 255 256 257 258 262
268 270 271 272 273 274
275 276 279 281 284 353
453 478 484 520 677 680
689 691 702 728 737.
- Buri, F. 257.
- Burkert, W. 601.
- Burridge, R. A. 112.
- Busch, E. XXXIX 664 711.
- Caba, J. XXXIX 278.
- Cabodevilla, J. M.^a 643.
- Caird, G. B. 47.
- Calderón de la Barca, P. 353.
- Calvino, J. 156.
- Camelot, T. 379.
- Cancik, H. 112.
- Cano, M. 151 431 702.
- Cantalamesa, R. 146.
- Cardjin, J. 651.
- Carlesworth, J. H. 544.
- Carmignac, J. XXXIX.
- Carol, J. B. 627.
- Carraud, V. 160.
- Carro Celada, J. A. 652.
- Carvajal, J. C. XXXIX 691.
- Casado, F. 617.
- Casel, O. 515 517 589 609 618
644 654 656 657.
- Casper, B. XXXIX 302 361.
- Castellano, J. 650.
- Castelli, E. XXXIX 652 695.
- Castelli, F. XXXIX.
- Castro, C. 123.
- Castro, S. 635.
- Catry, P. 386.

- Caussade, J. P. de 513.
 Cazelles, H. 98 143 144.
 Celso 343.
 Cerfaux, L. XXXIX 97 98.
 Chadwick, H. XXXIX 587.
 Chantraine, G. 693.
 Chapa, J. 695.
 Chapelle, A. 531 635.
 Chardon, L. 625.
 Charlesworth, J. H. XXXIX 278.
 Charron, P. 147 702.
 Châtillon, J. 626.
 Chauvet, L. M. 601.
 Chenu, M. D. 446 630.
 Cherbury, H. von XXXIX 158 344 709.
 Childs, B. S. XXXIX 464.
 Chilton, B. 172.
 Christ, F. XXXIX.
 Christen, E. 89.
 Cicerón 739.
 Clara, Santa 626.
 Clemente de Alejandría 437.
 Coady, C. A. J. XXXIX 695.
 Coakley, S. 501.
 Cobb, J. B. 275.
 Coda, P. 650.
 Cognet, L. 636.
 Colette, J. XXXIX 231.
 Collins, A. XXXIX 709.
 Condren, Ch. de 513 636.
 Congar, Y. XXXIX 42 50 366 382 496 541 548 588 589 598 630 705.
 Conrad-Martius, H. 704.
 Conzelmann, H. XL 278 279 332 596.
 Cook, M. L. XL.
 Coppens, J. 143.
 Cordovilla, A. XL 711.
 Cornelio Nepote 112.
 Cottier, G. 78.
 Cottret, B. XL 551.
 Courcelle, P. 313.
 Couselle, P. 730.
 Crossan, J. D. XXIV XL 172 292 669.
 Crouzel, H. 497.
 Cullmann, O. XL 77 78 102 105 106 144 273 728 322 481 542.
 Cura, S. del 309 590.
 Daeschler, R. 639.
 Dahl, N. A. XL 276 279 618.
 Dalmais, I. H. XL 601.
 Daley, B. 421.
 Darlapp, A. XL.
 Dartigues, A. XL.
 Darwin, Ch. 218 588.
 Davidsen, O. XL 507.
 Davis, S. 421.
 Déchanet, J. M. 626.
 Deissmann, A. 268.
 Delorme, J. 507.
 Delumeau, J. 123.
 Dembowski, H. B. XL.
 Demmer, K. 653.
 Dempf, A. 244.
 Deneken, M. 332.
 Descamps, A. XL 297 700.
 Descartes, R. 159 160 161 162 164 183 225 490 589 646.
 Deville, R. 636.
 Dibelius, M. XL 268 270 271 285.
 Dieckmann, H. 728.
 Díez Macho, A. XL 573.
 Dilthey, W. 452.

- Dix, G. 619.
 Dodd, Ch. H. XL 15 98 118 354 596 683.
 Donnelly, D. XL 668.
 Doré, J. 652.
 Dostoyewski, F. M. 564 715.
 Drey, J. S. 690.
 Dreyfus, F. XL 516 532.
 Dufraigne, P. 352.
 Dulles, A. XL.
 Duplessis-Mornay, P. 147.
 Dupont, J. XLI 98 259 297 568.
 Dupuis, J. XLI 314 315 505 530 580.
 Dupuy, M. XLI 513 636.
 Duquoc, Ch. XLI 503.
 Duroux, A. XLI 744.
 Ebeling, G. XLI 258 264 275 279 283 285 295 499.
 Ebner, F. 93.
 Ebner, M. XLI 668 678.
 Echegaray, J. G. XLI.
 Eckart, W. B. 332.
 Eckhart 640.
 Edsmann, C. M. 33.
 Eherlich, E. L. 540.
 Ehler, B. 278.
 Eicher, P. XLI 245 342 683.
 Eichhorn, J. G. 212 268.
 Ela, J. M. 580.
 Eliade, M. 123 580.
 Elizalde, M. de 384 702.
 Ellacuría, I. XLI 511 512.
 Elliger, W. 48.
 Eloi Mesi Métego 580.
 Elze, M. 631.
 Emery, G. XLI 447 738.
 Epalza, H. de XLI.
 Erasmo de Rotterdam 58 155 165.
 Ericksen, R. P. 253.
 Escoto 641.
 Espeja, A. XLI.
 Eusebio de Cesarea 464 503 514 530 663 704 717.
 Evagrius Póntico 78 91 624.
 Evans, C. A. XLI 274.
 Evans, D. D. 388.
 Evdokimov, P. XLI 32 45 564 650.
 Évieux, P. 85.
 Fabro, C. 244.
 Fabry, H. J. 618.
 Farley, E. 581.
 Febvre, L. XLI 165.
 Fédou, M. XLI 578.
 Feiner, J. XLI.
 Fenelón 513.
 Fernández, B. 428 590.
 Ferrara, R. 61.
 Fessard, G. 449 531.
 Festugière, A. 99.
 Feuerbach, L. XXVI 168 189 207 208 219 221 225 229 240 249 302 304 488 500.
 Feuillet, A. 642.
 Fichte, J. G. XLI 34 50 196 225 344 707 709.
 Fichtner, G. XLI 553.
 Filón de Alejandría 112.
 Filostrato 112.
 Filthaut, Th. XLI.
 Fischer, H. 199.
 Fisichella, R. XLI 174 410 736.
 Fitzmyer, J. A. 95 98 100.
 Flavio Josefo 288.
 Florensky, F. 564.

- Flusser, D. XLII 172 540.
 Folkers, H. 665.
 Fontaine, J. 29.
 Forte, B. 504.
 Foucauld, C. de 299 651.
 Fraijo, M. XLII 201.
 Francisco de Asís, San 299 626
 627.
 Francisco Javier, San 564.
 Frankfort, H. H. 684.
 Frei, H. 581.
 Freud, S. 237.
 Freund, G. 187.
 Fries, H. XLII.
 Fuchs, E. XLII 275 279 283.
 Füglistner, N. 144.
 Fuller, R. H. XLII 542 677.
 Funk, R. W. 287.
 Fusco, V. 264.
 Gabler, J. P. 212.
 Gadamer, H. G. XLII 252 495.
 Gaillard, J. 637.
 Galdós, B. P. 51.
 Galtier, P. 290.
 Ganoczy, A. 447.
 Garaudy, R. 172.
 García Baró, M. 511.
 García López, F. 309.
 García Martínez, F. XLII.
 García Mateo, R. XLII 634.
 Gardavski, V. 172.
 Gardeil, A. XLII 723 728.
 Garrigou-Lagrange, R. XLII
 384 625 728.
 Geemer, A. XLII 244.
 Geiselman, J. R. XLII.
 Gelabert, M. XLII.
 Gelin, A. 683.
 Gerber, U. 244.
 Gerdes, H. 224.
 Gerhardsson, B. XLII 274.
 Gerl, H. B. 645.
 Gertler, Th. XLII 653.
 Gesteira, M. 553.
 Girard, R. 10.
 Giraud, C. 609.
 Gire, P. XLII 174.
 Gisel, P. XLII 277 738.
 Gnilka, J. XLII 49 98 115 292
 625.
 Goethe, J. W. von 233 245 427
 528.
 González de Cardedal, O.
 XLII 32 54 63 65 76 80 103
 107 108 120 146 169 199
 286 307 363 390 422 425
 466 491 504 506 507 513
 516 524 525 530 532 544
 545 553 577 590 630 707
 719.
 González Faus, J. I. XLIII 504
 511.
 González Gil, M. 504.
 González Montes, A. XLIII
 631 652.
 Goppelt, L. XLIII 259 671.
 Gorodetzky, M. N. XLIII 650.
 Gouhier, A. XLIII 639.
 Gouhier, H. XLIII 120 126
 160 230 558.
 Gozier, A. XLIII.
 Gracián, B. 31.
 Granados, C. 20 516.
 Grandmaison, L. de 299.
 Grässer, E. 286.
 Gregorio 386 611.
 Grelot, P. XLIII 46 86 98 143
 144 246 291 293 460 568
 573 593 702 703.

- Greshake, G. 447 625.
 Gressmann, H. 268.
 Grillmeier, A. XLIII 215 498
 501 658.
 Grossau, J. D. 292.
 Gründer, K. 493.
 Grundmann, W. XLIII.
 Guardini, R. XLIII 130 244 343
 383 728 738 605 620 645 646
 647 648 651 654 656.
 Guevara, H. XLIV.
 Guibert, J. de 625.
 Guignebert, Ch. XLIV.
 Guijarro, S. XLIV 287 329.
 Guillaumont, A. 78 91.
 Guillen, F. 636.
 Guillet, J. XLIV 293 646 680
 700 740.
 Gunkel, H. 268 270.
 Gunton, C. E. XLIV.
 Gutiérrez, G. 511 580.
 Haag, H. 726.
 Habermas, J. XLIV 384.
 Haeckel, E. 218.
 Haecker, T. 244.
 Haeffner, G. XLIV.
 Haenchen, E. XXX 454.
 Hahn, F. XLIV 542.
 Harent, St. 385.
 Harl, M. XLIV 625.
 Harnack, A. von XLIV 37 39 40
 52 55 59 86 98 114 151 152
 253 257 265 266 267 478 553
 701.
 Hartlich, Ch. 255.
 Hartmann, E. von 218.
 Hausherr, I. 624.
 Hayek, F. A. 690.
 Hayen, A. 498.
 Hayes, Z. XLIV.
 Hazard, P. 178 345 676.
 Hegel, G. F. W. XXVII 4 61
 70 165 173 193 196 198 203
 209 210 211 212 217 220
 222 223 226 229 230 231
 232 235 236 237 240 241
 242 245 247 261 262 263
 344 398 478 500 503 510
 515 531 533 537 542 545
 589 665 708 709 717.
 Heidegger, M. XXVII 242 452
 495 503 510 589 717.
 Heiler, F. XLIV 120 721.
 Heimsoeth, H. XLIV 426.
 Hein, W. H. 555.
 Heinz, G. XLV 385.
 Heitmüller, W. 268.
 Hempel, J. 30.
 Hengel, M. XLV 26 144 259
 329 443 542 668.
 Henry, M. XLV 93 174 180
 557.
 Heráclito 52.
 Herbert de Cherbury, E. 178.
 Herder, J. G. 198 213.
 Hermann, W. XLV 728 736.
 Herranz, J. 626.
 Herzog, M. XLV 553.
 Heschel, A. 50.
 Heschel, S. XLV 264.
 Hick, J. 314 580.
 Hilario de Poitiers 14 47.
 Hodgson, P. C. 61.
 Hoffman, J. C. K. 439.
 Hoffmann, H. 332.
 Hoffmann, P. XLV 287 329.
 Hofmann, F. 609.
 Hölderlin, F. 129 220.
 Hoover, R. M. 287.

- Horacio 155.
 Horkheimer, M. XLV 552 709 710.
 Horsley, R. A. 172 668.
 Hübner, K. XLV 255.
 Huby, J. 624.
 Hultgren, A. J. XLV 443.
 Hünermann, P. XLV 506.
 Hurtado, L. W. XLV 680.
 Husserl, E. XXVII 704.
- Iammarrone, G. XLV.
 Ignacio de Antioquía 299 556 625.
 Ignacio de Loyola 79 154 299 476 513 556 629 633 634 650 657 719.
 Imhof, P. 587.
 Ireneo de Lyón 14 40 46 49 53 67 85 147 266 268 332 335 362 366 391 430 460 588 614 716.
 Irwin, W. A. 684.
 Isaac, J. XLV.
 Iserloh, E. 632.
 Isidoro de Sevilla 621.
 Iwand, H. J. 132.
 Izquierdo, C. XLV.
- Jacobi, F. H. 198 225 713.
 Jaeschke, W. 61.
 Jammarrone, J. M. 627.
 Jankélévitch, V. XLV 397.
 Jaspers, K. XLV 119 345 709.
 Jaspert, B. 255.
 Jean, M. 63.
 Jenofonte 112.
 Jeremias, J. XLV 30 92 98 105 106 256 257 259 274 689 701.
 Jerónimo, San 28 38 587 654.
- Jiménez, J. R. 266 701.
 Jiménez de Cisneros, García 634.
 Joest W. XLV 418.
 Joha, Z. XLVI 44.
 Johnson, E. A. XLVI 528.
 Jolivet, R. 244.
 Juan Clímaco 237.
 Juan Crisóstomo 532.
 Juan Damasceno 45 63 617 630 640 730.
 Juan de la Cruz 17 154 396 513 716.
 Juan Pablo II, 62 334 566 572 590.
 Jüngel, E. XLVI 177 196 507 518 531 537 545 589 633.
 Justino, San 84 146 332 437.
- Kähler, M. XLVI 29 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 256 259 260 275 286 298 357 728 737.
 Kaiser, G. XLVI.
 Kampmann, Th. 244.
 Kant, I. XXVII XLVI 4 18 120 156 165 168 172 173 178 179 180 188 189 196 198 210 211 217 218 222 237 261 262 263 344 453 490 500 503 510 514 530 589 661 675 707 708 717.
 Karpp, H. XLVI 462.
 Karrer, M. XLVI 291 300 443 462 542 697.
 Käsemann, E. XXIV XLVI 26 98 169 177 261 262 263 270 275 276 277 278 279 281 282 286.

- Kasper, W. XLVI 20 33 44 323 422 450 454 455 503 508 530 531 533 537 540 589.
 Kattenbusch, F. 115.
 Katzenbach, F. W. XLVI 208.
 Kaufman, G. 581.
 Kelly, J. N. D. XLVI.
 Kendall, D. 421.
 Kern, W. XLVI 134 398.
 Kessler, H. XLVI 506.
 Kessler, M. 674 676.
 Khomiakov, A. 564.
 Kierkegaard, S. XLVI 102 110 111 117 194 195 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 236 237 240 241 242 243 244 478 568 615 616 696 702 729.
 Kirschschräger, W. 89.
 Kittel, G. 646.
 Klausner, J. XLVII 172 540.
 Kloppenborg, J. S. 287 329.
 Kniazeff, A. 656.
 Knitter, P. 314 569.
 Koch, K. XLVII 270.
 Koch, T. XLVII.
 Köhler, L. XLVII 706.
 Kolakovski, L. 172 716.
 Kook, M. L. 507.
 Korner, B. 431.
 Köster, H. 270.
 Kranemann, B. 516.
 Kraus, H. J. 245.
 Krenzki, T. R. 332.
 Krumacher, Y. 636.
 Krumenacker, Y. XLVII 513.
 Kügler, J. 332.
 Kuhn, S. 494.
 Kuhn, Th. K. 211.
- Kümmel, W. G. XLVII 273 279 285.
 Küng, H. 131 452 503 507 508.
 Kunz, E. XLVII 386.
 Kürzinger, J. 100.
- Labriolle, P. de XLVII 38.
 Lacoste, J.-Y. XLVII 46 88 95 244 383 589 596 612 617 683 728.
 Lacroix, J. XLVII 183.
 Ladaria, L. XLVII 41 43 530 546 653.
 Ladrière, J. XLVII 388 405 407 687 739 743.
 Lafont, G. XLVII 498 596.
 Lagarde, F. 10.
 Lagrange, M. J. 98 285 588 680.
 Laín Entralgo, P. 617.
 Lallement 513.
 Lambert, W. 13.
 Lapide, P. XLVII 172.
 Larrañeta, R. 242 244.
 Latour, J. J. 74.
 Latourelle, R. XLVII 58 86 174 410 683 729.
 Lauret, N. F. 614.
 Le Goff, J. 628.
 Lebbe, V. 564.
 Leclercq, J. XLVII 386 391 428 623 626.
 Lécuyer, J. XLVII 637.
 Leeuw, G. van der 120 123.
 Lefevre, Ch. 23.
 Lehmann, K. 291 295.
 Lehmann, M. 278 290.
 Leibniz, G. W. XLVII 9 173 180 225 493 495 589.

- Léonard, A. XLVII 99 236 396
403 440 514 531.
- Lessing, G. E. XLVIII 30 175
176 177 178 179 180 181 182
184 185 186 188 189 190 191
192 194 195 196 197 198 209
217 221 225 229 232 233 247
263 344 448 675 709 713.
- Leuba, J. J. XLVIII.
- Levie, J. XXVIII.
- Lévinas, E. XLVIII 11 226 402
511 515 589.
- Lewis, C. S. XLVIII 679.
- Libera, A. de 640.
- Lienhard, M. XLVIII 650.
- Lindbeck, G. 581.
- Lindemann, A. XLVIII 39.
- Lhull, R. 146.
- Locke, J. 679.
- Loewenich, W. von 439.
- Lohaus, G. XLVIII.
- Lohfinck, G. XLVIII 28 671.
- Lohfinck, N. XLVIII 334.
- Lohse, B. 631.
- Lohse, E. 144.
- Loisy, A. 126 220.
- Lombardo, P. 744.
- Lonergan, B. 581.
- López Quintás, A. 645.
- Löser, W. 215 332 612.
- Losski, V. 564.
- Lot-Borodine, M. 656.
- Löwith, K. XLVIII 21 307.
- Lubac, H. de XLVIII 19 41 99
100 115 244 314 357 390 541
588 589 603 642 643 692 736.
- Lüdemann, G. XLVIII 268.
- Ludolfo de Sajonia XLVIII 628
633 634.
- Luis de León, Fray XLII 50
155 566 962.
- Lutero, M. 16 29 39 55 58 59
149 150 151 152 164 402
500 556 628 631 632 633
650 696 702.
- Lutz-Bachmann, M. XLVIII.
- Luz, U. XLVIII 60.
- MacCinn, B. 623.
- Machado, A. 453.
- Machovec, M. 172.
- MacQuarrie, J. XLVIII 35 691.
- Madec, G. IL 42 587.
- Maestre, A. 676.
- Mahlmann, Th. 737.
- Mâle, E. 628.
- Malebranche, N. IL 158 167
513 541 641 713.
- Malina, B. J. IL 297.
- Malraux, A. 62.
- Manemann, J. IL.
- Mann, O. 179.
- Manresa, F. 386.
- Marchel, W. IL 421.
- Marchesi, G. IL 70 530.
- Marción 86 701.
- Marechal, L. 30.
- Marguerat, D. IL 264 643.
- Mariás, J. 495.
- Marín-Solá, F. 728.
- Marion, J. L. 92.
- Marlé, R. IL 74.
- Marmion, C. IL 643 644.
- Marrou, H. I. 587.
- Marshall, H. I. IL 259 542 671
677.
- Marsili, S. IL.
- Martí, R. 146.
- Martín Descalzo, J. L. 643.

- Martín Velasco, J. IL 120 123
255 421.
- Martínez Camino, J. 590.
- Martínez Fresneda, F. 627.
- Marx, K. XXVI 249 302 303
500 515 647 717.
- Marxen, W. 281.
- Matera, F. J. IL 443.
- Matheron, A. IL 183.
- Mathiae, K. 274 279 285 740.
- Maurice E. IL 502 503.
- Mauser, U. IL 30 356 532.
- McArthur, H. K. IL 274.
- McElrath, D. 627.
- McIntyre, J. IL.
- Mehl, R. IL.
- Meier, J. P. XXVIII L 98 169
274 278 292 295 328 668 671
677 699.
- Meissner, B. 462.
- Melancton, F. 55 150 431 484.
- Mendelsohn, M. 196 263 707.
- Menke, K. H. L 314 535.
- Menozi, D. L 551.
- Mensching, G. 120 339.
- Merino, J. A. 627.
- Merklein, H. L 625.
- Mersch, E. L 436 469.
- Merz, A. L 29 40 101 279 293
328 432 669.
- Mesnard, P. 244.
- Messer, A. 244.
- Metz, J. B. L 507 510 511 512.
- Metzger, B. M. L 263.
- Meyendorff, J. L 45 52 650.
- Michel, O. 618.
- Mill, J. S. 114.
- Möhler, J. A. 588.
- Moingt, J. L 507 716.
- Moioli, G. L.
- Molinos, M. de 635 636.
- Mollat, D. 67 635.
- Moltmann, J. L 88 428 507 518
531 533 537 545 546 589
632 674.
- Momigliano, A. L 313.
- Monchanin, J. 564.
- Mongillo, D. 611.
- Montefiori, C. G. 540.
- Morán, J. 617.
- Morris, Th. V. L.
- Morrón Arroyo, C. 495.
- Moule, C. D. F. L 427 542.
- Mouroux, J. L 46 390 391 596
606 727 728.
- Müller, G. L. L 506 528.
- Müller, K. LI 268.
- Müller, P. G. 92.
- Muñoz León, D. 42.
- Murrmann-Kahl, M. 211.
- Mussner, F. LI 150 276 279
334 441 562 624 680 701.
- Neander, A. 198.
- Nedoncelle, M. 74.
- Neil, S. LI.
- Nelly, J. N. D. 400.
- Neufeld, K. H. LI 503 657.
- Neunheuser, B. 517 644.
- Neusner, J. LI 544.
- Newman, J. H. LI 58 79 299
367 387 388 588 739.
- Nicolás de Cusa 173 713 608.
- Nicolas, M. J. 629 637.
- Nicolau, M. 643.
- Nieburh, H. R. LI 152 569 580.
- Niemann, F. J. LI 147 177 385
410.
- Nietzsche, F. XXVI LI 70 79
165 168 219 220 221 264

- 304 305 306 309 500 503 568
741 742.
Nobili, R. de 564.
Novalis, F. L. 198.
Novo, A. LI.
Noye, I. 614 625 635.
Núñez Regodón, J. 150.
- O'Collins, G. 86 174 421 501
729.
Ogden, S. 581.
Ohlig, K. H. 410.
Olier, J. J. 513 636.
Olig, K. H. LI.
Olle-Laprune, L. 385 387.
Olphe-Galliard, O. M. 625.
Oñatibia, I. LI 516 645.
Orbe, A. LI 38 40 266.
Orígenes 37 38 299 335 343 497
588 601 625 626 627 649.
Ortega y Gasset, J. XXVII 196
452 495.
Orth, S. LI.
Otto, R. 200 268 535 580.
Overhage, O. 423.
Özen, A. 268.
- Pablo VI, 566.
Palacio, C. 635.
Panikkar, R. 174 580.
Pannenberg, W. LI 44 177 196
454 459 463 484 485 499 503
531 533 537 589 631 674 682
728 736.
Parménides 52.
Pascal, B. 36 84 109 119 161
162 183 225 243 345 402 642
729 741.
Paulsen, H. 443 542.
Pegnès, Th. 385.
- Pegueroles, J. 617.
Péguy, Ch. 48 390 614.
Pelikan, J. LI 551.
Penna, R. LI 570 572 585.
Penoukou, E. 564.
Peñafof, R. de 147.
Pérez, F. LI 266.
Perrin, N. LII 274 671 677.
Perrot, Ch. LII 98 328 515 540.
Pesch, C. 728.
Peterson, E. LII 429.
Petuchowski, J. J. LII.
Petzel, P. LII.
Peukert, H. LII.
Pfeiffer, H. LII 652.
Pfeil, H. 305.
Philippon, M. 548.
Piaget, J. 237.
Picard, M. J. 625.
Pié i Ninot, S. LII 174 347 350
410 729.
Pikaza, X. LII 272 291 542
578.
Pinto de Oliveira, C. J. 92.
Piñero, A. 287.
Pío XII, 364 645.
Pire, D. 270.
Piret, P. 19.
Platón 50 52 82 183 202 239
344 406 530 589 730.
Plotino 427 589.
Plutarco 112.
Poffet, J. M. LII 263.
Pokorný, P. LII 259 542.
Polag, A. LII 329.
Polanyi, M. LII 383 388.
Pons, G. LII 178 179 183 187
195.
Popkes, W. LII 92 368.
Popper, K. 667.

- Porfirio 65.
Pourrat, P. 637.
Pröpper, Th. LII 174.
Prümm, K. LII 40 599.
Przywara, E. 110 244 538.
Pseudo Dionisio Areopagita 34
35 720.
Puech, H. C. 123 144.
Puig i Tarrech, A. LII.
Puyo, J. 50.
- Rad, G. von 567 680 682.
Raffelt, A. 110.
Rahner, H. 657.
Rahner, K. LII 20 30 33 44 83
93 136 173 177 197 207 245
258 290 297 314 322 347 357
387 394 397 410 413 418 419
421 423 439 441 446 449 452
454 478 479 484 489 496 526
537 576 577 579 587 588 589
597 603 607 613 614 626 627
635 648 654 656 657 658 659
674 690 691 705 712 717 728
736.
Ranke, L. von 256.
Ratzinger, J. IL 19 20 77 110
244 245 314 364 390 427 454
534 569 589 648 657.
Ravier, A. 623.
Refoulé, R. 516.
Regner, F. 264.
Reimarus, H. S. XXIV LIII 29
169 174 175 176 177 180 181
191 210 217 219 274 286.
Reiser, M. LIII 61.
Reizenstein, R. 268.
Remus, H. LIII 553.
Renan, E. LIII 219 247 265 289.
- Renata de Spiritu Sancto, Th.
704.
Rendtorff, T. 257 264.
Rendtorff, R. LIII 332 682.
Rendtorff, W. 464.
Revel, J. F. LIII 124.
Reyes Mate, M. 511.
Reynier, Ch. LIII 600.
Ricard, M. 124.
Ricci, M. 564.
Richter, J. P. 199.
Richter, K. 516.
Ricken, F. 276 562.
Ricoeur, P. 581.
Riedl, J. 92.
Riesenfeld, H. 274 740.
Riesner, R. LIII 274.
Rilke, R. M. 417 714.
Rissi, M. 354.
Ristow, H. LIII 274 279 285
740.
Ritschl, A. 55 151 152 245 449
478 484.
Rivero, D. 244.
Robinson, J. J. LIV 275 287.
Robinson, J. M. LIV 329.
Rodríguez Culebras, R. LIV
652.
Rodríguez Huescar, A. 495.
Rodríguez Resina, A. 696.
Rohde, P. 242.
Rolloff, J. LIV 89.
Roos, H. 244.
Rops, D. 699.
Rosanov, B. 564.
Rousseau, J. J. 120 165 179 233
558 704.
Rousselot, P. LIV 9 386 388.
Rovira Belloso, J. M. 431.
Rubens, P. 691.

- Ruello, F. 498 650.
 Ruetter, R. R. 528.
 Ruh, K. 640.
 Ruiz Bueno, D. 34.
 Ruiz de la Peña, J. L. 20 41 240
 309 375.
 Rumpf, L. LIV 236.
 Russo, A. LIV 692.
 Ruusbroeck, J. van 640.
- Sabatier, A. 265 728.
 Sabourin, L. LIV 542.
 Sachs, W. 255.
 Sánchez Caro, J. M. LIV 593
 596 620.
 Sánchez Navarro, R. 20 516.
 Sánchez Pascual, A. 219 220.
 Sánchez Salor, E. LIV 38.
 Sanders, E. P. LIV 98 172 292
 544 668 677.
 Sandmel, S. 540.
 Santaner, M. A. LIV 626.
 Santos, A. de 287.
 Sartre, J. P. 309 695.
 Sattler, D. 528.
 Sauter, G. 257.
 Savonarola, J. 147.
 Sayés, J. A. LIV 410 505.
 Schalom ben Chorin 172 540.
 Scheffczyk, L. LIV 245 422 450
 683.
 Scheler, M. LIV 728 736.
 Schelling, F. W. J. 21 210 220
 224 225 261 528 665 708 709
 713.
 Schillebeeckx, E. LIV 16 470
 494 504 506 508 509 540.
 Schilson, A. 133 609 644.
 Schlater, A. 259.
 Schlaudraff, K. H. LIV.
- Schlechta, K. 264.
 Schlegel, A. W. 208.
 Schleiermacher, F. D. E. LIV
 151 173 198 199 201 202
 203 204 205 206. 207 208
 209 211 225 229 230 247
 262 515 589 721.
 Schlier, H. LV 98 177 248 257
 276 351 352 457 680.
 Schlinck, E. 499.
 Schmidt, K. L. 270 271.
 Schmithals, W. LV 286.
 Schmitz, J. 339.
 Schnackenburg, R. LV 98 177
 542 680 688 702.
 Schneider, G. 89 421.
 Schnell, U. LV 443.
 Schniewind, J. 259.
 Schoeps, H. J. 540.
 Scholder, K. 261.
 Scholem, G. 144.
 Scholer, K. 261.
 Schönberg, R. 80.
 Schopenhauer, A. 218 704 741.
 Schöter, J. 669.
 Schottroff, W. 618.
 Schröer, H. 244.
 Schröter, J. LV.
 Schubert, K. LV 279.
 Schultze, B. 656.
 Schulz, M. 590.
 Schürmann, H. LV 98 177 278
 279 281 507 508 672 690
 701.
 Schüssler-Fiorenza, E. LV 528.
 Schwager, R. LV 314 507 528
 569.
 Schweitzer, A. XXIV LV 29
 143 169 170 171 174 175

- 176 177 206 221 247 251 254
 268 269 286 293 302 625.
 Schweitzer, E. LV 292 329.
 Schwemer, A. M. 443.
 Seckler, M. LV 147 344 350 676
 709 736.
 Segalla, G. LV 542.
 Segovia, A. 437.
 Segundo, J. L. 511.
 Semler, J. S. 176 177.
 Senarcles, J. de N. 132.
 Séneca XXXI.
 Senft, Ch. LVI 264.
 Senghor, L. 580.
 Serentha, M. LVI.
 Servet, M. 156 178.
 Sesboüé, B. LVI 371 389 410
 507 535 551 643 689 711 736.
 Seybold, M. 683.
 Sibiuda, R. 147.
 Sieben, H. J. LVI.
 Silesius, A. 526.
 Símaco 312 313.
 Simonetti, M. LVI 38.
 Sinn, G. 268.
 Smart, N. 123.
 Smend, R. 268.
 Sobrino, J. LVI 428 505 506 511
 512 635.
 Sócrates 87 110 112 225 231
 232 233 237.
 Söding, Th. LVI 443.
 Sohm, R. 151.
 Solano, J. 502 512.
 Solignac, A. LVI.
 Sozzini, F. 155 156.
 Sozzini, L. 155.
 Sparr, W. 187.
 Spicq, C. 337 680.
 Špidlík, T. 125.
- Spinoza, B. 165 173 174 183
 194 205 209 217 218 228
 229 230 235 237 241 263
 344 346 558 709 739.
 Staats, R. LVI.
 Staniloaë, D. 519.
 Stanton, G. LVI 98 668 677
 681 684.
 Stauffer, E. LVI.
 Steck, K. G. 147.
 Stegemann, E. W. LVI.
 Stegemann, H. LVI.
 Stein, E. 704.
 Stock, K. LVI.
 Stockmeier, P. LVI 38.
 Stosch, K. von LVI.
 Strahm, D. LVI 528.
 Strauss, D. F. LVI 29 168 172
 177 207 209 210 211 212
 213 214 215 216 217 218
 219 220 221 222 223 230
 239.
 Strecker, G. LVII.
 Strobel, R. 528.
 Strohschneider-Kohrs, I. 187.
 Stubenrauch, B. LVII.
 Studer, B. LVII 52 429.
 Stuhlmacher, P. LVII 684.
 Suárez, F. 642 702.
 Suetonio 112.
 Surin, J. J. 513.
 Suso 640.
 Swinburne, R. LVII 572 662.
- Tácito 112.
 Talbert, C. J. 112.
 Talmon, S. 338.
 Tauler, J. 640.
 Taylor, V. LVII 542 594.
 Tchaadev, P. 564.

- Teilhard de Chardin 650 651.
 Tejerina, A. 635.
 Temple, W. 728.
 Teodoro 464.
 Teresa de Ávila 117 154 513
 556 629 633 635 640.
 Terrien, S. LVII 706.
 Tertuliano 437.
 Theissen, G. LVII 29 40 98 101
 105 172 328 432 669 677 689.
 Theobald, Ch. LVII.
 Thoma, C. 89.
 Thomas, J. LVII 635.
 Thsibangu, Th. 580.
 Thurian M. 516.
 Thurn und Taxis, M. von 715.
 Thüsing, W. LVII 131 322 328
 454 503.
 Tillich, P. LVII 55 520 580 691
 728.
 Tilliette, X. LVII 34 174 183
 230 233 467 531 558 598 645
 713.
 Tindal, M. 178.
 Toland, J. LVIII 178 344 709.
 Tolstoi, L. N. 564.
 Tomás de Aquino LVIII 34 35
 38 46 49 53 69 70 73 77 147
 183 236 342 420 447 478 482
 483 484 485 486 493 496 498
 505 512 514 530 572 588 629
 630 667 721 723 744.
 Tomás de Kempis 382 633 654.
 Torrá, L. M. 638.
 Torre, J. M. de la 626.
 Torrel, J. P. LVIII 486 498 629
 637 650 729.
 Torres Queiruga, A. LVIII 540.
 Tracy, D. 581.
 Trembelas, P. N. 519.
 Trevijano, R. LVIII 27 98 143
 144.
 Triacca, A. M. LVIII.
 Tricot, A. 643.
 Trilling, W. LVIII.
 Troeltsch, E. 478.
 Troubetzkoy, E. 564.
 Trütsch, J. 609.
 Tyrrell, G. 728.
 Unamuno, M. de XXVII 79
 195 224 737.
 Uriarte, J. M. 554.
 Valensin, A. 589.
 Valle, C. del 619.
 Van der Leeuw, G. LVIII.
 Van Heck, L. 11.
 Vandenbroucke, F. 386 623
 630.
 Vanhoye, A. LVIII 28 334.
 Vargas-Machuca, A. LVIII 540
 668 677.
 Vasse, D. LVIII 11.
 Vázquez Allegue, J. LVIII 144.
 Velasco Delgado, A. 464.
 Vergote, A. LVIII 11 83 89
 126 692.
 Vermes, G. LVIII 172 540.
 Vermeylen, J. 463.
 Vernet, F. 386.
 Verweyen, H. LVIII 342.
 Vicente de Paúl, San 636.
 Vicente Ferrer, San 633.
 Vidal, S. LVIII.
 Vierhaus, R. 187.
 Villalmonste, A. 653.
 Viller, M. 657.
 Viret, P. 157.

- Virgilio 155.
 Vives, L. 147.
 Vogler, W. LVIII 540.
 Vögtle, A. LIX 335.
 Voltaire, F. M. 157 165 219 221.
 Vorgrimmler, H. LIX 33 597
 603.
 Votaw, C. W. 112.
 Wach, J. 120.
 Wagner, H. LIX.
 Wagner, J. P. LIX 692.
 Waldenfels, H. LIX 340 683.
 Watzka, H. LIX.
 Weber, E. H. LIX 498 650.
 Weil, S. 63.
 Weinrich, H. 507.
 Weiser, A. LIX 680.
 Weiss, J. LIX.
 Welte, B. LIX 339 495 562.
 Wellhausen, J. LIX.
 Werbick, J. LIX 735.
 Westermann, C. LIX 30 86 682
 705.
 Wette, W. M. L. 212 213.
 Whitehead, A. N. LIX 581 731.
 Widengren, G. 123.
 Wiederkehr, D. 454 504.
 Wiesner, G. LIX.
 Wikenhauser, A. 625.
 Wiszowaty, A. 156 157.
 Wittgenstein, L. 685 725.
 Wolf, C. 174 178.
 Wong, J. H. P. 33.
 Wright, G. E. LIX 338.
 Wright, N. T. LIX 98 666 668.
 Yorch von Wartenburg, P. 452.
 Ysebaert, J. 437.
 Zaehner, R. C. 123.
 Zamora, J. A. 511.
 Zeller, D. 601.
 Zeller, E. 219.
 Zenger, E. 28.
 Zimmerli, W. 682.
 Zubiri, X. XXVII LIX 12 53
 59 145 347 397 412 414 585
 654 655 656.
 Zucal, S. LIX.
 Zumstein, J. LIX.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN PRIMERO DE
«FUNDAMENTOS DE CRISTOLOGÍA», DE LA BIBLIOTE-
CA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 25 DE ENE-
RO DE 2005, FESTIVIDAD DE LA CONVER-
SIÓN DEL APÓSTOL SAN PABLO, EN
LOS TALLERES DE SOCIEDAD
ANÓNIMA DE FOTOCOM-
POSICIÓN, TALISIO, 9.
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI