

Creer en Jesucristo Vivir en cristiano

Cristología y seguimiento

Felicísimo Martínez Díez



evd

Felicísimo Martínez Díez

Creer en Jesucristo Vivir en cristiano Cristología y seguimiento

evd
verbo divino

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de cubierta: *Chapitel Comunicación*

Ilustración de cubierta: *Noli me tangere, de Fra Angelico (Museo de San Marcos de Florencia). ALBUM, Erich Lessing*

© Felicísimo Martínez Díez
© De la presente edición: Verbo Divino 2010

ISBN pdf: 978-84-8169-960-9

ISBN edición impresa: 978-84-8169-683-7

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo la excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita imprimir o utilizar algún fragmento de esta obra.

A mis padres.

*Su firmeza inquebrantable en la fe cristiana
está en el origen de estas reflexiones*

Contenido

Introducción	11
--------------------	----

I

SITUACIÓN ACTUAL Y CAMINOS DE LA CRISTOLOGÍA

1. La teología cristiana hacia la concentración cristológica	25
1. El largo camino hacia la concentración cristológica	26
2. Las razones de la concentración cristológica	33
2.1. La renovación de los estudios bíblicos	33
2.2. Creciente interés por la figura de Jesús, dentro y fuera de la Iglesia	37
2.3. La búsqueda de lo esencial o lo específico cristiano	46
2.4. El diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural	50
2.5. El clamor de las víctimas	54
3. El talante de las nuevas cristologías	58
2. El Jesús histórico y la cristología	61
1. Importancia del Jesús histórico para la cristología	63
2. Los testimonios no cristianos sobre el Jesús histórico	71
3. El Jesús histórico al abrigo de toda duda por mucho tiempo	80
4. Historia de la investigación sobre el Jesús histórico	84
5. La «tercera búsqueda» en torno al Jesús histórico	95
6. Núcleo histórico de la vida y misión de Jesús de Nazaret	101
3. El camino hacia la fe cristiana	105
1. La fe en Jesucristo: el núcleo de la vida cristiana	106
2. El camino de la comunidad apostólica hacia la fe cristiana ...	110
3. Las formulaciones de la fe pascual o de la fe cristiana	117
4. Nuestro camino hacia la fe cristiana	121
5. Nuestros caminos personales de acceso a la fe	132

II

LOS CONTENIDOS DE LA FE CRISTIANA: LA IDENTIDAD DE JESÚS, EL CRISTO, Y SU SIGNIFICADO SALVÍFICO

4. La resurrección de Jesús y la experiencia pascual de los discípulos	145
1. ¿Se juega algo la humanidad actual en esto de la resurrección?	149
2. La resurrección de Cristo: enfoques varios en la tradición teológica	152
3. Los primeros testimonios de la fe en la resurrección	159
4. Los relatos de las apariciones y del sepulcro vacío	164
4.1. El relato del sepulcro abierto y vacío	167
4.2. Los relatos de apariciones	170
4.3. Los temas teológicos básicos de los relatos de apariciones	173
5. El sentido y la significación teológica de la resurrección	178
6. Significado de la resurrección para el hombre y la mujer actuales	188
5. Los títulos cristológicos	195
1. Observaciones sobre los títulos cristológicos	196
2. Jesús, el profeta escatológico	201
3. Jesús, el Siervo de Yahvéh o la cristología de kénosis	209
4. El Mesías, el Señor	217
5. El Sumo Sacerdote, mediador de la Nueva Alianza	234
6. El Hijo de Dios	245
7. El Hijo del hombre	255
8. El Logos, el Verbo, la Palabra encarnada	263
6. Verdadero Dios y verdadero hombre	275
1. La cristología del siglo II: defender la divinidad y la encarnación	278
2. La divinidad de Cristo: relación de Jesús con Dios	291
3. La humanidad de Cristo: su relación con nosotros	302
4. El problema de la unidad en Cristo: una subsistencia en dos naturalezas	313
5. Las consecuencias de Calcedonia: la voluntad humana de Cristo o el problema monoteleta	328
6. La tensión dialéctica entre la afirmación de la humanidad y la afirmación de la divinidad	335
7. En Él está la salvación: soteriología	349
1. En Él la salvación: ¿Quién es Él?	352
2. ¿Por su encarnación, vida, muerte o resurrección? Momentos de salvación	362

3.	Las primeras interpretaciones de la muerte de Jesús: su sentido y su valor salvífico	380
3.1.	La muerte del profeta-mártir	382
3.2.	La muerte del justo paciente	387
3.3.	La muerte para el perdón de los pecados	392
4.	Encarnación y redención: la soteriología en el centro de la cristología	398
4.1.	Anselmo de Cantorbery: ¿Por qué la encarnación?	400
4.2.	Tomás de Aquino: Cristo, camino de salvación	411
4.3.	Lutero, la Reforma y la justificación por la fe	424
5.	Principales categorías soteriológicas: valores y contravalores ..	434
5.1.	El sacrificio expiatorio o propiciatorio	435
5.2.	La «redención» y el «rescate»	445
5.3.	La satisfacción	452
5.4.	La sustitución o la «satisfacción vicaria»	457
8.	El Dios revelado en Jesucristo	463
1.	Jesucristo, revelador de Dios	467
2.	La encarnación: un Dios que asume la condición humana ..	475
3.	La crucifixión y muerte de Jesús: un Dios crucificado	484
4.	La resurrección: el Dios que triunfa sobre el mal y la muerte ..	500

III

LA PROPUESTA DE JESÚS O LA VIDA CRISTIANA

9.	La Buena Noticia de Jesús o el Reino de Dios y su Justicia ...	515
1.	La pretensión de Jesús y la propuesta de Jesús	517
2.	La propuesta de Jesús: el Reino de Dios. Algunas aclaraciones ..	523
3.	Significado del Reino de Dios en tiempos de Jesús	527
4.	Los signos de la presencia del Reino de Dios	534
5.	El anuncio del Reino o el Reino predicado por Jesús	547
6.	¿Significa algo el Reino de Dios para el hombre y la mujer modernos?	564
10.	La vida cristiana o el seguimiento de Jesús	577
1.	El movimiento de Jesús, la comunidad cristiana, la Iglesia... ..	579
2.	¿Se ha olvidado el ideal del seguimiento en la Iglesia?	585
3.	La cosa comenzó en Galilea	589
4.	La vocación al seguimiento de Jesús	595
5.	Radicalidad en el seguimiento: renuncias para la libertad ...	601
6.	Llamada universal al seguimiento	609
7.	Seguimiento pre-pascual y seguimiento post-pascual	619
8.	¿Seguimiento o imitación?	623
9.	¿Qué implica hoy el seguimiento de Jesús?	629

11. La fe cristiana: creer cristianamente hoy	639
1. La presencia del Reino de Dios	642
2. «Creed en el Evangelio»: invitación a la fe	649
3. La fe y los milagros	655
4. Jesús, «el que inicia y consuma nuestra fe» (Heb 12,2)	667
5. La fe de Jesús	673
6. Creer al estilo de Jesús	679
7. Creer cristianamente hoy es creer en Jesucristo	688
8. Hombres y mujeres de poca fe, ¿por qué tenéis miedo?	697
12. La esperanza cristiana: don y responsabilidad	705
1. La esperanza humana: ¡tan necesaria y tan vulnerable!	708
2. «Venga a nosotros tu Reino» o el futuro del Reino de Dios	717
3. Apocalipsis o escatología: la propuesta de Jesús	724
4. Espiritualización o encarnación de la esperanza cristiana	735
5. La dimensión histórica de la esperanza cristiana	744
6. ¿Qué esperar del más allá? Algunas observaciones más sobre la esperanza cristiana	755
7. La esperanza cristiana, don y responsabilidad	766
13. El amor y la justicia: núcleo de la ética cristiana	775
1. El debate ético actual y el aporte de la ética cristiana	779
2. El sistema moral del don, de la comunidad, de la justicia	791
3. Jesús, la ley judía y la novedad de la ética cristiana	803
4. La justicia bíblica y la Justicia del Reino	817
5. Amor y misericordia, o el mandamiento principal	827
6. ¿Se puede gobernar el mundo a base de amor, perdón y gratitud?	843
14. Celebrar la fe y la vida: en la vida de Jesús y en la vida cristiana	851
1. La celebración y el carácter festivo de la vida	854
2. El Evangelio de la alegría y de la fiesta	862
3. La oración: adentrarse en la «lógica» de Dios	874
4. Jesús de Nazaret, la celebración y el culto	886
5. El bautismo de Jesús	894
6. La cena de despedida de Jesús con los suyos	898
7. Culto, celebración y fiesta en la vida cristiana	904
Epílogo	917
Bibliografía general	923
Índice analítico	941
Índice de autores	963

Introducción

Escribir una cristología es una verdadera osadía. En primer lugar por una razón académica elemental: hoy en día es absolutamente imposible consultar y tener en cuenta toda la bibliografía en torno a la persona y la obra de Jesús, el Cristo. Pero hay además una razón más profunda: el misterio de Cristo es absolutamente inabarcable para la inteligencia humana. Lo dice bien San Juan de la Cruz: «Hay mucho que profundizar en Cristo, siendo él como abundante mina con muchas cavidades llenas de ricos veneros, y, por más que se cave, nunca se llega al término, ni se acaba de agotar; al contrario, se van encontrando en cada cavidad nuevos veneros de nuevas riquezas, aquí y allí, conforme atestigua San Pablo cuando dice del mismo Cristo: “En Cristo están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia” (Col 2,3)»¹.

Quizá por eso en cierto momento de su vida el gran teólogo Tomás de Aquino, arrodillado ante el Crucificado, guardó su pluma y guardó silencio. Cuentan sus contemporáneos que explicó su decisión con estas palabras: «He dejado de escribir, porque se me han revelado tales cosas, que las que he escrito y enseñado me parecen insignificantes»². Es cierto, su decisión de guardar silencio llegó al final de sus días, después de haber dedicado toda su vida a una búsqueda infatigable de la verdad, cuando se habían agotado ya todos los recursos de su poderosa inteligencia. Este silencio ya no es pereza mental, ni irresponsabilidad; es una exigencia de la propia reflexión teológica que termina en la contemplación³. Por eso, el

¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, 37, 4.

² G. TOCCO, *Fontes*, 47, 120.

³ Está acertado B. FORTE cuando cierra sus reflexiones cristológicas con estas palabras: «Cuando la cristología de la palabra está para cerrarse, es necesario que se inicie la cristología del silencio y de la vida, la experiencia de Cristo liberador en la existencia cotidiana de los hombres». *Jesús de Nazaret. Historia de Dios y Dios de la historia*, Paulinas, Madrid 1983, 320.

silencio contemplativo no debe ahorrarnos el esfuerzo de la reflexión teológica. Sólo esta razón explica la osadía de las siguientes reflexiones, a las que he llegado tras un largo –y quizás innecesario– rodeo.

Hace un par de décadas mis responsabilidades en la Orden de Predicadores me obligaron a una reflexión sistemática sobre la personalidad de Domingo de Guzmán y su proyecto fundacional del siglo XIII, sobre el carisma y la espiritualidad de los dominicos y las dominicas. El resultado de aquella reflexión fue publicado en sendas obras⁴.

A lo largo de aquella reflexión se me puso de manifiesto que la vida dominicana, tal como fue vivida y proyectada por Domingo de Guzmán, era sólo una versión peculiar del seguimiento radical de Jesús que ha procurado fomentar la vida religiosa a lo largo de su historia. En relación con otros modelos de vida religiosa, acentuaba de forma preferente algunos rasgos fundamentales del seguimiento de Jesús: la evangelización, la pobreza, la fraternidad... La vida y la espiritualidad dominicana es sólo una versión peculiar de la vida religiosa. Aquella reflexión sistemática sobre el carisma dominicano, sobre la personalidad evangélica y apostólica de Domingo de Guzmán y su proyecto fundacional, me remitió a otra reflexión específica sobre la naturaleza y misión de la vida religiosa. Pues ésta es como el sustrato y el denominador común de todas las «espiritualidades» y los carismas congregacionales, de todas las órdenes y congregaciones religiosas. El resultado de aquella reflexión sistemática sobre la naturaleza carismática y la misión profética de la vida religiosa fue publicado también en sendas obras⁵.

La reflexión sistemática sobre la naturaleza y misión de la vida religiosa me remitió a esta reflexión sistemática sobre la naturaleza y la misión de la vida cristiana, y, en definitiva, sobre la cristología. Las diversas formas de vida cristiana sólo pueden ser definidas acertadamente desde un denominador común de todas ellas⁶, que es el fiel seguimiento de Jesús.

Este denominador común a su vez sólo puede ser definido desde un referente: Jesucristo. A él hay que acudir para buscar lo esencial cristiano. A esta tarea se ha dado hoy acertadamente la reflexión teológica, y, más en

⁴ F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Domingo de Guzmán, Evangelio viviente*, San Esteban, Salamanca 1991; Id., *Espiritualidad Dominicana. Ensayos sobre el carisma y la misión de la Orden de Predicadores*, Edibesa, Madrid 1995.

⁵ F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Refundar la vida religiosa. Vida carismática y misión profética*, San Pablo, Madrid 1994; Id., *La frontera actual de la vida religiosa. Bases y desafíos de la refundación*, San Pablo, Madrid 2000.

⁶ Cf. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas de vida cristiana*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1996.

concreto, la cristología. Pues todo estudio sobre la vida cristiana es, en definitiva, un estudio de la cristología actualizada en la comunidad de los seguidores de Jesús.

La diversificación de las formas de vida cristiana estuvo motivada originalmente por la fecundidad de la Iglesia. En este sentido, fue una gracia para ésta la multiplicación de los carismas y ministerios, que redundó en un mayor enriquecimiento evangélico de la comunidad cristiana. Pero no siempre fue así. A veces sólo dio lugar a un estiramiento piramidal de la Iglesia, a una falsa jerarquización de la comunidad eclesial, y, consiguientemente, a permanentes y escandalosos conflictos de poder. Se repitió con frecuencia la búsqueda de los primeros puestos y la tentación de ser el más importante. Y se dejó atrás el ideal cristiano del servicio humilde, al estilo del maestro. «No ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor» (Mt 20,26).

Las diversas formas de vida cristiana han estado quizá demasiado precupadas y hasta obsesionadas por definir su identidad desde el interior de sí mismas. Su propio estatuto ha sido a veces más estimulante que el mismo Evangelio. Con acierto protestó Francisco ante quienes le pedían que escogiera una regla antigua para su nueva fundación: «A mí, contestó, no se me ha dado otra regla si no el Evangelio de Jesús». Ésta parece que fue su respuesta. Y así deberíamos contestar hoy cuando nos interrogan por la identidad del laicado, de la vida religiosa o de los ministerios ordenados.

Lo dicho sobre las diversas formas de vida cristiana en la Iglesia católica es aplicable proporcionalmente a las diversas Iglesias cristianas. Las relaciones entre ellas también han padecido con frecuencia las tentaciones del poder. Y la necesidad de definir la propia singularidad frente a las demás Iglesias quizás ha desviado muchas veces la atención desde lo esencial cristiano hacia lo accidental eclesial.

Por este camino la historia del cristianismo ha acumulado muchas adherencias sobre lo esencial cristiano, hasta hacerlo difícilmente reconocible. Se han multiplicado las creencias que han desviado la atención de la verdadera experiencia de fe cristiana, la fe pascual. Muchos creyentes creen en cualquier cosa menos en el Crucificado Resucitado. Se han multiplicado las normas y los preceptos que han separado a la vida cristiana del foco central del amor cristiano. El derecho acabó prevaleciendo sobre la moral, y ésta a su vez ha terminado prevaleciendo sobre la gracia. Se han multiplicado las prácticas piadosas, las rutinas rituales, las devociones... hasta deteriorar el verdadero culto, la verdadera oración, la auténtica espiritualidad cristiana. Los medios corren el riesgo de convertirse en fines. Lo accidental pasa a primer plano y se convierte en esencial. Muchas tradiciones ya no son mediaciones, sino bloqueos que impiden el acceso a la gran Tradición cristiana.

El aparato religioso no siempre canaliza la experiencia evangélica; con frecuencia la hace inaccesible. El rostro de Jesucristo ha quedado oscurecido ante tantas y tan burdas manipulaciones de su imagen⁷.

Por este camino, el cristianismo ha caído con frecuencia en el descrédito, la frivolidad, la carencia de sentido y de sustancia. Ha perdido para muchos creyentes y no creyentes su sentido original y su inspiración verdaderamente cristiana. Como consecuencia, muchos no creyentes han dejado de sentirse interpelados por las Iglesias cristianas; otros se han fugado silenciosamente de las mismas; otros han permanecido en ellas, pero sumidos en un profundo sopor carente de mística, de motivación, de objetivos.

Un juicio condenatorio de los propios fieles sería injusto. Ellos son más pacientes que agentes de la crisis. Son pacientes de una evangelización deficiente, de un liderazgo eclesial a veces escasamente evangélico, de una Iglesia con frecuencia fuerte institucionalmente y cristianamente débil y vulnerable... Y también de una teología y una catequesis que dejan mucho que desear. Las fidelidades subjetivas hay que cargarlas a la cuenta personal de los cristianos; los errores objetivos no siempre son responsabilidad de los fieles.

Este panorama constituye un desafío urgente para la reflexión teológica y para la misión evangelizadora. En estas circunstancias es necesario buscar lo esencial cristiano, la entraña del cristianismo, ese núcleo substancial que es el denominador común de todas las formas de vida cristiana, de todas las Iglesias. Sin ese denominador común ninguna forma de vida es cristiana, aunque tenga elementos cristianos; ninguna Iglesia es verdaderamente cristiana, aunque lo parezca.

Buscar lo esencial cristiano no es buscar definiciones abstractas de la esencia del cristianismo, al estilo del siglo XIX⁸. No es mantener la búsqueda a un nivel meramente especulativo. Lo especulativo, en general, no implica decisiones trascendentales; se contenta con explicaciones más o menos racionales o razonables. Ni es buscar una experiencia pura sin mediaciones históricas, una Iglesia espiritual sin mediaciones institucionales, una sustancia cristiana no revestida de accidentes humanos. Eso no es posible para una religión de encarnación. El misterio de la encarnación es objeto central del credo cristiano; es parte irrenunciable del ser y del hacer del Dios cristiano; es característica y componente esencial de la comunidad cristiana. Buscar lo esencial cristiano es buscar aquello sin lo cual ninguna mediación histórica tiene sentido; aquello sin lo cual la moral, el cul-

⁷ Cf. B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas de Jesús: modernas y contemporáneas*, Mensajero, Bilbao 1999.

⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 189ss.

to, las instituciones... dejan de ser cristianos, aunque sigan pareciéndolo. Buscar lo esencial cristiano es buscar el Evangelio de Dios escondido detrás de tantas tradiciones humanas, buscar la verdadera vida escondida –o quizá ausente– detrás de tanto polvo y tanta escoria que la ocultan, buscar y avivar las brasas que se mantienen encendidas debajo de las cenizas.

En este contexto ha cobrado especial impulso en las últimas décadas el interés por la cristología. En ella se busca hoy la respuesta a esa eterna pregunta por lo esencial cristiano, por la entraña de la experiencia cristiana, por la sustancia de la vida cristiana. La teología ha experimentado una especie de concentración cristológica. Hoy quiere «fijar los ojos en Jesús, el que inicia y consuma nuestra fe» (Heb 12,2). La teología ha vuelto la mirada a Jesús, el Cristo, en busca de esa inspiración e iluminación que necesitan las Iglesias, para mantenerse fieles a su vocación y a su misión. El estudio de cualquier forma de vida cristiana conduce a la cristología. Todos los caminos de las Iglesias conducen a Jesús, si son auténticos, o postulan una vuelta a Jesús, si han dejado de serlo y han perdido el norte.

Y no es que la solución a los problemas de fondo de las Iglesias esté sólo ni principalmente en la reflexión teológica. Pero, aunque sea una afirmación obvia y elemental, conviene repetirla: es mejor tener una buena teología que una mala teología. Porque la relación entre la teoría teológica y la praxis cristiana, o entre la praxis cristiana y la teoría teológica, es más profunda de lo que normalmente pensamos. ¡Ojalá se hubiera servido una buena cristología a las comunidades cristianas en la evangelización, en la predicación, en la catequesis!

Los diversos tratados teológicos necesitan nutrirse de la cristología. La teología fundamental sólo se entiende a sí misma en base a la concentración cristológica⁹. El tratado sobre el Dios uno y trino y sobre el Espíritu Santo sólo consigue avanzar buscando el verdadero rostro de Dios que se ha revelado en Jesús y la manifestación del Espíritu en la vida, muerte y resurrección de Jesús. No es posible construir una eclesiología ni es posible comprender el régimen sacramental de la vida cristiana al margen de la cristología. Y, ¿cómo es posible atinar con la identidad y el aporte específico de la moral cristiana sin buscar iluminación en la cristología?

Por eso el estudio sobre la vida cristiana termina en el estudio de la cristología. Y el estudio de la cristología debe terminar a su vez en el encuentro con Jesucristo y en su fiel seguimiento, núcleo y fundamento de

⁹ En ese sentido se ha hablado recientemente del principio «cristocentrismo» y su operatividad en la teología fundamental. Cf. T. CITRINI, *El principio «cristocentrismo» y su operatividad en la teología fundamental*, en: R. LATOURELLE y G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*, Sigueme, Salamanca 1982, 246.

toda vida cristiana. Toda forma de vida es verdaderamente cristiana en la medida en que es una forma específica de encuentro y seguimiento de Jesús. La verdadera cristología, el verdadero conocimiento de Cristo es, en definitiva, un conocimiento existencial, experiencial, cordial¹⁰.

Pero el seguimiento de Jesús no es sólo el corolario práctico de una cristología previamente elaborada; no es una simple conclusión moral de una dogmática prefijada. El seguimiento de Jesús tiene en sí mismo una dimensión noética; forma parte esencial del conocimiento teológico; es componente esencial de todo método teológico que pretenda de verdad ser cristiano. El seguimiento de Jesús es el método más acertado, el camino más seguro hacia el pleno conocimiento de Cristo. El que recorra el camino de Jesús, sabrá realmente quién es Jesucristo. Así se juntan, según J. Moltmann, dogma y ética¹¹. Conocemos a Cristo en la medida en que lo seguimos, en la medida en que repetimos y actualizamos su itinerario. Es la práctica del seguimiento de Jesús la que verdaderamente ilumina la imagen de Jesucristo y nos desvela la entraña del cristianismo.

Por eso el estudio de la cristología va esencialmente vinculado a la actualización de la cristología en la vida de la comunidad cristiana¹². El seguimiento es un «fragmento de la cristología viva»¹³. J. Moltmann insiste en que la raíz vital de toda cristología es la comunidad cristiana, la «cristo-praxis», que es la vida de la comunidad. Esa cristo-praxis hace que la comunidad se oriente a los pobres, a los enfermos, a los excluidos y oprimidos. En este sentido, la cristología no es sólo una hermenéutica de los orígenes, sino una terapéutica para el hombre actual postrado en la miseria. La relación entre cristología y soteriología es esencial¹⁴.

Llama la atención el carácter excesivamente y casi exclusivamente académico de muchos tratados de cristología¹⁵. O bien se limitan a bucear en

¹⁰ U. VON BALTHASAR insiste en la necesidad de superar la «inflación del saber» y llegar al «conocimiento del corazón», al «conocimiento desde dentro». *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Herder, Barcelona 1982. K. ADAM, por su parte, enfatiza las condiciones existenciales que necesita el hombre actual para el acceso a Jesucristo. *Jesucristo*, Herder, Barcelona 1973, 33ss. Y SANTO TOMÁS DE AQUINO afirma que «es necesario emparentar nuestro conocimiento con las cosas divinas» (*STh* II-II, 45, 2). Para ello, la gracia nos dispone interiormente (*STh* II-II, 6, 1).

¹¹ J. MOLTMANN, *El camino de Jesucristo. La cristología en dimensiones mesiánicas*, Sígueme, Salamanca 2000, 12.

¹² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid 1978, 243.

¹³ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982, 625.

¹⁴ J. MOLTMANN, *El camino de Jesucristo...*, 71ss.

¹⁵ R. PANIKKAR denuncia en el cristianismo de Occidente un «viento de objetividad» que ha borrado la conciencia mística, y el hecho de que la figura viviente de Cristo se

la historia de aquel hombre llamado Jesús de Nazaret y dan la sensación de tratar de un asunto muy importante en la historia de la humanidad, en el pasado, pero escasamente relevante en la vida actual de la humanidad. Da la sensación de que les importa más situar a Jesús en su tiempo que en el nuestro¹⁶. O bien se adentran en una consideración metafísica de los dogmas cristológicos, de los misterios que la comunidad cristiana confiesa, hasta dejar de lado o arrojar al olvido la dimensión eminentemente soteriológica de esos misterios y, en definitiva, de la persona de Jesús, el Cristo. La verdadera pregunta teológica por Jesús acaba siendo una pregunta que nos afecta y nos turba saludablemente¹⁷. Los teólogos deberían recordar con frecuencia la petición que les hacía M. Heidegger: «que no hablen desde los andamios de ninguna filosofía». No es fácil (ni posible) que la teología prescinda de mediaciones filosóficas. Pero sí es conveniente que prevalezca la palabra de la fe, que se hable desde los andamios de la fe, que se escuche la voz del Espíritu¹⁸.

¿Qué hace la cristología con las experiencias nuevas de la humanidad? Porque una tradición religiosa que no sepa qué hacer con las experiencias nuevas de la humanidad pierde autoridad moral¹⁹. No hacemos cristología para salvar a Jesús; la hacemos para ayudar a la salvación de esta humanidad²⁰.

Nuestro propósito es, precisamente, formular una cristología actualizada, no en el sentido exclusivamente académico, sino en un sentido también existencial. Para actualizar la cristología es importante acudir a la bi-

haya visto envuelta en «un pesado manto doctrinal». *La plenitud del hombre*, Siruela, Madrid 1999, 114-115.

¹⁶ J. MOINGT afirma atinadamente: «nos importa menos restituir a Jesús en su historia que restituirla a la nuestra, a la historia de los hombres de todos los tiempos, a la que nosotros vivimos en la actualidad», aunque el mismo autor reconoce que hay una estrecha relación entre ambas historias. *El hombre que venía de Dios. Cristo en la historia de los hombres*, II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 17.

¹⁷ J. BLANK afirma: «la pregunta “¿quién es Jesús?” no se puede contestar con una fórmula lisa. La respuesta queda siempre ligada a qué experiencias realiza en su propia vida cada cual con Jesús y con su evangelio». *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Cristiandad, Madrid 1982, 99. Y B. FORTE afirma que «buscar su rostro es dejarse turbar». *Jesús de Nazaret...*, 153.

¹⁸ R. PANIKKAR viene a decir: «he oído muchas cosas sobre Jesús y al final he tenido que escuchar al Espíritu». *La plenitud del hombre...*, 166-167. Por eso propone una cristología «desde el interior», no «desde arriba ni desde abajo», 115.

¹⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos...*, 31.

²⁰ A. NOLAN dice, al introducir, su obra sobre Jesús: «En ningún momento se intenta salvar a Jesús o la fe cristiana. Jesús no tiene necesidad de mí ni de nadie para salvarse. Él puede cuidar de sí mismo, porque la verdad puede cuidar de sí misma». *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1981.

bliografía más reciente y más significativa; es importante recoger las últimas conclusiones de la investigación exegética, teológica, histórica... Pero no es suficiente. La cristología sólo se actualiza de forma definitiva en la vida de la comunidad cristiana, en el fiel seguimiento de Jesús²¹.

Si se habla de la vida de los cristianos como «el quinto evangelio»²², también deberíamos hablar de la vida de la comunidad como la cristología actualizada. La vuelta a Galilea fue para los discípulos condición de posibilidad para el encuentro con el Resucitado. Galilea era el símbolo, la metáfora del seguimiento. Allí habían sido llamados al seguimiento; y allí le habían seguido. Ahora se les viene a decir que sólo se encontrarán con el Resucitado en la medida en que continúen fieles en el seguimiento. Sólo elaborarán una verdadera cristología en la medida en que la actualicen mediante el seguimiento fiel de Jesús²³. «El camino de Cristo nace bajo los pies de aquellos que lo recorren. Entrar en el camino de Cristo significa creer en Él.»²⁴ El seguimiento de Jesús no es, sin embargo, un asunto principalmente moral; es sobre todo un asunto de hermenéutica y de teología o cristología fundamental²⁵.

En este sentido, la cristología exige proponer todo el significado de la persona, vida, muerte y resurrección de Jesús para los hombres y mujeres de nuestro tiempo y de todos los tiempos. Significa también proponer la vida de Jesús como modelo o paradigma de vida para sus seguidores. Hacer cristología es desentrañar el modelo de vida que ha quedado diseñado en la persona de Jesús de Nazaret, y en todo lo que Dios ha desvelado con su vida, pasión, muerte y resurrección. Hablar, pues, de cristología es hablar no sólo de la vida de Jesús, el Cristo, sino hablar de la vida de los cristianos en Cristo. Exponer la cristología es exponer a un tiempo la vida cristiana.

Los tres primeros capítulos están dedicados a exponer la situación de la cristología en la actualidad. Los cinco siguientes (4-8) están destinados a exponer los contenidos de la fe o la identidad de Jesús, el Cristo, y su significación reveladora y salvífica para la humanidad. Los seis capítulos restantes (9-14) se ocupan de exponer la propuesta de Jesús o la vida cristiana.

²¹ J. MOLTmann ha apelado a la significativa metáfora del «camino» para calificar la cristología actualizada. Habla de una cristología de caminantes, de hombres y mujeres que caminan y buscan en medio de los conflictos de la historia. Habla de una cristología del camino, no de una cristología de la patria; una cristología de la fe, no de la visión. *El camino de Jesucristo...*, 11-12.

²² «La biografía real de los cristianos constituye un quinto evangelio: forma parte del núcleo de la cristología». E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos...*, 12.

²³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret...*, 533.

²⁴ J. MOLTmann, *El camino de Jesucristo...*, 59.

²⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo...*, 454.

I

SITUACIÓN ACTUAL Y CAMINOS DE LA CRISTOLOGÍA

La figura de Jesús de Nazaret no pierde actualidad. Para muchas personas dejará de ser el Cristo o quizás nunca lo haya sido, pero no deja de ser un personaje histórico que suscita interés y hasta entusiasmo. Esto es ya motivo suficiente para volver la mirada hacia él. ¿Por qué sigue suscitando tanto interés y entusiasmo a veinte siglos de distancia, en circunstancias históricas tan distintas de las suyas, en personas creyentes y no creyentes, cristianas y no cristianas? ¿Por qué sigue despertando interés y entusiasmo a pesar del descrédito de las religiones tradicionales, de las Iglesias institucionales...? ¿Por qué ese crédito creciente de Jesús de Nazaret y ese descrédito del cristianismo?

Estas simples preguntas deberían hacer interesante la teología cristiana. Para ello, la teología tiene que enfrentarlas con toda honestidad. Ya no le basta preguntarse quién fue ese hombre y cuál fue su misión en la historia de la humanidad. Ciertamente, debe seguir preguntándose, porque es pregunta definitiva y nunca suficientemente contestada. Pero tiene que preguntarse también qué ha pasado con aquellos y aquellas que decidieron seguirle: ¿qué es el cristianismo y cuál es su misión en la historia de la humanidad?, ¿por qué no se corresponden el entusiasmo por Jesús y el entusiasmo por la Iglesia?

Efectivamente, todas éas son preguntas que deben estar hoy en el corazón de la teología cristiana. Porque ésta, en definitiva, se reduce a cristología, aún más, a cristología actualizada. Esto es lo que sucedió a lo largo del siglo XX: la teología experimentó una especie de concentración cristológica. Todos los tratados teológicos volvieron su mirada a la cristología en busca de luz, y todos ellos ofrecieron sus servicios a la cristología para recorrer este camino de concentración cristológica. Este fenómeno ha tenido lugar tanto en la teología reformada como en la teología católica, aunque con distintos acentos y distintos ritmos.

Las razones de esta concentración cristológica han sido múltiples. En primer lugar, la renovación de los estudios bíblicos. En segundo lugar, el

creciente interés por la figura de Jesús, dentro y fuera de las Iglesias e incluso más allá de las religiones. En tercer lugar, la búsqueda de lo esencial cristiano, de la entraña del cristianismo, de lo específico de la vida cristiana. Y en cuarto lugar, la importancia creciente del diálogo ecuménico entre las distintas confesiones cristianas, del diálogo interreligioso e intercultural. Y, en último término, el clamor de las víctimas. Todos estos hecho tenían que redundar necesariamente en una concentración cristológica, en una concentración de toda la teología cristiana en la cristología.

Pero esta concentración cristológica no es sólo un asunto académico. Es un asunto de interés existencial e histórico. La cristología más reciente no se contenta con responder a las legítimas inquietudes y búsquedas de intelectuales y estudiosos, de investigadores profesionales y docentes. Quiere, sobre todo, responder a las exigencias existenciales de los creyentes y de los seguidores de Jesús. Y quiere también contribuir a resolver dramáticos interrogantes de aquellos sectores de la humanidad que ni son creyentes ni pretenden ser seguidores de Jesús. Quiere ser, pues, una cristología actualizada en la vida y la misión, en el seguimiento que lleva a cabo la comunidad cristiana.

Para eso, la cristología vuelve hoy los ojos a Jesús, el Cristo, «el que inicia y consuma nuestra fe» (Heb 12,2). Y ha vuelto los ojos de forma muy especial al Jesús histórico. Las investigaciones sobre el Jesús histórico son rasgo característico de la cristología más reciente. Primero tuvo lugar un entusiasmo comprensible y una confianza ingenua en la tarea de escribir la biografía de Jesús de Nazaret. Fueron los años de la teología liberal. Luego tuvo lugar una sensación de fracaso en este intento, y se enfatizó en demasia la discontinuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, y hasta la irrelevancia del Jesús histórico para la fe cristiana. Así lo entendieron algunos representantes de la teología dialéctica y existencial. Finalmente se llegó a un cierto equilibrio afirmando la «discontinuidad dentro de la continuidad» entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. En éas están hoy la mayor parte de los estudiosos de la cristología. Lo cierto es que todo este problema desencadenó un interés extraordinario por los estudios en torno al Jesús histórico. Historiadores, exegetas, teólogos... se han dado cita en estos estudios, y los resultados no se han hecho esperar. No es posible escribir una biografía de Jesús, pero se van haciendo conquistas importantes en relación con ese núcleo histórico en torno a la persona, la vida y la misión de Jesús de Nazaret. Estos logros de la investigación han sido definitivos para el progreso de la cristología. Ese núcleo histórico en torno al Jesús terreno es fundamental para acreditar la fe en Cristo o el Cristo de la fe.

Por otra parte, la cristología actual no se conforma con fijar los ojos en Jesús, «el que inicia y consuma nuestra fe». Se ve en la obligación de fijar

los ojos también en sus seguidores, en la comunidad cristiana. Ésta es la reliquia más viva que nos ha dejado Jesús, y es mediación imprescindible para acceder a la fe en Él. Por eso, una cristología «actualizada» tiene que preguntarse necesariamente cuál fue y cuál sigue siendo el camino de acceso a la fe cristiana. Entre sus preguntas preferidas hoy la cristología cuenta con la siguiente: ¿Cómo podremos rehacer nosotros de forma análoga el camino de acceso a la fe que hicieron ya los primeros testigos de la resurrección? Se ve así obligada a analizar el camino de la comunidad apostólica hacia la fe cristiana, salvando el escollo o el escándalo de la cruz. Y se ve obligada a analizar nuestro propio camino hacia la fe cristiana, veinte siglos después y en circunstancias históricas muy distintas. E incluso se ve obligada a preguntarse cuáles pueden ser los caminos personales de acceso a la fe, o qué «experiencias análogas» pueden permitir a las personas rehacer el camino de la primitiva comunidad apostólica para acceder a la fe cristiana.

Éstos serán los tres capítulos de la primera parte: 1. La teología cristiana hacia la concentración cristológica. 2. El Jesús histórico y la cristología. 3. El camino hacia la fe cristiana.

1

La teología cristiana hacia la concentración cristológica

La teología moderna ha experimentado una tendencia hacia la concentración cristológica¹. Este fenómeno hunde sus raíces más allá de la misma teología, que nunca camina de forma totalmente autónoma. Es siempre deudora de numerosos factores eclesiales y extraeclesiales.

Numerosos factores eclesiales contribuyeron a esta concentración cristológica. En el campo católico cabe destacar la renovación de los estudios bíblicos, la reforma litúrgica, las nuevas corrientes de espiritualidad... Estos factores, que se venían fraguando desde antes del Concilio Vaticano II, obtuvieron su reconocimiento definitivo en el Concilio. La cristología alentó e inspiró esas reformas, pero también fue motivada e inspirada por ellas.

La concentración cristológica también ha sido producto de factores extraeclesiales. La cultura moderna se ha sentido cada vez más próxima a la figura histórica de Jesús de Nazaret. Esta figura se ha convertido en motivo de inspiración para filósofos y pensadores, militantes y revolucionarios, líderes de las distintas religiones, representantes del arte y de la cultura, creyentes y no creyentes... Y el hecho contrasta con una creciente sospecha frente a la Iglesia y al cristianismo. Un lema se ha hecho emblemático entre muchos no creyentes y entre no pocos creyentes: «Jesús, sí; Iglesia, no»². De ahí el entusiasmo y el fervor que han suscitado ciertos temas relacionados con la persona de Jesús de Nazaret, y el carácter polémico y a veces agrio que han adquirido algunos temas relacionados con la eclesiología.

¹ P. C. HODGSON preferiría una reflexión cristológica más cristomórfica (conformada por Cristo) que cristocéntrica. *Winds of the Spirit. Constructive Christian Theology*, Kentucky 1994, 243.

² En réplica a este lema, se ha utilizado otro en el interior de la Iglesia, que reza así: «Cristo, sí; Iglesia, también». Éste ha servido como título de una obra de R. BLÁZQUEZ, *Jesús sí, la Iglesia también. Reflexiones sobre la identidad cristiana*, Sigueme, Salamanca 1983.

Lo cierto es que todo el siglo XX y especialmente la segunda mitad del mismo ha sido una época de esplendor cristológico. Ha convocado los mejores esfuerzos de exegetas y teólogos. Y la cristología ha alargado su sombra sobre todo el dogma y toda la moral, sobre la liturgia y la espiritualidad, sobre la predicación y la catequesis, sobre el arte y sobre las diversas manifestaciones de la vida cristiana. Cuando se remueven los cimientos cristológicos, queda removido todo en la teología y en la vida de la Iglesia: las formulaciones doctrinales y las creencias más íntimas, las instituciones más oficiales y la piedad más privada, los hábitos más centenarios y los ensayos más novedosos, las tradiciones más consagradas y las nuevas búsquedas cristianas. Cuando se remueven los cimientos cristológicos, algo se remueve dentro de cada uno de los creyentes..., y quizás dentro de algunos no creyentes.

1. El largo camino hacia la concentración cristológica

La teología de la Reforma siempre se ha mantenido más concentrada en la cristología. Ya desde el principio Lutero presenta una opción decidida por la *theologia crucis* frente a lo que él califica como la *theologia gloriae*, más propia de la teología escolástica y después de la tradición teológica católica.

La *theologia gloriae* está más próxima a la teología natural, que fácilmente concentra su atención en el rostro majestuoso de un Dios creador y omnípotente, y en los reflejos luminosos de su gloria en la creación. En esta orientación teológica la cristología llega tarde, con cierto retraso, a la labor teológica. Llega cuando ya prácticamente está concluido el tratado sobre Dios y sobre la creación. Y llega como una solución de emergencia para reparar una creación herida y desviada de su esplendor original. Pero no es el centro ni concentra la tarea teológica. Es un compartimento estanco de la misma.

La *theologia crucis*, por el contrario, no permite al teólogo apartar su atención ni un solo momento de la cristología³. Toda la tarea teológica está concentrada en la figura de Cristo, y éste crucificado. La cruz constituye el momento supremo de la revelación de Dios, de su designio salvífico, del estado real de esta creación... La cristología es el faro de toda reflexión teológica, de principio a fin, cualquiera que sea el tratado en cuestión. El tratado sobre Dios uno y trino sólo es iluminado desde la teología de la cruz. Y lo mismo cabe decir del tratado sobre la creación, y sobre la redención, y sobre la escatología. La cruz es la concentración de la cristología y ésta, a su vez, es la concentración de toda teología verdaderamente cristiana.

³ L. NOVOA PASCUAL, *La cruz como criterio del conocimiento y hermenéutica teológica*, Málaga 1987 (Boletín «Stauros», 1991-15). El autor presenta un balance histórico de la *theologia crucis*.

La concentración cristológica es fundamental en la tradición teológica de la Reforma, incluso en los momentos en los que la *theologia crucis* es atenuada por la teología liberal. Efectivamente, aun para la teología liberal la figura del Jesús histórico como maestro moral y espiritual, como paradigma de la humanidad, sigue siendo el centro y la referencia obligada de toda teología. La cruz pasa a un segundo plano y queda ensombrecida por la calidad sublime de las enseñanzas y la praxis de Jesús, el excelso maestro de la humanidad. De esta forma, la teología liberal pierde su dinamismo dialéctico y se aproxima notablemente a la teología natural, a la *theologia gloriae*. El gran teólogo K. Barth se puso a la cabeza de quienes reaccionaron contra esta desorientación liberal de la teología de la Reforma.

En segundo lugar, la teología reformada se ha mantenido siempre pegada a los estudios bíblicos. Desde un principio la teología de la Reforma censuró con acritud el recurso abundante de la teología escolástica a la filosofía pagana y a la «lógica» humana. Ni aquélla ni ésta coinciden fácilmente con la filosofía y la «lógica» de la cruz. La teología reformada prefiere recurrir al texto bíblico, a la Escritura *sine glossa*, a la *Sola Scriptura*. «Sola» no solamente con respecto a las tradiciones eclesiales, sino sobre todo con respecto a las tradiciones filosóficas y lógicas de las escrituras paganas. La teología escolástica nunca había prescindido del uso de Sagrada Escritura en su quehacer teológico. Era la primera *auctoritas*, el primero entre todos los lugares teológicos⁴. Pero en la tradición escolástica la Sagrada Escritura no llegó a configurar la reflexión teológica de forma tan definitiva como lo hizo en la teología reformada.

Este sabor bíblico de la teología de la Reforma explica la fuerte concentración cristológica de toda la teología reformada. Centrados en la Palabra de Dios, prácticamente todos los tratados teológicos desembocan en la figura de Cristo y son iluminados desde esta figura. En este sentido, llama la atención el carácter eminentemente bíblico de todas las cristologías de inspiración protestante. Nombres como K. Barth, O. Cullmann, R. Bultmann, W. Pannenberg, J. Moltmann... nos recuerdan de inmediato la estrecha vinculación entre exégesis y teología, entre pensamiento bíblico y cristología. En el campo católico la reconciliación entre la exégesis y la teología ha sido más penosa y más tardía. Quizá este hecho explica en parte el retraso de la concentración cristológica.

En la teología católica la concentración cristológica ha tenido lugar, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, especialmente a partir del Concilio Vaticano II, y en un largo y lento proceso⁵.

⁴ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh I*, 1, 8.

⁵ A. TORRES QUEIRUGA, *La cristología después del Vaticano II*, en: *Repensar la cristología*, Verbo Divino, Estella 1999, 215-260.

La *nouvelle theologie* marcó los inicios de una nueva era para la teología católica. Fue un intento de romper el enclaustramiento de la apologetica y de la dogmática católica. Respondió a la necesidad de abrir el pensamiento católico al diálogo con el mundo moderno. Era necesario incorporar los estudios históricos a la reflexión teológica, asumir los aportes de la Ilustración, tomar nota de las investigaciones sobre el Jesús histórico. El ideal del diálogo con el mundo marcó el espíritu, el trabajo y los resultados teológicos y pastorales del Concilio Vaticano II. Bajo aquella inspiración, el pensamiento cristiano se abrió al fenómeno creciente de la secularización y el pensamiento teológico se dio cada vez más a la interpretación cristiana de las realidades terrenas. La autonomía de éstas fue tesis novedosa y fundamental de la teología conciliar.

En este contexto aparecen muchas teologías de genitivo, con sabor a teología de las realidades terrenas: teología del trabajo, teología del progreso, teología de la cultura, teología del laicado...⁶ Son algunas de las teologías que se encuentran en la base de la teología conciliar. Efectivamente, el Concilio encontró ya mucho campo roturado. Por eso pudo llegar tan lejos en tan poco tiempo. Nombres tan significativos como Y. M. Congar o M. D. Chenu, K. Rahner o E. Schillebeeckx, H. Lubac o J. Danielou... venían trabajando con mucha responsabilidad en esta dirección. Estos teólogos dejaron huellas profundas en el Concilio.

Pero la teología católica no se paró en las tareas conciliares. Atravesó los documentos del Vaticano II y siguió hacia delante. En adelante, ni la Iglesia ni la teología podrán ya prescindir del cambio y del pluralismo. Son dos rasgos consustanciales a los nuevos tiempos. Los cambios experimentados por la teología católica han dado lugar a una concentración cristológica progresiva.

En los años siguientes al Concilio conoció un notable auge de la teología fundamental⁷. Era todo un síntoma de que la tarea teológica debía ser revisada desde sus fundamentos. No se pedía sólo una renovación de la teología fundamental, sino una orientación esencialmente fundamental de todos los tratados teológicos⁸.

⁶ El pluralismo teológico, que nunca ha faltado en la historia del cristianismo, encontró en este momento su reconocimiento, y a lo largo del siglo XX se convirtió en el medio natural en el que se han movido la mayoría de los teólogos. Refiriéndose al pluralismo, dice J. MOINGT: «...el teólogo de hoy no anda ya a la busca de un consenso, ni escriturístico ni eclesial, sino más bien de una articulación de las diferencias, tanto en el *corpus evangélico*, como en las reinterpretaciones de la tradición». *El hombre que venía de Dios...*, II, 13-14.

⁷ R. LATOURELLE y G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*, Sigueme, Salamanca 1982, 246.

⁸ Con la teología fundamental sucedió algo análogo a lo que había sucedido con la teología llamada pastoral. Lo que el Concilio demandaba no era precisamente la elabora-

Este auge de la teología fundamental se concretó pronto en dos desafíos centrales para la teología.

El primer desafío situaba a los teólogos ante la urgente necesidad de abordar las llamadas cuestiones fronterizas⁹. ¿Cuáles son estas cuestiones? Aquellas que se encuentran en la frontera entre la fe y la incredencia, entre la Iglesia y el mundo, entre la teología y la filosofía o las ciencias... Son aquellas cuestiones que reclaman urgentemente el diálogo entre la Iglesia y el resto del mundo, entre la teología o las teologías cristianas y las filosofías modernas, entre la fe y la ciencia... Desde aquel momento, la palabra «frontera» se convirtió en una palabra mágica en el lenguaje teológico y ha marcado muchas reflexiones y orientaciones de la vida cristiana.

El segundo desafío obligaba a los teólogos a revisar o redefinir el método teológico, el estatuto epistemológico de la teología. La renovación del método había tenido lugar en el área de la filosofía, de la sociología, de la psicología, de la antropología, de la lingüística, de la historia... El método histórico-crítico había hecho especial impacto en los estudios bíblicos. ¿Acaso podía la teología permanecer indiferente ante tal revolución metodológica? Dos sistemas teológicos acusaron recibo de estos desafíos e intentaron darles respuesta: las teologías políticas y las teologías de la liberación.

Pronto el interés por la teología fundamental fue abriendo camino a la cristología. Ni cedió el interés por las cuestiones fronterizas, ni desapareció la preocupación por el problema del método teológico. Pero cada vez más los nuevos movimientos teológicos fueron desembocando en un creciente interés por la cristología. Las teologías políticas europeas fueron desplazando su interés hacia la teología de la cruz¹⁰. La *memoria passionis* de J. B. Metz¹¹ y el Dios crucificado de J. Moltmann¹² son ya temas específicamente cristológicos que marcarán el rumbo de muchas cristologías a fina-

ración de un tratado específico de teología pastoral (tampoco lo prohibía), sino una orientación verdaderamente pastoral de toda la teología, de todos los tratados teológicos.

⁹ La revista *Concilium* es quizás la revista más significativa de la andadura teológica postconciliar. Esta revista dedicó uno de los doce números anuales a las llamadas «Cuestiones fronterizas». Era el número que los teólogos clásicos hubieran asociado con la apologética o los más modernos con la teología fundamental.

¹⁰ Cf. L. NOVOA PASCUAL, *La cruz como criterio...*, 32ss; E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sigueme, Salamanca 1984; K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, Sigueme, Salamanca 1975.

¹¹ Cf. J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 213-236; Id., *El futuro a la luz del memorial de la pasión*, en: *Concilium* 76 (1972) 317-334.

¹² Cf. J. MOLTMANN, *El Dios Crucificado. La Cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sigueme, Salamanca 1975.

les de los años 70. Y en las teologías de la liberación pronto aparecen ensayos de cristología que se harán clásicos¹³.

Por estos mismos años se multiplican los ensayos o los tratados sistemáticos de cristología, tanto en la teología católica como en la teología reformada¹⁴. Este nuevo interés por la cristología tiene algunos rasgos característicos¹⁵.

En primer lugar, intenta conjugar la perspectiva sistemática con la perspectiva específicamente bíblica. Los tratados sistemáticos y los tratados exegéticos se entremezclan en los estudios de cristología. El hecho ha facilitado el acercamiento entre la teología católica y la reformada. La cristología, que fue siempre una piedra de choque conducente a la división y al enfrentamiento, comienza a convertirse en un hito de regreso a la reconciliación. Más allá de los debates sobre el Jesús histórico o el Cristo de la fe, comenzó a revelarse como urgente la vuelta a la Escritura y a la Tradición para repensar la cristología. Fue necesario perforar muchas capas superficiales de la dogmática cristológica para regresar a las capas más hondas de las cristologías primitivas. En este sentido, hay que recordar el propósito que inspira a Schillebeeckx en su ensayo cristológico: rehacer el camino de los apóstoles hacia la fe cristiana¹⁶.

En segundo lugar, el nuevo interés por la cristología es un interés a un tiempo ontológico y funcional¹⁷. Con frecuencia la dogmática católica había priorizado la cristología ontológica, ocupada en definir lo que es Jesucristo en sí. La cristología de la Reforma había priorizado con frecuencia la dimensión funcional de la cristología, insistiendo en definir lo que es Cristo para nosotros. Se insiste así en la dimensión soteriológica, en los *beneficia Christi*, un tema tan querido por Lutero. La nueva cristología pretende ser a un tiempo funcional y ontoteológica, y abre así camino a un nuevo y fecundo diálogo ecuménico entre ambas tradiciones teológicas. Además esta orientación da lugar a una cristología militante. Es decir, una

¹³ Cf. L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981; J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1976.

¹⁴ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la cristología...*, 215-260.

¹⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL señala algunos cambios experimentados en la cristología: de la preexistencia a la pro-existencia, de la constitución ontológica a la función salvífica, de la significación mesiánica intemporal a la acción como mesías en un contexto socio-político concreto, de su misterio personal a su eficacia para los hombres. *Jesús de Nazaret...*, 27-29.

¹⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un Viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.

¹⁷ Un ejemplo de la armonización de ambas orientaciones puede ser la obra de O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998. (La versión francesa original es de 1958.)