

DIVERSIDAD DE CRISTOLOGIAS Y SUS REPERCUSIONES CATEQUETICAS

MANUEL GESTEIRA GARZA

I.—ANTE EL HECHO DE UN PLURALISMO CRISTOLOGICO

1. DIVERSAS TENDENCIAS EN LA CRISTOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

El pluralismo cristológico no es un fenómeno exclusivo de la teología en la época moderna, sino algo que se remonta a los orígenes mismos del cristianismo y del que dan fe los diversos escritos del Nuevo Testamento. La cristología de los Hechos o de Marcos no es exactamente la misma que la de Mateo o Lucas o la de Pablo y Juan. Cada uno de estos autores muestra ciertas cadencias o matices en la contemplación del misterio de Cristo que no cabe pasar por alto.

Sin embargo este pluralismo inicial no acaece como un mero impulso centrífugo o divergente, ni desemboca en una dispersión incoherente y heterogénea, sino que discurre dentro de unos márgenes que lo controlan y lo rigen. Buena prueba de ello es la unanimidad que mantienen todas las Iglesias en la confesión fundamental de Jesús como Cristo, Hijo único y Señor, títulos que prevalecen a lo largo de todo el Nuevo Testamento, reflejándose en los posteriores símbolos o confesiones de fe.

Este pluralismo cristológico no se reduce, pues, a una mera yuxtaposición caprichosa de tendencias dispares, sino que surge condicionada por la reflexión concreta que sobre Jesús realizan las diversas comunidades cristianas desde su idiosincrasia particular y sus peculiaridades culturales propias. Es pues consecuencia del «Sitz im Leben», de la «inculturación» de la fe y la predicación primeras, reformuladas sin cesar a partir de la situación y la problemática concreta en que esas comunidades se hallaban involucradas. Pero esta reflexión pluriforme se realiza siempre desde el recurso a unos datos originales, provenientes de aquellos testigos primeros (los Doce y otros numerosos discípulos) que convivieron más o menos estrechamente con el Jesús histórico. Baste recordar la confesión de fe de la Iglesia de Jerusalén (en el

concilio celebrado hacia el año 48 de la era cristiana) que afirma a Jesús como único Salvador frente a la ley de Moisés en discrepancia con los cristianos judaizantes que pretendían equiparar la Ley y el Evangelio (cf. Hch 15, 10-12 así como Rom 3, 21-26 y Gal 2, 16.21). Detrás de esta confesión de la primera Iglesia estarían determinados gestos o palabras de Jesús en los que él se enfrenta con la ley así como con otras estructuras del judaísmo defendidas por éste como valores indispensables para la salvación.

Por otra parte es obvio que determinados nombres o títulos de Cristo, que resultaban más fácilmente comprensibles para ciertos sectores de la primitiva Iglesia, eran en principio más difícilmente inteligibles para otros. Tal sucedía, por ejemplo, con los títulos de Mesías o Hijo del hombre que, siendo de más fácil comprensión para los cristianos provenientes del judaísmo, resultaban más enigmáticos o arcanos en un primer momento para los cristianos recién convertidos de la gentilidad, dado que éstos desconocían el Antiguo Testamento. De aquí que estos títulos (casi todos ellos provenientes del ámbito judío y por eso cargados originalmente de un contenido veterotestamentario) irán evolucionando hacia un sentido nuevo y más profundo¹.

Este pluralismo cristológico persiste de una manera o de otra a lo largo de toda la historia de la Iglesia. La cristología de Ignacio de Antioquía no es exactamente igual a la de Ireneo o la de Justino y la de estos autores difiere notablemente de otros posteriores, como la de Atanasio o la de Cirilo de Alejandría. Las dos célebres escuelas de Alejandría y Antioquía, que a lo largo de los siglos iv y v prevalecen en el Oriente, son un signo más de este pluralismo cristológico: la primera resalta la persona y la actuación del Verbo de Dios minusvalorando la realidad humana de Jesús que queda reducida en ocasiones a un mero órgano inanimado del Logos divino; mientras la segunda resalta la importancia y la densidad de la humanidad de Jesús así como su mayor espontaneidad respecto al Verbo que la asume. Una alternativa similar perdurará a lo largo de toda la teología medieval (en la polaridad entre la tendencia franciscana y la dominicana) y reaparece en nuestros días bajo categorías nuevas.

2. PRINCIPALES TENDENCIAS DE LA CRISTOLOGIA ACTUAL

Aunque en la conciencia de que toda esquematización adolece siempre de parcialidad e insuficiencia dado que la exuberancia misma de la realidad

1 Tal sucede, por ejemplo, con la palabra «Cristo» que originalmente es traducción griega del «Mesías» hebreo. Es, pues, apelativo o nombre de función, y así aparece con artículo antepuesto en los estratos más antiguos (cf. Mc 8, 29 en boca de los discípulos; 15, 32 en boca de la gente), donde encierra un claro sentido mesiánico judío. Luego va perdiendo el artículo, convirtiéndose como en apellido de Jesús Cristo. Finalmente se antepone al nombre propio (Cristo Jesús) y acaba apareciendo solo, como nombre propio con un sentido ya específicamente cristiano. Así en las cartas paulinas.

desborda cualquier esquema o definición, cabría reducir los diversos modelos de la cristología a los tres principales tipos siguientes:

a) *Una cristología desde la encarnación*

Se trata de una cristología «descendente», que adopta como punto de partida la realidad de Dios y más en concreto la persona del Verbo dentro del misterio de la Trinidad. Esta cristología centra su atención preferente en los orígenes de Jesús; arranca de la preexistencia del Logos en el seno del Padre y afirma su encarnación como hombre, pero tiende a olvidar el devenir histórico de la existencia terrena de Jesús y presta escasa atención a su destino último —la resurrección— así como al camino que hacia esa meta conduce.

Dentro de estas coordenadas fundamentales cabría distinguir tres corrientes principales. La primera, más radical, estaría representada por la cristología que en el siglo V desarrollan los concilios de Éfeso y Calcedonia (así como algunos de los Padres y los teólogos involucrados en las controversias de la época). Las profesiones de fe de estos concilios centran toda su atención en el tema puntual de la encarnación, silenciando la vida, la muerte y la resurrección de Jesús (a las que todavía aludían los símbolos anteriores de la fe, incluido el de Nicea-Constantinopla). En esta clave la soteriología coincide totalmente con la cristología: la salvación es entendida desde la encarnación misma, tal como se refleja en la célebre formulación teológica del papa San Dámaso († 384) para quien «todo aquello que no fue asumido (por la encarnación) no fue salvado» (cf. DS 146.159).

Una segunda tendencia estaría representada por la cristología escolástica tal como ésta ha perdurado casi hasta nuestros días y que, en sus planteamientos más clásicos, tomaba como punto de partida el dogma formulado por el concilio de Calcedonia, prescindiendo en buena parte o relegando a un segundo plano una exégesis seria y detenida del Nuevo Testamento y excluyendo así la posibilidad de una auténtica cristología bíblica. Esta línea hacía un especial hincapié no sólo en el hecho de la encarnación sino también en la muerte de Cristo, mientras relegaba al olvido la vida y el camino del Jesús histórico así como su resurrección².

En este mismo marco, aunque desde una perspectiva muy distinta, cabría encuadrar como tercera tendencia la cristología de K. Rahner quien desde sus inicios prestó una singular atención al problema de la encarnación, marginando un tanto las cuestiones concretas del itinerario de Jesús así como su pretensión. En un momento posterior, sin embargo, Rahner dedicó una espe-

2 Representantes de esta línea serían hoy, con diversos matices, P. Faynel, *Jesucristo es el Señor* (Salamanca 1969); C. Chopin, *El Verbo encarnado y redentor* (Barcelona 1969); M. González Gil, *Cristo, el misterio de Dios* (Madrid 1976), si bien este autor presta una mayor atención al dinamismo histórico de la vida de Jesús.

cial atención al tema de la muerte de Cristo, y más tarde hará mayor insistencia en los «misterios de la vida de Cristo» así como en su resurrección (temas que destacaron menos al principio). En todo caso el planteamiento de Rahner se diferencia de los anteriores por su visión más amplia de la encarnación, que afecta a toda la historia humana. La humanidad, creada en Cristo como cabeza, es considerada como preparación o ensayo de lo que ya a tener lugar en Jesús: en ella Dios irá silabeando o balbuciendo aquella Palabra total suya que pronunciará de forma definitiva y última en el Hijo Jesucristo.

b) *Una cristología desde la cruz*

Se caracteriza esta cristología por una clara conciencia del pecado y del mal en el mundo así como por una concepción de la salvación como liberación del mal más que como comunicación de la vida divina al hombre. Cabría señalar estas dos tendencias principales:

La primera establece una relación directa entre la encarnación y la cruz. Es la postura de Anselmo de Canterbury, para quien la encarnación se orienta por entero hacia la muerte que Jesús deberá padecer por el pecado del mundo. A la pregunta de «¿por qué Dios se ha hecho hombre?» (título de su libro «*Cur Deus homo?*») responde Anselmo: para morir en la cruz y satisfacer así por los pecados de la humanidad. Esta cristología persiste —aunque con algunas matizaciones— en la posterior teología medieval, alcanzando su máxima radicalización en la Reforma protestante, en especial en la cristología de Lutero quien propugna la necesidad de una «*theologia crucis*», una teología de la cruz como quicio fundamental de la salvación. En esta línea la cristología se ordena totalmente a la soteriología, la persona de Jesús a su obra salvadora. Por otra parte la insistencia en el valor salvífico de la muerte de Jesús y la concentración del misterio salvador en el Viernes Santo, resta importancia tanto a la vida y a la actuación de Jesús en la historia como a su resurrección. La vida se considera como un mero prólogo o preparación para la muerte y la resurrección como un epílogo de la misma muerte. En esta clave la catequesis tenderá a la mera contemplación de la obra salvadora que Jesús realizó en el pasado y cuyos frutos se nos comunican hoy por los sacramentos. Pero carecerá del sentido de celebración festiva que los sacramentos implican como participación en el misterio pascual de Cristo así como del necesario impulso de transformación del mundo que entraña la resurrección. La salvación centrada en la muerte más bien conduce a una actitud de resignación pasiva.

3 Cf. K. Rahner, *Escritos de Teología* (Madrid 1964 ss.) tomo I, 167-222; tomo III, 34-53; tomo IV, 47-59 y 139-157, así como K. Rahner - W. Thüsing, *Cristología. Estudio exeagético y sistemático* (Madrid 1975) 21-80. Un buen resumen de la cristología de Karl Rahner puede encontrarse en su artículo 'Jesucristo', en *Sacramentum Mundi* IV, 34-72

Un epígono de esta tendencia estaría representado por K. Barth en su primera época. Bajo el terrible peso del desastre de la primera Guerra Mundial e influenciado por la postura radical de la Escuela de la Escatología consiguiente de principios de siglo, Barth comenzó propugnando la total coincidencia del misterio de la encarnación con la muerte de Jesús. Cuando Dios —el santo y enteramente Otro—, se aproxima al mundo pecador y a la historia humana, genera de inmediato la convulsión y la negación absoluta de lo humano: la muerte de Jesús es el signo de esta negación absoluta; Dios «toca a la historia, pero como la tangente al círculo, sin tocarlo». Esta «teología dialéctica», que afirma un sí de Dios al hombre que se convierte ipso facto, inmediatamente en un no, será superada en buena medida por el propio Barth⁴ en una época posterior de su evolución teológica.

La segunda tendencia considera en cambio la cruz no tanto desde la óptica de la encarnación cuanto desde la perspectiva del futuro escatológico, desde la resurrección de Jesús. Según esta línea —que predomina en ciertos ámbitos de la cristología actual— la humanidad nueva y la utopía que ésta implica, al ser confrontadas con la realidad precaria del presente, generan una viva conciencia de la pobreza, la injusticia y la cruz que pesa sobre amplios sectores de la humanidad. Algo similar a lo que acaeció en la vida del Jesús histórico: al hacer él presente, anticipándola en su persona y en su obra, la realidad futura escatológica del reino de Dios, la confrontación de esa plenitud futura con la imperfección y el pecado del presente acentúa el contraste: lo que condujo a Jesús a la cruz y a la muerte. Pero a su vez, y a la luz de la resurrección, la cruz se convierte en motor de la historia y en fuente no de resignación pasiva sino en impulso de liberación y de superación del dolor y la precariedad del presente⁵.

c) *Cristología escatológica o desde la resurrección*

Se trata de una cristología que asume como punto de partida el futuro último de la nueva creación y el hombre nuevo, tal como se concretan en Cristo resucitado, primogénito de la nueva humanidad. Será en la plenitud

4 Así la cristología del *Comentario a la Carta a los Romanos*, publicado en 1921. Posteriormente, en su *Dogmática*, Barth propugnará una cristología de claro corte descendente, desde la encarnación y aún más desde la preexistencia de Cristo. Pues el desarrollo histórico de la vida y la muerte de Jesús (en cuanto «historia humana de Dios») no hace más que explicitar en el tiempo aquellas relaciones de amor, fidelidad y obediencia que reinan entre el Padre y el Hijo en la Trinidad eterna y que en Jesús se hacen extensivas a la humanidad. Cf. K. Barth, *Dogmatique* (Ginebra 1966) tomos IV/1 y IV/2.

5 Así la cristología de la liberación: cf. L. Boff, *Jesucristo el liberador* (Madrid 1981); J. Sobrino, *Cristología desde América Latina* (México 1976) y *Jesús en América Latina* (Santander 1982), por citar algunos de sus representantes más destacados. En otra línea cabría añadir también J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca 1975) así como algunas apreciaciones de E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente* (Madrid 1981) 561-588.

del reino escatológico de Dios, que coincide con el «Cristo total», donde **tendrá** lugar la realización definitiva del hombre (como individuo y colectividad) a través de la suprema autodonación de Dios que llegará a ser «todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28; cf. Col 3, 11 y Gal 3, 28). Pues bien, es esta futura «plenitud de Cristo» (Ef 4, 13.16; cf. Col 2, 19) la que se anticipa en la persona y la obra del Jesús histórico. Esta realidad escatológica se proyecta hacia el presente como discernimiento y crisis de la realidad, como «reserva escatológica». Y se proyecta también hacia el pasado en la eternidad de Dios bajo la categoría de la preexistencia. El misterio de la **encarnación** se concibe aquí como la anticipación en Jesús de la plenitud escatológica de un Dios que genera una humanidad nueva y de un hombre nuevo generado por Dios (o del reino de Dios). Ambos coinciden plenamente ya en una única persona, la de Jesús.

A dos podrían reducirse, en este caso, las principales tendencias. Una, más radical, insiste especialmente en la realidad de Cristo como «Punto Omega», como futuro último de todo el proceso evolutivo del mundo y de la historia. Esta línea cae fácilmente en una desvalorización del misterio de la cruz así como de la realidad del pecado y del mal, que corren peligro de quedar reducidos a la imperfección o a la deficiencia propia de estadios anteriores de la evolución que van siendo superados por el dinamismo inherente al conjunto del proceso evolutivo, en un constante avance hacia una perfección cada vez mayor⁶. Otra línea en cambio destaca más la realidad histórica de Jesús en cuanto anticipación y verdadera encarnación, en el tiempo, de Dios como futuro último del hombre; o bien insiste en la cruz de Jesús como crisis del presente que es generada por la presencia singular, en el propio Jesús, de un Dios que se define como crucificado⁷.

Por último cabe reseñar otros planteamientos, propios de la cristología más reciente, que intentan con acierto conjugar los tres niveles anteriormente señalados evitando su disociación y buscando una síntesis capaz de incorporar las diversas dimensiones del misterio de Cristo (encarnación, vida, muerte y resurrección) conjugando sus diversos aspectos⁸. Este dinamismo

6 Así P. Teilhard de Chardin, *El Medio Divino* (Madrid 1967) y *Ciencia y Cristo* (Madrid 1968). También W. G. F. Hegel, desde otras categorías, consideró a Jesús como una etapa necesaria, aunque provisional, en el desarrollo y la evolución de la historia universal como historia de Dios. Su peligro es el «viernes santo especulativo»: la muerte de Jesús sólo es salvadora en cuanto etapa necesaria en el decurso histórico, pero que tiene que ser superada para dar paso a la era, más importante, del Espíritu. Sobre la cristología de Hegel, cf. H. Küng, *La encarnación de Dios* (Barcelona 1974).

7 Entre las cristologías de este tipo hay que citar a W. Pannenberg, *Fundamentos de Cristología* (Salamanca 1974) y J. Moltmann, *Teología de la Esperanza* (Salamanca 1972) 181-298, así como *El Dios crucificado*, ya citado en nota 5.

8 Entre estas cristologías cabe citar la de J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva* (Santander 1984), la de O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret* (Madrid 1975); W. Kasper, *Jesús el Cristo* (Salamanca 1976) o B. Forte, *Jesús de Nazaret. Historia de*

constituye un acierto; trata de integrar hoy en una unidad fundamental — en la medida de lo posible— aquellas aportaciones que provienen de las diversas líneas o tendencias cristológicas⁹.

II.—CONSECUENCIAS PARA LA CATEQUESIS DE LA DIVERSIDAD DE CRISTOLOGÍAS

1. UN NECESARIO PUNTO DE PARTIDA: LA CRISTOLOGÍA ASCENDENTE

a) *Características de esta cristología*

La cristología ascendente o «desde abajo» (que J. B. Metz denomina también «cristología narrativa» y W. Kasper «cristología como historia») destaca el caminar histórico de Jesús, el proceso de su vida y su destino como punto indiscutible de partida para la contemplación del misterio de Cristo. Hoy queda excluida, como exordio comienzo de la reflexión sobre Cristo, aquella cristología descendente que tomaba como punto de arranque la divinidad de Jesús, o la formulación explícita del misterio de la encarnación tal como aparece enunciada en las proposiciones dogmáticas de la Iglesia (en especial del concilio de Calcedonia).

La exclusión de una cristología descendente como exordio de la reflexión sobre Cristo se fundamenta en las siguientes razones. En primer término porque el partir de un postulado previo, aunque sea de carácter teológico o dogmático (peor aún si fuese puramente filosófico), corre peligro de desvirtuar la reflexión sobre el misterio cristiano convirtiéndolo en una teoría abstracta o en una ideología más. Un riesgo del que sólo puede liberarnos el retorno al Jesús histórico. En segundo lugar porque la afirmación «Dios se ha hecho hombre» como postulado inicial es de por sí ambigua. Pues ¿de qué Dios estamos hablando? ¿del Dios de la filosofía? ¿del Dios general de las religiones? ¿No vendrá acaso Jesús a derrocar y a echar por tierra determinadas imágenes de Dios (quizá incluso la imagen que nosotros

Dios, Dios de la historia (Madrid 1983), así como la obra, ya citada, de E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*.

⁹ Cf. una visión panorámica sobre las diversas cristologías actuales en A. Schilson - W. Kasper, *Christologie im Präsens* (Friburgo 1974); Varios, *Il problema cristologico oggi* (Asis 1973); B. Mondin, *Le cristologie moderne* (Roma 1973); C. Porro, *Cristologia in crisi?* (Alba 1975). Otros resúmenes pueden verse en W. Kasper, *Jesús el Cristo*, 16-26; O. González, *Jesús de Nazaret*, 276-294, L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 58-66; J. R. Guerrero, *El otro Jesús* (Salamanca 1976) 281-299; M. Gesteira, *Cristo en la Iglesia*, en Varios, *La Teología en el ciclo institucional* (Madrid 1978) tomo I, 73-79. Un planteamiento más amplio puede encontrarse en W. Pannenberg, *Fundamentos de Cristología*, 43-63.

tenemos)? Por tanto ¿no será mejor empezar recorriendo con Jesús un trecho de su propio itinerario para escuchar de sus propios labios lo que él nos dice acerca de Dios, Padre suyo, y acerca del hombre nuevo que ese Dios es capaz de generar? De hecho el nuevo semblante de Dios (así como del hombre) que Jesús logró inculcar en el corazón de los discípulos acabó derribando otras antiguas imágenes de Dios que ellos tenían y adoraban. Probablemente el verdadero problema del misterio de la encarnación no sea tanto *el que* Dios se haya hecho carne, sino sobre todo *qué* Dios se hace carne en Jesús. Porque si la encarnación lo fuera, por ejemplo, de un Dios puramente justiciero o vengativo, mero antagonista del hombre, de poco nos serviría para la salvación. (Y algo similar cabría decir también de la nueva imagen del hombre que Jesús anuncia a la vez que encarna). En tercer lugar, y sobre todo, porque la predicación y la reflexión más antiguas sobre Cristo reflejan el camino recorrido por Jesús y sus discípulos en una clave indiscutible de cristología ascendente, tal como aparece en los principales discursos de los Hechos de los Apóstoles (cf. 2, 22-24; 10, 37-42; 13, 23-33) así como en el evangelio de Marcos. En ambos casos el punto de partida es el inicio de la vida pública de Jesús para desembocar en su muerte y en su resurrección. En ellos no se nos ofrec, de momento, ninguna exposición explícita y detallada sobre «los orígenes de Jesús». El aparece como el enviado de Dios, pero todavía no destaca una reflexión explícita sobre el tema de la preexistencia¹⁰.

Este recorrido de los primeros discípulos, que les llevará a reconocer —a través de su estrecha convivencia con él— a Jesús como el Mesías así como Hijo de Dios y Señor, debería ser el mismo itinerario que la Iglesia de todos los tiempos tendría que recorrer siempre de nuevo. Pues no en vano el posterior camino de los discípulos de Emazús con Jesús ya resucitado —figura del camino mismo de la Iglesia— reproduce en buena parte el esquema de su anterior itinerario con el Jesús histórico. Y es en ese constante caminar de la Iglesia con Jesús de Nazaret por los caminos del evangelio donde se nos iría descubriendo siempre de nuevo quién es él verdaderamente.

10 En este campo de una cristología ascendente cabe distinguir el sector de una cristología bíblica en contacto más directo con los datos del Nuevo Testamento: así por ejemplo J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974) o G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1976) (aunque el primero presta especial atención a las palabras de Jesús; el segundo a los rasgos más generales de la pretensión); así como E. Trocmé, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida* (Barcelona 1974) o Ch. Perrot, *Jesús y la historia* (Madrid 1983), desde el ámbito católico. Otro segundo sector sería el de una mayor reflexión sobre la vida de Jesús y su muerte: así H. Küng, *Ser Cristiano* (Madrid 1977); A. Nolan, *¿Quién es este hombre? Jesús antes del Cristianismo* (Santander 1981) o J. A. Pagola, *Jesús de Nazaret* (San Sebastián 1981).

b) *Consecuencias para la catequesis*

Por tanto la catequesis deberá partir en primer término de la realidad concreta de Jesús de Nazaret, como persona viva y actuante, tal como se nos refleja sobre todo en el evangelio. Sin embargo es preciso advertir que el hecho de tomar la persona del Jesús histórico como punto de partida no significa que haya que excluir por principio o a priori el misterio profundo de su persona —su dimensión divina— quedándonos únicamente con su humanidad. Antes bien cuando hablamos de Jesús de Nazaret nos referimos a esa realidad personal con todo lo que ella implique; aún cuando en una primera instancia —tal como les sucedió a los primeros discípulos— quizá no se nos revele todavía esa plenitud en toda su hondura. Pero es preciso que no nos cerremos a ella, excluyéndola ya de entrada, sino que permanezcamos abiertos al misterio desde un principio. Dios puede manifestarse al hombre en formas sorprendentes. Y el no mostrarse abiertos a esa sorpresa de Dios fue la deficiencia más grave de ciertos sectores de Israel en el caso de Jesús; tanto más cuanto que el pueblo hebreo había tenido, a lo largo de toda su historia, una especial sensibilidad para captar la dimensión inesperada, sorprendente siempre, de las actuaciones de su Dios.

Pero el partir de la historia de Jesús, de su vida y su actuación, no significa que la catequesis pueda reducirse a una mera narración biográfica al estilo de las antiguas «vidas de Jesús»¹¹ o de la vieja «historia sagrada», sino que tiene que ser narrada como «historia de salvación». No sería suficiente —sobre todo a ciertos niveles— una mera lectura ingenua del relato evangélico, entendido como pura narración de unos hechos pretendidamente biográficos (en todos sus detalles), antes bien es necesario el recuso a los datos principales, más contrastados y más hondamente significativos, del ser y el actuar de Jesús. Se requieren pues ciertos conocimientos de lo que hoy se llama la «pretensión» fundamental de Jesús, así como la capacidad para descubrir el sentido y el significado profundo salvador que late siempre tras la vida y la actuación de Jesús. Este descubrimiento de la salvación que late tras la historia fue precisamente la tarea de la comunidad primera en su esfuerzo de tradición de los evangelios así como en su redacción posterior: no se trataba de narrar simplemente la historia de Jesús sino de predicarla

11 Las «vidas de Jesús» surgen a finales del siglo XVIII en el ámbito protestante alemán (como es sabido el propio Hegel escribió en su juventud —en 1795— una Vida de Jesús, traducida al castellano bajo el título *Historia de Jesús*, Madrid 1975) y se protraen hasta principios del siglo XX. Pero quedan definitivamente desacreditadas por el célebre libro de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, publicado en 1906, donde el autor insiste en que los evangelios no nos ofrecen una historia en sentido estricto o una biografía de Jesús sino que son sobre todo predicación que ahonda en el sentido salvífico de esa historia. En el ámbito católico siguen apareciendo «vidas de Jesús» hasta la década de los 50. Entre las últimas se cuentan las de Ricciotti o la de A. Fernández.

como salvadora para toda la humanidad. Lo cual no significa desfigurar la realidad histórica sino explicarla, es decir, desplegar sus virtualidades y explicitar todo aquello que ya aparecía en la persona y la obra de Jesús pero como abreviado o en síntesis ¹².

En consecuencia esta cristología ascendente, así como la catequesis que de ella deriva, deberán acertar en la presentación esmerada de una serie de rasgos singularísimos de Jesús que le caracterizan como un personaje en cierto modo insólito, sumamente original. Jesús muestra una peculiaridad específica respecto al ámbito de la religiosidad universal por su forma de hablar de la divinidad y de relacionarse con ella, por su capacidad no sólo de anunciar la realidad utópica del reino sino además de encarnarla y concretarla en determinados gestos y actitudes del todo inéditos y de los que es difícil encontrar un comportamiento paralelo o similar entre otros grandes clásicos de la religión. Tal sucede por ejemplo con las comidas con los marginados y pecadores o en su especial atención a los pobres. A este propósito la catequesis no debería olvidar la necesaria confrontación de la persona y la obra de Jesús con el fenómeno de las religiones, ante cuyo reto se encuentran enfrentados hoy en día los creyentes debido a los modernos medios de comunicación social. En el caso de Jesús convendría explicitar en definitiva aquella «autoridad» (cf. Mc 1, 22.27, etc.) que la gente de su tiempo reconocía en él en contraposición a otros maestros religiosos de la época.

Por otra parte la cristología ascendente nos ayuda a situar a Jesús en el marco global de toda la historia de salvación. Esto significa que él no surge sin más como llovido del cielo o como un meteorito que cae inopinadamente de los espacios intersiderales. Siendo el Hijo único de Dios, hunde sus raíces también en nuestra tierra y no carece de una genealogía humana (cf. Mt 1; Lc 3, 28-38) hasta el punto de que si Pablo puede decir que «Dios envió a su propio Hijo nacido de mujer, nacido bajo la ley» (Gal 4, 4) también afirma que «de los israelitas según la carne procede Cristo, que está por encima de todas las cosas» (Rom 9, 4-5). Esto significa que Jesús nace vinculado a unas estructuras humanas concretas, a una determinada cultura y a unos condicionamientos históricos, a una religiosidad determinada, a una so-

12 A Jesús no le fue fácil a veces expresar su singular experiencia religiosa y su honda conciencia de filiación. En primer lugar porque se trata de realidades o niveles inefables e inexpresables en su globalidad, por su misma hondura. En segundo término porque su expresión conllevaría enseguida, por su novedad, la acusación de blasfemia o de pacto con poderes satánicos (cf. Mc 2, 7; 3, 22.30; 11, 18; 14, 64). Por eso Jesús se contentará con realizar ciertos gestos paradigmáticos y utilizar ciertas expresiones que dejen vislumbrar lo que él siente de sí mismo y de su función (tales como el «abba» referido a Dios, la afirmación de que él es mayor que el templo, el atreverse a perdonar pecados —prerrogativa divina— así como a corregir la palabra de Dios en el Antiguo Testamento, etc.). Y deja a sus discípulos el explicitar más tarde esos gestos y esas palabras (cf. Mt 10, 27), cosa que él no podría hacer sin generar un rechazo total y su probable condena a muerte de inmediato.

ciudad y a un lenguaje, a una situación económica y sociopolítica muy concretos ; aún cuando él acabe por desbordar y sobrepujar muchas de esas estructuras con su propia vida y actuación de Hijo. Todo lo cual nos lleva a una «cristología del éxodo» o del camino que Jesús tiene que recorrer. Jesús va avanzando: «crecía en edad, sabiduría y gracia delante de Dios y de los hombres» (Lc 2, 52). Progresaba incluso en su vivir filial, pues «siendo Hijo, aprendió por los padecimientos la obediencia» (Heb 5, 8). En realidad el Hijo tendrá que vivir su filiación humanamente, y por ello distendida en el tiempo y concretizada en las diversas situaciones y circunstancias por las que atraviesa el devenir humano, en el intento —logrado— de vivir su existencia filialmente, es decir, en la absoluta y radical obediencia de Hijo al Padre. Un progreso que afecta también a su conocimiento y experiencia de la realidad del entorno y que es compatible con cierta oscuridad e incertidumbre y hasta con el desconocimiento de ciertos datos (nunca de su relación más honda con el Padre), tal como a veces nos lo muestra el evangelio. Todo lo cual no es un desdoro de Jesús, el Hijo de Dios. Pues no podemos imaginárnoslo como una especie de «robot» programado de antemano y que luego actúa desde un automatismo total. No; Jesús es capaz de decidir por propia cuenta según las circunstancias y de elegir según su propia estimación y decisión, si bien guiado siempre por su ser y amor filial y en consecuencia por su identificación total con el ser y el querer del Padre, cuya voluntad cumple siempre (cf. Jn 8, 28-29; cf. 5, 19.30). Por otra parte cierto desconocimiento permite al hombre ser más hondamente humano y vivir como tal; y en el caso de Jesús vivir más hondamente como el Hijo que él es. Pues cierto grado de incertidumbre y desconocimiento ¿no obliga a Jesús a fiarse plenamente del Padre celestial y a abandonarse totalmente a sus designios? Sin duda Jesús aparece más como Hijo del Padre al dejar en manos de éste su presente y su futuro, en una disponibilidad absoluta, que si él sabiéndolo todo dispusiese a su antojo de su propio presente y de su futuro. (Pues saber implica de algún modo poseer y por ello disponer —en mayor o en menor grado— de aquello que se conoce y se sabe). En cambio habría que reconocerle a Jesús un conocimiento singularísimo y único, si no de los futuros inmediatos sí del Futuro último —el Padre, de donde él proviene y hacia el que se encamina—; de Dios, en suma, como hondura última de su propio vivir y existir.

En todo este contexto es preciso que la catequesis deje de considerar la muerte de Jesús como el momento puntual que concentra todo el misterio de la salvación, disociándolo y separándolo del anterior transcurso de su vida entera así como de la resurrección. En realidad toda la vida y la acción de Jesús es salvadora, y su muerte es la consecuencia última de la lucha que Jesús tuvo que asumir en pro del reino de Dios para hacerlo presente en medio de unas estructuras de pecado con las que acaba por chocar frontalmente. En este sentido Jesús asume su muerte como radicalización de la

entrega de su vida entera por los hombres al Padre y como algo que también forma parte de la presencia concreta del reino entre los hombres y de una salvación que quita el pecado del mundo. Esta salvación coincide con todo el proceso de la vida de Jesús que, a través de su muerte, desemboca en la humanidad nueva de la resurrección. La cristología ascendente nos recuerda, pues, que la salvación tiene un carácter dinámico, progresivo, es un camino del que nosotros debemos participar no por la mera imitación sino por la incorporación a la persona y al destino de Jesús muriendo con él para resucitar con él (cf. Rom 6, 3-11; Col 2, 11-12; 3, 1-4) y bebiendo aquel mismo cáliz que él hubo de beber (cf. Mc 10, 38), lo que acaece en la celebración sacramental (cf. Mc 14, 23) así como en la vida misma (cf. Mc 14, 36 y 10, 39.44-45).

2. LA CRISTOLOGIA DESCENDENTE COMO UN NECESARIO PUNTO DE LLEGADA

a) *Características de la cristología de descenso*

Si la cristología ascendente constituye hoy el único punto de partida adecuado para una catequesis sobre Jesús, esto no significa que a ella pueda reducirse la contemplación total del misterio de Cristo. Es sólo una etapa inicial que deberá conducir a una meta ulterior. Pues en realidad el camino de los discípulos con Jesús de Nazaret desemboca primero en su confesión como Mesías (cf. Mc 8, 29) y luego en su proclamación como Hijo de Dios, Señor y Salvador (cf. Hch 2, 36; 4, 11-12; 15, 31, etc.). De aquí que la cristología ascendente no deba situarse en contraposición a la cristología descendente, antes bien ha de ser considerada como su compleción o coronación, pues de lo contrario aquella quedaría incompleta¹³. (Si bien hay que advertir que esta cristología descendente que presupone como punto de partida la cristología ascendente, no coincide del todo con la clásica cristología de descenso ni es sin más equiparable a ella).

En realidad aquella cristología inicial, como la de los Hechos o de Marcos, de corte claramente ascendente, derivará más tarde hacia otros tipos de cristología como la de Mateo o Lucas y sobre todo la de Pablo y Juan quienes hacen remontarse de forma clara y explícita las raíces últimas del ser y el caminar histórico de Jesús a su eterna filiación divina así como a la pateridad del Dios Padre.

13 Bien conocida es la controversia entre H. Küng y W. Kasper, el primero insistiendo en el valor y en la suficiencia de la cristología ascendente; el segundo en la necesidad de contar además con una cristología descendente. Cf. Varios, *Grudfragen der Christologie heute* (Friburgo 1975) 141-183, donde W. Kasper estudia las raíces históricas de la cristología ascendente y sus repercusiones en la teología católica actual. Allí aparece su crítica a H. Küng y la respuesta de éste.

Y es que el itinerario que los discípulos recorren con Jesús les irá abriendo a unos horizontes inéditos e insospechados, a la buena noticia de un nuevo semblante de Dios en cuanto Dios del reino (o Dios del hombre) así como de una nueva forma de ser hombre en cuanto «hombre de Dios». La convivencia estrecha con Jesús les llevará a reconocer en él, en la «autoridad» con que anuncia al nuevo Dios y al hombre nuevo, a alguien que *es* ya aquello que él anuncia: el hombre de Dios a la vez que el Dios del hombre o, lo que es lo mismo, el reino de Dios personificado. El propio Jesús había afirmado que en su persona y en su obra «el reino de Dios ya está entre vosotros» (Mt 12, 28 y par. de Lc: fuente Q): él personifica y hace carne el reino ¹⁴.

Pero la cristología descendente no deberá ser considerada como una mera etapa posterior a la resurrección de Jesús; algo así como una segunda fase celestial de la cristología ascendente, en la que Jesús —por la resurrección— empezase a ser Hijo de Dios. No se trata de una etapa sino de un común denominador de todo el ser y el vivir de Jesús. La comunidad primera hace una relectura de toda la vida y la muerte de Jesús desde la resurrección y las contempla como dimanantes de la hondura del ser y del vivir de Dios mismo. Pero esta relectura que conduce a la afirmación de la filiación divina de Jesús no es un sobreañadido espúreo a la realidad histórica, sino que tiene su fundamento y sus orígenes en la actuación misma del Señor y es explicitación del sentido y el significado últimos que latén tras su persona y tras sus hechos.

En suma, la cristología descendente trata de llegar hasta las raíces últimas del ser y el caminar de Jesús así como a su hondura radical, a su «tercera dimensión», al sentido profundo de su vida y de su actuación. En Dios Padre están sus orígenes, de su ser divino participa por entero y el misterio de Dios constituye la realidad más honda de su ser y existir humanos: de esa fuente misteriosa y profunda brota sin cesar toda su personalidad y su actuación humana. Por eso todo lo que él es y tiene, es del Padre y viceversa (cf. Mt, 11, 27; Jn 16, 15; 17, 10). En verdad Jesús es el único cuya existencia humana «está edificada sobre roca» (Mt 7, 24): toda su personalidad, su ser y actuar humanos, surgen y se cimentan en Dios Padre como piedra angular de todo su vivir y su existir («Yahvé es mi roca», había dicho el Antiguo Testamento: Sal 18, 3; 94, 22; 95, 1, etc.).

14 Algo que afirmó también la antigua tradición cristiana: «donde está Cristo, allí está el reino», porque «El mismo es el reino» personificado: cf. Orígenes, *In Mt tract.* 14, 7 (GCS 10, 289); Cipriano, *De Dom. or.*, 13 (CSEL III, 1, 276); Ambrosio, *Exp. ev. sec. Luc X*, 121 (CCL 14, 379). El concilio Vaticano II lo expresa acertadamente: «Este reino brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo», «pero sobre todo el reino se manifiesta en la persona misma de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, que vino a servir y dar su vida para la redención de muchos» (Const. *Lumen Gentium*, n. 5a).

b) *Repercusiones catequéticas*

Sólo el reconocimiento explícito de esta dimensión profunda del ser y el actuar de Jesús liberará a la catequesis de incurrir en un reduccionismo que convierta a Cristo en un puro modelo o maestro de religiosidad o de ética equiparable a otros maestros religiosos. Una reducción que es bastante frecuente: se tiende a hacer de Jesús un mero modelo de comportamiento moral al que debemos imitar o un maestro que nos salva por las sublimes enseñanzas que nos transmite. Cuando en realidad el cristianismo supera a las demás religiones por la afirmación de que Jesús no es un mero hombre que por su irreprochable comportamiento ético recibe de Dios, al final de su vida, el merecido premio de la resurrección y la exaltación a la dignidad suprema de Hijo de Dios (en una cristología de la «apoteosis» que llevaría a su máxima radicalidad a la cristología ascendente). La vinculación singular de Jesús con Dios no se emplaza al final de su vida terrena, quedando reducida la actuación de Dios a la del Juez supremo que valora y juzga el comportamiento de Jesús premiándolo, sino que se sitúa en el inicio mismo del existir humano de Jesús como la autodonación del Dios Padre que sostiene desde sus mismos orígenes esa existencia humana del Hijo e impulsa todo su actuar. De lo contrario la relación de Jesús con Dios quedaría reducida a la de un mero cumplidor de la ley —algo que dista mucho del espíritu de Jesús, que supera toda ley—, en vez de ser él el Hijo propio o único que actúa desde una identificación total —vital y amorosa a la vez— con el Padre. Y ello desde el primer instante de su existencia terrena.

Como puede apreciarse tocamos aquí un punto clave, que marca la peculiaridad inalienable del misterio cristiano: la autodonación absoluta y gratuita de Dios es la única fuente del ser del Hijo y por ello el inicio de la encarnación así como de todo el posterior vivir y actuar de Jesús, y no el mérito humano, o su religiosidad o su comportamiento ético previos. Misterio éste que por Jesús y en él se prolonga también hacia nosotros, pues «no es que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él nos amó primero» (1 Jn 4, 10.19). Es en la negación o preterición de este principio donde podría acechar el mayor peligro de una cristología ascendente restrictiva y excluyente¹⁵; riesgo que sólo puede ser superado por la afirmación imprescindible del misterio de la encarnación.

Desde esta misma perspectiva tampoco cabe disociar el ser de Jesús y

15 Peligro que llegó a ser una realidad en aquellas tendencias de la Iglesia primera que cayeron en una cristología adopcionista, pneumática o de exaltación surgidas en el ámbito de las comunidades judeocristianas de finales del siglo I. Esta cristología afirmaba a Jesús como «mero hombre» que recibe el Espíritu del Padre (en el bautismo, en la transfiguración o en la resurrección) siendo así adoptado como hijo y exaltado a la derecha de Dios. La reacción frente a estas desviaciones en la Iglesia antigua marcó su impronta en la teología posterior creando un recelo implícito hacia toda cristología ascendente y propiciando en cambio una cristología descendente.

su actuación salvadora, la Cristología y la soteriología. Jesús nos salva no sólo por lo que él *hace* por nosotros sino también (y sobre todo) por lo que él mismo *es* en sí y para nosotros. Es verdad que Jesús nos salva a través de su obediencia hasta la muerte de cruz (cf. Rom 5, 19; Flp 2, 8; Heb 5, 8-9), pero esa obediencia no es otra que la del Hijo único que vive en total entrega al Padre. La salvación acaece así por la comunicación a nosotros de su propio espíritu filial y de nuestra incorporación como hijos al ser del Hijo y a su propia obediencia: hunde sus raíces en el misterio de la encarnación.

No obstante, y por el otro extremo, también una acentuación exagerada o exclusiva de la cristología descendente encierra indudables peligros que es preciso señalar. En primer término el riesgo de incurrir en un planteamiento exageradamente mítico que nos indujese a pensar que Dios no puede tutelar su honor o sus derechos desde los cielos y tuviese que bajar a la tierra a defenderlos, salvando así a los hombres. Es claro que el misterio de la encarnación constituye un misterio más rico y más profundo que el mero descenso de Dios a la tierra que acaece en Jesús como consecuencia de una decisión divina adoptada en respuesta al pecado del hombre. Antes bien habría que pensar que la encarnación dimana de la «condescendencia» de Dios y de un designio eterno suyo (anterior a la creación misma) por el que él intenta prolongar hacia fuera de sí aquella autocomunicación o comunión que él es en sí mismo. Y de realizarlo a través de Cristo, como fundamento y cabeza, como sustento inicial de la creación, ya que por él y en él «fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra», de manera que «él es antes que todo y todo subsiste en él» (Col 1, 16-17; cf. Ef 1, 3-4.10; Jn 1,3.10; Heb 1, 2-3; 1 Pe 1, 20). Lo cual significa que la encarnación no queda restringida a ese momento excepcional en el que Dios toca a la historia humana, en ese punto único y singular que se llama Jesús de Nazaret (y lo hace además como respuesta al pecado del hombre), sino que constituye también una realidad más amplia que en Cristo y por él como cabeza de la creación afecta al conjunto de la historia, a la que configura y determina como filial. Si bien esta dimensión incarnatoria de Dios encontrará ciertamente en Jesús su máxima expresión, así como su plasmación más honda y radical y por ello su plenitud.

De aquí que no convenga separar demasiado la realidad de Jesús como Unigénito o Hijo único de su vertiente como Primogénito de la creación entera (cf. Col 1, 18) y por ello como el Hijo mayor «de entre muchos hermanos» (Rom 8, 29; Heb 2, 10-13). El misterio de la encarnación que acaece en Jesús en toda su hondura y densidad es en cierta medida comunicable: de él participamos por la gracia y participa asimismo la creación entera (cf. Rom 8, 14-23). En el Hijo y por él también nosotros somos hijos y por ello podemos sentir, experimentar y vivir algo de lo que él experimentó y vivió en toda su profundidad como el Hijo.

En segundo lugar una acentuación demasiado unilateral de la cristología de descenso corre el riesgo de situarnos cara al pasado, concibiendo la salvación que Jesús trae como un mero retorno al estado primigenio de la creación inicial, donde se nos daría la clave auténtica a la realidad entera y su prototipo aún no mancillado. De este presupuesto dimana la idea de salvación como reparación o expiación, es decir, como retorno al orden primordial establecido y fijado por Dios y que el pecado mancilla o quebranta. Cuando en realidad la salvación que Jesús trae mira más hacia la utopía futura del reino de Dios y la nueva creación, hacia la realidad escatológica que en su plenitud desborda y supera ampliamente el pasado de la creación antigua¹⁶. Hay una sobreabundancia de gracia que sobrepasa y redime el pecado del hombre (cf. Rom 5, 17-19).

Un último riesgo de esta misma cristología descendente sería su tendencia a minusvalorar todo aquel dinamismo de progreso y de evolución que acompaña la vida de Jesús. Propende a concebir a Jesús como realizado plenamente desde el primer momento de su existencia, olvidando su dimensión histórica. Su mayor peligro es el recaer en el docetismo o en el monofisismo.

3. LA CRISTOLOGIA TRASCENDENTAL DE K. RAHNER

a) *Características fundamentales*

La visión cristológica de K. Rahner destaca, como postulado fundamental, la dimensión cósmica de Cristo como cabeza de la creación a la que abarca y sustenta ungiéndola con su salvación. De manera que en él y por él el hombre no sólo ha sido creado como tal hombre sino sobre todo como hijo, hasta el punto de que la historia humana en su conjunto ha quedado en cierta medida «cristianizada» en Cristo cabeza.

Desde esta perspectiva, y en una especie como de optimismo radical, toda la historia universal aparece como elegida y agraciada de antemano por Dios, de tal manera que K. Rahner puede hablar de un «cristianismo anónimo» que, desbordando los límites del cristianismo explícito, está latente en la historia misma y que como «existencial sobrenatural» afecta y determina fundamentalmente el ser y el actuar de la humanidad entera.

16 Un ejemplo de la diferencia que media entre estas dos claves de comprensión del misterio cristiano sería el siguiente. La clave que parte de la creación antigua degradada por el pecado considera el milagro (y la salvación de la que éste es signo) como una ruptura de las leyes de la naturaleza establecidas desde un principio. La salvación adviene desde fuera (como algo «sobrenatural» que de algún modo rompe la naturaleza e «irrumpe» en ella. En la segunda clave el milagro (así como la salvación) no serían tanto una ruptura con la creación antigua cuanto su plenificación por medio de la anticipación de la plenitud futura del reino de Dios, de los nuevos cielos y la nueva tierra.

Desde Cristo como cabeza y fundamento de la creación K. Rahner puede desarrollar su cristología trascendental, que recibe este nombre porque aparece como enraizada a priori en el ser y el existir del hombre, constituyendo una especie como de rasgo fundamental o cualidad básica de la existencia humana. Pues el rostro de Cristo está por así decir inscrito o impreso en el corazón del ser humano, pero «sub contrario», como el negativo de la fotografía. De aquí que en el hombre acaezca, si bien en pobreza y finitud, aquello que en Cristo se da como plenitud. La antropología aparece así como una «cristología deficiente»: el hombre se define, desde este contexto, como apertura a lo religioso o al Absoluto; ha sido creado como «oyente de la palabra» y por ello como «potencia obediencial», como oídos que esperan a que la palabra sea pronunciada. El hombre es una flecha lanzada al Infinito, tensión hacia una Realidad última que lo desborda siempre.

Pues bien, es en Jesús de Nazaret donde se realiza como plenitud y como identificación total con el Misterio aquello que en el resto de la humanidad acaece únicamente como latencia, como tensión o como anhelo vislumbrado. En Jesús la flecha ha alcanzado realmente el Infinito, de manera que en él se concretiza —convirtiéndose en positivo— aquella cristología en negativo, latente en las entrañas de la humanidad como tensión o anhelo. En Jesús acaece así el paso de la cristología trascendental a la cristología categorial o tematizada, por la que adquieren expresión o formulación concreta aquellas aspiraciones más hondas de la humanidad. En todo caso Rahner concibe el misterio de la encarnación como la autoalienación de Dios, como el salir fuera de sí o la autodonación de Dios.

A esta cristología de Rahner se le ha achacado, por una parte, el excesivo individualismo (debido a su estrecha dependencia de la filosofía existencial, eminentemente personalista) con olvido de la dimensión comunitaria o social tan propia del cristianismo. Por otra parte se le acusó, sobre todo en su primera época, de una acentuación de la vertiente antropológica que relega a un plano secundario la dimensión cosmológica así como la dimensión futura, escatológica de la salvación. Rahner trató posteriormente de superar estas deficiencias abriendo su cristología al dinamismo evolutivo de la historia de la salvación¹⁷. Por último también se le echó en cara la escasa fundamentación bíblica de su reflexión cristológica, la ausencia de una cristología bíblica desarrollada y la poca atención que prestó a la vida y la pretensión del Jesús terreno.

En todo caso la cristología de K. Rahner influyó poderosamente en el concilio Vaticano II, sobre todo en la relación que éste establece entre los anhelos más profundos del hombre y el misterio de Cristo.

17 Así en su artículo 'La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo', en *Escritos de Teología*, V, 181-219, así como en el libro *Zur Theologie der Zukunft* (Munich 1971) que recoge artículos de los tomos IV, V, VI, VIII y IX de la obra anteriormente citada.

b) *Repercusiones en la catequesis*

Un valor a destacar en esta cristología es el tomar en cuenta la realidad humana y sus aspiraciones más hondas para llegar a Cristo. Es positivo el cristocentrismo desde el que, aún siendo discutible su teoría del «cristianismo anónimo», Rahner llega a afirmar un punto de contacto o una conjunción de principio entre Dios y el hombre que sirve como preparación y vía de acceso a la comprensión de la encarnación. De este modo supera la concepción de Dios y el hombre como seres opuestos por el vértice, situados en un mutuo antagonismo radical que sólo en Jesús, como excepción, llegaría a ser superado. En realidad el misterio de la encarnación estaría ya presente, como en esbozo o en boceto inicial, en la realidad misma del hombre como ser trascendente así como en su dimensión religiosa.

Otro valor que resalta es el ayudarnos a descubrir que el misterio de Dios se manifiesta no sólo en la contemplación de la creación que nos rodea, sino también en la medida en que acertamos a descender a lo profundo de nuestro propio corazón, de nuestro propio vivir. A partir de la encarnación acaecida en Cristo, la catequesis tiene que enseñar al hombre a descubrir el misterio de Dios como latente en la hondura de nuestro existir, como la raíz última de lo que el ser humano encierra de más noble y más digno, como el sustrato radical capaz de hacer al hombre más plenamente él mismo¹⁸. Así se explicita esa cristología en negativo que late en todo corazón humano: en Jesús, Dios aparece como el presupuesto último de la ética humana, de la libertad del hombre y de su capacidad de ser y realizarse auténticamente como hombre; pero a la vez aparece también como pregunta inquietante, que «da que pensar» y que por tanto abre la inteligencia humana al razonamiento y a la profundización sobre los problemas últimos del sentido del ser y del vivir. La catequesis tiene que asumir, en sus diversos niveles, estos retos.

4. UNA CRISTOLOGIA EN EL HORIZONTE DE LA ESCATOLOGIA

a) *Características*

Esta tendencia toma como punto de partida una reflexión sobre el misterio de Cristo concebida desde el futuro escatológico. Sus principales representantes son W. Pannenberg y J. Moltmann. Esta línea cristológica responde sin duda al espíritu de la Escritura, pues ya en el Antiguo Testamento la expectación del futuro reino de Dios condiciona el proceso histórico de Israel convirtiéndolo en un gran éxodo hacia la tierra prometida, hacia la

18 Y esto no sólo a nivel individual sino también colectivo o comunitario. Es en la comunidad —sobre todo eclesial— y no sólo en el individuo donde es preciso descubrir la presencia y la actuación de Dios que se nos manifiestan en Jesús.

plenitud escatológica. Asimismo en el Nuevo Testamento Jesús se define claramente como un personaje del futuro a partir de la estrecha vinculación que él establece entre la realidad del Hijo del hombre que vendrá sobre las nubes del cielo y la función que él mismo asume, al igual que por su constante anuncio del reino de Dios venidero. Si bien, en el caso concreto de Jesús (y en contraposición al profetismo antiguo) ese futuro último es afirmado como anticipado ya y hecho presente en él, en su persona y su actuación.

En segundo término esta línea trata de dar respuesta a los postulados de la ciencia moderna. Desde los presupuestos de una evolución que determina las estructuras no sólo de la materia y del conjunto de los seres vivos sino también del hombre en su devenir histórico, también la historia de salvación tendrá que ser repensada desde las categorías evolutivas (Teilhard de Chardin) así como el lugar que en esta evolución ocupa Jesús. Por último nos hallamos ante el hecho de la utopía, que constituye un factor determinante del mundo moderno, impulsado hacia un futuro siempre mayor.

b) *Dimensión catequética*

La catequesis no debería echar en olvido esa tensión que implica la escatología; una dimensión que va implicada en la vida entera y la actuación de Jesús. Por ello la comunicación del mensaje cristiano puede y debe abrirse a los anhelos más profundos y más nobles de la humanidad, tenerlos en cuenta y hasta tomarlos como punto de partida. La catequesis deberá contener siempre un hábito de idealismo y cierta carga de utopía capaz de arrastrar e ilusionar el corazón del hombre, en especial de la juventud. Pero a la vez deberá ser consciente de lo difícil que resulta el concretar la utopía en gestos o realidades tangibles. Y sobre todo es preciso hacer caer en la cuenta al hombre de que el reino no viene, normalmente hablando, a través del esplendor aparatoso de la gloria o el poder humano sino más bien de pequeños y sencillos signos (cf. Lc 17, 20-21). Jesús fue una de las contadas personas que acertó a encarnar el futuro utópico del reino, haciéndolo presente a través de signos humildes pero profundamente significativos, en acciones proféticas que desbordan por su hondura las realizadas por algunos de los grandes profetas del Antiguo Testamento. Tal es el caso, por ejemplo, de las comidas de Jesús como anticipación del banquete del reino o de su actitud singular respecto al templo y a la ley.

En segundo lugar la catequesis puede aprender de este tipo de cristología a vincular más estrechamente el misterio de Cristo y la realidad comunitaria del reino de Dios, o la encarnación y la comunidad eclesial. En realidad Jesús anticipa y encarna en el tiempo aquella conjunción última y definitiva entre Dios y la humanidad salvada que será el reino. Entonces llegará a su término «la plenitud de Cristo» en expresión de Pablo (Ef 4, 12-13. 15-16; Col 1, 28) o el Cristo total, cuando el Señor como cabeza haya

recapitado e incorporado a sí mismo como cuerpo suyo a su comunidad la Iglesia. Entonces podrá decirse que el misterio de la encarnación habrá llegado a su plenitud culminando en aquel pueblo de los santos del Altísimo congregado en torno al Hijo del hombre e identificado con él (de que habla Dan 7, 13-14.25-27); lo que empieza a configurarse ya en la tierra en la confesión y el seguimiento de Jesús (cf. Lc 9, 26 y 12, 8-9 así como Mt 10, 32-33 —fuente Q—, así como Mc 8, 38).

En tercer lugar esta concepción permite una valoración positiva del judaísmo así como de las demás religiones. Siendo Jesús la anticipación definitiva de la plenitud escatológica, el judaísmo puede ser considerado a su vez como un anticipo del reino de Dios así como de aquella conjunción entre Dios y el hombre —la alianza— que en Jesús acaece de forma plena y singular. Y paralelamente las religiones son sombra de lo que en el judaísmo es realidad. En este marco Jesús aparece como la presencia última y definitiva, escatológica, de Dios entre los hombres en la que culminan y alcanzan su plenitud otras formas de presencia más o menos densas de Dios al hombre en las religiones. Estas constituyen así pasos o etapas sucesivas que conducen a Jesús como meta última, mientras que la presencia definitiva de Dios en Jesús, el Hijo, excluye otra presencia nueva o ulterior de Dios que iguale o supere la que acaece en Jesús.

Por último, desde esta cristología escatológica, también la catequesis puede adoptar una actitud de discernimiento crítico respecto del presente que le lleve a enjuiciar la realidad del entorno y a enfrentarse con ella. De modo similar a como lo hizo Jesús a partir de su anuncio y presencialización del reino. En este sentido la catequesis no sólo trata de interpretar la realidad sino que busca y tiende también a transformarla. Y por ello implica y lleva consigo una vertiente de acción: debe impulsar al cristiano a transformar el mundo.

5. HACIA UNA CRISTOLOGIA DEL ENCUENTRO ENTRE EL SEÑOR Y SU COMUNIDAD

En buena parte las líneas de fuerza de la cristología moderna oscilan entre la memoria del pasado (retorno al Jesús histórico, a su vida y su pretensión) y la esperanza del futuro (de la plenitud del Cristo total escatológico). A su vez el presente se muestra como el ámbito en el que prevalece el Cristo de la fe con el que entramos en contacto por la fe desnuda: ya se trate de la fe de la comunidad más antigua (R. Bultmann), ya de la fe explicitada en la historia del dogma posterior (cristología católica clásica), o de la fe de la comunidad actual reformulada a partir de los datos de la tradición católica (K. Rahner) o de la mentalidad de la Reforma (K. Barth, entre otros). Pero cabe preguntarse si no habría que destacar más en la cristología

el encuentro con el Señor resucitado, tal como acaece por la celebración litúrgica (y por la vivencia y la experiencia que ésta conlleva) y que desborda el encuentro con el mero «Cristo de la fe»¹⁹.

El retorno al pasado del Jesús histórico es necesario, pero insuficiente. Sobre todo si se limita a la mera investigación crítica de las palabras de Jesús (J. Jeremías) o a la exploración más o menos novedosa de los hechos de Jesús o su pretensión (H. Küng). Lo que daría como resultado una cristología reducida a la presentación de una heterogeneidad de datos en el marco de una información más o menos erudita respecto del pasado. En una deficiencia similar recayó la cristología tradicional que restringía el estudio del misterio de Cristo a la mera aportación de datos de la historia del dogma (en buena parte desvinculados de todo interés pastoral). A su vez la apelación al futuro escatológico por parte de ciertas líneas de la cristología moderna, aún siendo interesante y positiva, resulta también insuficiente, porque además de situarnos ante una realidad siempre oscura y misteriosa para el hombre en la tierra, corre peligro de minusvalorar —en aras del futuro— el encuentro con el Señor resucitado y presente.

El encuentro en el presente —y por ello como presencia personal—, en la medida en que se acepte como vértice que domina entre el pasado y el futuro, aparece restringido (como hemos dicho) en la cristología moderna a la única mediación de la fe con olvido de la dimensión celebrativa, litúrgica o sacramental. Y sin embargo la celebración constituye un importante ámbito de encuentro con el Señor resucitado, viviente por antonomasia.

La reflexión teológica tendría que insistir más en que el Cristo de la fe no es otro que el Señor resucitado y por ello el «Kyrios de la celebración», con el que entramos en contacto no a través del mero saber o el conocer teórico acerca de su persona o de su obra sino por ese encuentro vital que es la celebración sacramental (y luego la vida cristiana misma). La cristología debería llevarnos sobre todo a compartir el destino de Cristo y no reducirse a la comunicación de unos saberes acerca de Jesús. La información acerca de Jesús y su pretensión debería dar paso a la confesión de su nombre, y la cristología bíblica y teológica tendría que desembocar en una cristología litúrgica, confesante y celebrativa; y ello en el doble sentido de la palabra celebración: aceptación festiva, profundamente agradecida, de un don que se nos otorga gratuitamente (y que es la persona misma y la vida, la pretensión, la muerte y la resurrección de Jesús, y en todo ello la gracia, la reconciliación y el amor derramados por el Padre) y la respuesta gozosa, hecha adoración,

19 Sin duda alguna la polaridad «Jesús histórico - Cristo de la fe» encontraría una expresión más acertada y más correcta en el binomio «Jesús histórico - Cristo resucitado». O. González sugiere completar la expresión «Cristo de la fe» con la de «Kyrios de la celebración»: cf. O. González de Cardedal, 'La christologie contemporaine face a l'exigence liturgique', en L. Bouyer, etc., *L'Eucharistie. Pain nouveau pour un monde rompu* (Paris 1981) 55-81; cf. p. 58 s.

canto y oración (y que deberá luego desplegarse en la vida). Y todo ello realizado sin convertir la celebración en medio o instrumento inmediato para otros fines más o menos espúreos: sin querer servirse de la liturgia como de una especie de droga para la lid o «alcohol para combatientes» o como un altavoz que orqueste la pretensión de Jesús en provecho de la lucha política inmediata o directa. La celebración no puede reducirse a «convertir en explosiva la imaginación creyente con vistas a una transformación política del mundo»²⁰.

En este sentido la catequesis cristológica tendría que cuidar esa vinculación estrecha entre la «explicación» del misterio de Cristo y su «celebración». Es en el encuentro personal con el Resucitado que la celebración litúrgica implica, donde tienen que hallar su concreción —a través de la experiencia religiosa cristiana— todos aquellos datos que va suministrando la catequesis. De faltar este encuentro a nivel del presente, la catequesis estaría hablando de un personaje del pasado similar a cualquier otro personaje de la historia. La celebración es así el necesario complemento de la enseñanza catequética, hasta el punto de que sólo aquél que ha experimentado —al menos inicialmente— ese encuentro personal con el Señor (con su palabra y su persona) en la celebración litúrgica festiva, será capaz de entender aquellos datos que la catequesis le va suministrando acerca de Jesús. De un modo similar a como sucedió en Emaús: una vez sentados a la mesa con el Resucitado, a los discípulos «se les abrieron los ojos» y le reconocieron. El encuentro personal con el Señor resucitado integra y unifica, explica y profundiza todos los datos anteriores que se habían ido acumulando en la mente y el corazón de los discípulos acerca de la persona y la actuación de Jesús y que su muerte trágica había contribuido a desintegrar y desbaratar, convirtiéndolos en incoherentes e ininteligibles (cf. Lc 24, 13-24).

Por último la celebración litúrgica no puede perder ese sentido hondo de gratuidad, que es propio del auténtico encuentro interhumano y lo es también de la «fiesta» como ámbito de relación interpersonal. Esto implica una valoración positiva, en principio, de la «experiencia mística» que va vinculada a la auténtica celebración, en la que la fe se va ahondando y consolidando. Una experiencia que en un primer momento desborda la praxis. Lo cual no significa una disociación o separación entre la celebración (la catequesis) y la vida misma, pues aquellas deben inducir al creyente a la acción en el mundo y a la transformación de éste. Pero no por una instrumentalización directa de la celebración (y de la catequesis) al entero servicio de otros fines ajenos; antes bien aquellas deberán tender sobre todo a crear hombres nuevos que, desde una fe, una esperanza y una caridad renovadas, sean capaces luego de vivir en el mundo una entrega plena en favor de la transformación de la realidad entera.

20 Ibid., pp. 66-67.