

INTRODUCCIÓN
EL TRATADO DE CRISTOLOGÍA

BIBLIOGRAFÍA

BALTHASAR, H. U. VON, «Approches christologiques», en *Didaskalia* 12 (Lisboa 1982) 3-11; CONGAR, Y., «Cristo en la economía de la salvación y en nuestros tratados teológicos», en *Conc* 11 (1966) 5-28; DEMBOWSKI, H., *Einführung in die Christologie. Mit einem Beitrag von W. Breuning* (Darmstadt 1976); DUPUIS, J., *Introducción a la cristología* (Estella 1994); FISICHELLA, R.-TILLIETTE, X.-GALOT, J.-AMATO, A., «Cristología», en LATOURELLE, R.-FISICHELLA, R.-PIÉ-NINOT, S., *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1990) 226-271; GNILKA, J.-SCHILSON, A., «Christologie», en LTK³ 2, 1164-1174; GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, O., «Puntos de partida y criterios para la elaboración de una cristología sistemática», en *Salm* 1 (1986) 5-52; GRILLMEIER, A., «Christologie», en LTK² 2, 1156-1166; ID., «Cristología», en SM 2, 239-276; ID., *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Freiburg 1975) 586-636; 637-679; HAIGHT, R., «The Situation of Christology today», en ETL 69 (1993) 313-335; HÜNERMANN, P., *Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie* (Münster 1989); KERN, W.-POTTMAYER, H. J.-SECKLER, M., *Handbuch der Fundamentaltheologie. II. Traktat Offenbarung* (Freiburg 1985); III. *Theologische Erkenntnislehre* (Freiburg 1988); KÜNG, H., «Christozentrik», en LTK² 2, 1169-1174; LAFLAMME, R.-GERVAIS, M. (ed.), *Le Christ hier, aujourd'hui et demain* (Québec 1976); MERSCH, E., *La théologie du corps mystique I-II* (Bruxelles 1944); ID., *Le corps mystique de Christ. Études de théologie historique I-II* (Paris-Bruxelles 1936); MOINGT, J. (ed.), *Visages du Christ. Les tâches présentes de la christologie* (Paris 1977), corresponde a los números 1-2 de RSR 65 (1977); MÜLLER, G. L., «Cristología-cristocentrismo», en BEINERT, W., DTD 163-169; MÜLLER, G. L., «Das Problem des dogmatischen Ansatzpunktes in der Christologie», en MThZ 44 (1993) 49-78; MÜLLER, G. L., «Epistemología teológica», en *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (Freiburg 1998) 3-93; RAHNER, K., «Problemas actuales de la cristología», en ET I (Madrid 1961) 169-222; RATZINGER, J., *Doctrina de los principios teológicos* (Barcelona 1985); SCHWEITZER, E.-WILLIAMS, R.-MÜHLEN, K. H. ZUR-SPARN, W.-MACQUARRIE, J.-SCHROER, H.-EHRlich, E. L.-GERLITZ, P. F.-SIMSON, O. VON, «Jesus Christus», en TRE 16 (1987) 670-772; 17 (1988) 1-84; SEVENSTER, G.-PANNENBERG, W.-ALTHAUS, P., «Christologie», en RGG³ I (1957) 1745-1789; REINHARDT, K., *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (München-Paderborn 1970).

La cristología es el tratado teológico que da cuenta y razón de la confesión de fe: «Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (Mt 16,16; Jn

20,31; 1 Jn 2,22; Hch 9,22) mediante la narración de los hechos de su vida particular (*facta*) y la proposición de su verdad universal (λόγος)¹. Con estas tres palabras está indicado su objeto propio: la realidad histórica a la que remite el nombre propio (Jesús); su función como Salvador de los hombres en la historia de parte de Dios (Mesías, Cristo); la relación específica que le une con Dios (Hijo). Cristo es, a la vez, el fundamento y el contenido de la fe del creyente. Pero él no es sólo el origen histórico, el prototipo de una nueva relación del hombre con Dios, sino que él es el objeto a quien se dirige la fe del cristiano, como la del israelita se dirigía a Yahvé. No sólo creemos a partir de Cristo, apoyados en Cristo, a la manera de Cristo sino que creemos en él. Ésta es la diferencia que separa al cristianismo del judaísmo. Cristo se sitúa en continuidad con el AT, y realiza tal forma de profetismo y de sabiduría, viviendo delante de Dios en aquella actitud de confianza y obediencia, intimidad y alegría propias de los orantes y pobres de Yahvé, que en este sentido se puede hablar de una «fe de Jesús»². Sin embargo, su relación con Dios fue nueva y única; sabía y veía, por eso no afirmamos de él la fe en el sentido de adhesión a lo que no se ve y que aceptamos por la autoridad de quien nos lo dice. La ruptura de Jesús respecto de su medio religioso de procedencia y el rechazo de su persona por parte de su pueblo tiene su fundamento en esta identificación dinámica y personal de Cristo con Dios, que la conciencia cristiana explicitará luego como filiación y consubstancialidad. A esa realidad filial y divina de Cristo corresponde el cristiano con la fe³.

¹ La palabra «cristología» aparece por primera vez como título de libro en B. MEISSNER, *Christologiae Sacrae Disputationes* (Wittenbergae 1624).

² Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Fides Christi», en *Ensayos teológicos*. II. *Sponsa Verbi* (Madrid 1964) 57-96; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Funciones de Cristo en nuestro encuentro con Dios», en *Aproximación*, 437-450 (Testigo de la fe-Fundamento de la fe-Objeto de la fe); L. MALEVEZ, «Le Christ et la foi», en *Pour une théologie de la foi* (Paris 1969) 159-216; J. GUILLET, *La foi de Jésus-Christ* (Paris 1980); W. THÜSING, «Jesús como el creyente», en K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Madrid 1975) 211-226; S. K. WILLIAMS, «Again «πίστις Χριστοῦ»», en CBQ 49 (1987) 431-447. Cf. *infra*, nota 45 en cap. VIII.

³ Los sinópticos acentúan la actitud orante y obediente de Jesús ante Dios (creyente), mientras que San Juan acentúa su conciencia de autoridad, igualdad y filiación eterna. Ve en esta pretensión el fundamento real para el escándalo y la acusación de los judíos: «Decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios» (Jn 5,18).

I. EL PUNTO DE PARTIDA

*El punto de partida y de referencia permanente de la cristología es la historia personal de Cristo. Ella abarca el mensaje, las acciones y el destino de quien vive en relación obediente a la voluntad de Dios, a la vez que en aceptación de la decisión de los hombres sobre él. Hablamos del «destino de Jesús». No entendemos la palabra en el sentido precristiano de una predeterminación ciega e inexorable sobre el hombre, que fija de antemano su propio fin (μοίρα, *fatum, hado*) y que él no puede esquivar. Todo hombre es resultado de naturaleza y de libertad, pero sólo existe en la conjugación de los factores propios y ajenos, que le están dados y que él tiene que integrar. Dios no impone desde fuera sino da desde dentro, fundando existencia, posibilitando libertad e invitando a historia. En este sentido Dios destina a Cristo; él es quien es en acogimiento y respuesta a ese «envío», o «mandato» del Padre. Pero a la vez todo hombre existe en relación y coordinación, en reto y respuesta. Todo lo que viene de fuera determina el ser dentro, en proporción a la respuesta que ofrecemos. Cristo realiza en el mundo la misión del Padre dentro de una situación configurada por los hombres. Ambas, realidad eterna y circunstancia temporal, conforman su misión. Él ha asumido la circunstancia humana como su destino, en lo que tiene de gracia y en lo que tiene de pecado, en lo que tiene de posibilidad y en lo que tiene de límite. El contenido de la cristología es el ser y el tiempo, el hacer y el padecer, la vida y la muerte de Cristo, lo que Dios y los hombres hicieron con él y lo que él hizo ante Dios y para los hombres. Por ello, destino, doctrina, muerte y resurrección, son los primeros contenidos de la cristología*⁴.

La historia personal tiene una cara exterior y otra interior. Para conocer a fondo ésta tenemos que conocer aquella y a la inversa. Los hechos visibles nos sirven de signo para llegar a la conciencia. Ésta se puede expresar a sí misma indirectamente por sus obras, ya que el hombre dice ante todo quién es con la forma como realiza su vida. Ahora bien, la última clave para comprender a la persona no en cuanto causa de cosas sino en sí misma es la propia manifestación. Lo mismo que uno es el conocimiento que el hombre tiene de Dios en cuanto causa (origen y fin del hombre) y otro el que resulta cuan-

⁴ La palabra española «destino» corresponde en este caso a la palabra alemana *Geschick*, interpretada etimológicamente como «lo enviado», «lo dado como carga y encargo». Ha sido introducida en la cristología por Pannenberg y Kasper. Es algo más que misión y mandato de Dios (Jn 10,18). Abarca todo lo que acompaña, como apoyo u obstáculo, a un hombre en su misión, tanto lo positivo recibido de Dios, como lo positivo y negativo recibido de los hombres.

do él nos revela su intimidad personal (revelación sobrenatural)⁵, así hay dos formas de conocimiento de Cristo. Una que lo ve desde fuera como un judío que está en el origen del cristianismo, y otra que lo ve desde dentro de su propia revelación, acogida en la fe. En realidad éste es el único camino para el conocimiento definitivo de la persona, tanto la humana como la divina.

La cristología se propone comprender la persona de Cristo, que, como la de todo hombre, es historia y trasciende a la historia. Todos vivimos en tiempo y lugar pero somos abertura al Eterno, ordenación y ejercitación de una dimensión trascendente (inteligencia y libertad) ante el Absoluto. Hay que pasar de la historia de Cristo a la conciencia de Cristo. Sabremos quién es él, cuando hayamos analizado sus acciones, el mensaje que predica, el destino que acogió y padeció, su repercusión en la historia, pero sobre todo lo sabremos si compartimos la revelación de su propia identidad. Podemos conocer a Cristo analizando su contexto de surgimiento y su capacidad de creación histórica posterior. Sin embargo sólo sabremos quién es si podemos conocer y llegamos a compartir su autoconciencia. Historia y conciencia, vida y destino, palabra y obra, como constituyentes de la persona, son el objeto de la cristología. *El objetivo último de la cristología es conocer y compartir la propia conciencia de Cristo. Entonces sabremos de verdad quién es*⁶.

II. EL OBJETO

La cristología expone la realidad de Cristo en la medida en que en él están implicados Dios, el hombre y el mundo. La confesión cristológica pone a Cristo en relación con Dios, como Hijo eterno. La realidad trinitaria funda la posibilidad de la creación y el sentido de la encarnación. El Hijo que se encarna revela al Padre y al Espíritu y los arrastra consigo a la historia humana. De esta forma la realidad trinitaria, constitutiva de Cristo, funda su historia y el contenido del plan de salvación para los hombres. La Patrística griega utiliza dos términos para describir la materia de la cristología: *θεολογία* (relación eterna de Cristo con Dios: Trinidad) y *οικονομία* (acción de Cristo en el tiempo para salvación de los hombres: encarnación). Conocer a Cristo supone conocer su origen y su relación con Dios, a la vez que conocer el designio de salvación de los hombres que Dios ha

⁵ Cf. VATICANO I (DS 3004-3007).

⁶ Cf. E. MERSCH, «La conscience humaine du Christ et la conscience des chrétiens», en *Le Christ, l'homme et l'univers* (Bruxelles 1962) 105-127.

religado a su destino. El ser de Dios y la historia del hombre aparecen desde el comienzo constituyendo el ser y el destino de Cristo. Este destino, clave para comprender el ser de Dios y sus designios para nosotros (*dispensatio salutis*), es también la clave para comprender nuestro destino de hombres. Eusebio comienza así su *Historia eclesiástica*: «Al ponerme a la obra no tomaré otro punto de partida, que los comienzos de la economía de Cristo mismo [...] Y comenzaré mi exposición por la economía y teología de Cristo, que en elevación y grandeza exceden al intelecto humano»⁷.

La Iglesia primera ha situado a Cristo en el horizonte de la vida trinitaria y ha entendido su historia como «historia de Dios» desde el Padre y el Espíritu. La encarnación es el don del Padre realizado por el Espíritu, que prepara y acompaña la inserción temporal de Cristo en el mundo. La historia de Cristo es, por tanto, la actuación salvífica del Dios trinitario, de forma que en la acción de Cristo está operando Dios tal como él es siempre, como Padre a la vez que con el Espíritu. La cristología tiene que ser expuesta como conjugación en Cristo del ser de Dios (*θεολογία*) y del tiempo del hombre (*οικονομία*). Si esto no se da, Cristo queda reducido a mera facticidad judaica o a mito universal.

La confesión de fe de la Iglesia une la persona y la obra de Cristo de forma indisoluble. En sentido estricto llamamos cristología al estudio de su persona; soteriología al estudio de su obra (oficio o ministerio, *Amt* en la terminología protestante). Las dos son diferenciables pero no son separables. A lo largo de la historia de la Iglesia ha tenido lugar una separación de ambos aspectos: del ser de Cristo respecto de su historia como salvífica y de la persona del Salvador respecto de los efectos de su obra para nosotros. Esto tuvo nefastas consecuencias. Por un lado se terminó reduciendo la cuestión de la persona de Cristo al puro problema metafísico de cómo explicar la unión de dos naturalezas, la divina y la humana, para formar una sola persona (unión hipostática). Por otro, se comprendió la salvación que Cristo ofrece a los hombres como un producto o cosa pensable y adquirible al margen de la relación con su persona. Con ello se substituyó por un lado a un pensamiento puramente conceptual y abstracto, sin referencia a la vida personal, y por otro a una comprensión funcional, utilitarista y cosista, de la salvación. Al final no se veía

⁷ EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccles.* I, 1,7-8. Ed. de A. Velasco (BAC 349 p.7 con nota 14). San Gregorio de Nisa (*Orat.* 38,8) y Severiano de Gabala (*De sigillis* 5-6) contraponen los sinópticos, centrados en la *οικονομία*, a San Juan, centrado en la *theología*. Cf. H. J. SIEBEN, *Voces. Eine Bibliographie zu Worten und Begriffen aus der Patristik* (Berlin 1980) 100-101; 150-151.

cómo y por qué ésta tenía que ser realizada por una persona, y menos por una persona divina.

La persona de Cristo es constituida a partir de su relación eterna con el Padre y el Espíritu, de su misión salvífica para los hombres y de su situación mundana en tiempo y lugar⁸. Estas tres realidades son inseparables: el en sí de Cristo, el para mí, el allí y entonces. No hay otro Cristo que el que es Verbo encarnado para una misión salvífica, realizada en su lugar propio y destinada a todos los hombres. Cristo trae a los hombres en su historia lo que él es: su ser de Hijo, universalizado e interiorizado por el Espíritu, para integrarnos en la vida trinitaria. Ése es su «ser en sí», que es a la vez su «ser para mí». No podemos por tanto objetivizar la realidad de Cristo al margen de su significación para nosotros, ni pensar su función para nosotros al margen de su condición de Hijo Unigénito del Padre y de Primogénito de los hombres. Ante el desvío y concentración metafísica de la cristología a finales de la Edad Media, el protestantismo recuperó el «pro me», el hecho de que Jesús, antes que un enigma metafísico, es gozosa noticia para el hombre. Es «mi Jesús», «mi Salvador», «mi Justicia»; lo suyo es mío en un feliz intercambio. Frente a la preocupación por explicar las naturalezas y persona de Cristo prevaleció el interés por reconocer y vivir de sus «beneficios»⁹. La persona del Hijo encarnado funda la posibilidad salvífica, ya que salvación para el hombre no es otra cosa que Dios mismo revelado y acogido como amor, reconciliador a la vez que divinizador, ya que la historia del hombre es también una historia de pecado. Dios es la salvación y la salvación es Dios, ya que sólo él puede consumir a un hombre cuya estructura de deseo es desproporcionada a su capacidad de conquista y su necesidad receptiva es desproporcionada a su potencia activa. Cristo, en su humanidad creada y concreta, es el anticipo de lo que Dios quiere ser para nosotros y el

⁸ Por eso una cristología meramente narrativa o positivista son insuficientes. Lo mismo que en metafísica hay que llegar al «lumen entis» (la luz del ser) y no quedarse en el cálculo de los entes, en cristología hay que llegar al «lumen fidei» (la luz reveladora de Dios mismo que se alumbró al hombre en Cristo) y no quedarse en el cálculo de los hechos de Jesús.

«Una cosa es contar historias de los entes y otra es apresar el ser de los entes». M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo* (1927). Párrafo 8 (México 1991) 49. Una cosa es contar hechos o recordar palabras de Jesús y otra es alumbrar su ser de Cristo, Hijo y Señor. Aquí comienza la verdadera tarea de la cristología; lo demás es quehacer previo de las ciencias positivas.

⁹ Cf. LUTERO, *Sobre la libertad de un cristiano*, en WA 7,25-26 y en LUTERO, *Obras*. Ed. de T. Egido (Salamanca 1977) 160-161; T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln 1980). La palabra «beneficio de Cristo», clave en la fórmula de Melancthon, se convirtió en santo y seña de la Reforma, contraponiendo el beneficio de Cristo a los propios méritos.

prototipo causante de la nueva humanidad. Él es el último Adán, espíritu vivificante, primicia de la humanidad resucitada (1 Cor 15,45-49). Desde la cristología se va a la soteriología. Pero también desde la soteriología se va a la cristología. El ser de Cristo funda nuestra salvación y desde nuestra existencia salvada podemos conocer al que la funda y nos la otorga. En este sentido, cristología y soteriología forman el anverso y el reverso de una misma realidad¹⁰.

III. EL LUGAR

¿Dónde encontramos a Cristo y dónde se dan las condiciones objetivas para conocerlo? Hemos afirmado el *lugar temporal* (historia en el mundo) y el *lugar eterno* de Cristo (Dios y su plan de salvación). Pero éstos son lugares remotos y lejanos a nuestra percepción. ¿Cuál es *lugar próximo*, dónde está accesible y desde dónde es cognoscible? Un hombre encuentra hoy a Cristo en textos *escritos* y en *monumentos* que recuerdan su existencia, pero sobre todo lo encuentra en las *personas* que creen en él, lo confiesan vivo y lo ofrecen a los demás como salvador (la Iglesia). La fe no ha perdurado en la historia por el mero recuerdo de hechos pasados ni por la mera exposición de su figura, la significación de su doctrina o la ejemplaridad de su vida, sino por la fe de los cristianos en él como Alguien viviente. La fe se ha seguido originando a partir del testimonio y de la vida de los ya creyentes, encendiéndose como una vela se enciende en otra vela. No se transmite cuantitativa, doctrinal o ejemplarmente, sino que se enciende entera de persona a persona, remitiendo a Cristo. Esto quiere decir que los cristianos (individuo y comunidad) son la mediación necesaria para que Cristo comience a existir en mí, desde mí y para mí. Por ello el cristianismo no se sucede a sí mismo sino que nace en cada generación con cada nuevo creyente. La fe y el bautismo son fundación de nueva realidad por Dios en el hombre. Cada bautizado es final de una historia creyente, pero él a su vez se convierte en un principio absoluto. Cristo lo constituye en hombre nuevo, operando en él y desde él. El cristiano se sabe heredero de todos los cristianos anteriores a la vez que un inicio absoluto, como absoluta es cada persona y única ante Dios.

La Iglesia, antes que lugar de testimonio externo, es el ámbito de la presencia personal y de la realización comunitaria de Cristo. En ella se da no sólo la transmisión de la noticia sobre él sino la actuali-

¹⁰ Cf. W. PANNENBERG, «Cristología y soteriología», en *Fundamentos de Cristología* (Salamanca 1974) 49-64.

zación de su persona y la presenciarización de su obra. No se trata ante todo del recuerdo psicológico de cada individuo, sino de la memoria comunitaria y sacramental, instituida por el mismo Cristo, que constituyó al apóstol y al Espíritu en agentes interiorizadores, actualizadores y universalizadores de su persona en el mundo. La eucaristía ha sido el permanente lugar de nacimiento tanto de la palabra evangélica en el origen —relato necesario para la celebración del rito—, como de la existencia cristiana y de la Iglesia a lo largo de los siglos.¹¹ En la eucaristía la Iglesia se desborda a sí misma: hacia los signos, palabras y gestos que realizó Cristo la noche en que fue traicionado, como momento cumbre de su entrega en libertad, hacia su persona presente, reconociéndolo como cabeza de todo el cuerpo creyente, hacia el apóstol que establece la voluntad soberana de Cristo, generación tras generación, hacia el Espíritu, que alumbra el corazón y connaturaliza las potencias intelectual y volitiva del hombre, hacia los hombres todos, por los que murió Cristo, hacia el futuro que consumara la redención de la entera creación. La liturgia actualiza las realidades constituyentes del cristianismo, de las cuales la Biblia es como el altavoz. La Biblia sin la liturgia estaría vacía, sin realidad viva y vivificadora, mientras que la liturgia sin la Biblia quedaría ciega, sin interpretación y sin inteligibilidad.¹²

La Iglesia es el legítimo y necesario lugar en donde surge, se vive y se piensa la fe en Cristo, pero no es objeto de fe como lo es Cristo. Ella es punto de partida y criterio inmediato para establecer la conexión con la realidad de Cristo, pero el contenido y el criterio último de la fe es Cristo mismo. Con ello tenemos el doble criterio: *mediación de la Iglesia e inmediatez con Cristo.* La mediación de la Iglesia es heurística (es el lugar en que encontramos al Cristo vivo) y hermenéutica (nos ofrece las condiciones para una interpretación objetiva). Por consiguiente no hay que salirse de la historia y de la Iglesia presentes para transferirse al Jesús terrestre de aquel tiempo, como si de esta forma nos liberásemos de condicionamientos y pudiéramos cada uno por nosotros mismos conocer a Cristo en inmediatez. Aquel tiempo y aquel Cristo ya sólo nos son accesibles por el testimonio de los apóstoles en el presente de la comunidad.¹³ Un

¹¹ Cf. CH. PERROT, «El pan, la palabra y la historia», en *Jesús y la historia* (Madrid 1982) 231-256.

¹² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña* 742-749, 726-728.

¹³ «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

«Jesús histórico», tal como es reconstruido por la crítica al margen de la fe, es un figmento de cada autor, esta condicionado por sus presupuestos, vale lo que valen sus razones y tiene los límites que tiene esa persona. De ese Jesús termina no respondiendo nadie, ya que va siendo destruido y reconstruido autor tras autor, generación tras generación. Del Cristo de la Iglesia responde una comunidad ininterrompida desde el origen, que se ha remitido siempre al propio testimonio de Cristo transmitido por los apóstoles y sus sucesores, que se ha sabido religada y vinculada por la norma común de la fe y que ha celebrado los signos actualizadores de su muerte, vigentes desde el primer momento. Del Cristo de la Iglesia responde la comunidad creyente: toda la que ha vivido y creído hasta ahora (diacronía), toda la que dispersa por el mundo vive y cree hoy (sincronía).

La Iglesia, como lugar real de la fe, es también fuente noética de la fe en Cristo, pero no se funda en sí misma, ni es soberana de la fe. Esta es don de Dios y depósito recibido como canon de su vida, que tiene que custodiar y transmitir fielmente. La Iglesia en este sentido se afirma absolutamente a sí misma como lugar de la presencia real de Cristo, pero al mismo tiempo se trasciende absolutamente más allá de sí misma: no es señora de la fe objetiva sino su servidora, no soberana de sus miembros sino cooperadora de su verdad y alegría (fe subjetiva: 2 Cor 1,24, 3 Jn 8). Es esposa del Verbo y servidora de los que le siguen, obligada tanto a la fidelidad amorosa como al humilde servicio. Ella se remite a lo que Cristo quiso para ella y de ella, que lo encuentra en el evangelio como potencia de salvación y promesa de Dios para el mundo. Cristo constituyó testigos autorizados y cualificados para continuar su misión, anunciar su evangelio y convertir a todos los hombres en discípulos suyos (Mt 28,18-20). Los cualificó con la convivencia y la docencia durante su vida, los conformó internamente por el don del Espíritu Santo y los autorizó externamente con el envío a la misión. Ese evangelio se transmite a la historia posterior por la entera vida de la Iglesia que cree, celebra, piensa, vive y evangeliza. Eso es la tradición viviente, que en un momento por voluntad divina la comunidad apostólica fija en texto escrito. Surgen entonces los fragmentos que, unidos después, formarán el NT. Sus autores no tuvieron conciencia de expresar a toda la Iglesia ni de contener toda la revelación, ni de suplantar la vida eclesial. En consecuencia la tradición apostólica toma dos formas: la «viva vox evangelii» y los «libri apostolorum».¹⁴ *La regla de la fe*, por la

histórica o «humana» con Jesucristo» K. RAHNER-W. THUSING, o.c. 21. Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (Salamanca 1999) 30.

¹⁴ «Non enim per alios dispositionem nostrae salutis cognovimus quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero

que se orienta esa comunidad y que funge como criterio para integrarse en ella (bautismo) o para excluir de ella (excomunión), y *el canon del NT* son en adelante las dos fuentes de conocimiento y de interpretación de Cristo. Ellas se saben eficaces sólo en la medida en que son voz expresiva del Cristo viviente, al que sirven la inspiración iluminadora del Espíritu, la palabra normativa del apóstol y la experiencia personal de cada creyente. Esa fe de la comunidad, así vertebrada luego en los concilios ecuménicos, provinciales y locales, encontrará ulteriores expresiones normativas. Los obispos, con el de Roma a la cabeza, irán concretando sus contenidos de verdad y sus exigencias de vida. El sentido de la fe de los creyentes la irá comunicando al mundo, a la vez que diferenciando de otras propuestas religiosas y salvíficas. La historia de la fe en Cristo va unida a la historia de su confesión, celebración y reflexión. La cristología es un momento segundo respecto de la fe, sin el cual ésta no permanecería viva, ni consciente tanto de su origen como de su responsabilidad. La fe no se sostiene ni alcanza su última fecundidad sin la cristología y la cristología no es «realizable» sin la fe ¹⁵. La Iglesia como totalidad es fuente tanto de la fe (existir en Cristo) como de la cristología (pensar a Cristo). Dentro de ella la Sagrada Escritura, los concilios, los sínodos, los obispos, los teólogos, espirituales, santos y pueblo creyente, cada cual en su orden, son las fuentes particulares que nos dicen quién es Cristo, su persona y su salvación. *La Iglesia son personas, acciones y textos. Estas tres realidades conjugadas son el lugar concreto y la fuente cercana de la cristología.*

IV. EL SUJETO

¿Quién es el *sujeto de la cristología* y cuándo reúne las condiciones necesarias para llevar a cabo su misión de explicitar el fundamento y contenido de la confesión de fe? El sujeto de la cristología, como ciencia, es el mismo que el sujeto de la fe: la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo, animada por su Espíritu, encargada con su misión, y fortalecida con las gracias personales y los carismas de edificación comunitaria de cada uno de sus miembros. La Iglesia es el sujeto pri-

per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum». S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 1,1 (SC 211 p.20).

¹⁵ «Es necesario que no neguemos al pensamiento su alimento propio: la luz, la explicación, la síntesis. Creer es pensar; la anemia del pensamiento no puede menos de arrastrar la anemia de la fe». E. MERSCH, *Le Christ, l'homme et l'univers*, 132. «En cherchant à la comprendre, l'intelligence offre à la vérité le seul hommage [...] dont elle soit capable en tant qu'intelligence». ID., en NRT (1934) 450.

mordial y englobante dentro del cual cada uno recibe la fe y es conformado por ella, respondiendo a sus dinamismos intelectivos y volitivos. Lo mismo que el individuo no cree en soledad sino que nace y crece como miembro en sociedad y en Iglesia, de igual manera el teólogo individual hace teología personalmente pero como miembro, dentro de la comunidad creyente, en la que recibe la realidad creída, como principio de vida, y en la que le llega la totalidad de la tradición perceptiva e interpretativa de Cristo. La unidad y pluralidad de la cristología a lo largo de los siglos se funda en el propio misterio de Cristo, que al expresar la plenitud de Dios y al recapitular reconciliando la universalidad de la realidad, excede las posibilidades de comprensión de cada hombre y de explicitación de cada época. Sólo la fe total de la Iglesia es capaz de percibir la realidad total de Cristo ¹⁶.

La unidad de la Iglesia ha suscitado la unidad del canon de las Sagradas Escrituras y ha hecho posible la convergencia de los dogmas, de forma que va teniendo lugar un crecimiento en la comprensión de Cristo, que integra la unidad del misterio descubierto a la vez que la diversidad de las perspectivas desde las que los hombres lo interrogan y lo explican. El teólogo realiza su misión a partir de la comunión en la Iglesia a la vez que en la ejercitación, junto a los demás, de su propio ministerio. En la comunión existen los carismas del apostolado, del magisterio, de las curaciones, de la asistencia, de las lenguas. Todos ellos proceden del mismo Cristo y son otorgados para la edificación de su cuerpo (Ef 4,10-12; Rom 12,6-8; 1 Cor 12,28).

La Iglesia y la fe (objetiva) no son condiciones externas, impuestas al teólogo, sino las condiciones objetivas de posibilidad, ya que ellas son el lugar externo y el fundamento interno para que surjan, crezcan y den frutos, primero la fe (subjetiva) y luego su inteligencia. En el orden de las realidades personales son necesarias la cercanía física, la confianza y la connaturalidad para que se dé el conocimiento. Cuando se trata de realidades físicas, cuantitativas o históricas, es necesaria la objetivación en la distancia para mejor fijar los contornos y los contenidos del objeto que se quiere estudiar. En cambio, cuando se trata de realidades espirituales y personales, es necesario primero dejarlas a ellas manifestarse y ser ante nosotros, luego acogerlas y entenderlas en su propia verdad. La objetividad en este

¹⁶ «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». (CTI, *La unidad de la fe y el pluralismo teológico* (1972) tesis 6, en *Documentos*, 44. (Cf. el comentario de J. Ratzinger en CTI, *El pluralismo teológico* (1972) (Madrid 1976) 35-41.)

caso consiste en dejar ser al otro y dejarse hacer por el otro, sin imponerle nuestras categorías ni reducir su realidad a la nuestra, sino a la inversa dejándonos «impresionar» y extender por ellas. Iglesia, fe, oración y técnica son las cuatro condiciones objetivas que crean la cercanía real del sujeto, que hace cristología, al objeto sobre el que versa su reflexión: el Cristo viviente de la confesión. Estas cuatro realidades crean presencia real a Cristo, de forma que el hombre puede hablar de él no como de un concepto, cosa o fórmula, sino como de quien establece la mediación reconciliadora entre Dios y el hombre.

1. *La Iglesia.* «El sujeto de la ciencia sólo puede ser aquel que mantiene, con el objeto y la actividad consideradas, 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 o 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 que se ocupa de ella, 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»¹⁷.

2. *La fe* es condición interior al sujeto para hacer cristología. No es una imposición jurídica, en el sentido de la necesaria adscripción formal a la comunidad o de una delegación oficial de la comunidad para realizar ese estudio, sino la conformación objetiva que el bautismo realiza de cada hombre con Cristo, otorgándole su *noûs* (= inteligencia) (1 Cor 2,16; Rom 11,34) y su *Pneûma* (= Espíritu) (Jn 14,15-17.25-26; 15,26-27; 16,13), con la simultánea inmembración en la Iglesia. Estamos presuponiendo la comprensión bíblica y católica de la fe como iluminación de la inteligencia, robustecimiento de la voluntad y purificación del corazón. Ella es el principio de la justificación como vida nueva y anticipo de la eterna¹⁸. La tesis de la escolástica tardía, renovada en algún sector contemporáneo, de que es posible hacer teología sin fe, está implícitamente afirmando que es posible conocer la realidad personal sin su manifestación pre-

via y sin otorgamiento de confianza; que es posible conocer a Dios sin acoger su revelación, saber por tanto de él sin confiarse a él, es decir sin creer en él. Esto supone reducir a Dios a un objeto apersonal. En la medida en que la teología presupone un conjunto de saberes objetivos (históricos, exegéticos, hermenéuticos, lógicos, jurídicos, sociológicos), es posible elaborarla sin fe; pero todo eso son sólo instrumentos técnicos previos para la real teología que surge sólo como resultado del encuentro y conocimiento personal de Dios en la fe, el amor y la esperanza. Una cristología elaborada sin fe logrará ofrecer una construcción conceptual, que muestre la coherencia lógica de una serie de hechos, ideas, exigencias e instituciones relacionadas con Cristo. Pero no pasará de una teología de «como si» y del «quizá». La pregunta del lector entonces es ésta: ¿Hay realidad viva debajo de esas palabras y conceptos? Eso, a lo que se está aludiendo, ¿es potencia de vida, abertura a un orden en el que actúa un principio sagrado de existencia, sanador y santificador de «mi» vida? La fe es la que crea impresión de realidad y otorga posesión de nueva vida objetiva. El pensar entonces es un momento segundo, que adviene al contacto, al «tacto» y «gusto» de la realidad divina. Santo Tomás definió a la fe como una «praelibatio», pregustación de las realidades que poseeremos plenamente en la vida eterna¹⁹. La pregunta objetiva: ¿Quién es Cristo?, o ¿quién eres tú, Cristo?, nos es devuelta por él en clave subjetiva: ¿Quién soy para ti?, ¿quién dices tú que soy yo? (Mt 16,15; Jn 21,15-19).

3. *La oración* es la explicitación y realización de la fe; su realidad convertida en palabra y diálogo de amor. La oración es la condición próxima de la teología. Si la raíz de la vida de Cristo fue su comunicación con el Padre y su centro fue la oración en la que lo reconocía como tal y acogía sus planes, de forma análoga la participación en la conciencia y en la oración de Cristo es la condición para nuestro conocimiento y comprensión de Cristo. La oración cristiana tiene dos expresiones fundamentales: la celebración litúrgica oficial y la plegaria personal del individuo. Ambas son esenciales e inseparables. La eucaristía, centro sacramental de la vida de la Iglesia, hace presente a Cristo como supremo don de Dios y fuente de toda gracia para el hombre. «Los misterios de la salvación están siempre presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en toda la vida de la Iglesia»²⁰. Lo mismo que los discípulos de Emaús, las generaciones cristianas sucesivas han conocido a Cristo al partir el pan (Lc 24,30-31). Pero esa ce-

¹⁷ K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique* (Neuchâtel 1968) 6-7.

¹⁸ Cf. CONCILIO DE TRENTO, *Decreto sobre la justificación* 8 (DS 1532).

¹⁹ «Fides praelibatio quaedam est illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit, quasi iam in nobis sperandas res, id est futuram beatitudinem, per modum cuiusdam inchoationis subsistere faciens». STO. TOMÁS, CTh I, 2.

²⁰ VATICANO II, OT 16; 14.

lebración comunitaria y esa memoria objetiva de Cristo tienen que encontrar su prolongación y asimilación personal en cada vida. Esto es lo que realiza la oración personal. Los grandes teólogos desde Orígenes, San Agustín y Santo Tomás hasta de Lubac, Congar, Rahner, Balthasar, Bonhoeffer, Ratzinger, Cullmann, han remitido a la oración y a la liturgia como a la fuente de su teología. «Yo debo a la liturgia la mitad de la teología que sé» (Y. Congar)²¹. En otro contexto San León Magno proclamaba: «Lo que entonces era visible en Cristo, yo lo encuentro ahora en la celebración de sus misterios»²².

4. La cristología exige alma, pero a la vez *técnica*. La inmembración en la Iglesia, la fe y la oración fundan esa alma. La técnica es el conjunto de saberes necesarios para elaborar racionalmente el objeto de nuestro estudio, mostrando que la facticidad, universalidad, potencia soteriológica y condición divina de Cristo, son realidades pensables, tienen sentido y son significativas para la vida humana. *Eclesialidad, racionalidad y contemporaneidad constituyen a alguien en verdadero teólogo*. La racionalidad implica la ejercitación de la inteligencia de acuerdo a los métodos que los hombres han descubierto para acceder a la verdad. El método está ordenado al conocimiento de un objeto, pero a la vez está determinado por él. Cada realidad exige un camino propio para llegar a ella. La realidad ética exige uno, la estética otro, la religiosa otro. El estudio científico de la biología no es el mismo que el de la poética. Por ello hay un riguroso conocimiento científico de Cristo, con un método propio, adecuado al objeto. La racionalidad lleva consigo la capacidad y destreza necesarias para expresar la realidad cristológica a la altura de la conciencia humana, en el nivel de percepción en que cada generación está. Ortega y Gasset habló de la «altura del tiempo». También la conciencia del cristiano y de la Iglesia tienen en cada tiempo su altura propia, y el teólogo no puede ser extemporáneo sino debe hablar con el lenguaje, el tenor y la penetración que hagan posible percibir su palabra como propuesta de una verdad, en sintonía con los problemas fundamentales de la condición humana, que siempre está situada históricamente²³. A eso es a lo que llamamos contemporaneidad, que no tiene nada que ver con el plegamiento a los tópicos del día o a

²¹ Para los textos de estos autores, cf. el capítulo «Cristología y liturgia», en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología* (Madrid 2001).

²² «Una gran parte de lo que cree la Iglesia lo ha ido descubriendo en la práctica sagrada de su fe, de su esperanza y de su amor. Asimismo la liturgia es el lugar privilegiado de la Tradición, no solamente bajo su aspecto de conservación, sino bajo su aspecto de progreso [...] La liturgia es el lugar en que los cristianos no se separaron jamás de Cristo». Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones*, II (San Sebastián 1964) 342-346.

²³ Cf. OT 14; GS 1-3.

las expectativas de soluciones inmediatas, sino con aquella sintonía y empatías históricas, de las que nace la palabra verdadera.

V. EL MÉTODO

El método de la cristología puede ser diverso. Cada autor puede comenzar por una dimensión de la historia y misterio de Cristo, pero está obligado a dar razón de todas, a la vez que a explicar la conexión interna entre ellas. Cada generación y cada escuela teológica se inclinarán a subrayar su procedencia de Dios o su connaturabilidad con los hombres, su condición de Hijo encarnado por amor nuestro o su condición solidaria de nuestro ser y destino bajo el pecado, su potencia para transformar el presente o su abertura del futuro al mostrarnos a un Dios reconciliador y resucitador del hombre, su personalidad judía o su capitalidad respecto de la Iglesia. Se puede comenzar a hablar de Cristo partiendo de lo que ocurrió en los días de Juan Bautista hasta que fue asumido al cielo (Hch 1,22) y llegar hasta el análisis de lo que Cristo significa hoy en la Iglesia y en la humanidad. Pero se puede seguir también el camino inverso: desde el encuentro personal que la fe hace posible hoy, regresar a la historia de Cristo en busca del origen y fundamento.

La cristología posterior ha seguido los accesos que ofrece ya el NT: uno ascendente y otro descendente. En este orden la exégesis y la dogmática corren paralelas²⁴. El evangelio de Marcos se inicia con la aparición pública de Jesús y narra su trayectoria de predicador del Reino, taumaturgo e Hijo de Dios, hasta concluir en la resurrección. Con acentuaciones diversas en la cronología, en la relación con el AT y en los títulos otorgados, los otros dos sinópticos siguen la misma lectura: acompañan a Jesús en su ascenso a Jerusalén, en relación con Dios, en su desvelamiento primero como Mesías por los milagros y luego como Señor por la resurrección. La acción de Dios sobre Cristo tiene tres momentos constituyentes: concepción, bautismo, resurrección. Los tres pueden ser descritos por el NT a la luz del salmo: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado» (Sal 2,7; cf. Hch 13,33;

²⁴ CH. PERROT, «Christologie ascendante ou descendante?», en *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens* (Paris 1997) 31-32; W. KASPER, «Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie?», en L. SCHEFFCZYK (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute* (Freiburg 1975) 141-169; 170-178 (Respuesta de H. Küng); 179-183 (Respuesta a H. Küng); J. D. KRAEGE, «La question du Jésus historique et la tâche d'une christologie dogmatique», en RHPT 73 (1993) 281-298; X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo* (Madrid 1997) 238-246.

Heb 1,5; 5,5; Lc 3,22; Rom 1,4). A ellos se añade la historia de su crecimiento, de su misión pública, de su conciencia y de su afirmación por Dios.

Si no tuviéramos nada más que estos textos podríamos pensar que Cristo fue un hombre agraciado y adoptado por Dios, un ser divinizado por una acción de Dios que transmutó su ser de hombre judío. Pero en el NT encontramos otro acceso a Cristo, que lo ve estando desde siempre en el seno de Dios, como Logos que se hizo carne, plantando su tienda entre nosotros (Jn 1,1-14); como el Hijo enviado por el Padre para gustar la muerte de los que estaban sometidos bajo el pecado y así destruirlo (Rom 8,3-4); como el que existiendo en la condición de Dios tomó la condición de esclavo (Flp 2,6-11); como el que tras los profetas, que hablaron de Dios, nos lo reveló definitivamente por ser el Hijo, el resplandor de su gloria y la imagen de su sustancia (Heb 1,1-4). Estos textos no son cronológicamente posteriores a los de los evangelios. La carta a los Filipenses y a los Romanos tienen una cristología descendente y encarnativa, que es anterior en varios decenios a los relatos evangélicos. Aquí está en el centro la paradoja del Hijo eterno hecho tiempo, del que existiendo en condición divina compartió el destino de los esclavos crucificados, del que siendo imagen de Dios se hizo semejante a los hombres. Si sólo tuviéramos estos textos, fascinados por la gloria del Hijo en el mundo, podríamos sufrir la tentación de inclinarnos a un monofisismo o docetismo: Cristo sería un ser eterno que, sin dejar su naturaleza divina, apareció en el tiempo y brilló sobre una naturaleza humana, que sólo tendría la consistencia de un vestido, templo o instrumento utilizados para una acción o aparición, sin consistencia propia, y que serían desechados, una vez cumplida su misión. Pero el Eterno es el mismo que el Crucificado y el Hijo de Dios es el mismo que el real hombre Jesús de nuestra historia.

La unidad del NT fuerza a establecer la conexión entre esas dos perspectivas cristológicas. La acentuación pedagógica contemporánea inclina a seguir el método ascendente, genético y progresivo, que comienza indagando cuál fue la primera expresión teórica de la fe en Cristo, las comunidades en las que surgió y las categorías utilizadas. Nosotros tendríamos que revivir el camino de la fe que hicieron los primeros discípulos y la Iglesia primitiva. Este método pone su punto de partida en la historia de Jesús. Ahora bien, una cosa es la historia real de Cristo y otra la historia de la fe en él. La fe comienza en la resurrección, mientras que la historia de Jesús comienza treinta años antes. Este método a su vez inclina a una comprensión, progresiva para unos y evolutiva para otros. La *progresiva* afirma que ya desde el origen hay afirmaciones bíblicas y experiencias eclesiales ('*abba*, *Kyrios*, culto...) que contienen en germen la realidad explícita

tada con mayor claridad conceptual en las posteriores afirmaciones cristológicas. La concepción *evolutiva* en cambio (Baur, Bousset, Escuela de la historia de las religiones...) afirma que tuvo lugar una creación de realidad: del Jesús Mesías en sentido judaico, se creó, por el contacto con las religiones místicas del helenismo, una figura divina, a la que se dio culto y en la que se creyó, otorgándole títulos que encontramos aplicados a otras divinidades y en el culto oficial de los soberanos. Estos serían los *dos sentidos de una cristología ascendente*: una legítima que toma en serio la historicidad de Jesús, partiendo bien de los hechos de su vida o de la experiencia vivida por los apóstoles en la resurrección; y otra cristianamente inaceptable que considera que la fe en la persona de Cristo, tal como la vive la Iglesia, es una creación de la religiosidad helenística, en discontinuidad con la conciencia tanto del propio Jesús como de la comunidad primera.

La cristología descendente, en cambio, parte del misterio trinitario, con la encarnación como punto de partida tal como ella aparece al final de la historia de Cristo y lo que ésta nos ha revelado sobre su origen, su misión redentora, su relación con el Padre y el Espíritu que prepara su humanidad desde el seno de María y que luego completa su obra universalizándola e interiorizándola. La cristología alejandrina (San Atanasio, San Cirilo), Santo Tomás, Barth y Balthasar son los máximos exponentes de una cristología descendente, mientras que la escuela antioquena (Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro, San Juan Crisóstomo) y en nuestros días Pannenberg y Rahner, entre otros muchos, son partidarios de una cristología ascendente.

Aquí nos encontramos con un problema previo: ¿dónde encontramos la verdad de Cristo, en sus propías palabras y en las formulaciones primeras de la Iglesia, como vagidos de la fe en alabanza y súplica, antes de que la inteligencia de los creyentes posteriores la malentienda, o al final del proceso de comprensión eclesial cuando ya tenemos todos los elementos fundamentales? Está por un lado el *mito del origen temporal* y por otro la *metafísica del principio constituyente*. La cristología ascendente cree poder dar razón plena de Cristo descubriendo su génesis a la luz del contexto familiar, social y cultural o si llega a conocer los primeros balbuceos, categorías o títulos con los que la comunidad lo designó en el instante en que saltó la chispa de la fe. Se reclama como normativo sólo lo originario, desde la sospecha de que todo lo posterior provenga de una falsificación operada en las culturas lejanas al espacio bíblico y ajenas al mensaje de Jesús. La tesis protestante de la decadencia de la Iglesia respecto de su origen primero y la de Harnack sobre la helenización del cristianismo operan con este presupuesto. Ahora bien, si el origen es sagrado, la plenitud se ve mejor desde el final, ya que com-

probamos los frutos producidos por la potencia operante desde el principio. El niño no nos permite todavía saber cómo será el hombre maduro. Éste en cambio nos permite conocer mejor al niño.

La perspectiva descendente, por el contrario, afirma que sólo si conocemos no el inicio cronológico sino el principio eterno posibilitador (*archê*) podemos conocer la verdadera identidad de Cristo. Si desde el final de la revelación bíblica sabemos que él es el Hijo, que estaba junto al Padre creando el mundo, cuya venida fue preparada durante siglos en el pueblo elegido primero y luego en el seno de María por el Espíritu, entonces comprenderemos mejor su historia. Esa revelación final nos obliga a preguntarnos cuál es la relación del ser de Cristo con Dios anterior al tiempo, cuál la perduración de su humanidad, una vez consumada la encarnación por la muerte y la resurrección y cuál finalmente su relación con el Padre y el Espíritu. A esta luz las dos misiones, encarnación del Verbo y envío del Espíritu, aparecen religadas y coordinadas en un proyecto, cuyo origen es el Padre y cuya meta es la deificación de los hombres. *Cristo es inteligible sólo si descubrimos el fundamento, el fin, el contenido de la encarnación, y el lugar que ocupan en ella el Padre y el Espíritu. La Trinidad, como forma eterna de existencia de Dios, es el presupuesto para comprender la encarnación en continuidad con la creación y revelación del AT, a la vez que en su diferencia respecto de todo profetismo y sabiduría anteriores.* Cristo pertenece al ser de Dios y con Cristo el ser de Dios pertenece al mundo. Sólo así es posible hablar de autorrevelación y autodonación de Dios y de Cristo como salvador escatológico. Sólo así el misterio de Cristo (Trinidad inmanente) y la acción de Cristo por nosotros (Trinidad económica) coinciden. La historia de Cristo se lee a partir de su origen (la procedencia y pertenencia constituyente al ser eterno de Dios), y a la luz de su fin (la recapitulación reconciliadora del cosmos y la permanencia eterna de su humanidad en Dios). La relación al Padre y al Espíritu es la estructura y contenido permanente de la conciencia de Cristo. Él es el fin de la historia como Hijo eterno, porque está en su inicio; y ella, la historia, por haber sido pensada para él y haber sido consumada por él, tiene una constitución ontocrística.

A la luz de esta opción previa serán distintos el punto de partida y la realidad cristológica que se ponga en el centro (*principio cristológico fundamental*) de cada uno de estos modelos de cristología. Frente a una cristología ascendente de tipo positivista y a otra descendente de tipo dogmático, hay que recordar que el centro del NT está en otro lugar: la resurrección como constitución de Jesús en Mesías, Señor e Hijo, seguida de la transformación de los discípulos en testigos. El núcleo de las cristologías primitivas es la suma de la muerte y resurrección. La identidad del muerto y del resucitado, del

rechazado por los hombres y del acreditado por Dios, es el contenido de las primeras confesiones cristológicas. Ese Jesús nos ha sido dado por Mesías y Señor: quien lo confiesa con su boca y cree en su corazón, ése será salvo (Hch 2,36; Rom 10,9). El misterio pascual, que resume la historia anterior de Jesús y anticipa la ulterior experiencia del Espíritu en la Iglesia, es el permanente punto de partida y verificación de toda cristología. Ése es su centro de realidad y su criterio de inteligibilidad. Todo lo demás es fundamento metafísico (Trinidad, encarnación), preparación histórica (historia de Israel, ministerio público del propio Jesús) o consecuencia salvífica (perdón de los pecados, divinización, vida de la Iglesia).

Frente a esta cristología, centrada en el misterio pascual, las otras dos se sitúan en los extremos: una pone el principio y fin de inteligibilidad de la cristología en la historia de Jesús; la otra lo pone en la Trinidad. La primera está tentada a hacer sólo una jesusología; la segunda, en cambio, a quedarse en el orden trascendente, sin tomar absolutamente en serio la judeidad de Jesús, que es constitutiva de su persona, y su vida humana con todas sus determinaciones familiares, sociales y psicológicas. Éstas son las dos categorías a partir de las cuales se elaboran la cristología ascendente y descendente. La primera parte del judío Jesús, que con su anuncio del Reino llevó a cabo una acción liberadora, se confrontó con la situación social y religiosa, encendió los ideales de la fraternidad humana, creando salud, integración y esperanza. Todo lo posterior es la confirmación de este mensaje teórico y de la acción histórica consiguiente. La muerte fue la denegación humana de esta pretensión y la resurrección su confirmación divina. Esta cristología acentúa menos el contenido salvífico y la ruptura innovadora, tanto de la muerte como de la resurrección.

La cristología descendente parte de la realidad trinitaria de Dios y comprende a Cristo a la luz de la encarnación. En Cristo nos encontramos con Dios hecho hombre, anclado en nuestro mundo, y con él nosotros somos afeiados en nuestra finitud y reconciliados del pecado ya que él, haciendo suya la muerte, nos ha rescatado de su poder. La encarnación es divinizadora y a la vez redentora, ya que para que el hombre lograra el fin para el cual Dios lo había creado (participar en su vida divina) fue necesario rehacer la creación rota por el pecado. Esta cristología se inclina a ver concentrado y casi consumado el sentido de Cristo en el momento de la encarnación, como unión de Dios con el mundo; tentada a ver la muerte exclusivamente bajo la categoría de satisfacción por el pecado; y sin casi capacidad para otorgar a la resurrección valencia salvífica. Más preocupada por la interpretación ontológica de la encarnación, ¿cómo es posible que Dios sea hombre, que el hombre sea Dios,

que existan en uno, sin confundirse Creador y creatura?—, tiene menos sensibilidad para la historia. Sin embargo hay que recordar que la elaboración sistemática más coherente de una cristología descendente, la III Pars de Santo Tomás, incluye con igual extensión un tratado completo sobre los misterios de la vida de Cristo, como acciones y pasiones por nuestra salvación ²⁵.

VI. LA DIVISIÓN DE LA MATERIA

En función del método se hace la *división de la materia*. Hay divisiones remanentes de la historia anterior, como la que establece dos tratados claramente separables: uno sobre la persona de Cristo y otro sobre su obra, o cristología en sentido estricto, y soteriología. Si no con estos términos, de hecho esta división está operante en aquellos tratamientos de Cristo que o bien sólo se preocupan de analizar el problema metafísico de que Dios sea hombre con la consiguiente atención a las fórmulas conciliares que la expresan; o, por el contrario sólo se interesan en lo que Cristo significa para nosotros y aporta al mundo, ofreciendo algo nuevo o diferente respecto de la cultura, la moral, las filosofías y las religiones. La primera inclina a una versión intelectualista y la segunda a una versión funcional de la cristología. Pero una relación puramente funcional con Dios o con Cristo, al reducirlos a objeto al servicio del hombre y de sus causas, desnaturaliza la actitud religiosa y la fe cristiana, que son siempre de naturaleza personal y gratuita, estando determinadas por la majestad de Dios y por su revelación libre. Ambas olvidan el núcleo originario: la unidad de Dios y del hombre en Cristo, que en muerte y resurrección realiza el admirable intercambio que nos salva. Desde el centro —misterio pascual— se puede ir a los extremos (judeidad y Trinidad-problemas metafísicos y eficacia funcional), pero difícilmente se llega de los extremos al centro.

Las cristologías más recientes suelen dividir la materia de la forma siguiente. Tras una introducción que fija el lugar y el contexto de los problemas cristológicos, se estudia en una primera parte la historia y el destino de Cristo; en una segunda el misterio de Cristo. Así lo hace W. Kasper. Una variante en esta línea es la que la divide en tres partes: historia, persona, misión. Ésta en realidad reasume la vieja división (*De Verbo incarnato* y *De Christo redemptore*) pero

²⁵ III q.27-59. Cf. J. P. TORREL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin I-II* (Paris 1999); ID., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel* (Paris 1996) 173-184.

añadiéndoles la historia, como constitutiva de la realidad personal de Cristo. El Hijo eterno lo reconocemos a la luz de su experiencia filial respecto de Dios y la salvación es la participación en esa filiación natural de Cristo, alumbrada y connaturalizada por su Espíritu ²⁶.

Finalmente la división más sencilla es la que sugirió el Vaticano II en la línea de la *historia salutis*: proposición del testimonio bíblico, interpretación normativa de los concilios y explicativa de los teólogos a lo largo de la historia, reflexión sistemática, profundizando en la conexión de las diversas afirmaciones entre sí, y mostrando su capacidad para iluminar las cuestiones fundamentales de la vida humana. Aquí seguimos este último método, resaltando los tres centros que dan razón de la persona de Cristo: su historia, su persona, su misión (cf. OT 14).

VII. LAS TAREAS PRIMORDIALES

¿Cuáles son las *tareas primordiales de la cristología* o los problemas fundamentales que tiene que esclarecer hoy? Hay tareas esenciales permanentes, de cuyo esclarecimiento nace la luz que ilumina todo el resto, y hay tareas nacidas de la peculiar sensibilidad de cada generación, de cada horizonte cultural y contexto histórico. Tanto el misterio de Dios como el de Cristo son percibidos siempre desde una perspectiva, ya que el hombre no accede a la totalidad de manera plena en cada instante. Los principales problemas que la cristología tiene que clarificar hoy, y de los que tratamos en las páginas siguientes, son:

1. *La relación singular de Jesús con Dios como su Padre*. El punto de partida de toda cristología es justamente esa relación filial del hombre Jesús con Dios. La oración, la obediencia y el servicio a la misión recibida de él, vividas en una reciprocidad de conocimiento, amor, potestad y juicio, son el punto de entronque del dogma con la historia. Las posteriores afirmaciones conciliares tienen que conectar con la realidad vivida por Jesús y la conciencia de la Iglesia tiene que acreditar continuidad con la conciencia histórica de aquél. Desde ahí tiene que mostrar la novedad, originalidad y carácter absoluto de Cristo, junto a sabiduría y profetismo, a la vez que mostrar que la fe cristiana no es una negación del monoteísmo sino su radica-

²⁶ La divinización, acentuada por la Patrística griega, deriva de la encarnación del Hijo y del envío del Espíritu y lleva consigo la conformación a Cristo, la participación en su herencia, la integración en su cuerpo y la ordenación a conformar la propia vida con la suya en el seguimiento. Cf. L. T. SOMME, *Saint Thomas. La divinisation dans le Christ. Textes traduits et commentés* (Genève 1998).

lización personalizadora. Cristo realizó en su humanidad la presencia absoluta de Dios y afirmó su relación fundante con él en cuanto Padre ²⁷. A partir de aquí hay que iluminar los temas clásicos de la divinidad, de la consubstancialidad y de la preexistencia.

2. *La unidad con el Padre en el Espíritu Santo.* La historia de Jesús comienza con su significación mesiánica a partir del bautismo, donde es ungido por Dios con el Espíritu Santo, que cualifica su humanidad para que pueda cumplir el anuncio del Reino, dándole la fuerza necesaria para hacer milagros y prodigios, como los que hizo Moisés en otro tiempo, y de esta forma poder ser reconocido como profeta. En el Espíritu Jesús hace los milagros, se ofrece al Padre en la cruz y consume su destino. A partir de aquí es necesario esclarecer la conexión entre la muerte de Jesús, la acción del Espíritu y la implicación del Padre en la muerte del Hijo. En nuestros días se ha intentado, a partir de la teología kenótica (Hegel, Moltmann, Jüngel, Evdokimov, Balthasar, Durrwell...), establecer una conexión entre la realización trinitaria de Dios y la muerte de Cristo. El Espíritu Santo jugaría un papel central. De esta forma el Dios inmutable padecería. Algunos llegan a afirmar que el Dios trinitario se constituiría en la muerte de Cristo y la historia formaría parte del ser de Dios. Aquí aparece un real problema; pero cierta reflexión actual ronda la gnos. Hay una dialéctica, que es cristianamente inaceptable a la luz de la creación y de la alianza, ya que no hay en el NT ninguna afirmación explícita que ponga en relación constituyente el misterio trinitario, y en especial al Espíritu Santo, con la muerte de Cristo. La reclamada *pneumatología crucis* está todavía por fundar ²⁸.

3. *La relación de Cristo con todos los hombres.* La afirmación de la salvación de todos los hombres en Cristo supone que su destino nos determina a todos con anterioridad y al margen de nuestra decisión. ¿Cuál es la naturaleza de esa implicación de todos en el destino de Cristo, de tal forma que algo que afecta a la entraña de la libertad del hombre, pueda ser decidido con anterioridad a ella? Se ha utilizado hasta ahora la categoría de «personalidad corporativa», y de sustitución. Esta última en su estricto sentido forense es inaceptable. La categoría moral de solidaridad, por sí sola es insuficiente. ¿Cuál es la re-

lación que media entre un hombre y los demás, y cuál la peculiar conexión de destino y de ser, que media entre Cristo y nosotros para que el valor de su vida pueda ser el nuestro, sin que esto sea una mera imputación externa, que choca contra la convicción más profunda del hombre moderno sobre su insustituibilidad y menos en el orden moral de la culpa y de la gracia? Kant afirmó que un hombre nunca puede ser considerado como medio sino siempre como fin y que no es sustituible por nadie. Heidegger añadirá: «Nadie muere por otro». ¿Cómo explicitar ante esa comprensión antropológica, centrada y fascinada por la autonomía del sujeto, la significación redentora universal de Cristo? A la línea antropológica, que va desde Kant hasta Rahner, ha seguido otra que pone en el centro la idea de alteridad, representación y responsabilidad para con el otro, de ser como relación y el estar en-cargado con el prójimo como lo más constituyente del ser hombre. Cristo ha desvelado y realizado al máximo lo que define Gén 4,9 como lo constituyente de todo hombre: ser responsable del hermano, su guardián y no su señor, existiendo como portador cargado con el destino de él. El otro debe ser comprendido como nuestro real prójimo y no como el posible enemigo, y en consecuencia la relación con él debe ser de proexistencia y no de contraexistencia. Con su muerte por nosotros Cristo ha revelado un hombre nuevo que no vive del egoísmo ni de la angustia por su propia afirmación o autonomía, sino que desiste de sí, se ocupa del prójimo y, perdiendo su vida, la gana (Mc 8,35-36). Jacobi, Dostoievski, Buber, Levinas, Schürmann, Stuhlmacher, Balthasar... han abierto esta nueva línea de comprensión del hombre. Ella refleja mejor el destino de Cristo. La cristología ha hecho posible una nueva antropología y ésta a su vez abre a una comprensión más significativa de Cristo. La última parte de este libro trata detenidamente esta cuestión ²⁹.

4. *Cristo y el sentido de la realidad.* La cristología tiene que afincar en la historia, y en este sentido su centro es la figura concreta de Jesús, acercada por el relato y descifrada en una cristología narrativa y hermenéutica. Pero éstas, por sí solas, son insuficientes. Cristo no puede ser comprendido y aceptado como la salvación real y total del hombre, si no aparece su significación para todos aquellos órdenes en los que el hombre se realiza: Dios, cosmos, propia humanidad, prójimo, futuro, ser. De aquí la necesidad de esclarecer el lugar

²⁷ «La conscience du Christ devait, pour exprimer le Christ, exprimer tout le christianisme qui a son résumé, sa totalité et sommet dans le Christ [...] L'humanité du Christ, en son être même, l'est dans l'ordre de l'être; elle l'est dans l'ordre du connaître. La lumière éternelle éclate, ou plutôt, car rien n'est aussi suave ni aussi tendre, elle éclate, dans ce qui est l'écllosion de l'homme en l'homme». E. MERSCH, *Le Christ, l'homme et l'univers*, 118-119.

²⁸ Cf. J. KOCKEROLS, *L'Esprit à la croix. La dernière onction de Jésus* (Bruxelles 1999), y las recensiones críticas de G. Emery sobre ese tipo de obras en RT 98 (1998) 471-473 y 99 (1999) 553-556; 558-561.

²⁹ Cf. J. RATZINGER, «Sustitución-Representación (*Stellvertretung*)», en CFT II (1979) 726-735; K. H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und Grundkategorie* (Einsiedeln 1991); M. BIELER, *Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne* (Freiburg 1996); H. U. VON BALTHASAR, TD 4. *La acción* (Madrid 1995) 209-292; E. AZNAR, *Sustitución y solidaridad en la soteriología francesa 1870 a 1962* (Salamanca 1998).

de Cristo en la creación, su presencia en la constitución del ser humano, su implicación en Dios y la implicación de Dios en él. *Para ser válida hoy y dar respuesta a las últimas cuestiones, la cristología tiene que implicar a la teología, la antropología y la metafísica*³⁰. Desde Cristo tiene que aparecer: a) que el amor está en el origen del ser; b) que la realidad ofrece confianza; c) que el futuro es una promesa de reconciliación y consumación, no un inmenso abismo de incertidumbre amenazadora; d) que la entraña del hombre está constituida crísticamente: fundada en él, conformada a él, y destinada a encontrar su plenitud en él (*creati in Christo Jesu*: Col 1,16).

5. *Cristo y el mal*. Hay que esclarecer ante todo cuál fue su relación histórica con los males físicos, morales y sociales con los que se encontró. Sus gestos de curación y de misericordia tienen que ser situados frente al problema de fondo: el mal en el mundo, el mal radical, la alienación personal, el poder violento, la exclusión social, la última soledad. Sobre ese fondo hay que comprender su muerte. En ella Cristo, como todo hombre acepta su condición creatural, deja a Dios ser soberano sobre su propio ser, ejerce ante la muerte su libertad en grado máximo porque ella es el reto máximo, realiza su filiación y ofrenda su vida, entregándola en súplica intercesora y en solidaridad fraterna con todos los hombres pecadores. El pecado no es sólo un hecho moral, que pueda ser corregido o superado, sino que es un poder que afecta a la realidad misma dominándola y desnaturalizándola respecto de su origen y destino. Hay que vencerlo como se vence a una fuerza violenta o a un enemigo cruel. Vence al pecado y a la muerte quien revela al Amor como poder supremo, haciéndonos posible confiarnos gozosa y absolutamente a él. Cristo realiza esa victoria con la gesta exterior de su libertad entregada a la muerte y con el don interior de su Espíritu. Ellos son los que nos hacen libres³¹. A la vez que con el lado negativo de la existencia (el mal), hay que confrontar a Cristo con el lado positivo: la felicidad.

³⁰ Está por elaborar una «ontocristología», que en manera ninguna queda invalidada de antemano por la crítica de Heidegger a la ontoteología. Esta crítica, a su vez, no afecta a las grandes síntesis de San Agustín y Santo Tomás.

³¹ «La teología tiene que elaborar una concepción de la revelación que pueda dar cuenta críticamente de la función que la palabra de Dios tiene en la praxis cristiana. Esto solamente podrá hacerse si se muestra en qué consiste la estructura última del pecado humano y en qué modo concreto esa estructura profunda adquiere formas concretas tanto individuales como sociales e históricas. Naturalmente la radicalidad del pecado sólo resultará completamente visible a la luz de la salvación que ha tenido lugar en Cristo. Y esto supone que la teología tiene que explicar por qué el mensaje de la cruz desempeña una función liberadora respecto de la praxis humana, atenazada por el pecado». A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Santander 1999) 15.

Su evangelio ofrece una buena nueva, sus bienaventuranzas proponen una bella aventura; quien cree en él entrará a la vida. Esto supone que Cristo no tiene que ser visto sólo en relación al mal, el pecado y nuestras carencias sino sobre todo en relación a la plenitud ofrecida por Dios, y esperada por cada hombre. *Lo primero en la vida de Cristo es la llegada del Reino de Dios; y con él la felicidad del hombre*. El descubrimiento del mal y la victoria sobre el pecado son consecuencias. Dios es mayor que el mal, el pecado, Satanás y la muerte. La resurrección, como definitiva victoria sobre el mal, pecado y muerte, es la primera palabra sobre Cristo³².

VIII. LAS DIFICULTADES ACTUALES

La cristología se encuentra hoy con especiales *dificultades*.

1. La primera, y más característica de la Modernidad, la formuló así Lessing: «Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son [...] Éste es el repugnante foso (que contiene el cristianismo) que no puedo, por más que intenté bien en serio, saltármelo»³³. Paso de los hechos a la fe, de Jesús a Cristo e Hijo de Dios; de la historia al dogma: ésa es la gran dificultad. Ella, sin embargo, no es nueva; fue «la» dificultad de siempre: pasar de un hombre a Dios y de un juicio al Eterno. Sólo mostrando la constitución del hombre como abertura simultánea a la trascendencia y a la historia, por si el Absoluto se le quiere mostrar, a la vez que mostrando la capacidad que la realidad por ser creación de Dios tiene para significar a Dios en distintas intensidades, podemos encontrar signos de la revelación y presencia de Dios en el mundo³⁴. No concluimos de la historia a la fe, sino que leemos la revelación de Dios en los signos que de sí mismo él nos ofrece dentro de ella.

2. Un segundo nivel del mismo problema es la continuidad de las definiciones cristológicas de los primeros concilios con los testi-

³² «El cristianismo se dirige primordialmente al ser entero del hombre y no a su culpa en pecado y menos aún a las fallas de la vida. El cristianismo no es la argamasa que remienda las fisuras de la vida [...] El punto de coincidencia entre el hombre actual y el cristianismo no es la *indigencia* de la vida sino su *plenitud*». X. ZUBIRI, o.c., 18-19. Cf. G. GRESHAKE, *Gottes Heil, Glück des Menschen* (Freiburg 1983); J. L. MUÑOZ DE LA PEÑA, «Fe cristiana. Pensamiento secular y felicidad», en *Una fe que crea cultura* (Madrid 1997) 55-70.

³³ G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos* (Madrid 1982) 447-449.

³⁴ Aquí radica la importancia de la obra de Rahner, que ha mostrado la necesaria correlación entre trascendencia e historia: *Oyente de la palabra* (Barcelona 1990); III, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona 1989) 42-116.

monios primitivos de la fe (evangelios, kerigmas, *homologíai*), que enuncian la salvación como acontecimiento y describen a Cristo en su función soteriológica, sin hacer afirmaciones sobre su ser, sobre el del hombre o el de Dios. La lógica de la inteligencia, ejerciéndose sobre los contenidos de la fe, exige pasar de la descripción a la definición, del acontecimiento al ser, del relato a la demostración. La Iglesia ha llevado a cabo esa tarea de traspaso de categorías o de trasvase del mensaje, nacido en una cultura de la memoria, relato y parábola, a otra cultura de la física y de la metafísica. Mostrar la continuidad entre ambos tipos de categorías (funcionales y narrativas por un lado, metafísicas y conceptuales por otro) y ofrecer las razones que hacen legítimo ese paso, para mantener la verdad del evangelio en su nuevo contexto, es tarea ardua y sagrada. La homogeneidad entre relatos bíblicos y definiciones conciliares no es demostrable en el plano conceptual y sólo percibirá su identidad profunda quien en la fe conozca la realidad personal de Cristo, la misma y única que con distintas categorías presentan los evangelios y los concilios.

3. El tercer problema es la constitución personal y comunitaria de la fe, a la vez que la constitución sacramental e institucional de la Iglesia³⁵. No hay fe cristiana sin Iglesia, ni hay Iglesia cristiana sin autoridad apostólica vinculante. La Iglesia, sin embargo, no es un sistema cerrado sino una comunidad abierta, nacida de la vocación divina y de la libertad humana. Hay que conjugar el lugar necesario y los límites del individuo en la Iglesia con la autoridad de los sucesores de los apóstoles. El hombre actual tiene tras de sí siglos de esfuerzo por conquistar sus libertades y piensa que el último baluarte por recuperar ante Dios es la libertad en la Iglesia, libertad que nos trajo Cristo, frente a toda ley. ¿Significa esta libertad que tenemos en Cristo la capacidad para construir a nuestra medida el contenido del evangelio y decidir sobre sus exigencias? San Pablo se encontró con una alternativa falsa: un legalismo judío o un espiritualismo ácrata (Gál 3,1-5; 5,1-6). Alternativa falsa porque hay una «ley de Cristo» y un «Espíritu de Cristo». Cristo es para el hombre pero es el Kyrios, el Maestro, el Juez; su mensaje y persona no están a merced de la decisión del hombre. «El Señor es para el cuerpo, pero el cuerpo es para el Señor» (1 Cor 6,13). No es posible construir una cristología

«en la carta», seleccionando textos o autores bíblicos, privilegiando unos concilios frente a otros, absolutizando un título cristológico y rechazando otros. Eso significa invertir la realidad: convertir al hombre en Kyrios, soberano sobre Dios y Cristo, poniéndolos al servicio del hombre. La fe en Cristo viene por el oído; ésta deriva de la predicación; ésta del envío y éste de la autoridad de Cristo (Rom 10,14-17). La fe es fruto del testimonio de hombres enviados y de la gracia de Dios, dada en Cristo y en el Espíritu. La decisión y acciones de Dios en lugar y tiempo concretos, con palabras y exigencias concretas, son un límite absoluto para la libertad del hombre. El atenuamiento a esa verdad concreta y particular, hasta en sus fórmulas, es el signo de una *salvación ante nos* y *extra nos*, que no nos construimos nosotros a nuestra medida sino que es don de Dios, transmitida por el apóstol de Cristo en la Iglesia que formamos todos, pero que tiene a Cristo por cabeza, cuya autoridad visibilizan e interpretan los apóstoles y sus sucesores. Cristo es don y luz de Dios; en cuanto tal es discernimiento y juicio (κρίσις) sobre los hombres y sobre su actitud ante la verdad (Jn 8,12; 9,5; 12,46; 9,36; 3,19; 5,22-30; 8,16; 12,31).

4. Variantes de este problema son las relaciones entre unidad de fe en Cristo y pluralismo de cristologías, o las formas de exponer el fundamento y el contenido de la fe en él, comenzando por el NT y siguiendo en la historia de la Iglesia. Estamos ante una situación dialéctica, ya que tenemos el único evangelio de Cristo en el formato tetramorfo de los evangelistas y el canon del NT está formado por sus 27 escritos. Todos ellos hablan del único Cristo y Cristo funda la unidad del NT³⁶. Unidad y pluralidad forman dos polos en tensión. Prefiero hablar de pluralidad para indicar que lo diverso está siempre referido y sólo es comprensible a la luz de lo uno, mientras que pluralismo parece indicar la compatibilidad de afirmaciones contrapuestas o realidades irreductibles a una unidad que conforma la di-
versidad. *Hay diversas maneras de acceder y «modelos» o paradigmas para pensar a Cristo, pero hay un solo Cristo.* Hay la libertad de los hijos de Dios, mas no se puede hacer de ella el pretexto para el egoísmo o la desobediencia, sino para mejor corresponder al evangelio recibido (Gál 5,13-26) y servir a los hermanos.

5. Dentro de este problema aparece la cuestión de la unidad y trinidad de Dios, de su manifestación múltiple en el mundo y de su autorrevelación escatológica en Cristo, o cuál es la relación de éste con las religiones del mundo. Tres han sido las respuestas: *exclusivismo* representado por Barth, Kraemer y el protestantismo radical

³⁵ «La Iglesia considerada como institución apostólica, es esencialmente sacramental, es decir es un testigo que encierra en sí la presencia divina de la que da testimonio, un signo que contiene la realidad significada». E. ORTIGUES, «Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente», en *RSR* 36 (1949) 271-299, esp. 290. Cf. LG 1 (*sacramentum salutis in Christo* = signo y causa de la presencia salvadora de Cristo en el mundo).

³⁶ Cf. J.-N. ALETTI, *Jesucristo, ¿factor de unidad del Nuevo Testamento?* (Salamanca 2000).

(salvación sólo hay en Cristo); *inclusivismo* representado con matices diversos por de Lubac, Rahner y la mayoría de teólogos católicos (hay salvación para todo hombre que vive en la verdad y ama la justicia, pero toda salvación es crística, la plenitud sólo se encuentra en Cristo y es discernida desde Cristo, ya que por él son, en él son y para él son todas las cosas); *pluralismo salvífico* representado por Hick, Knitter y la llamada teoría pluralista de las religiones (cada religión es salvífica en su lugar y en su tiempo; Jesús es una expresión de un Cristo universal que tiene muchos nombres, todos ellos sagrados y legítimos). No se ve cómo esta última postura pueda conciliarse con los textos del NT, donde jamás se concibe un Cristo sin relación con Jesús y una acción del Logos no encarnado al margen del Logos encarnado. El prólogo de San Juan ha formulado y excluido esta hipótesis ³⁷.

IX. LOS ACCESOS Y LOS DESTINATARIOS PRIVILEGIADOS

La cristología tendrá acentos distintos según los lugares donde se elabore y en función de los destinatarios privilegiados a los que se dirija. Los lugares fundamentales de ejercitación de la Iglesia son: el templo, la plaza pública, la universidad ³⁸. En cada uno de ellos surgirá una cristología con acentos propios. En ámbitos interiores de la Iglesia tenderá a ahondar en la realidad personal de Cristo, en cuanto que es principio de vida, de conversión, de exigencia y de felicidad para el creyente. En los ámbitos públicos de la sociedad mostrará la potencia teórica y práctica del evangelio de Cristo para engendrar libertad, comunidad, solidaridad y esperanza, a la vez que ejercerá una función crítica frente a los poderes del mal, la mentira y la injusticia. En ámbitos académicos expondrá el fundamento histórico, la pretensión de verdad y la realidad de Cristo como oferta de sentido para la vida humana, en diálogo razonado y crítico con las ciencias diversas. Tendremos así una cristología más intraeclesial, centrada en torno a la liturgia, oración y experiencia; una cristología más social o política que refiere el evangelio a las esperanzas sociales y a las ideologías, que se presentan unas veces como alternativa y otras

³⁷ Cf. LG 16; GS 22 (posibilidad de salvación para quienes no pertenecen visiblemente a la Iglesia). «Ni una limitación de la voluntad salvadora de Dios, ni la admisión de mediaciones paralelas a la de Jesús, ni una atribución de esta mediación universal al Logos eterno no identificado con Jesús resultan compatibles con el mensaje neotestamentario». CTI, *El cristianismo y las religiones* (1996) n.39, en *Documentos*, 571. Cf. capítulo final.

³⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El lugar de la teología* (Madrid 1986).

en complementariedad salvífica respecto del evangelio; una cristología académica, que otorga primacía a la reflexión teórica y confronta la razonabilidad de la fe con la pretensión de la razón científica o filosófica, cuando éstas pretenden establecer por sí y desde sí solas los límites y la amplitud de la razón humana. Con ello aparecen los tres polos determinantes de una reflexión católica sobre Cristo hoy: cristología y experiencia cristiana, cristología y praxis social, cristología y razón científica. De ahí resultan también los distintos accesos e intereses desde los que se puede acceder a Cristo:

- *acceso mistagógico* (para incrementar el conocimiento personal, profundizar la fe y alimentar el amor de Cristo);

- *acceso histórico*, en su triple forma: *acceso pedagógico* (búsqueda de mejores métodos para exponer la fe), *acceso misionero* (lenguaje y forma de vida aptos para dar a conocer a Cristo a quienes no lo conocen todavía) y *acceso social-político* (articulación de un discurso teórico y de una praxis histórica que muestren la fecundidad liberadora del evangelio);

- *acceso teórico*, que busca primordialmente inteligir la realidad y verdad de Cristo en total gratuidad, mostrando la fecundidad objetiva de la fe, sin ordenarla a nada más allá de sí misma, sabiendo que la inteligencia es anterior y posterior a la razón técnica o crítica, porque es la que, más allá de problemas y situaciones particulares, refiere el hombre a la verdad primera y lo abre al fin último.

X. DEFINICIÓN

Concluimos esta introducción con una *definición*. La cristología es la reflexión sistemática que, desde dentro de la comunidad, los creyentes hacen sobre Jesucristo, con racionalidad histórica y método científico, refiriéndolo a la situación de redención o irredención, vivida por la humanidad en medio de la cual él es anunciado como evangelio de la salvación, surgiendo en una historia particular y siendo a la vez logos de verdad universal (Ef 1,13; Rom 1,16).

Éstos son los tres cometidos esenciales de la reflexión sistemática: exposición, fundamentación, historización.

— *Exposición* de la historia originaria y de la perduración de Cristo, su contenido y realidad como hecho, idea, experiencia y promesa.

- *Fundamentación* de su pretensión de verdad y de salvación, mostrando desde dentro, es decir desde la explicitación vivida de sus contenidos, cómo aparecen en Cristo la realidad de Dios, del mundo y del hombre, y cómo, pensado desde su condición de Dios-hombre, Dios aparece más divino justamente porque ha realizado su trascen-

dencia en acercamiento absoluto al ser finito y su poder como misericordia, a la vez que el hombre aparece más humano, con una humanidad cuyo canon es Dios mismo, dado a la medida de su carne y tiempo.

— *Historización* como interpretación, traducción o conjugación del sentido, dinamismo y valor del evangelio de Cristo con la conciencia determinante de cada época; en una relación de anuncio y diálogo, de reto y respuesta, de oferta y de acogimiento. La cristología cumple esa tarea, siendo consciente de sus límites.

Éstas son las fronteras de la razón con el misterio de Dios, que nos desborda siempre aun después de revelado y encarnado; frente a la historia particular que nunca es reducible a ciencia y evidencia, que por tanto sólo puede ser entendida, primero en su facticidad cuantitativa y luego como signo de una conciencia que se manifiesta en ella y de una trascendencia que llama desde ella; frente a la libertad del hombre, también frente a la del hombre Jesús. Límite dice aquello a lo que tendemos sin poder llegar; frontera, en cambio, dice vecindad, copertenencia y convivencia. La cristología conjuga esos tres horizontes que nos desbordan y nos llaman (misterio de Dios, hechos históricos particulares, libertad del hombre) con la historia vivida por Cristo y vivida por los hombres en Cristo y desde Cristo; con el dinamismo trascendental del hombre abierto verticalmente al Absoluto y horizontalmente al Futuro; con las experiencias vividas por cada hombre en su soledad y esperanza³⁹ a la vez que con las pulsiones de su inteligencia y voluntad⁴⁰.

³⁹ El hombre es un abismo que clama por otro abismo mayor («abyssus Abyssum invocat», Sal 41,8 Vulgata), y su abertura al absoluto funda una tensión y soledad que no cesan hasta encontrar a Dios, único fin y destino suficientes al hombre: «Gignit enim sibi ipsa mentis intentio solitudinem». S. AGUSTÍN, *Cuestiones diversas a Simpliciano* 2,4; cf. *Conf.* I, 1,1.

⁴⁰ Cf. M. BLONDEL, «El acabamiento de la acción. El término del destino humano», en *La Acción* (1893) (Madrid 1996) 445-546.

PRIMERA PARTE

LA HISTORIA Y DESTINO DE CRISTO. CRISTOLOGÍA BÍBLICA