

LOS MINIMOS DE LA CRISTOLOGIA CATOLICA ACTUAL

Comentario al primer Documento cristológico de la Comisión Teológica Internacional

INTRODUCCIÓN

No hace aún mucho tiempo, y separados entre sí por un intervalo de tres años, han visto la luz pública dos documentos de la Comisión Teológica Internacional (CTI) dedicados a la cristología¹. Aunque no han pretendido ofrecer una síntesis cristológica completa² han de ser considerados como la toma de posición de la CTI en el movido mundo de la cristología actual. En medio de las tensiones entre los teólogos, y entre algunos de ellos y el Magisterio eclesial, quiere la CTI dejar oír su voz, que no es estrictamente la de ese Magisterio, pero que está a su sombra y cuenta con su beneplácito³. Estima por ello que su voz puede ser clarificadora.

El Documento I se centra en algunas cuestiones cristológicas importantes y controvertidas hoy (acceso a Jesucristo, valor de los dog-

¹ *Quaestiones selectae de Christologia: Gregorianum* 61 (1980) 609-632; *Theologia-Christologia-Anthropologia. Quaestiones selectae. Altera series: Gregorianum* 64 (1983) 5-24.

² Cf. los títulos y las indicaciones al respecto en las Introducciones.

³ En la edición que citaremos en nota 6 se recogen, 249-272, los documentos pontificios sobre la CTI. Véase la alocución de Juan Pablo II con motivo de la preparación del Documento que comentamos, 265-270.

mas cristológicos, la relación cristología-soteriología, dimensiones cristológicas que habría que recuperar). El Documento II emplaza la cristología en el marco de la teología y la antropología y aborda dos temas necesitados hoy de una ulterior clarificación: la preexistencia de Cristo y el dolor de Dios.

En este artículo nos limitamos al primero de esos documentos. Y no sólo por razón de espacio. Aunque en la introducción al II se dice que *tal vez* (sic) ambos puedan configurar un todo (y el juicio al respecto se deja al benévolo lector), se afirma asimismo que ese segundo documento evitó deliberadamente volver sobre los temas tratados en el primero y prefirió ampliar el marco y tratar algunas cuestiones suplementarias. Por eso opinamos, por nuestra parte, que el primero, elaborado sin pensar en el segundo y no retocado por éste, continúa siendo aquella voz pretendidamente esclarecedora de la CTI sobre cuestiones cristológicas centrales y merece, y aun requiere, un comentario correspondiente. También el segundo, por su estilo diverso, más expositivo y dialogante, por su tratamiento más detenido y unitario de los temas, merece otro estudio peculiar.

Por otro lado, leyendo con atención, y no sólo con benevolencia, esa introducción al segundo documento, se sabe que fueron especialmente los nuevos miembros de la Comisión quienes insistieron en volver a hablar de cristología y que si se renunció a retractar (en sentido literal) el documento primero, fue debido, entre otras, a razones de prudencia y de economía de fuerzas y tiempo. Eso parece delatar cierta insatisfacción con este primer documento y cierto deseo de revisarlo. Cabe por ello sospechar que el segundo, aun sin referencias expresas, dejará traslucir en su ampliación aquella insatisfacción y ese deseo. Lo tendremos presente y lo haremos notar.

Este Documento I ofrece al público las conclusiones de una semana de trabajo de la Comisión que en «un diálogo vivo, aunque fraterno» (Proemio) fue limando y concordando las diez relaciones particulares previamente preparadas por algunos miembros y de las que «difiere en no pocas cosas» (Ib.). Las conclusiones fueron aprobadas en forma específica por la mayor parte de la Comisión y pasan a ser la postura colectiva de ella.

Por estas dos razones, su cuasi oficialidad y su carácter dificultosamente consensuado, es de presumir que se trate de un documento *de mínimos*⁴. Su análisis parece confirmarlo y así lo consignamos en

⁴ Por «máximos» entenderíamos, p. ej., aquellos desarrollos sistemáticos de una intuición cristológica nueva o que abran nuevas perspectivas, así como investigaciones sobre puntos particulares que superan lo conocido...

el título. Pero ello no significa rebajar su importancia. Puede servir de índice para muchas cristologías pre y posconciliares. Unas, que tal vez presumen de ortodoxas, se sentirán ante él irremisiblemente viejas; otras apoyarán en él su novedad⁵ o la verán discutida o rechazada por esas instancias. En todo caso el Documento permitirá observar dónde se sitúa la CTI en el horizonte de la cristología actual. Todo ello invita a un análisis, al que además convoca la reciente aparición de la traducción castellana⁶.

No pretenden estas páginas agotar el estudio ni establecer sistemáticamente aquella comparación hacia atrás y hacia adelante, lo cual desbordaría el marco de un artículo. Se contentarán con presentar el Documento, indicando, desde esa doble perspectiva, lo que puede ser su novedad y podrían ser sus límites.

Este estudio nuestro sería más sólido y revelador si hubiera podido contar con las diez relaciones que prepararon el Documento y cuya publicación prometía éste en su proemio a los profesores de teología. La hemos esperado en vano durante este tiempo y parece que ya no se cuenta con ella. Nos vemos así obligados a sospechar apoyos y alusiones posibles y a desentrañar el texto «prout jacet»⁷.

Una última advertencia en cuanto al texto del Documento. El latino⁸ es considerado oficial. El secretariado francés de la CTI ofreció una traducción, que recogieron varias revistas⁹. En una de ellas¹⁰ viene precedida de una presentación del secretario de la Comisión, que puede ser orientadora. La traducción castellana por su parte no tiene una norma fija: unas veces sigue la latina y otras la francesa, más ágil; ni es del todo satisfactoria. Por eso no nos sentimos obligados a emplearla en nuestras citas y referencias, que procurarán ser fieles al texto latino¹¹.

⁵ A título de ejemplo baste citar a J. SOBRINO, quien en su trabajo *La verdad sobre Jesucristo*, en *Jesús en América Latina* (en adelante JAL), Sal Terrae, Santander 1982, 15-93, se refiere repetidas veces a este Documento.

⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL-1, *Documentos 1970-1979*, Cete, Madrid 1983, 223-247; Id. 2/1, *Documento 1981*, Cete, Madrid 1983.

⁷ Puede ser útil tener presentes los nombres de los miembros de la subcomisión que prepararon el Documento, así como el de sus moderadores. Son mencionados en el Proemio.

⁸ *Gregorianum* 61 (1980) 609-632.

⁹ *La Documentation Catholique* 78 (1981) 221-231; *Esprit et Vie* 90 (1980) 609-620.

¹⁰ *Esprit et Vie*, ib., 609-610. Se trata de una ampliación del Proemio, suscrita por P.H. DELHAYE.

¹¹ Nuestras referencias al Documento aparecerán en el texto mismo entre paréntesis, al final de los párrafos correspondientes. Si en esas citas no señalamos

I. EL ACCESO A LA PERSONA Y OBRA DE JESUCRISTO

Antes de entrar en afirmaciones sobre Cristo, el Documento aborda el modo adecuado de acceder a él. A esta correcta actitud metodológica se le nota al punto preocupada porque el Jesús histórico, por el que muchas cristologías acceden a Cristo, es empleado por algunas para descalificar el dogma cristológico¹² y aun para desplazar la fe de las comunidades primitivas que escribieron el N. Testamento (I, 1.2).

El Documento advierte que ese procedimiento no es tan limpio como pretende, sino que está viciado por prejuicios psicológicos o de época, más o menos conscientes. El por su parte formula tres proposiciones básicas: Primera: la investigación histórica acerca de Jesús es una exigencia de la fe misma, ya que Cristo no es ni un mito ni una idea abstracta, sino un hombre concreto dentro de la historia humana (I, 1). Segunda: esa investigación histórica sobre Jesús no es suficiente para un conocimiento verdaderamente cristiano de Jesucristo. El pleno acceso a su persona y obra sólo se da manteniendo unificados al Jesús histórico y al Cristo predicado (I, 2). Tercera: ese conocimiento cabal requiere la fe viva de la comunidad cristiana (I, 2).

La segunda proposición es la más destacada y desarrollada en fórmulas densas y convincentes:

La síntesis entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe es exigida por la misma índole y estructura del N. Testamento, que prohíbe quedarse en evocaciones puramente históricas y en interpretaciones puramente funcionales; se hacía presente, incluso antes, en las antiquísimas confesiones de fe, que unían a Jesús con el resucitado, superando así la presunta antinomia entre historia y ser y dando sintéticamente la «historia de la esencia» de Jesucristo; es además imprescindible si se quiere expresar la significación universal y escatológica de su anuncio y de su persona (I, 2.1-2.4).

también las letras (A, B...) es por no considerarlo necesario ya que en este Documento I, al contrario que en el II, no interrumpen la serie de números (1, 2...) en que los capítulos (I, II...) se subdividen.

¹² No señalan, como tampoco harán a lo largo del Documento, nombres concretos. Viene a la mente la conocida frase de A. SCHWEITZER, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1926, 4: «La investigación histórica de la vida de Jesús no partió de un interés puramente histórico, sino que buscó al Jesús de la historia como aliado para liberarse del dogma. Luego, una vez liberada de ese afán, buscó al Jesús histórico que fuese comprensible en esa época» (traducción nuestra). Pero la CTI piensa además probablemente en autores y tendencias más recientes.

Con palabras no menos firmes y concluyentes, aunque menos explícitas y fundamentadas, afirma el Documento que el soporte de esa síntesis es una comunidad de fe:

Y no lo fue sólo al comienzo, sino que ese mismo hecho original demuestra que la Iglesia, en su continuidad a lo largo de los tiempos, es el lugar del verdadero conocimiento de la persona y obra de Jesucristo. No existe un punto arquimédico fuera del ámbito eclesial. Lo cual no quiere decir que la Iglesia se adueñe de Cristo; éste retiene siempre la primacía (I, 2.5).

Ni la investigación histórica desarraigada de la fe, ni la fe eclesial desarraigada del Jesús histórico bastan para acceder a Cristo. Ese acceso exige, en una estructura bipolar, fe eclesial e investigación histórico-crítica sobre Jesús. ¿Cómo se conjugan estos dos polos? ¿Tiene alguno la primacía? El Documento sitúa la vuelta fructífera y necesaria al Jesús histórico *dentro* del marco de fe que le proclama Señor (I, 2.6)¹³. Por ello, sin descalificar a las cristologías ascendentes, sólo a ellas les advierte de sus riesgos (I, 1.3). Habrá que concluir que privilegia la *eclesialidad* de toda legítima y auténtica cristología¹⁴.

Sin embargo la CTI recalca también la necesidad de esa conversión al Jesús histórico. ¿En qué hace consistir la función de éste en la configuración de la cristología? Excluye dos posibilidades extremas: la que, por un lado, afirme que ese Jesús, descubierto tras los textos

¹³ Es el texto latino el que subraya esa palabra dando así realce a esa ambientación eclesial. Realce que no recogen las traducciones francesa y castellana.

¹⁴ Cf. J. RATZINGER, *El pluralismo teológico*, BAC, Madrid 1976, 32 ss.; W. KASPER, *Jesús el Cristo, Sígueme*, Salamanca 1976, 174. Todo indica que el Documento está distanciándose del método cristológico de H. Küng. En directa alusión a éste y con fórmulas muy parecidas a las del Documento, W. KASPER, *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72), Herder, Freiburg 1975, 162ss. Por su parte, el mismo H. KÜNG, *Auf dem Weg zu einem neuen Grundkonsens in der katholischen Theologie?*: *Theologische Quartalschrift* 159 (1979) 272-285, polariza en efecto la cristología en la investigación histórico-crítica en torno al Jesús histórico por un lado y en la experiencia del hombre actual por otro, y estima poder contar con el apoyo de E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Cristiandad, Madrid 1983. En esta obra su autor, además de justificar esa estructura bipolar, explica su silencio (provisional) sobre la Iglesia, 142-4. Esa propuesta ha dado lugar a un debate teológico. Cf. *Consensus in Theology? A Dialogue with H. Küng and E. Schillebeeckx*: *Journal of Ecumenical Studies* 17 (1980) n.º 1, publicado también como volumen aparte por L. SWIDLER (ed.) y con igual título en The Westminster Press, Philadelphia 1980.

Por otro lado, el Documento II de la CTI (II, A, 1) menciona expresamente este pasaje cuando dice que un tipo de cristología reciente hace de la vida terrena de Jesús no sólo el exordio, sino aun la medida de sus indagaciones cristológicas.

del N. Testamento, es pauta total y criba de ellos; y la que, por el otro, le considere un mero argumento de que el Cristo de la fe no ha sido inventado por ésta. La primera la rechazó por lo anteriormente dicho; la segunda porque añade (y en esto supera «las cristologías divulgadas hasta el presente») (I, 2.6) que el interés por el Jesús histórico no es sólo útil a la teología fundamental y al diálogo con los no creyentes (I, 2), sino también necesario a la teología *dogmática*, que ha de explotar las inagotables riquezas de la humanidad de Cristo, en concreto su fraternidad y solidaridad (I, 2.6) ¹⁵.

Pero entre esas posturas extremas caben otras: que el Jesús histórico, sin eclipsar o desvirtuar, como un quinto y mejor evangelio, a los otros, ayude a descubrir el trabajo teológico de los autores del N. Testamento y a comprender así mejor su intención cristológica y la diversidad de las cristologías neotestamentarias; que ayude a entender mejor esos mismos textos prestándoles apoyo y concreción, de modo que no se esfumen en fórmulas sintéticas o equívocamente universales; que contribuya a esclarecer las razones históricas de su muerte en orden a profundizar más en el sentido salvífico de ella; que sea permanente guía y contraste de la vida y doctrina eclesiales... Estas y otras posibilidades de la vuelta al Jesús histórico, que suelen ser muy tenidas en cuenta por las cristologías actuales, no lo son, al menos en este momento, por la CTI, y los dos datos del Jesús histórico que el Documento aduce, su fraternidad y solidaridad, están suficientemente formalizados en él, y aun en el kerygma, como para no aportar nueva luz ¹⁶.

Es verdad que en un momento el Documento enuncia, casi en forma de tesis, una fórmula muy abierta a las posibilidades del Jesús histórico: «La teología no puede entender el sentido de la resurrección de Jesús, si no es a la luz de su muerte, así como tampoco el sentido de ésta si no es a la luz de su vida, acción y mensaje» (I, 2.3). Parece un bloque errático en un contexto cuya lógica se desplaza del lado del Cristo de la fe. Pero, sea de ello lo que fuere, la fórmula

¹⁵ El Documento remite expresamente a JUAN PABLO II en su encíclica *Redemptor hominis*, 8, 10 .

¹⁶ Compárese este resumen sumarisimo de la vida del Jesús histórico con los que ofrecen, p. ej., L. BOFF, *Jesucristo liberador*, en *Jesucristo y la liberación del hombre* (=JLH), Cristiandad, Madrid 1981, 83-125; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981, 163-248; J. SOBRINO, art. *Jesús de Nazareth*, en C. FLORISTAN y J. J. TAMAYO (ed.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 480-513, esp. 484-501. Esto es más que un detalle; es un indicio de los dos accesos cristológicos, descendente y ascendente, de que luego hablaremos.

misma es sumamente ponderativa de la función cristológica del Jesús histórico, de su historia concreta, y será saludada con gozo por muchas cristologías ascendentes de hoy¹⁷. Hay otra fórmula, sin embargo, que ellas, y no sólo ellas, rechazarán: aquélla en la que el Documento dice que la fraternidad y la solidaridad de Jesús con nosotros «en modo alguno oscurecen su divinidad» (I, 2.6). ¿No la transparentan y canalizan más bien?

En el último número de este capítulo el Documento menciona al Espíritu Santo y a la Iglesia. Al primero le atribuye haber revelado a Jesús como el Cristo y seguir manteniendo vivos en la historia a ese Jesús y la fe en él. La Iglesia, por su parte, es mencionada como garante de esa fe plena antes descrita. Por eso no se trata sólo de la Iglesia católica, sino de toda la cristiandad que, junto al N. Testamento, guarda fidelidad a los dogmas cristológicos recibidos de los Padres (I, 2.7).

Es interesante este ensanchamiento de la catolicidad en lo cristológico. Con él la CTI, al mismo tiempo que refrenda los concilios cristológicos, se apoya en ellos para reafirmar la ambientación eclesial decisiva para el auténtico acceso a Cristo. En cambio resulta extraño que no vincule entre sí esas dos instancias (Espíritu e Iglesia) que tan importantes considera como umbral de la cristología. Y decepciona también que, tras afirmar que la Iglesia no sólo enseña los dogmas, sino que los predica y los manifiesta en su vida, no ponga asimismo en relación más estrecha doctrina y vida eclesiales, y no indique, como lo hacen las cristologías del seguimiento, la importancia del testimonio de vida de los creyentes para que ellos, y los otros, accedan rectamente a Cristo¹⁸. Más adelante recogerá el tema.

En general se echa de menos en este capítulo que el Documento, además de precisar el adecuado acceso *objetivo* a la persona y obra de Jesucristo, válido e imprescindible para toda cristología, no haya mencionado los accesos *subjetivos*, las profundas preocupaciones per-

¹⁷ Este giro del Documento podría ser el equivalente al que ellas establecen cuando afirman que la fe cristológica consiste no sólo en afirmar que Jesús es el Cristo, sino también, viceversa, que el Cristo no es otro que Jesús. Cf. J. SOBRINO, *JAL*, 16, 24...

¹⁸ La cristología de J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, crt, México 1976, lleva como subtítulo: *Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*; Id. art *Jesús de Nazareth*, 509ss, establece expresamente como acceso a Jesús (a su condición de mediador) el seguimiento de él y la conversión a los pobres. En general habría que recordar la importancia metodológica que la praxis cobra, en muchas cristologías recientes, para la confesión de la divinidad de Cristo, cf. los autores citados en nuestra nota 63.

sonales y sociales que hacen al hombre volver los ojos a Jesús de Nazaret y reconocerlo como el Cristo, y que suelen ser el punto de arranque de las cristologías: ya sea la indignación ética por la inhumana pobreza reinante, que reclama la visión y praxis de Jesús (teologías de la liberación), ya la doliente historia de la humanidad que anhela a Cristo como parábola de un Dios que quiere el bien del hombre (Schillebeeckx), ya la inquietud por la historia universal que postula la anticipación de su sentido y lo descubre en Cristo (Pannenberg), ya la urgencia de un prototipo de hombre nuevo que Jesús prefigura (Glez. Faus, Metz), ya la aparición de Alguien en quien las posibilidades de la libertad y del ser humano lleguen al colmo (Rahner)... El Documento ha silenciado, tratando del acceso a Cristo, aquellas inquietudes últimas desde las que hoy se accede realmente a Jesús buscando salvación.

¿Intenta el Documento II colmar este vacío cuando enmarca la cristología en el ámbito de la teología y la antropología y llega a afirmar (I) que sin este fundamento la construcción cristológica peligra? Aunque no hable de *acceso*, sino de *contexto*, *fundamento*, *horizonte*, podría decir lo mismo y apuntar a una ampliación de ese pórtico desde preocupaciones antropológicas (y teológicas). Pero no explota esa posibilidad y sus consideraciones encajan mejor en otras partes del Documento I, y en cualquier caso se mantienen a un nivel teórico distante de esa inquietud personal y originaria que decíamos.

II. LA FE EN JESUCRISTO SEGÚN LOS ANTIGUOS CONCILIOS

A. *La divinidad de Cristo desde el N. Testamento hasta el Concilio Niceno*

El hecho de empezar por los Concilios no puede esgrimirse contra la CTI acusándola de recaer en aquel método característico de las cristologías preconciliares, descendentes y deductivas, que partían de las declaraciones dogmáticas sobre Cristo y sólo después, y para justificarlas, volvían los ojos al N. Testamento. Tal método fue descalificado y vuelto del revés por el Vaticano II¹⁹. Sólo cabría tal reproche si la CTI, cosa que excluye, hubiera pretendido desarrollar o esbozar una cristología sistemática²⁰.

¹⁹ Decreto *Optatum totius*, 16.

²⁰ Aparte de que, aunque no sistemáticamente, el Documento ha empezado en realidad por el N. Testamento al plantear el acceso a Jesucristo.

Lo que le mueve a empezar por los Concilios es la animadversión que por ellos experimentan algunos teólogos modernos y que les lleva a considerarlos como una ilegítima helenización de la fe bíblica. Al de Nicea en particular atribuyen haber divinizado a Cristo mediante esa helenización. Es por tanto esa divinidad la que está últimamente en juego. Si antes se planteó la falsa alternativa (o Jesús o el Cristo de la fe), ahora es este último el que algunos contraponen al Hijo eterno, consustancial al Padre, que proclama el Niceno²¹.

La CTI responde negando tal enfeudamiento en el helenismo. Este era incapaz de albergar la fe cristiana y radicalmente ajeno y hostil a ella, ya que al dogma de la encarnación de Dios en un ser concreto y contingente oponía el de la intocable trascendencia divina por un lado (platonismo) y el de su radical inmanencia en toda la realidad por otro (estoicismo) (II, 1). Precisamente por haber pedido prestadas al helenismo ideas sobre Dios, algunos teólogos cristianos y algunos Padres concibieron la posibilidad de un Dios intermedio, cayendo así en el subordinacionismo. Y Arrio mostró precisamente con su herejía cómo habría sido el dogma de la divinidad de Cristo inventado a partir del helenismo. El «homooúsios» de Nicea fue exactamente el rechazo de ese compromiso y la refundición a fondo del esquema metafísico griego, sobre todo del platónico y neoplatónico. Lejos de acomodarse a él, el Concilio de Nicea llevó a cabo la suprema desmitificación y la catarsis cristiana del helenismo. Y ello por basarse en la idea de creación que establece dos únicos modos, esencialmente diversos, de ser, el increado y el creado, haciendo así inviable la posibilidad de un ser intermedio. Por ello, aunque el término empleado (homooúsios) sea filosófico y no bíblico, no introdujo en la fe elementos extraños; al contrario los Padres no pretendieron con él otra cosa que determinar sin ambigüedades ni equívocos el sentido genuino del N. Testamento. Esta proclamación de la estricta divinidad de Cristo tenía además otra raíz cristiana: la experiencia de salvación y divinización obtenidas en Cristo. En una «profunda interacción» el dogma esclarecía la misma experiencia vital en que se fundaba (II, 2).

Esta respuesta contundente, desde la visión última de las cosas (creación) y no sólo desde la nomenclatura conceptual, reproduce al pie de la letra, con ligerísimas omisiones o variantes, el resumen francés de la ponencia presentada a la Comisión por R. Cantalamessa, y que éste publicó poco después²². Respuesta que con este trasfondo

²¹ La importancia del tema aumenta si se tiene presente que esas fórmulas conciliares han pasado al Credo, y con él a la Eucaristía; cf. J. RATZINGER, *El pluralismo teológico*, 44-45.

²² R. CANTALAMESSA, *La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea*: *Gregorianum* 62 (1981) 629-660. El resumen en 659-660. Respuesta ava-

queda aliviada del tono generalizador que tiene en el Documento y que podría acallar acusaciones aún más globales de helenización, que se siguen escuchando²³. Es también de destacar la referencia al dogma de la creación como decisivo para la cristología. Volverá a recurrir a él en otros momentos.

Sin embargo, la preocupación por dejar a salvo y legitimar desde la fe esa divinidad de Cristo proclamada por el Niceno, le hace pasar por alto algo que hoy también suele tenerse en cuenta. Primero los *límites* de esa definición conciliar en cuanto la humanidad de Cristo podía quedar expuesta al olvido. El esquema *Logos-sarx* seguía vigente y los silencios sobre el alma de Cristo se traducían en evasivas y desfiguraciones de los teólogos ortodoxos cuando Arrio insistía, para depotenciar al Logos, en las debilidades y pasiones de su *sarx*. En segundo lugar, las *posibilidades* de la definición. La CTI recalca legítima y acertadamente que a Cristo le compete la divinidad, pero silencia el lado inverso del misterio, a saber cómo el hecho de que Cristo sea Dios repercute en un replanteamiento de la divinidad, ya «ad intra» en cuanto el Dios Uno resulta ser Trino, ya «ad extra» en cuanto sin dejar de ser Dios puede hacerse no-Dios. No se trata tan sólo, como dice el Documento, de una convulsión del sistema metafísico de los griegos, sino de una revolución en la idea misma de Dios, como señalan algunos teólogos de hoy²⁴. El Documento parecía apuntarlo cuando contraponía encarnación a trascendencia «platónica» de Dios. Pero no ha jugado esta baza importante. Y tal vez por no recalcar que en Nicea el punto de mira no eran tanto los sistemas filosóficos cuanto el Cristo de la fe y esperanza cristianas²⁵. Desde él se refundía la idea de Dios.

Como complemento y ratificación de su divinidad el Documento evoca el tema de la preexistencia de Cristo y afirma que la Iglesia rechazó repetidamente la puramente *intencional* (preexistía en la mente

lada por A. GRILLMEIER en J. FEINER-L. VISCHER (ed.), *El nuevo libro de la fe cristiana*, Herder, Barcelona 1977, 279, y, más a fondo, en *Mit ihm und in ihm*, Herder, Freiburg 1975, 424-484, 529ss, y en *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Herder, Freiburg 1979, I, 405-413.

²³ P. ej., H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977, 561. A él se refiere expresamente R. CANTALAMESSA, *La divinità...*, 657, cuando a su mención de un lenguaje mitológico responde que la definición de Nicea «es quizá la más desmitificadora de toda teología, cristiana y no cristiana».

²⁴ W. KASPER, *Jesús...*, 207; CH. DUQUOC, *El Dios diferente*, Sígueme, Salamanca 1978, 27-38; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca 1980, 21ss, 161ss; J. SOBRINO, *JAL*, 23ss.

²⁵ La fórmula conciliar es una interpretación del símbolo bautismal, cf. A. GRILLMEIER, *Jesús...*, 405 ss.; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús...*, 531.

de Dios y empezó a existir en la encarnación) y mantuvo la *ontológica* fundada en la generación eterna del Padre y única capaz de dar cuenta de la actuación creadora del Verbo. El autor al que continúa extractando lanza desde la patrística una rápida mirada al presente y considera no tan novedosas las teorías basadas en Hegel (a cuya dialéctica histórica opone la más profunda entre naturaleza y persona) y estima en particular que la idea de P. Schoonenberg, de un posible devenir persona el Hijo en la encarnación, queda descartada²⁶.

El Documento II (II, A, 1-5) va a retomar el tema en una perspectiva mucho más amplia, desde las dificultades y exigencias de la mentalidad actual, con una matizada exégesis y a partir del mismo Jesús histórico. No es este el lugar de analizar aquellas páginas, pero sí de señalar que según la CTI la perspectiva patrística del Documento I no podría dejar el tema cerrado ni dar pie a un concepto puramente ontológico de preexistencia desde el que se pueda luego especular libremente. La dimensión ontológica ha de conjugarse soteriológica y doxológicamente, lo cual no es negarla, sino potenciarla.

B. *Cristo, Dios y hombre, en el Concilio Calcedonense*

El Concilio de Calcedonia, del que la CTI trata a continuación, suscita los mismos y aun mayores problemas de helenización y racionalización de la fe, agravados por el empleo de categorías *estáticas* de «naturaleza». El Documento reafirma su convicción de que, bajo esta aparente aclimatación al helenismo, se está trascendiendo todo su horizonte conceptual al conjugar sus dos polos irreconciliables: la trascendencia de Dios, alma de los platónicos, y su inmanencia, distintivo de los estoicos.

Esta nueva contrarréplica, con que cerrará su análisis del Concilio de Calcedonia, pesa decisiva y quizá excesivamente en todo el tratamiento de éste. Inmanencia y trascendencia son consideradas como los conceptos clave de ese Concilio y aun de toda la cristología patrística que se describe como el intento gradual de comprender y formular mejor el misterio de la convivencia de esas dos propiedades divinas en Cristo (II, 4). Este planteamiento cristológico, tan conceptual por un lado y tan directamente teocéntrico por otro, se alivia un tanto cuando el Documento afirma que la intención profunda de la patrística era penetrar en el ser y la salvación de Cristo y unirlos entre sí, cuando añade que aquellas dos propiedades de Dios son el reflejo de su actuación en el A. y en el N. Testamento, y cuando vuelve a describir

²⁶ R. CANTALAMESSA, *La divinità...*, 653-658.

a Cristo como *acontecimiento*, como intervención personal, escatológica de Dios (II, 4). Las ideas de inmanencia y trascendencia podrían por tanto no ser sino siglas conceptuales de una historia de acercamiento de Dios al mundo que culminaría en Jesús y que dejaría al mismo tiempo al descubierto a un Dios insospechado. Lo que parecía un excesivo teocentrismo vendría así a ser la legítima e imprescindible ambientación divina de la cristología, de una cristología descendente, pero estrechamente vinculada a Jesús.

Tal vez quepa entender así el Documento. Pero una lectura más acendrada lleva a sospechar en dirección opuesta: son los conceptos de trascendencia e inmanencia los que, concretados respectivamente en el A. y en el N. Testamento, parecen independizarse de éstos y erigirse en pauta de lo que tiene que ser Cristo.

«A partir de la idea misma de trascendencia resplandece la divinidad de Cristo y la mente se ve impelida a sobrepasar todo tipo de cristologías reductoras... Y a su vez la idea de inmanencia, que se apoya en la fe en la encarnación del Verbo, lleva a afirmar la real y perfecta humanidad de Cristo contra el docetismo gnóstico» (II, 4).

No quisiéramos sacar de quicio las cosas, pero ¿es así como se llegó a afirmar la humanidad de Cristo o ésta era un dato patente e inmediato del N. Testamento? Si nuestra sospecha estuviera fundada, esta presentación del Calcedonense se parecería a la de aquellas (no todas) cristologías descendentes que al hacer afirmaciones trascendentes sobre Jesús van olvidando el camino que llevó a ellas y que arranca de Jesús mismo. Este es pasado por alto o es sólo revelador de lo que parecía imposible en Dios, pero la inmanencia y trascendencia divinas, que en él se han mostrado compatibles, parecen seguir funcionando luego en la teología al margen de él, y aun corroboradas por él, en vez de quedar para siempre vinculadas a su persona y replanteadas desde ella. Véase en efecto lo que sucede en el párrafo siguiente con la inmutabilidad e impassibilidad de Dios: ¿resultan mínimamente cuestionadas al encarnarse en Jesús o incluso al coincidir en él entre sí? ¿No es significativo que el Documento II (II, B) reconsidere detenidamente esas dos propiedades de Dios desde la historia de la salvación?

Volvemos con ello a la cuestión que planteamos en torno a la definición de Nicea, y desembocamos en una problemática central de la cristología y muy actual: ¿es Dios en verdad conocido previamente al encuentro con Jesús o sólo a partir de éste? Los teólogos de la libera-

ción, pero no únicamente ellos²⁷, insisten no sólo en afirmar que en Jesús nos ha hablado Dios, sino en preguntar qué Dios nos ha hablado en Jesús²⁸. Insistencia que en el capítulo del acceso a Cristo se formulará así: no basta confesar que Jesús es el Cristo, es preciso afirmar que no hay otro Cristo que Jesús²⁹; que el tratar de la resurrección repetirá que el resucitado no es otro que el crucificado³⁰. El Documento, por el contrario, no pondera esta segunda parte de las proposiciones, al menos con ese énfasis.

El Documento II (I, A-C) entrará de lleno en el tema de la relación entre cristología y teología y se preguntará en concreto si el nombre de Dios, al margen de Cristo, carece de sentido. No nos toca aquí resumir su pensamiento, que no se contenta con repetir el del Vaticano I sino que acusa a la neoescolástica de separar el tratado de la Trinidad del de Cristo, y a los modernos de no llegar desde Cristo a la Trinidad. Constatemos tan sólo su afirmación de que si hay una prelación de Dios, sin la cual sería imposible conocer al mismo Cristo (como Hijo de Dios), tal prelación sólo en Cristo (y en concreto en la vida y kénosis de Jesús de Nazareth) se abre al conocimiento absoluto y definitivo de la realidad trinitaria de Dios. Sin embargo tal vez sigue manteniendo esa afirmación en una zona abstracta, sin llegar a ese Dios abajado, extraño, indefenso, partidario de lo pequeño, de que hablan las cristologías recientes. Pero, por otro lado, tiene en cuenta la revelación del A. T. a menudo olvidada por ellas en ese debate.

Volviendo al Documento I, digamos que también las conocidas divergencias entre las escuelas alejandrina y antioquena son planteadas a ese último nivel de inmanencia y trascendencia, desarraigadas del decisivo debate eclesial en torno a la figura de Jesús. Y cuando el

²⁷ Este punto de permanente fricción entre la teología católica y la protestante se planteó ya a cuenta de la posible «christologische Engführung» de K. Barth, como la denominó H. U. v. BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951. Más recientemente O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazareth*, BAC, Madrid 1975, 327; W. KASPER, *Jesús...*, 201 ss.; CH. DUQUOC, *El Dios diferente*, 30 ss.

²⁸ J. SOBRINO, *JAL*, 24, 32, 44...

²⁹ *Ib.*, 16, 24...

³⁰ Repetición que es un lugar común de las cristologías modernas, sobre todo las dominadas por una «theología crucis». H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982, 67, contrapuntea ese hábito recordando que el resucitado es también el ya venido (el Jesús prepascual); J. SOBRINO, *JAL*, 33, añade la que podría ser una cuarta fórmula de esa inversión (o una variante de la primera): «Si los títulos (cristológicos) son la forma de declarar la ultimidad de Jesús, Jesús es el contenido de la ultimidad de esos títulos.» Fórmula ya más discutible por llevar el debate a la zona de la ultimidad.

Concilio de Calcedonia es presentado como el punto de equilibrio y síntesis de ambas escuelas, ¿no se escamotea algo el dato de que para lograr tal equilibrio hubo de balancearse vigorosamente hacia uno de los lados, el de la plena humanidad de Cristo? ¿Es exagerado decir que el Documento cae aquí, a fuerza de pretender ser sintético y armonizador, en una especie de docetismo hermenéutico?³¹

Al precisar el papel del Concilio de Calcedonia en la historia de la cristología eclesial, lo considera como aquel momento en que el misterio cristológico quedó por fin enmarcado en unos límites que no es posible traspasar sin vulnerarlo, sin atentar a la plenitud divino-humana de Cristo. Nada de esto es, ni tiene que ser, una novedad. Si, en cambio, en alguna medida, que realce más los adverbios que declaran el modo de unión (*inconfuse, indivise*) que las realidades mismas que se unen (*naturae*), y que esto lo haga para resaltar lo apofático, inexplicable, del misterio, que permanece tal y que el Concilio no pretende resolver³².

También resulta interesante que de aquella trascendencia divina que ha mencionado antes, desgaje ahora una trascendencia cristológica, igualmente infinita de Cristo (Dios y hombre)³³, que funda el carácter absoluto de la fe cristiana. ¿Responde con esto veladamente la CTI a sugerencias actuales sobre un posible poscristianismo o sobre la admisión de otros mesías? Tal vez permita pensarlo el epíteto de «escatológica» con el que, además de ontológica, califica esa trascendencia. Con ello resonaría salvíficamente un planteamiento hasta aquí demasiado ontológico, como también sucede con la alusión de pasada a la salvación y divinización del hombre que conlleva la inmanencia del Verbo al mundo (II, 5).

Sin embargo, la valoración del Concilio de Calcedonia se queda en conjunto algo corta. Se echa de menos el refrendo a la humanidad de Cristo, que la teología católica ya hace años había descubierto en él, y precisamente por ser asumida por el Verbo³⁴: lo que algunos

³¹ Dijimos antes que el Documento sólo había introducido ligerísimas variantes al resumen de la ponencia de R. CANTALAMESSA. Pero una de ellas puede ser cualitativamente significativa de este «docetismo». Es la que cambia por el epíteto de *histórica* la frase «la pobre historia... de un hombre que vivió pocos años en un oscuro pueblo de Galilea», como decía el autor evocando las acusaciones de Celso, *La divinità...*, 659.

³² J. SOBRINO, *JAL*, 72 ss., se apoya expresamente en este pasaje pero con la intencionalidad, tal vez inversa a la del Documento, de señalar no ya que sus límites no son trasgredibles, sino que, por expresar un misterio, el dogma queda siempre abierto a nuevas fórmulas, y a Jesús que las interpreta todas.

³³ La fórmula aparece en R. CANTALAMESSA, *La divinità...*, 638.

³⁴ Cf. A. GRILLMEIER y H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I-III, Echter,

denominaban el «principio calcedónico»³⁵. Tal vez esto se deba a que el Documento prefiere ponerlo a la cuenta del Constantinopolitano III, como enseguida veremos. Tampoco menciona la no fácil recepción eclesial del Calcedonense (neocalcedonismo), ni los límites de la fórmula conciliar señalados por la teología reciente³⁶, si bien esto último lo hará más tarde.

C. *Lugar de la humanidad de Cristo en la salvación del hombre según el Concilio Constantinopolitano III*

A este Concilio le concede el Documento poco espacio pero una notable importancia. Representa para él una profundización ulterior del misterio cristológico, forzada, de un lado, por la nueva situación, y del otro, por la permanente novedad del Cristo de la Escritura. Sin erigirlo en programa, el Documento está señalando las dos vías por las que vendrá, también en lo sucesivo, la renovación cristológica, aunque no sólo por ellas.

Leído a la luz del Sínodo Lateranense y de los escritos de Máximo el Confesor el Concilio representa, según el Documento, el reconocimiento de que la libertad humana de Jesús jugó un papel esencial en la acción salvadora, hasta el punto de ser cauce e instrumento del querer salvífico divino. De tal modo que nuestra salvación fue querida humanamente por la

Würzburg 1954, y, en particular, la colaboración de K. RAHNER, III, 3-49 (= *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1967, 167-221); J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, E. Wewel, München 1973, 13: «Chalkedon ist für mich die grossartigste und kühnste Vereinfachung des komplizierten, äusserst vielschichtigen Traditionsbefundes auf eine einzige, alles andere tragende Mitte hin.»

³⁵ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, Eapsa, Madrid 1974, 627; B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Eglise*, Desclée, Paris 1982, 195-206, prefiere hablar de criterio más que de principio, 196. Esta obra, que lleva por subtítulo *Pour une actualisation de la christologie de Chalcedonie*, es un laudable y logrado intento de contrapesar la inclinación de la cristología actual al Jesús histórico llenando el vacío creado en el ámbito de la tradición dogmática y eclesial, 41. Vendría así a respaldar por una parte las intenciones de este Documento de la C.T.I., que cita con alguna frecuencia, pero al mismo tiempo desborda ampliamente sus «mínimos» en cuanto que articula la ontología humano-divina de Cristo sobre la totalidad del acontecimiento Jesús, 211, y en cuanto que, precisamente por eso, se aventura a una síntesis ulterior y en lenguaje actual, 207-320.

³⁶ Cf. P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972, 70-75, con la propia y discutida solución que a continuación propone; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad...*, 510 ss.; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús...*, 303-329, habla, en positivo y en negativo, del «destino calcedonense de la cristología»; W. KASPER, *Jesús...*, 292; B. SESBOÛÉ, *Le procès contemporain de Chalcedonie. Bilans et perspectives*: *Recherches de Science Religieuse* 65 (1977) 45-80; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 339-343.

persona divina³⁷. De este modo, prosigue, este Concilio se enraíza por un lado en el Calcedonense y por otro abre paso a las exigencias cristológicas de nuestros días, que reivindican una mayor participación de la humanidad de Cristo y de los misterios de su vida (p. ej.: bautismo, tentaciones, agonía de Getsemaní) en la salvación humana (II, 7)³⁸.

En efecto, la cristología moderna venía echando de menos el estudio *dogmático* de los misterios de Cristo³⁹, y la más reciente insiste en que no basta confesar la plena humanidad de Cristo, sino que hay que precisar cómo vivió Jesús real y concretamente su filiación y su misión salvadora. El Documento sale al encuentro de estas demandas. Cuando afirma la libertad de Cristo no lo hace derivándola ontológica-escolástica de la plenitud de su ser hombre, sino de la condición humana de la salvación de Dios, como la contribución humana de Jesús a ella. Si se mantiene esta afirmación de que la salvación de Dios sucedió en la libertad humana de Cristo, de que esta libertad de Jesús dio el contenido y el matiz de lo que es la salvación de Dios, la cristología descendente vendría a confluír con la ascendente y esa libertad humana de Cristo sería el punto de coincidencia de ambas.

Esto no significa que se anulen sus diferencias. Siguen en pie. En primer lugar, en el modo de acceder a esa libertad de Jesús. La cristología descendente termina en ella, recuperándola luego de un largo recorrido que arranca de lo último del misterio de Cristo, su divinidad. La ascendente empieza por ella, viéndola inmediatamente en el Jesús histórico del Evangelio. En segundo lugar, difieren en el énfasis que ponen en esa libertad (más las ascendentes que las descendentes) y, consiguientemente, en lo que significa y comporta. Por leerla de vuelta de la divinidad de Cristo y de su salvación escatológica, las descendentes la consideran como instrumento de la libertad divina y la tienen

³⁷ Extraña que el Documento no incorpore la fórmula conciliar, con antecedentes calcedonenses: «Humana eius voluntas deificata non est perempta, salvata est autem magis» (DS 556). El Documento II la recuperará (I, E, 4). Parece que en esta lectura del Constantinopolitano III, más relacionado que los anteriores concilios con la historia de Jesús, ha jugado un papel importante la obra de F. M. LETHÉL, *Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par S. Maxime le Confesseur*, Beauchesne, París 1979. Ni habría que olvidar que M. Le Guillou, presente en la subcomisión que preparó el Documento, prologó ese libro y otros tres dedicados a Máximo el Confesor, cf. Col. *Théologie historique*, nn. 22, 38, 52, 69; cf. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ...*, 167-180.

³⁸ J. SOBRINO, *JAL*, 57, 58, cita este pasaje del Documento como apoyo de su cristología latinoamericana.

³⁹ Cf. A. GRILLMEIER, *Mysterium Salutis* III/2, Cristiandad, Madrid 1971, 19-39. Dice pisar tierra no hollada, 30.

en cuenta en los grandes momentos en que esa voluntad divina irrumpe en la vida de Jesús (véanse los ejemplos citados, no al azar, por el Documento: bautismo, tentaciones, agonía del huerto)⁴⁰. Las ascendentes, por captarla inmediatamente en Jesús, la perciben en la conducta cotidiana de su vida, en las opciones concretas de Jesús en su entorno también concreto, en la historia que vivió y desencadenó...

Por lo que respecta al trasfondo dogmático, esas diferencias se reproducen a la inversa. También las cristologías ascendentes, al menos las ortodoxas, admiten el valor y la necesidad de ese proceso dogmático de los Concilios cristológicos y, antes aún, del N. Testamento⁴¹. Pero les discuten la primacía metodológica y pastoral⁴² y, sobre todo, las leen desde Jesús, rehaciendo el camino que desde él condujo a ellas⁴³. Y piensan que de este modo no sólo las mantienen, sino que las esclarecen, ahondan y radicalizan⁴⁴. En este sentido las llevan más allá de sí mismas, aun sin necesidad de que un Concilio ulterior lo haga⁴⁵.

¿Hace suyo el Documento este tipo de cristología ascendente al ponderar, del modo que lo hace, la libertad humana de Cristo? Su empeño en defender las fórmulas conciliares y en resaltar la fe eclesial como el lugar adecuado para acceder a Cristo le retienen inevitablemente, al menos de momento, en el ámbito de una cristología descendente. Y hay que reconocer que esa defensa y valoración resultan oportunas. Cuando algunos teólogos les restan importancia⁴⁶, ¿hacen justicia a la historia?, ¿no se desprenderán de esas seguridades con tanta facilidad precisamente porque las tienen? La Escritura, dejada a sí misma, ¿no habría dado pie, como lo hizo, a visiones reductoras o exageradas de Cristo? Esto no significa que en esas mismas fórmulas heréticas no haya algo de verdad que la ortodoxia ha olvidado y que la teología habrá de recuperar⁴⁷.

⁴⁰ Ya CH. SCHÜTZ, *Mysterium Salutis* III/2, 72-134, trataba además de la trasfiguración y de los milagros de Jesús. Cf. también los autores citados en nota 16.

⁴¹ J. SOBRINO, *JAL*, 33, 40, 47, 79. Reconoce incluso que con ese salto se tornan en descendentes y añade que tal viraje es necesario, 72, 74-75; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso...*, 214-215, afirma que ascendentes y descendentes se necesitan mutuamente con una complementariedad semejante a la de los dos lenguajes (misionero e intraeclesial) de la fe.

⁴² J. SOBRINO, *JAL*, 23, 39.

⁴³ *Ib.*, 48-52, 78, 79.

⁴⁴ *Ib.*, 23, 30.

⁴⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús...*, 322 ss.

⁴⁶ P. ej., J. SOBRINO, *Cristología...*, 261; H. KÜNG, *Ser cristiano*, 560-572.

⁴⁷ Cf. D. WIEDERKEHR, *Weiterführende Perspektiven*, en *Mysterium Salutis*, Ergänzungsband, Benziger, Zürich 1981, 231 ss.; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús*, 537.

III. EL VALOR ACTUAL DEL DOGMA CRISTOLÓGICO

A. *La relación de la cristología y de la antropología a la cultura moderna*

Podrá parecer extraño, pero al cabo de este capítulo, cuyo comentario iniciamos, no queda del todo claro si la CTI alienta a ir más allá del dogma cristológico (sin renunciar por supuesto a él) o, por el contrario, a afianzarlo y revalorizarlo en el presente. El título, la mayor parte del texto y el tono de éste inclinan a pensar lo segundo; el comienzo y el final del capítulo, a lo primero. Quizá sea aquí, y en una opción tan importante, donde más salta a la vista la reconocida diferencia entre las relaciones preparatorias del Documento y su texto final consensuado, y donde su intento conciliador de tendencias entre los miembros de la comisión hace crisis. Dejaremos que el lector mismo juzgue. Por nuestra parte intentaremos contribuir a ese juicio valorando las afirmaciones del Documento en el orden en que aparecen y aventurando someramente al final nuestra opinión.

La cristología, empieza diciendo, debe asumir e integrar en esa comprensión eclesial de Cristo la que el hombre actual tiene de sí y de la historia. Y esto por dos razones: para corregir la estrechez del término conciliar «naturaleza», y para restituirle a Cristo, como recapitulador que es de todo lo humano, las nuevas formas de plenitud humana que ha descubierto la cultura actual (III, 1)⁴⁸. Con este triple reconocimiento (insuficiencia del término «naturaleza», contribución positiva de la antropología moderna, posible enriquecimiento de Cristo desde ella) el Documento parece decantarse por una confiada apertura a la modernidad⁴⁹.

A continuación la lógica se invierte bruscamente y el Documento habla del enriquecimiento que la cristología aporta al hombre contemporáneo⁵⁰; enriquecimiento y también crítica en algunas dimensiones, p. ej., la política y la religiosa. En lo religioso la modernidad es criticable cuando lo interpreta como una alienación o como un camino hacia la profundidad im-

⁴⁸ La traducción castellana es quizá menos abierta que la nuestra, y lo mismo se diga de la presentación del secretario, que se centra más bien en las *dificultades* actuales y en la *traducción* que hay que hacer, dados los problemas de vocabulario, si bien reconoce que el agudo sentido actual de la libertad humana aporta un nuevo aliento a la cristología, cf. Esprit et Vie, ib., 610.

⁴⁹ J. SOBRINO, *JAL*, 17, se apoya en este pasaje para legitimar su construcción cristológica.

⁵⁰ Nótese ese «sic ergo» con que empieza el n. 2 y que no parece encajar en el cambio de tono que inaugura. También en la traducción castellana se habla de *confrontación* cuando hasta ahora sólo se mencionaban la *asunción* y la *integración*.

personal, in-trascendente, del universo. La antropología que sustente una visión semejante de lo religioso denigra al hombre y priva a Cristo de su dignidad y primacía. Tal antropología tiene que ser renovada desde la cristología (III, 2).

Se da por tanto entre estas dos una relación de mutua complementariedad, un viaje de ida y vuelta. Ahora bien, ¿quién inicia y conduce ese movimiento?, ¿quién da la pauta de él? Esta norma la encuentra el Documento en la doctrina paulina de los dos Adán: sin conocer al primero (el hombre) no se sabe del segundo (Cristo), pero sólo este segundo muestra en su vida, muerte y resurrección la verdad y plenitud, últimamente divinas, del primero (III, 3). Puede parecer que el razonamiento queda aún a mitad de camino. Buena prueba de ello es que el segundo Documento de la CTI retomará y desarrollará el tema (I, D-E). Señalemos tan sólo que allí se admite, por una parte, como legítimo el énfasis antropológico moderno y que se reconoce la autonomía de lo humano, incluso en el campo de lo ético. Pero, por otro lado, se resalta la relatividad de todo ello. Sólo en Cristo se descubre que humanización plena es divinización, que la autonomía pretende ser absoluta y cae en alienación, que sólo el seguimiento del crucificado desaliena al hombre lejos de destruirlo, que desde Cristo se revela la realidad total como amor. Es decir, se reafirma el cristocentrismo de la antropología.

Pero aun así la cristología seguirá abierta, en ese toma y daca con la antropología, a un proceso interminable de reciprocidad, que sólo concluirá con el final de la historia humana. Mediante él aquel ontológico «consustancial a nosotros» (el *homoousios* humano de Cristo) se irá traduciendo en un diálogo franco de realidades personales, descofificando y ensanchando así, como se pretendía, el concepto demasiado rígido de «naturaleza humana».

Parece que el Documento haría suyas estas posibilidades, si bien vuelve al punto a reafirmar la validez de la tradición calcedonense, y dogmática en general, que a continuación va a defender contra las dificultades que provoca entre los hombres de nuestro tiempo.

B. *Las dificultades reales de los hombres de esta época*

Las agrupa en tres capítulos: problemas de terminología (la diversa comprensión de los términos naturaleza y persona), rechazo de una idea de salvación que se logra mediante la muerte de otro, contradicción entre la teoría de Cristo que predica la Iglesia y su poco cristiana manera de vivirla.

Al primer bloque de dificultades hace frente asegurando que, si bien los términos naturaleza y persona retienen en el lenguaje popular el sentido de antaño, en el filosófico, por el contrario, han sufrido una transignificación que los ha vaciado de sustantividad. «Naturaleza humana» no designa ya un modo inmutable y común de ser, sino una serie de datos de lo que suele ocurrir entre los hombres. La descripción de la «persona», por su parte, se atiene a lo psicológico, olvidando el sustrato ontológico (III, 4).

Llaman en esta réplica la atención varias cosas: en primer lugar, que el Documento silencie la que suele considerarse como dificultad actual más corriente ante el lenguaje calcedonense, a saber la confusión a que da lugar el término «persona», y que no proviene sólo del matiz psicológico que hoy le caracteriza, sino del hecho de haberse convertido actualmente en cifra de lo humano (dignidad, derechos...). Si el Concilio negara a Cristo, como dice a la letra su texto, la condición de persona humana, hoy sería entendido monofisitamente, en contra de su intención fundamental.

Junto a este silencio del Documento extraña también su aseveración de que a nivel popular no existe ese problema de lenguaje que plantean los filósofos. Precisamente a ese nivel popular, menos ilustrado, es donde más cunde el monofisismo⁵¹, y en buena parte por la ambigüedad del término conciliar. Ni hay que ignorar que hoy esa psicologización del término persona y esa fenomenologización del término naturaleza han calado hasta ese nivel. ¿Ha tomado en serio el Documento el cambio de antropología que se ha producido entre el Concilio de Calcedonia y nuestros días: el paso de una ontología del ser a una del sujeto y el paso incluso de la ontología a la historia? Estos son los cambios que están en la base de ese corrimiento conceptual y que amenazan a la cristología, ya que parece que desde ellos ni Cristo podrá ser *el hombre* ni podrá salvar la historia humana entera al no condensarla en sí. No es que la CTI ignore esta problemática moderna fundamental; más adelante encargará a los teólogos su difícilísima solución (III, 6.1). ¿Por qué hace ahora como que no la ve, máxime cuando acaba de señalar la estrechez del término naturaleza? ¿Basta con repetir que los Padres calcedonenses no plegaron el dogma a conceptos helenísticos y que el que se inquieta por estas dificultades padece una grave ignorancia respecto al sentido genuino del dogma cristiano? (III, 5).

⁵¹ Hoy están cambiando mucho las cosas, pero hasta hace bien poco la primera pregunta o dificultad que encontraba el conferenciante cristológico provenía de ese afianzado monofisismo y de una lectura casi exclusivamente joanea del evangelio.

El segundo bloque de dificultades de los hombres de hoy frente a los Concilios cristológicos afecta más que a la ontología de Cristo a su condición de salvador. Este punto, que tratará más «ex professo» después, lo aborda ya desde ahora con honestidad: ¿tolera la autonomía de que hace gala el hombre actual, y su programa de autorrealización, la idea de ser salvado por otro?, ¿no es incluso aberrante el lenguaje empleado para describir esa salvación (rescate, necesario derramamiento de sangre...), y no revierte peligrosamente sobre la imagen de Dios tachándolo de insoportablemente sádico?, ¿no se trata, en cualquier caso, de una salvación individualista y fantástica, ya que trascendente? (III, 4)⁵².

C. *La significación permanente de la fe cristológica en su intención y contenido*

El Documento pone el dedo en la llaga esta vez y no distingue entre filósofos y pueblo. Son «muchos hombres de hoy» los que piensan así. Como acabamos de indicar, reserva para más adelante la respuesta. De momento adelanta una de las claves futuras, que consiste en encarar esas presunciones con la verdad de la creación. Es una grave ignorancia de ésta la que las provoca. Como este recurso resulta algo sorprendente y como tal vez ha sido otro esquema de creación (quizá el habitual) el que ha fomentado aquella confusión, es interesante observar cómo describe la CTI el primer artículo de la fe, que es también la primera articulación de ella misma y el soporte de los otros artículos.

Al origen del mundo, dice el Documento, hay un Dios que es amor y vida. Ese Dios es el que crea al hombre a su imagen y semejanza y lo erige, en el centro de la realidad, en ápice inteligente y personal de ella. Esta obra suya la completa Dios cuando, al llegar la plenitud del tiempo, constituye a Cristo en alianza y paz de Dios con el mundo entero, con todas las épocas y todos los hombres. Ese Jesús, a la vez mesías y hombre cabal, precisamente⁵³ por vivir desde Dios Padre y por El, vive de lleno con los

⁵² Dificultad esta última ya recogida por el Vaticano II, Constitución *Gaudium et Spes*, 20. Sobre la problemática general de los modelos de redención, cf. L. BOFF, *JLH*, 386 ss.

⁵³ Tanto la traducción francesa como la castellana, que una vez más le sigue, eliminan, pensamos que sin razón, ese «precisamente» (quia) y diluyen esa profunda dependencia en dos fórmulas adyacentes: vive de Dios y para Dios y vive, al mismo tiempo, con los hombres y para su salvación. Véase, en cambio, una fórmula muy semejante a la del texto latino y a nuestra traducción en J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad...*, 507: «Jesús es el hombre para los demás sólo porque es el hombre-de-Dios y, por ello, vive para Dios.»

hombres y para ellos, para su salvación, es decir, su felicidad. Así es como puede ser a una sacramento y ejemplar de una nueva humanidad (III, 5)⁵⁴.

Hay mucho que destacar y alabar en este esquema creacional: que un Dios amor y vida encabece todo el proceso; que la creación sea concebida como historia de personas y no tanto como mundo de cosas; que Cristo sea descrito primordialmente como consumidor de la creación y cima de lo humano; que se pase por alto a Adán, con lo que la creación se entiende sobre todo desde el futuro y hacia él; que se afirme que la relación a Dios está en proporción directa con la relación a los hombres⁵⁵; que se identifique salvación y felicidad. Y es cierto que una visión así (histórica, positiva, cristocéntrica y humanista) de la creación puede hacer mella en las dificultades antedichas, precisamente porque desmonta el esquema creacional estático, retrospectivo, de caída y redención, que presuponían. Pero cabe preguntar: ¿ha hablado siempre la teología de la creación este mismo lenguaje del Documento? La CTI, sin reconocer el cambio, hace decididamente suya la perspectiva del Vaticano II⁵⁶ y la establece como base de la soteriología. Tan sólo se le podría reprochar que no haya sido aún más explícita en cada uno de los puntos. Si hubiese recalcado, por ejemplo, que Dios no es sólo amor y vida, sino *autodonación* total y, por ello, Trinidad; si hubiese precisado no sólo que crea un Dios Trino, sino que lo hace en una libre expansión de su misma vida trinitaria⁵⁷; si hubiera explicitado que hacer al hombre a su imagen y semejanza supone romper el esquema amo-esclavo⁵⁸ trocándolo por un diálogo de amor y libertad; si hubiera indicado que Cristo es culminación y síntesis de esa aproximación y entrega mutuas y, *en ese sentido*, paz y pacto entre Dios y el todo (y no sólo en cuanto restaurador de un orden inicial quebrantado), aún habría sido mucho más convincente la argumentación y más amplia y luminosa la antesala creacional del misterio salvífico de Cristo. ¿Era demasiado pedir a un Documento consensuado, a un Documento de mínimos? Tal vez no.

⁵⁴ ¿Resuena intencionadamente aquí el «sacramentum et exemplum» agustiniano (*De Trin.* IV, 3; PL 42, 481) y aun el «paradeigma cai mimema» de la patrística griega y, más en el fondo, el «imagen y semejanza» bíblico? Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús*, 527-535.

⁵⁵ Se trata del «principio calcedónico» mencionado en nota 35.

⁵⁶ Puede verse nuestro estudio *Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación*: Estudios Eclesiásticos 45 (1970) 359-399, espec. 390 ss.

⁵⁷ Cf. L. M. ARMENDÁRIZ, *Variaciones sobre el tema creación*: Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 867-933.

⁵⁸ W. KASPER, *Grundfragen...*, 169.

Pero aún no había acabado la CTI de responder al segundo bloque de dificultades. Recogiendo el hilo de esa novedad de estilo humano de vida que Cristo inaugura, lo define como *proexistencia*, incorporando así un neologismo de la teología actual, complementario del clásico de preexistencia⁵⁹. Lo va a utilizar frecuentemente en lo sucesivo. De momento lo justifica citando *Filip. 2,7*, y lo define como aquel abajamiento en favor de los otros que llega hasta dar la vida por ellos. Con esa actitud revela Cristo en qué consiste paradójicamente la verdadera autonomía: no en vivir frente a los otros o sobre los otros, sino en vivir libremente para ellos, en su favor. Y esta sorprendente novedad de lo humano tiene a su vez su origen y pauta en el mismo Dios, un Dios también extrañamente nuevo, el de los cristianos, un Dios condescendiente, humilde y solidario (III, 5).

Con esta descripción de Cristo y de Dios piensa la CTI contener las ínfulas de autonomía que el hombre moderno oponía a que aquéllos le salvaran. ¿No conseguirá además, aunque no se lo plantee expresamente aquí, desbloquear el rígido concepto de «naturaleza» al traducirlo por esa forma concreta de vida proexistencial? ¿No se aproxima a los teólogos actuales que hacen hincapié en que no basta reconocer la plena humanidad de Cristo sino que hay que especificarla con su vida concreta?⁶⁰. ¿No podría incluso recogerse y responderse desde aquí aquella pregunta lanzada con fuerza por los teólogos actuales, y que antes quedó sin ecos, acerca de si Dios es conocido previamente y al margen de Cristo o sólo desde él? ¿Qué quiere decir eso de un Dios *nuevo y humilde* sino el «*Deus semper minor*» que nos reveló Jesús con su abajamiento a los más pequeños y lo más pequeño, contrapeso del *semper maior* agustiniano, y que tan reclamado es por la realidad doliente de la historia humana?⁶¹ Y tal vez desde esta imagen del Cristo proexistente se podrían brindar, a quienes piensan que el hombre es sólo un fenómeno cambiante y un puro haz de vivencias, un

⁵⁹ La palabra íntegra en sí, como componente esencial de la existencia de Jesús, el «pro» (en favor de, en vez de) salvífico. Ya K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zürich 1948, III/2, 242-264, define a Cristo como el hombre para los otros; H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió...?*, 129-163, erige esa categoría en clave de la cristología del mañana.

⁶⁰ J. SOBRINO, p. ej., aplica ese concepto a la proexistencia histórica de Jesús en favor de los pobres, *JAL*, 63 ss.

⁶¹ En todas las latitudes: donde el dolor de la humanidad (como antes el pecado del hombre) pasa a ser una preocupación dominante en el pensamiento cristológico (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977; E. SCHILLENBEECKX, *Jesús*, 549 ss.) emerge con fuerza la kénosis, el abajamiento y, con él, el Dios menor. Ya E. PRZYWARA, *Analogía entis*, Johannes, Einsiedeln 1962, 171, comentando precisamente a Agustín, dice: «Die Nacht der 'Gottverlassenheit' ist das entscheidende 'Gott alles in allem'.»

modelo «sustancial» humano, por encima de los vaivenes de la historia y que cada época vuelve a postular.

El tercer bloque de dificultades hacía referencia a la contradicción flagrante entre ortodoxia cristológica y ortopraxis eclesial, por emplear un lenguaje corriente hoy. A esta invitación a no creer en Cristo, paralela a la que el Vaticano II menciona hablando de la fe en Dios⁶², el Documento no responde directamente. Quizá porque hay poco que decir y mucho que hacer. Pero con esto caería bajo otra grave acusación de las teologías recientes, la de presuponer que la praxis no determina el conocimiento y que el seguimiento de Cristo no juega un papel capital a la hora de saber quién es. Ciertamente que en este momento que parecería el adecuado, el Documento no sintoniza con esa problemática, y eso que arrastraba una deuda anterior (I, 2.7). Sin embargo, hay un indicio aprovechable: reconoce que el estilo proexistencial de Cristo es inicialmente escandaloso y requiere una conversión del hombre entero y a lo largo de toda su vida. Hubiera bastado con explicitar eso un poco más y referir la dificultad no sólo a la comprensión de ese modelo de hombre, sino del mismo Cristo que lo tipifica, para concluir que no es sólo una antropología la que exige el seguimiento de Cristo, sino que lo reclama la misma cristología. Esto equivaldría a vincular estrechamente ortodoxia y ortopraxis. Pero insistimos en que se trata sólo de un apunte sin desarrollar y que el tema merecía un tratamiento mayor⁶³.

Antes de cerrar esta parte del capítulo cabría preguntarse si no se dan otros reparos modernos al dogma cristológico que no han merecido la atención de la CTI. Y podrían señalarse el agnosticismo, aquel pluralismo radical que vende el absoluto por un puñado de dioses minúsculos, el tran traído y llevado posmodernismo, si es que consiste, como algunos dicen, en la renuncia al gran relato unificador... Todas estas visiones de la realidad harían abortar la cristología dogmática en lo que tiene de divinización o absolutización de Cristo.

⁶² Constitución *Gaudium et Spes*, 19.

⁶³ Sobre todo si se piensa en el papel que juega en las cristologías recientes, cf. D. BONHOEFFER, *El precio de la gracia* (orig. alem. *Nachfolge*), Sígueme, Salamanca 1968; J. B. METZ, *Las órdenes religiosas*, Herder, Barcelona 1978; J. SOBRINO, art. *seguimiento en Conceptos fundamentales de pastoral*, 936-943; Id., *JAL*, 55, 76, 91-2, 114, 119, considera el seguimiento como criterio de una confesión cristológica real y de una comprensión de Cristo desde dentro, y ve en el «sacrificium vitae» la consumación del «sacrificium intellectus» que es todo acto de fe, 55.

D. *La necesidad de actualizar la doctrina y la predicación cristológicas*

Tras esta defensa del dogma cristológico el Documento vuelve a la necesidad de actualizarlo teniendo esta vez además presente la variedad de las culturas. ¿Qué entiende por esta actualización y hasta dónde la lleva?

La subdivide en una tarea teológica y otra pastoral. A los teólogos les encomienda dos cuestiones particulares y una labor de síntesis del misterio de Cristo que integre todos sus aspectos y valores y asimile una serie de elementos nuevos. Los dos problemas particulares, que califica de muy difíciles, son el que atañe a la ciencia y conciencia de Cristo y el modo de concebir cómo la redención que sucedió en un momento de la historia puede tener un valor absoluto y universal (III, 6.1).

Pero junto a estas dos preguntas, que mantienen abierta la cristología en aspectos esenciales de ella y ante serias requisitorias de nuestro tiempo⁶⁴, la síntesis que solicita de los teólogos es una tarea no menos difícil ni menos importante y puede dar lugar a una renovación profunda de la cristología. Véase, si no, cuáles son los ingredientes de esa síntesis requerida:

«Las nuevas aportaciones de las ciencias bíblicas, el conocimiento de la historia de salvación que incluye la investigación de los caminos por los que las diversas religiones han buscado la salvación del hombre, los intentos humanos de auténtica liberación, los escritos de los santos y de los doctores (III, 6.1).»

Esto equivale, si entendemos bien, a señalar tres nuevos «lugares teológicos» de la cristología y, por cierto, prácticamente ilimitados: el conocimiento teórico y sapiencial de los cristianos eminentes en ambos saberes, la experiencia religiosa universal y los intentos seculares de auténtica liberación humana. ¿De qué modo contribuyen a actualizar la cristología? Enriqueciendo con perspectivas soteriológicas la fórmula calcedonense, responde el Documento. La afirmación es importante. Primero porque reconoce que la fórmula conciliar es perfectible y luego porque dilata el concepto de salvación.

⁶⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Jesús*, 549-576; D. WIEDERKEHR, *Weiterführende...*, 222, ve agravarse esta problemática de la Ilustración con el pluralismo actual de nuestra cultura.

Respecto a lo primero caben dos lecturas: una, de menor calado teológico, que vendría a pedir que a la ontología de la fórmula de Calcedonia se le *añada* un apéndice salvífico; otra, más exigente, que entiende que la fórmula conciliar está abierta, *en sí misma*, a lo que Cristo resulte ser como salvador y a lo que sea salvación; que la soteriología penetre la misma ontología y llegue a definir a Cristo. Esta segunda lectura viene favorecida por lo que el Documento dirá en el capítulo siguiente acerca de la indisoluble unidad entre lo que Cristo hace y lo que es. Siguiendo esta lógica, esas nuevas formas de salvación que señala el Documento vendrían a introducirse en la fórmula misma calcedonense, a iluminar desde dentro a Cristo y a abrir páginas inéditas de cristología: la salvación secularmente perseguida por las religiones descubre nuevos ámbitos y formas a la que la Iglesia atribuía a Cristo⁶⁵; la liberación humana es un ingrediente de la liberación integral que Cristo nos ganó, y por ello el título de liberador es una legítima y enriquecedora exégesis del título de salvador⁶⁶; el Cristo de Francisco de Asís, el de Teresa de Jesús, el de Ignacio de Loyola... no es solamente el de ellos, es el Cristo tal como es en sí mismo y que ellos han sacado a la luz. Lo que él ha sido para ellos (el *pro nobis* soteriológico) es lo que es en sí (el *ontologicice* cristológico).

Pensamos no violentar el texto de la CTI, sino hacerle justicia. Y habría que decir que en este punto rotura tierra nueva para la cristología clásica e inaugura un ecumenismo cristológico intra y ultraclesial de grandes e imprevisibles consecuencias. Más allá del Documento, prolongando esa línea suya, habría que tomar conciencia de que la salvación que el hombre busca, y que proyecta legítimamente en Cristo, no es sino otro nombre del hombre mismo, de sus posibilidades no realizadas, de la plenitud humana. Integrar en la idea de Cristo el concepto y la realidad de la salvación supone incluir en él al hombre de cada época con sus ansias y sus proyectos, si bien sometiéndolos al mismo tiempo, en virtud de la lógica de reciprocidad antes indicada, al contraste de su figura. El «por nosotros» es así también el «con y en nosotros». Esto es tal vez lo que más caracteriza los nuevos enfoques de las cristologías recientes⁶⁷ y es lo que mantendrá viva esa difícil pero necesaria dialéctica entre la cristología adquirida y la nueva.

⁶⁵ Este ingrediente religioso puede impedir, contrapunteando al siguiente (liberación) que la salvación cristológica se unidimensionalice.

⁶⁶ L. BOFF ha universalizado ese título con su conocido libro *Jesucristo liberador*,

⁶⁷ D. WIEDERKEHR, *Weiterführende...*, 239.

Volvamos al Documento. Tras aquella tarea de gran formato brindada a la teología, todo el pueblo de Dios es invitado a abrir el misterio de Cristo a las nuevas perspectivas que depara el dato del pluralismo cultural, cada vez más asumido por la Iglesia. A través del *pro nobis* soteriológico la diversidad de pueblos, a los que Cristo hace partícipes de su misterio salvador, brinda de rechazo a ese misterio toda la rica novedad y variedad expresiva de sus símbolos, lenguajes, gestos...⁶⁸. La Iglesia ha de devolver a Cristo todo ese mundo que es suyo y que le hace aparecer como permanentemente joven y nuevo, sin dejar de ser el Cristo en quien siempre ha creído y que ha recibido con la fe. También a la Iglesia se le encomienda, por tanto, la solución, esta vez en la predicación y en la praxis, de aquel grande y permanente problema que a nivel teórico debían afrontar los teólogos: cómo uno y el mismo Cristo es el salvador y Señor de todos los hombres, de todos los pueblos. Tarea no menos complicada en lo kerygmático que en lo teológico⁶⁹.

Para creerla y hacerla posible el Documento vuelve los ojos de nuevo a la verdad de la creación y al papel del Espíritu Santo dentro de ella. Fue El quien diversificó a los pueblos dotándoles de su correspondiente peculiaridad cultural para concentrar luego toda esa rica variedad en una familia que con un corazón y una voz, aunque en muchas lenguas, invoque filialmente en el único Cristo al Padre celestial (III, 6.2).

El mismo entramado original de la realidad que antes posibilitaba y fundaba la primacía del *único Cristo* sobre toda la historia, soporta ahora la «multiplicabilidad» universal de ese mismo Cristo en toda ella. Allí la clave le daba el Padre Creador, aquí el Espíritu Vivificador. Dentro de este repetido y básico recurso a una creación trinitaria, el Documento, en este trance decisivo para la fe y para la teología cristológicas, evoca expresamente y por segunda vez al Espíritu como garante de la identidad y de la relevancia universal de Cristo, como el gran «aliento» de creyentes y teólogos.

Llegados al final del capítulo podemos repetir, con conocimiento de causa, la pregunta con que comenzábamos su análisis: ¿es progresivo o defensivo cristológicamente? Tal vez haya que decir que ambas

⁶⁸ J. SOBRINO, *JAL*, 63, cita esta página para apoyar su teología de la liberación y su «parcialidad» con los pobres.

⁶⁹ Para K. RAHNER se trata, nada menos, que de un trance tan decisivo y esencial para la Iglesia como aquel en que ésta pasó de ser iglesia de judeocristianos a serlo de gentiles, ya que ahora, por vez primera, sería *realmente* universal, cf. *Una interpretación a fondo del Concilio Vaticano II: Razón y Fe* 200 (1979) 183-195.

cosas. Si frente a las expresas y acumuladas dificultades y quejas contra el dogma opone firmemente el permanente y crítico (y criteriológico) valor del mismo (III, 5), propugna también con claridad su actualización desde nuevos parámetros, y no sólo con nueva terminología⁷⁰, y la asunción de nuevos modelos antropológicos tomados de la modernidad. Es verdad que toda esta apertura ha de quedar «controlada», compensada con la fidelidad al hecho, cristianamente irrenunciable, de que el que se ha de actualizar es el misterio del mismo Cristo, ya conocido y predicado. Tal vez esta aporía de la fe dé la clave del tono bifrontal del capítulo.

IV. CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA

A. «Por nuestra salvación»

La cuarta de las cuestiones cristológicas sobre las que la CTI desea opinar es la relación entre cristología y soteriología. No es difícil adivinar el porqué. En los manuales de teología el tratado sobre el Redentor era el pariente pobre del tratado sobre el Verbo encarnado⁷¹. En efecto, el ser y la actuación de Cristo se habían desgajado uno de otra y quedaban con frecuencia sólo yuxtapuestos⁷². El Documento reclama que se redescubra el «nexo íntimo» entre ambos; más aún, que se «interpenetren mutuamente» (IV, 1). La fórmula es elocuente y feliz y la justifica diciendo que la persona de Cristo es inseparable de su obra redentora, y que los beneficios que su salvación nos procura no pueden desligarse de su condición divina. Dentro de esta reciprocidad resalta a continuación la línea ontológico-cristológica cuando afirma que sólo pudo salvarnos por ser quien era; esto podría indicar la preferencia por uno de los polos, pero unas líneas después dice que se trata de dos aspectos de «un único evento salvífico». Con esto último no sólo emplea de nuevo un lenguaje cristológico actual⁷³, sino que

⁷⁰ Como podría parecer que dice, retirando algo la apuesta, en 6.2. Pero acaba de afirmar que en esas palabras, gestos... se expresa el sentido mismo de la vida que tienen los diversos pueblos.

⁷¹ La frase es del secretario, *Esprit et Vie*, ib., 610. El Documento habla, más genéricamente, de «algunas especulaciones teológicas».

⁷² J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad...*, 521 ss., titula «La separación entre cristología y soteriología» el capítulo dedicado a comentar la teoría anselmiana. No era raro que, hace aún pocos años, explicase un profesor el tratado «De Verbo incarnato» y otro el «De opere et passione Christi». Así se hallan de hecho repartidos en el manual *Sacrae Theologiae Summa* III, BAC, Madrid 1961.

⁷³ La dogmática *Mysterium Salutis* titula así: «Das Christuserignis» los dos volú-

prima la soteriología y la historia, hasta el punto de describir con ellas todo el misterio.

Este apremio unificador lo funda el Documento en el *pro nobis* con que es descrito el misterio de Cristo en dos textos capitales de Pablo y de Juan, y en el Credo eclesial (IV, 1). Una vez planteada genéricamente esta necesidad, quiere limitarse a tratar dos puntos: la comprensión que Jesús tuvo de su muerte y las teorías clásicas de la redención. Lo primero podría parecer escaso, y ciertamente lo sería si el análisis de la autoconciencia salvadora de Jesús se limitase al trance de su muerte, cosa que no sucede. Pero aun reducida a él la considera la CTI como una cuestión importante y que lleva el debate al terreno del adversario⁷⁴.

B. Aspectos de la proexistencia del Jesús terreno

Por esa razón lo aborda con el método empleado por ese adversario, el histórico-crítico, pretendiendo llegar con él a la conciencia misma de Jesús. El Documento elabora aquí un capítulo de cristología ascendente, a partir del Jesús histórico. Como se indicó, no trata inmediatamente del sentido que su muerte tuvo para Jesús, sino que antes, aunque en resumen, considera el sentido global que para él tuvo su vida.

El secretario nos informa de que en este momento la Comisión siguió de cerca a uno de sus miembros, especialista en esta materia⁷⁵. Parece fuera de duda que se trata de H. Schürmann. No poseemos su relación, pero en estos párrafos del Documento se percibe el eco y aun frases textuales de su conocido libro⁷⁶.

Jesús entendió que en sus palabras y actuaciones, en su existencia y en su persona se hacía irrevocablemente inminente y presente a la vez el señorío y el reino de Dios. A partir de esta convicción se presentó a sí mismo, de una manera implícita pero directa, como el salvador escatológico, como quien traía, después del último profeta, la salvación definitiva, haciendo presente a Dios y su reino⁷⁷ y llevando así a cumplimiento el tiempo de la promesa (IV, 2.1).

menes dedicados a la cristología; título que extrañamente no lleva la traducción castellana.

⁷⁴ Así se expresa, sin más precisiones sobre esos adversarios, el secretario en su presentación del Documento, *Esprit et Vie*, ib., 610.

⁷⁵ *Ib.*

⁷⁶ *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982.

⁷⁷ Traducimos por «hacer presente» el «repraesentare» latino, de acuerdo con el Documento, cf. IV, 3.2.

Estos dos rasgos (ser el mediador escatológico de la salvación y hacer presente a Dios y su reino) parecen constituir la síntesis que el Documento ofrece de la vida de Jesús (véase la iteración de ese binomio en 2.4, 3.2). Pero ante todo se aducen, unidos a su clara transparencia en la conciencia de Jesús, como base de comprensión de su actitud ante la muerte⁷⁸.

Viniendo a ésta, el Documento empieza excluyendo tajantemente la posibilidad de que esa muerte hubiera estado carcomida por la desesperación o hubiera sido meramente soportada sin entender su sentido. Afirma, por el contrario, que por la obediencia y amor con que Jesús libremente la aceptó fue vivida con una «pasividad activa» (IV, 2.2.).

Contra lo que cabría esperar, no funda esta decidida y decisiva afirmación en razones histórico-críticas, como había prometido hacer, sino en un doble raciocinio:

La muerte de Jesús, dice en primer lugar, no podría ser entendida en modo alguno como ministerio salvador definitivo, si Cristo hubiese desesperado en ella de Dios y de su propia misión; y no sería «cristológico» ese evento salvífico sólo pasivamente tolerado. Sí, en cambio, en el caso de aquella «pasividad activa», en libre obediencia y amor (IV, 2.2.).

El argumento es manifiestamente teórico y más que en la conciencia de Jesús se localiza en la de la Iglesia. Su lógica parece ser la ya dicha del Constantinopolitano III (Dios quiso humanamente la salvación del mundo a través de la libertad humana de Cristo) y la de la carta a los Hebreros (la oblación de Jesús fue voluntaria). *A este nivel dogmático* la conclusión resulta irrefutable: un acto de desesperación o de duda no puede transmitir y representar el sí definitivo de Dios al mundo. Sin la libertad sumisa y amante de Jesús el acto de amor y de gracia de Dios no habría tenido correspondencia humana, no se habría encarnado, no sería cristológico. Jesús en la cruz sería una víctima inhumana por no vivir en conciencia y libertad la ofrenda que realizaba. ¿Pueden los partidarios de una kénosis radical llevar las cosas tan lejos? Lo único que en esta argumentación no llega a satisfacer es su recurso, *en este momento*, a principios no estrictamente exegéticos y a textos pospascuales.

⁷⁸ H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió...?*, 16, 67... insiste en contrastar con esa visión prepascual de la muerte de Jesús las unilateralmente pospascuales que han predominado durante un tiempo.

El segundo raciocinio se apoya en la continuidad ética del Jesús muriendo con el de toda su vida anterior. De ésta cabe concluir que Jesús estuvo preparado a arrostrar la muerte y aquello que requería de sus discípulos (IV, 2.2).

El argumento es menos teórico que el anterior pero aún resulta poco directo, demasiado conclusivo. Tan sólo los textos que sin comentario aduce, y que hubiera sido mejor estudiar en sí mismos, apuntan directamente a la postura de Jesús ante su muerte (IV, 2.2). Esto extraña más cuando acto seguido pone en labios de Jesús la palabra *servicio* como descriptiva de su muerte y considera a ésta como efecto y continuación del servicio que para el mismo Jesús fue toda su vida (IV, 2.3). ¿Por qué no se anticipó este párrafo al anterior? De ese modo se habría preparado la referencia de aquél al *servicio definitivo de salvación* y habría resultado menos bruscamente dogmático⁷⁹.

Ese mismo servicio en vida y muerte arraigaba a su vez en el talante fundamental de Jesús de vivir y morir por Dios y por los hombres, en su «proexistencia». Ella le hacía «esencialmente» salvador escatológico universal (IV, 2.3).

La categoría evangélica de servicio es englobada en la categoría moderna, bonhoefferiana, de la *proexistencia*, muy cara al presunto autor de estos párrafos y con la que va a definir en adelante la vida del Jesús terreno⁸⁰. Esta definición de él como quien vive hasta el final, hasta dar la vida, para los otros, es sin duda válida y muy sugerente; es tal vez la traducción venturosa de conceptos teológicos devaluados por el uso; y es también interesante y prometedor, en este capítulo dedicado a unificar cristología y soteriología, que ese talante fundamental se considere como la «esencia» de Jesús. Su ser era ser-

⁷⁹ El mencionado libro de H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió...?*, subsana en buena parte esas deficiencias. En él se contienen los análisis y debates que aquí se echan de menos y que tampoco tendrían cabida en un Documento como el presente. Allí se formula también con más claridad el segundo raciocinio, muy importante para el autor: «La predicación de las altísimas exigencias morales de Jesús no habría sobrevivido y continuado en el tiempo postpascual si los primeros testigos hubieran tenido la certeza de que Jesús claudicó moralmente en su batalla con la muerte», 38. Se trata por tanto, en efecto, de la conciencia eclesial, pero fundada histórica-críticamente en la actitud de Jesús. Y otro tanto se diga, en su medida, del primer raciocinio: no tendría soporte histórico aquella primera dogmática eclesial sin semejante actitud. ¿Podría la sola resurrección haber cambiado en entrega y amor una muerte desesperada y sin sentido?

⁸⁰ *Ib.*, 146, nota 21, donde precisa que es el segundo Bonhoeffer el que da el significado (*pro aliis*) a la proexistencia a la que se está refiriendo Schürmann.

para. Por ello acaba dilatándose en círculos cada vez más amplios (creyentes, Israel, gentiles, muchos, todos, mundo).

Lo único que cabría preguntar es si, en contra del método elegido, no inicia otra vez un despegue excesivo de Jesús hacia fórmulas más sintéticas, pospascuales, y si con ello no apunta además el peligro de que Jesús quede encasillado, dogmatizado, en una fórmula de la que luego se deduzca *a priori* una actuación concreta, con ahorro y merma de la exégesis detallada requerida. Tal cosa parece suceder en el párrafo siguiente, en el que de ese hábito proexistencial de Jesús se deriva su apertura a la voluntad del Padre y su lúcida conformidad con ella. Por eso interesa constatar si el Documento contrasta ese talante proexistencial, afirmado globalmente de Jesús, con la existencia histórica de éste, si su conciencia de mediador escatológico tiene asimismo una real historicidad. Parece reconocerlo cuando señala que «al ritmo de los acontecimientos aquella disposición se fue haciendo cada día más viva y concreta» (IV, 2.4). Las dudas que esta fórmula aún podría permitir⁸¹ se disipan cuando el Documento admite que dentro de la confiada apertura a la voluntad del Padre pudo haber lugar para preguntas tan poco retóricas y tan fundamentales como las siguientes:

«¿Tendría éxito su predicación del reino o quedaría Israel al margen de la salvación escatológica?, ¿debería él morir?, ¿querría el Padre promover su reino aunque él fracasase y muriese?, ¿sería ésta una muerte martirial?, ¿concedería en último término eficacia el Padre a lo que él aportó con su proexistencia? (IV, 2.4).»

Si tales preguntas le llegaban al alma a Jesús, la sucesión de los acontecimientos no sólo daba viveza y concreción a su disposición básica, sino que la sometía de verdad a una prueba profunda, a una comprensión sorprendente de la propia mesianidad, del estilo del reino, de la forma de salvación... ¿Hasta dónde calaban esas preguntas?, ¿llegaban a convertirse en dudas?, ¿eran persistentes?... El Documento dice que desde su conciencia de mediador escatológico de la salvación y de representante del señorío de Dios obtenía respuestas positivas a ellas. Llegaba incluso a tener por cierta su propia resurrección y exaltación y a prometer y anticipar en la última cena la salvación definitiva (IV, 2.4)⁸².

⁸¹ Ya que no se concluye estrictamente de ella que la historia le afectase de lleno.

⁸² El texto latino es demasiado denso y áspero como para extraer de él si esas certidumbres de Jesús se deducen de su actitud en la última cena o ésta las con-

Parece, por todo esto, que el Documento no afirma sólo *a priori*, con aquel doble raciocinio, la conciencia de Jesús sobre el valor salvífico de su muerte, su actitud de libre sumisión y amor ante ella, sino que ha tenido en cuenta la problemática concreta de su vida (lo que hoy suele llamarse la crisis galilea) y la que provocó la inminencia de su muerte. No faltarán exegetas que no suscriban *esa* clarividencia frente a aquellas angustiosas preguntas, ni frente a lo que vendría después de esa muerte⁸³. No cabe, por otro lado, duda de que quedan arrumbadas aquellas cristologías que desde el cúmulo de saberes con que adornaban de antemano el alma de Jesús, le impedían toda sorpresa real, y aun el mismo abandono al misterio del Padre.

Queda aún por dilucidar si Jesús asimiló y tradujo esa actitud suya proexistencial, ese servicio hasta la muerte, en categorías culturales y sacrificiales, al uso en Israel, es decir, como una expiación vicaria o según el modelo del siervo de Yahweh⁸⁴. El Documento afirma que no era preciso y que desde su hábito proexistencial podía comprender y vivir con más profundidad aquellas categorías. Lo que, una vez más, excluye absolutamente es toda sombra de ambigüedad en el alma de Jesús. La proexistencia incluye una voluntad decidida y un claro conocimiento (IV, 2.5).

Tiene su importancia, como enseguida se verá, que la CTI haga del talante proexistencial el contenido base y la clave interpretativa del lenguaje sacrificial del A. Testamento. Pero ¿no erige de nuevo esa categoría en una especie de principio formal? Y esto nos hace volver a preguntar si en esta parte del capítulo no debería haberse indicado por qué circunstancias históricas murió Jesús (o le mataron)⁸⁵, qué aspectos de su actividad provocaron tal rechazo, en qué actitudes más concretas de perdón y curación y con qué grupos de personas especialmente necesitadas mostraba y vivía su actitud proexistencial... Sin esto

firma. La traducción francesa opta por lo primero, alterando incluso el orden del párrafo; la castellana parece desglosar ambos momentos.

⁸³ Cf. lo que opina R. Bultmann y muchos otros con los que H. SCHÜRMAN dialoga en el cap. 1.º de su libro, 19 ss.; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús*, 273-285.

⁸⁴ También en este caso el texto latino resulta duro y aun incompleto y por ello divergen las traducciones: según la francesa cabe que Jesús hubiera hecho suyas esas categorías, pero interiorizándolas y personalizándolas; la castellana excluye esa misma posibilidad. Pero el núcleo del pensamiento queda fuera de duda: desde su talante proexistencial podía Jesús comprender y vivir más profundamente esas categorías.

⁸⁵ Este aspecto es muy tenido en cuenta por las cristologías que arrancan del Jesús histórico, cf. L. BOFF, *JLH*, 330-5; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso...*, 75 ss.; J. SOBRINO, *JAL*, 32; I. ELLACURIA, *¿Por qué murió Jesús y por qué le mataron?: Diakonía* (diciembre 1978) 65-75.

la vida de Jesús corre el riesgo de deshistorizarse, su proexistencia de convertirse en una cifra y este capítulo de cristología ascendente de no llegar a cumplir sus promesas.

C. *Redentor escatológico*

La CTI considera ahora el reverso de esa actuación y vida de Jesús, la acción divina que ellas manifestaban y transmitían. La cristología ascendente gira en descendente. Y es la resurrección la que revela el trasfondo divino que hace del Jesús proexistente el redentor escatológico. Indiquemos las afirmaciones del Documento al respecto comentándolas sobre la marcha:

1) Con la resurrección y exaltación de Jesús Dios confirmó a los creyentes que éste era el salvador definitivo (IV, 3.1).

Casi se reproduce una fórmula habitual a las cristologías recientes: en la resurrección Dios confirmó la pretensión de Jesús⁸⁶. El Documento completa su afirmación en cuanto por un lado menciona juntas resurrección y exaltación (es decir, recoge los dos modelos bíblicos del triunfo de Jesús) y por otro explica con tres pasajes neotestamentarios el título, menos estrictamente bíblico, de salvador escatológico⁸⁷. Dejemos en el aire una pregunta: con estas explicaciones y complementos ¿es la resurrección *sólo* la confirmación de lo que afirmó ser Jesús? Esta cuestión es importante para la legitimidad y los límites de una cristología ascendente⁸⁸.

En particular, prosigue el Documento, resurrección y exaltación mostraron a los creyentes, de una manera cada vez más patente, que la misma muerte en cruz era eficaz para la salvación. Esto no pudo expresarse antes de pascua con las palabras adecuadas (IV, 3.1).

Con esta doble referencia a la gradual claridad postpascual y a la insuficiente expresividad prepascual acerca del valor salvífico de la vida y, sobre todo, de la muerte de Cristo, el Documento apenas se hace eco de la consternación y desbandada de los creyentes, que pro-

⁸⁶ P. ej., H.-KÜNG, *Ser cristiano*, 483-486; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad...*, 145 ss.; ID., *Acceso...*, 133 ss.; J. SOBRINO, *JAL*, 33, 34...

⁸⁷ Señor y Mesías, Hijo del Hombre que vendrá como juez, Hijo de Dios en poder.

⁸⁸ W. KASPER, *Grundfragen...*, 162, considera la fe en la resurrección obrada por Dios como el límite de toda cristología ascendente y como la inevitable asunción de un elemento descendente.

dujo esa muerte en cruz, y del lento, y no siempre rectilíneo, camino de su comprensión salvífica. Más que por la línea cristológica que considera la muerte en cruz como escándalo insoportable y la resurrección como increíble sorpresa, parece la CTI inclinarse por la otra, la que concibe la muerte como consumación de la vida y la resurrección como ratificación divina de ambas. Y es lo lógico si ha llegado a ver en el Jesús histórico una clara conciencia del valor salvífico de su muerte y la seguridad de su resurrección y exaltación. Pero en este contexto la resurrección vuelve a perder peso específico y a quedarse en mera clarificación de lo que ya sucedía en la vida y muerte de Jesús. ¿Es sólo eso?

2) Estas dos cosas: la conciencia de Jesús de ser el salvador escatológico y la demostración, por medio de la resurrección, de que su muerte era elemento constitutivo de la salvación, son las que hay que retener ante todo. De ambas puede concluirse que la muerte de Jesús fue eficaz para la salvación (IV, 3.2).

Esa conclusión, algo iterativa, ¿no empieza a concentrar demasiado la significación salvífica de la persona de Cristo en su muerte (quizá con los ojos puestos en afirmaciones posteriores sobre esta sola), aislándola así del sentido y carácter salvífico de toda su vida y dejando paulatinamente en olvido que, como dijo antes (2.3), fue el efecto y la continuación de ésta?⁸⁹

3) Esta acción divina que produce irrevocablemente la salvación por medio de la actuación, muerte y resurrección del Salvador, apenas puede denominarse, en sentido estricto y en pura lógica verbal, «sustitución expiatoria» o «expiación vicaria». A no ser que con ello se quiera decir que la muerte y los actos de Jesús se apoyan en su talante existencial y fundamental que incluye cierto conocimiento personalizado (de esa nomenclatura) y el deseo de padecer, en vez de ellos, la pena y el «pecado» de los hombres (IV, 3.3).

Afirmación clara esta que la CTI hace acerca de la cortedad y aun impropiedad del lenguaje expiatorio habitual incluso en el N. Testamento, y que convence tanto más cuanto más realce se dé, como en este párrafo, al valor salvífico de la vida entera de Jesús y a su re-

⁸⁹ Si el mismo H. Schürmann insiste, como antes dijimos, en el Cristo prepascual es para barruntar desde él el sentido que dio a su muerte. El y el Documento, que le sigue, están ya muy condicionados por haberse ceñido deliberadamente a esta cuestión.

surrección y se atribuya a ésta el «constituirle salvador de modo definitivo e irrevocable», cosa que hasta ahora no se había afirmado.

Por otro lado, el Documento hace de la proexistencia el horizonte hermenéutico de esas expresiones de salvación vicario-expiatoria, lo cual quiere decir que de las dos significaciones del *pro nobis* salvífico: «en favor nuestro» o «en nuestro lugar», esta segunda queda sometida a la primera, vale en cuanto incluida en ella. Y esto, a su vez, implica que el modelo jurídico, que produce aquellas expresiones expiatorias, queda subordinado al modelo de la entrega amorosa y de la solidaridad que evoca la proexistencia. No son el castigo ni el sufrimiento los que imponen su ley, sino la persona y el amor⁹⁰. Y no es sólo esto: en el párrafo del Documento hay una corrección aún más decisiva al modelo expiatorio; es la definición de todo el conjunto salvífico cristológico como acción divina. Pero de esto va a tratar más expresamente en la afirmación siguiente:

4) Jesús sólo pudo obtener los frutos de esa expiación vicaria porque aceptó «ser entregado por el Padre» y porque él mismo se entregó al Padre, quien en la resurrección lo aceptó a su vez. En esto consistía el servicio proexistente del Hijo preexistente. Por ello, si se sigue hablando de expiación vicaria para describir el misterio de la salvación, hay que tener en cuenta que se está manejando una doble analogía. Primera, la que se da entre la oblación voluntaria de un mártir (o la del siervo de Yahweh) y la de animales inmolados, que difieren entre sí como la realidad y las sombras. Segunda, y más diferente aún, la que se da entre esas oblaciones y la del Hijo eterno que «al entrar en el mundo» vino a hacer la voluntad de Dios y «por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo inmaculado a El» (IV, 3.4)

Aquí se expresa con toda nitidez el paso a la vertiente divina del suceso Jesús de Nazareth. En su libertad humana, en la pasividad de su actividad, su acción da lugar a la acción del Padre. Y es esta inflexión la que permite aquella refundición del lenguaje sacrificial. La clave de todo ello consiste en ver a Dios como el protagonista benevolente de la acción salvífica. No es ya aquel Señor vindicativo, observador externo del proceso, a quien Jesús aplaca sufriendo la pena que le adeudaban los hombres, sino el Padre que nos da su Hijo y a Quien éste responde dejándose entregar por El y entregándose a El. La en-

⁹⁰ Si tenemos en cuenta el libro de H. SCHÜRMANN comprobaremos que los motivos de rescate y sustitución vicaria no quedan excluidos de la proexistencia, 157... Pero sí parece, y esto lo decimos teniendo a la vista el siguiente número, que, por encima del factor sustitutivo (en lugar de) el «pro» tiene un sentido más vasto y denota, sobre todo, amor, entrega, compromiso, 149, 150, 161 ss.

trega de Jesús a los hombres, su talante y servicio proexistencial, que era el verdadero marco y pauta del sentido del lenguaje sacrificial, se ahonda ahora verticalmente en la zona de lo divino y resulta ser, como dice densamente el Documento, servicio proexistencial del Hijo preexistente; es respuesta divina, y por eso Filial, a ese gesto amoroso, comunicativo, del Padre.

El Padre inicia el movimiento salvífico y el Padre lo recoge cuando en la resurrección acepta la autodevolución del Hijo. El Padre abre y cierra el suceso de la proexistencia «vicaria y expiatoria» de Cristo. El Documento recalca esto cuando, siempre que habla aquí de resurrección, la considera como acción del Padre, no de Cristo, e incluso la llama *suscitatio, resuscitatio*, y la vincula, como dijimos, a la exaltación, cuyo sujeto es claramente el Padre.

Junto a este protagonismo del Padre es la carta a los Hebreos, tres veces citada, la que permite y justifica esta libérrima y sorprendente versión de las categorías sacrificiales que sólo serán empleadas adecuadamente, concluye, cuando recuperen su sentido genuino. No lo precisa, pero parece referirse al que indica el *sacrum facere*.

La CTI está haciendo aquí suyas, aunque más implícita que programáticamente, tres reclamaciones de la cristología moderna: la primera, ambientar paternamente el suceso salvífico⁹¹; la segunda, descifrar, consiguientemente, a Cristo no desde la relación entre sus dos naturalezas, como tantas veces se había hecho tomando como base la fórmula calcedonense, sino desde la relación, dominante en el Evangelio y en todo el N. Testamento, entre Jesús y el Padre⁹²; la tercera, derivada de estas dos anteriores, proceder cristológicamente de manera que lo último de Jesús, el Verbo, el Hijo preexistente, aparezca no inmediatamente, sino como fondo y razón de ser de esa relación de Jesús al Padre y del envés que la origina, la del Padre a Jesús⁹³.

5) La muerte de Jesús fue «expiación vicaria» definitivamente eficaz porque en el amor perfecto del Cristo entregado, del Cristo que se entregaba y daba a sí mismo, se ejemplificaba y se hacía presente de una manera real la acción del mismo Padre que entregaba y daba al Hijo.

⁹¹ R. SCHULTE, *Mysterium Salutis* III/1, 67-102, describe el acontecimiento Cristo como acción del Padre; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús*, 523.

⁹² D. WIEDERKEHR, *Mysterium Salutis* III/1, 527 ss.; W. KASPER, *Grundfragen...*, 166 ss.

⁹³ D. WIEDERKEHR, *Mysterium Salutis* III/1, 576 ss.; W. KASPER, *ib.*; *Id.*, *Jesús...*, 285 ss.; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús*, 617.

Por tanto lo que el lenguaje tradicional llamaba «expiación vicaria» ha de ser asumido, transformado y exaltado como «evento trinitario» (IV, 3.5)⁹⁴.

Es la última versión y definitiva transformación del lenguaje salvífico-expiatorio tradicional por parte del Documento: el gesto ambiguo del hombre que pretende aplacar a Dios, airado y justiciero, ofreciéndole víctimas sustitutivas de sí mismo es vuelto de arriba abajo, o mejor de abajo arriba, en un gesto divino por el que el Padre abre al mundo su acto trinitario de amor y donación; así «sucede Dios» entre los hombres y esto, naturalmente, los salva. Todos nos sabíamos ya recogidos en el corazón del primogénito que se entregaba por nosotros, que se nos daba a sí mismo. Pues bien, esa entrega de Cristo a los hombres no era sino el cauce, y la realización en la historia, de la entrega que el Padre hacía de su Hijo al mundo. Tras el Cristo proexistente, en su proexistencia, se manifestaba al mundo y se hacía mundana la proexistencia del Padre en favor de los hombres⁹⁵.

Junto a esta sublime descripción del suceso salvífico y de su eficacia, el Documento brinda una segunda e importante aclaración. La «entrega», que podía significar, y de hecho significa, abandono, invitando a ser conjugada en clave de justicia, es interpretada desde la proexistencia como don y conjugada en clave de amor. Por eso también en la cruz el abandono de Jesús por el Padre es en realidad señal suprema de amor, es últimamente un «evento trinitario» de amor⁹⁶.

Permítasenos añadir al reconocimiento admirativo del gran aliento teológico de estos párrafos, unas preguntas que tal vez sean pertinentes (o impertinentes) y que, aunque apuntadas antes, ahora pueden mostrar su importancia. Se refieren al *relativo* silencio del Docu-

⁹⁴ Queda manifiestamente corta la traducción castellana cuando dice: «Lo que en el uso tradicional se llama 'expiación vicaria' debe ser entendido y subrayado como un evento trinitario» (sin entrecomillar además las dos últimas palabras).

⁹⁵ Cf. H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió...?*, 148; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús*, 628.

⁹⁶ Nos cabe la duda de si interpretamos fielmente el Documento cuando también respecto al sentido de «evento trinitario» resaltamos en la entrega de Jesús por el Padre lo que tiene de don. Decimos esto porque cuando H. SCHÜRMAN explica el trasfondo trinitario de la proexistencia apunta claramente en la línea de la kénosis intradivina, autoenajenación en Dios, abandono del Hijo... que hará suya el Documento en el siguiente punto cuando menciona lo trinitario del suceso redentor, cf. *¿Cómo entendió...?*, 153, 154, 157. Si, a pesar de ello, hemos destacado el otro aspecto (la entrega como don) es porque el texto del Documento parece favorecer aquí esa línea (cf. nota 90) y marcar tal vez una tensión dialéctica con lo de después.

mento respecto al valor salvífico tanto de la vida entera de Jesús, como de la resurrección.

Por lo que respecta a la primera es manifiesto que el Documento concentra su atención en la muerte, cosa que expresamente se propone. Y es asimismo patente que las últimas afirmaciones ponderan casi exclusivamente lo que esa muerte es como gesto de *aceptación* de la entrega que de él hacía el Padre a los hombres y también, no hay que olvidarlo, de la entrega de sí mismo a éstos hasta el final. Es evidente que eso fue la verdad última de la muerte de Jesús y que ésta fue el gesto radical de su vida, la condensación de toda ella. Por eso le da tanta importancia también el N. Testamento. Pero precisamente porque resume y condensa toda su vida ¿no fue también consecuencia y culminación de toda ella, y no fueron también ambas un movimiento de transformación activa del mundo, de implantación incipiente del reino y *en todo ello* aceptación de la voluntad del Padre y, por tanto, no pura aceptación *pasiva* de la muerte? Es verdad que el Documento unió desde el principio conciencia de Jesús y llegada del Reino (IV, 2.1), pero éste quedaba genérico, no concretado en actuaciones transformadoras y liberadoras de Jesús. Por todo eso creemos poder decir que el Documento prácticamente silencia todos los aspectos dinámicos, intramundamente operativos de la salvación de Cristo; y del mismo Padre parece dar a entender que sólo quería entregarnos a su Hijo en cruz y no también, y en primer lugar, al Hijo que nos hacía realmente hijos suyos y hermanos entre nosotros⁹⁷, que nos traía vida y vida en abundancia, que inauguraba un mundo digno de su Creador. Si todo esto no se tiene en cuenta, la idea de salvación, aunque elevada a evento trinitario, seguirá evocando preferente, y quizá únicamente, el binomio resignación-muerte y no además el otro transformación-vida. Y si esto sucede, el empalme con la sensibilidad de hoy quedará interrumpido.

En cuanto a la segunda cuestión, la que se refiere al valor salvífico de la resurrección, cabe también preguntar si con lo que ha venido diciendo de ella (el Padre confirmó lo que Jesús dijo, pensó y fue; manifestó que su muerte misma fue salvífica; aceptó en ella la entrega de Jesús; le constituyó definitivamente como salvador) queda suficientemente en claro su peculiaridad salvífica y lo que significó y produjo

⁹⁷ Llama la atención que en todo el Documento no figure la apelación de Dios como '*Abba*' por parte de Jesús, siendo así que por su originariedad jesusánica pasa a ser uno de los rasgos más resaltados por las cristologías actuales. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso...*, 45 ss.; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús*, 613; W. KASPER, *Jesús...*, 96 ss., etc...

de llegada del mundo (en Cristo) a su plenitud, de divinización, de efusión del Espíritu... El mutismo sobre estas dimensiones para recalcar el respaldo salvífico a la muerte puede tener igualmente repercusiones negativas en la idea de salvación.

D. *Unidad y pluralidad de las teorías soteriológicas en la Iglesia*

El interés de la CTI por la soteriología se vuelve, en esta segunda parte del capítulo, a las varias teorías teológicas sobre la redención, nacidas a su vez del pluralismo soteriológico neotestamentario.

Empieza señalando que el origen y núcleo de la soteriología lo constituye la persuasión de la Iglesia primitiva (prepaulina), derivada de palabras y actitudes del mismo Jesús, de que Cristo padeció, resucitó, e incluso vivió toda su vida «por nosotros», «por nuestros pecados». Acto seguido desglosa esa soteriología primigenia en cinco motivos neotestamentarios: por la entrega de sí mismo (1), ocupando nuestro lugar (2), nos liberó de la ira venidera o de la potestad del maligno (3), de acuerdo con la voluntad salvífica del Padre (4), para introducirnos en la vida trinitaria mediante la participación en la gracia del Espíritu (5). La teología posterior mostró cómo se conjugaban entre sí estos varios aspectos del único misterio. Tanto en el N. Testamento como en las diversas épocas han primado a veces unos aspectos y a veces otros. Pero hay que integrarlos todos en la síntesis, como aproximaciones al misterio (IV, 4)⁹⁸.

A continuación, y para beneficiarse de sus logros y superar sus limitaciones, el Documento pasa revista a algunas teorías de la redención: la patrística, la de Anselmo y Tomás de Aquino, y las más recientes de la solidaridad y la sustitución. ¿Por qué esta selección? La de Anselmo se imponía «por su prevalencia hasta nuestro siglo» (IV, 6). La patrística del «intercambio» y la tomásica de la «*gratia capitis*» gozan, según el secretario⁹⁹, del favor de la CTI. Pero la explicación tanto de esa elección como, lo que es más importante, de la lectura y valoración que se va a hacer de esas teorías, puede proporcionarla el hecho de que en esta parte el Documento sigue punto por

⁹⁸ No bastaría el texto latino para dilucidar si todos serán *sólo* aproximaciones al misterio o si todos *han de ser tenidos en cuenta* cada uno en su lugar y orden, y, caso de que aúne, como parece, ambas afirmaciones, en cuál de ellas pone el énfasis. J. SOBRINO, *JAL*, 65-66, hace referencia a este pasaje y estos cinco elementos con la diferencia de que en cada uno de ellos distingue el plano histórico y el escatológico. Ello le permite teologizarlos de una manera más adherida a la situación concreta, «desde la parcialidad».

⁹⁹ *Esprit et Vie*, ib., 610.

punto el esquema de H. U. v. Balthasar en su obra *Theodramatik*¹⁰⁰. En ésta los SS. Padres representan la soteriología antigua, Anselmo y Tomás la medieval, y las teorías de la solidaridad y la sustitución la moderna. Y todas ellas son analizadas a la luz de aquellos cinco motivos que el mismo autor ha elegido como determinantes de la soteriología neotestamentaria¹⁰¹. Elección que el Documento asume alterando sólo el orden entre el 4.º y 5.º.

Estos datos podrían ser decisivos para captar las preocupaciones soteriológicas e incluso la soteriología que está en la base de este capítulo del Documento de la CTI. Y permiten también aventurar, si ya el texto no fuese lo suficientemente claro al respecto, que el «pro nobis» salvífico, tal como lo modula el segundo de los cinco motivos, a saber, «ocupando nuestro lugar», está en el centro del interés y es la clave de los análisis de las soteriologías antiguas y modernas. Pero esto, ¿no viene a contradecir las preferencias que el Secretario acaba de señalar?

De los SS. Padres el Documento retiene como característica la idea del «intercambio» que se produce no sólo entre la naturaleza divina de Cristo y nuestra naturaleza humana, sino también entre su condición de hijo y la nuestra de pecadores. Al mismo tiempo señala el límite que los Padres, por respeto a la dignidad de Cristo, impusieron a la radicalidad de ese intercambio que venía dada en la fórmula paulina: «por nosotros lo hizo pecado» (IV, 5)¹⁰².

A la teoría anselmiana de la satisfacción (no llamada así por el Documento) le achaca éste que el Redentor no ocupe ya en ella propiamente el lugar del pecador. El «pro nobis» significa sólo «en favor nuestro» y no, además, «en nuestro lugar». Por otro lado libera a Anselmo, sin decirlo expresamente, del habitual reproche de presentar un Dios neutral y vindicativo: lo que el Hijo lleva a cabo no es sino el designio salvífico de toda la Trinidad (IV, 6)¹⁰³.

Al segundo representante del medioevo atribuye el Documento haber recogido la sustancia de la teoría de Anselmo y haber restablecido al mismo tiempo el nexos con la teología patrística al insistir en la «gratia capitis» que fluye por los miembros del cuerpo místico en virtud de la articulación orgánica con su cabeza (IV, 6).

Estos tres breves resúmenes valorativos de la soteriología antigua y medieval dejan transparentar suficientemente la preocupación por

¹⁰⁰ *Theodramatik*, III. *Die Handlung*, Johannes, Einsiedeln 1980.

¹⁰¹ *Ib.*, 221-224.

¹⁰² *Ib.*, 234; en general, y como base, cf. 224-234.

¹⁰³ *Ib.*, 235-241.

una idea de salvación en la que el elemento representativo-sustitutivo sea posible y se halle presente. Sin embargo, el hecho de que el Documento no explicita más esa lógica que le subyace ni mencione los límites de las teorías patrística y tomásica, como lo hace H. U. v. Balthasar¹⁰⁴, da pie a pensar que no hace del todo suya la teología del autor suizo o que, al menos, deja más abierta cada una de aquellas teorías a su positividad y posibilidades.

a) *Teoría moderna de la solidaridad*

Como característica de la soteriología moderna aduce en primer lugar el Documento la teoría de la *solidaridad*. Le reconoce el mérito de seguir recuperando la idea de «intercambio», obnubilada por Anselmo¹⁰⁵, y la presenta bajo una doble forma: 1) como solidaridad en sentido estricto, pleno (*modo adaequato*), por la que el Hijo llega a experimentar aquella lejanía de Dios en que cae el pecador; 2) como solidaridad en sentido amplio, incompleto (*modo inadaequato*), que lleva al Hijo a manifestar, tanto en su vida como en su muerte, el perdón que el Padre brinda incondicionalmente a los hombres (IV, 7,a).

La inferioridad de esta segunda forma de solidaridad parece consistir en el hecho de que el Hijo no llega a adentrarse en la condición *pecadora* del hombre hasta el punto de sufrir lo más terrible de ella, su profundidad teologal, su quedarse sin Dios; y también en el carácter costoso del perdón divino. En tal caso la muerte, y en particular en lo que tiene de abandono del Padre, sería de nuevo para el Documento el elemento diferenciador de las soteriologías, lo que las define como plenas o incompletas (¿inadecuadas?). Una mirada a la fuente de este pasaje del Documento permite vislumbrar mejor esa diferencia y esa valoración (y quizá descalificación). En efecto, el autor citado entiende que, en la segunda versión, la solidaridad se concentra en la vida activa de Jesús y, cada vez más, en su vertiente psicológica y sociológica de proximidad a los más pobres y postergados; la muerte en este caso es sólo consecuencia de esa solidaridad anterior hasta el final¹⁰⁶. Considera asimismo insuficiente aquella forma de solidaridad, apellidada «personalista», por la que Cristo es en su vida humana la expresión de la voluntad salvífica previa y universal de Dios, y en su

¹⁰⁴ Ib., 241-245.

¹⁰⁵ Ib., 245 ss.

¹⁰⁶ Ib., 247-252. Entre los autores recientes que menciona aparecen H. Küng, Ch. Duquoc, E. Schillebeeckx.

muerte la autodonación divina absoluta al mundo en la autodevolución también absoluta del mundo a Dios¹⁰⁷.

Insisto en que, al no explicitar este trasfondo, no queda claro hasta qué punto el Documento comparte esta valoración. Pero en todo caso sería de justicia completar esa descripción de la solidaridad «incompleta». Porque también en ella, y en concreto en su versión «sociológica», Cristo padeció en su vida y muerte el *pecado* mismo, en cuanto sufrió el rechazo de los hombres al proyecto histórico de Dios y la condena a muerte que conllevaba. Esa muerte fue además acompañada del silencio y abandono de Dios en cuanto Este no le salvó de ella a pesar de su clamor. Y por ser el hijo por excelencia hubo de calar hasta el fondo en la hondura teologal de la repulsa humana al Reino de Dios, que él padecía. Es tal vez verdad, sin embargo, que todo esto no equivaldría aún a experimentar aquel quedarse sin Dios que el pecado *en cuanto tal* lleva consigo, sobre todo, si llegase a significar que Cristo en la cruz se vio pecador y padeció como tal.

También a la versión «personalista» de la solidaridad habría que reconocerle que el amor absoluto que el Padre brindaba al mundo en Jesús hubo de hacerse gesto total (mortal) de libertad y entrega y que, dada la condición pecadora de aquellos a quienes se ofrecía y la radical solidaridad de Cristo con ellos y con su *situación de pecado*, la oscuridad y el silencio del Misterio en que aquella libertad mortal se abismaba, se reduplicaron. Pero tampoco en este caso se llega tal vez al dolor de la lejanía de Dios, inherente al pecado mismo. La muerte de Cristo entendida como radicalidad humana o como producto social no son aún, aunque sucedan ante Dios, esa muerte en la privación de El que el pecado establece en su verticalidad humano-divina. Y esto podría seguir manteniendo en pie las diferencias que señala el Documento. Pero es de presumir que muchos autores modernos rechazarán esta rebaja de su solidaridad¹⁰⁸ y que los que la concretan en la «parcialidad» de Jesús con los pobres y desesperados afirmarán que así no la limitan, sino que la radicalizan y ahondan en su universalidad¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Ahora, *ib.*, 251-262, son J. Moingt y K. Rahner (éste largamente) los controvertidos representantes de esta cristología de la solidaridad.

¹⁰⁸ El que H. U. v. Balthasar las califique de social-psicológica, *ib.*, 252, o de filosófico-genérica, 263, no basta para desautorizarlas o reducirlas. K. RAHNER por su parte, quizás el principal aludido con el término «manifestar», explica que la vida y muerte de Jesús no sólo manifiestan, sino *causan* el amor perdonador del Padre, cf. *Sacramentum Mundi* V, Herder, Barcelona 1974, 770-773.

¹⁰⁹ Cf. J. SOBRINO, *JAL*, 61 ss.

b) *Teoría moderna de la sustitución*

La segunda categoría soteriológica moderna que el Documento recoge y analiza es la de la *sustitución*. Distingue asimismo dos versiones de ella: 1) la que ve a Cristo «castigado» y aun «condenado» por Dios en nuestro lugar; 2) la que, por asumir Cristo la condición de pecador y tomar sobre sí nuestros pecados, le ve padeciendo la «maldición de la ley» o la aversión de Dios, la que se llama ira de Dios contra los pecados. Ira que, como se vio en el pacto que Dios hizo con su pueblo, es la manifestación a la inversa del celo de su amor (IV, 7,b).

El Documento, que se distancia de la primera versión, que atribuye sobre todo a los Reformados, y que defenderá en seguida la legitimidad de la segunda, no explica en qué se diferencia esta última de aquella primera forma de solidaridad. Parece ser que ahora Cristo no sólo comparte, al lado del pecador, su trance, sino que pasa a representarlo ante Dios, a hacer sus veces; y asimismo que la lejanía de Dios se trueca ahora en rechazo e ira. La lectura del texto de *Theodramatik* viene a confirmarlo¹¹⁰.

Resulta también muy sumaria en el Documento la aclaración de la ira divina como una forma de amor. Aclaración imprescindible ya que se trata del concepto que más repulsa concita y el que menos parece acomodarse al Dios del N. T. a quien Jesús presentó como amor, precisamente con los pecadores. Habría que diferenciar más las dos alianzas o justificar la presencia de la ira de Dios también en la segunda y su sumisión bajo el amor, como hace el autor que venimos mencionando¹¹¹. Explicación tanto más necesaria cuanto que en la

¹¹⁰ *Theodramatik*, 276. Se desvela allí también el trasfondo luterano de la concepción radical de la sustitución. Eso es lo que parece hacer esa versión inaceptable y lo que la distingue de la segunda forma de sustitución. Eso y el olvido de otros motivos de la soteriología neotestamentaria. Lutero habría dejado en sombra la divinización del hombre y la misma libertad de éste, con lo que el *drama* perdería a uno de sus personajes. *Ib.*, 263-269.

¹¹¹ Por ser Dios amor apasionado, un Dios patético, es un Dios ético celoso de su pacto y de su pueblo. La negativa de éste a su amor no puede menos de provocar su reacción airada. Dios no puede pactar con el mal. Esa reacción cae de lleno sobre aquel que es el mediador del pacto y así el centro del conflicto. El concepto de ira desempeña aún otra función diversificadora: por medio de él la solidaridad sustitutiva que se da en la historia entre Jesús y los hombres no es un puro *drama humano* con Dios como testigo y garante, sino un *drama estrictamente divino* (*Theodramatik*) con Dios como agente y paciente principal. Eso significa que cuando Dios no permanece insensible frente al pecado, ni se contenta con perdonarlo ni siquiera con darnos a su Hijo, sino que reacciona ante ese pecado y le opone su legítima ira, entra en debate consigo mismo, un debate entre su justicia y su amor. Precisamente por ser Jesús el Hijo introduce ese rechazo divino, que como

defensa de ese concepto de sustitución, que hará en seguida, se centra el Documento en otro aspecto, en la dialéctica entre vicariedad y libertad.

Por nuestra parte pensamos que si por ira se entiende la imposible avenencia de Dios con el pecado, como afirma la *Theodramatik*, no quedan tan lejos como parece aquellas explicaciones, recurrentes hoy, que sin emplear ese lenguaje de ira aseveran que Cristo vivió hasta el fondo su encarnación en un mundo pecador, que intentó cambiarlo profundamente y que lo hizo ya en raíz cuando la misma resistencia y violencia que padecía las transformó en compasión y amor. En cuanto se considera a Jesús más que como un perdón *extrínseco* de Dios, en cuanto se le mira como el hombre nuevo que rehace el mundo porque padece todas sus contradicciones y las cambia decisivamente desde dentro y así lo reconcilia con su Dios, se está adoptando una línea de pensamiento vecina a esa segunda forma de sustitución que el Documento patrocina. Con la diferencia de que éste considera la aversión de Dios al pecado, y a quien carga con él, en su desnuda verticalidad, mientras que esas teologías la mediatizan en la contrariedad e indignación de Dios por un mundo injusto, inhumano, indigno de El y de sus hijos ¹¹².

Como decíamos, tras la exposición del concepto de sustitución la CTI pasa a defenderlo:

Afirma que es legítimo exegética y dogmáticamente y que no repugna en sí mismo, como algunos dicen. Lo razona creatural, cristológica y trinitariamente. Por un lado, dice, la libertad creada no es tan autónoma que no necesite continuamente de una ayuda de Dios. Además, una vez que ha roto su relación con El no puede recomponerla por su cuenta. Por otro lado el hombre ha sido creado para ser integrado en Cristo y con él en la vida trinitaria y esto significa que por grande que sea su libre alejamiento de Dios siempre quedará enmarcado en una distancia aún mayor: la que se da entre el Padre y el Hijo en el anonadamiento kenótico de éste y en su situación de abandono por el Padre. Distancia incommensurable, ya que es el reflejo, en la economía salvífica, de la diferencia entre las

hermano nuestro recae sobre él, en el seno de amor que es la Trinidad. Esto, y sólo esto, hace que en último término la justicia y la ira de Dios queden englobadas, no suprimidas, por el Amor, *ib.*, 315-327.

Se pone aquí de manifiesto que una de las diferencias profundas entre H. U. v. Balthasar y K. Rahner radica en su diferente comprensión de la Trinidad, cf. *Theodramatik*, 256-257, 296. También W. KASPER, *Grundfragen...*, 158, y J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, 162-168, marcan en este punto diferencias respecto a Rahner.

¹¹² Cf. J. SOBRINO, *JAL*, 65.

personas divinas, que es la mayor posible, si bien en la identidad de naturaleza y amor (IV, 8).

Este número, sobre todo en su última parte, la que hace del hiato entre el Padre y el Hijo el albergue ilimitado de toda posible escisión entre el hombre y Dios, vuelve a delatar la mano de H. U. v. Balthasar ¹¹³ y constituye en conjunto una página espléndida de antropología, que ve al hombre como relación viviente a Dios (imagen y semejanza), como cristiano de origen y como inmerso en el doble misterio del «Deus semper maior» (Trinidad inmanente) y del «Deus semper minor» (Trinidad económica).

El Documento no sigue más lejos a su guía en la ulterior disquisición de esa escisión divina ¹¹⁴. El Documento II, en cambio, tratará detenidamente sobre «el dolor de Dios» (II, B). Cuando enumera su fundamentación moderna en diversas comprensiones de la kénosis, y cuando concluye que, una vez purificado, ese concepto contiene algo de verdad y que «eso vale quizá también para el aspecto trinitario de la cruz de Cristo» (Ib., 5,2) ¿está rebajando esta explicación soteológica del Documento I o la está más bien respaldando?

Junto a estos límites que una teología de la cruz entendida como suceso divino ha de imponerse a sí misma por respeto al Misterio ¹¹⁵, hay otros que le marca la cristología y que vienen a contrapesar su densidad teológica. Se trata de la presencia del hombre en ese drama trinitario. Ciertamente que es su «no» el que, asumido por el Hijo, introduce ese distanciamiento en Dios, pero esa negativa aparece demasiado abstracta, en su pura verticalidad teológica, sin concretarse en los pecados históricos en que sucede y que son también ofensa a los hombres ¹¹⁶. Asimismo el abandono en la cruz queda demasiado desligado de los intereses y rechazos que pusieron a Cristo en ella. Sin tenerlo presente, el drama divino parece sobrevolar la historia.

Queda también silenciado, por resaltar la condición representativa y vicaria de Cristo, que también el hombre, a la inversa, sufre una muerte y abandono hermanos, dentro de su diferencia trascendental, de los del primogénito, prolongando así y dejándolo en parte inconcluso, el acontecimiento central de la cruz. «Que la 'theologia crucis'

¹¹³ *Theodramatik*, 297-309.

¹¹⁴ Ib. Es de notar que, aunque L. BOFF, *JLH*, 417 empareja en parte en su crítica a J. Moltmann y a H. U. v. Balthasar, éste se distancia de aquél, *Theodramatik*, 299 ss.

¹¹⁵ Y que H. U. v. Balthasar se impone, *ib.*, 310, 354. La CTI tendrá también muy en cuenta esos límites en el Documento II (II, B, 5.2).

¹¹⁶ Cf., por el contrario, J. SOBRINO, *JAL*, 65.

de la fe se desvincule de la 'theologia crucis' de la historia no es menos fatal que la diastasis entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia»¹¹⁷. Desgajada de la historia doliente de la humanidad esa «theologia crucis» del Documento es demasiado «gloriosa», poco «crucifixa»¹¹⁸. Desde esta perspectiva del Jesús histórico y de la historia universal se puede asumir en parte el reparo moderno a la teoría de la sustitución vicaria y apremiar a que ésta, sin renunciar a su verdad, no acalle sino integre la peculiaridad y el misterio de cada muerte, de cada injusticia y dolor. Sólo así la cruz de Cristo, además de palabra definitiva de perdón y reconciliación de la historia, será también su revulsivo permanente ya que continuará evocando la iniquidad y el egoísmo de los hombres. Será el hilo de la historia humana y no sólo un evento y drama trinitario¹¹⁹.

Aún vuelve el Documento sobre el tema afirmando que expiación objetiva del pecado y participación gratuita en la vida divina no se excluyen sino incluyen en la única acción salvífica (IV, 9). No queda claro si con ello se pretende conjugar generosidad y exigencia divinas o, quizá más bien¹²⁰, gracia y libertad. En ambas hipótesis se afirma, en el fondo, que la acción salvífica de Dios libera, pero solicitándola, la libertad humana y exige la modificación objetiva de la realidad. De este modo se suscitaría y resolvería una cuestión importante: ¿consisten el amor y el perdón divino en no dar el pecado por sucedido o en rehacer al hombre cambiándolo de pecador en justo? El Documento parece hacer suyo este segundo punto de vista que es el de Anselmo (Dios ama más al hombre si le exige esa «satisfacción»), el de Tomás¹²¹ y el de la doctrina católica de la justificación. En este supuesto, si Jesús asume hasta el final su proexistencia y su primogenitura ha de sufrir todo el odio del mundo (y la «ira» que produce en Dios) y transformarlo, en nombre de todos, dentro de sí, en amor.

Ahora bien, la misma lógica del «Cristo total» exige que no sólo en el corazón del primogénito, sino en toda la realidad se haga verdad

¹¹⁷ D. WIEDERKEHR, *Weiterführende...*, 244-245.

¹¹⁸ Juego de palabras del mismo autor, ib., 246. La aplicación al Documento es nuestra.

¹¹⁹ Cf. J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 111 ss., 213 ss.; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad...*, 629: «Encarnación, Kénosis y Resurrección no son meros momentos aislados de la vida del Señor, sino verdaderas categorías ontológicas, configuradoras de la realidad.»

¹²⁰ A juzgar por lo que añade entre paréntesis: «el hombre ha de acoger esa participación con su propia libertad liberada», y porque estas dos últimas palabras son el título del capítulo correspondiente de *Theodramatik*, 342, dedicado en su mayor parte al debate agustino-pelagiano.

¹²¹ *S. Th.* III, 46, 1 ad 3; 3 ad c.

esa transformación y el mundo entero sea nuevo y diferente. Y esto nos aproxima de nuevo a los partidarios de aquella solidaridad de Jesús con los pobres y afligidos, que requiere una conversión personal y social. No se trataría de contraponer sustitución y solidaridad, como hace H. U. v. Balthasar¹²², sino de conjugarlas¹²³.

Esa acción salvífica, concluye el Documento, supone como condición de posibilidad la divinidad real del Hijo y su solidaridad plena con nosotros. Podría tratarse de una bella síntesis de cristología soteriológica. ¿O queda demasiado a la sombra de esta teoría de la sustitución, y de este modo reducida en su amplitud y valor?¹²⁴. Y ésta nos lleva a otra pregunta: ¿Puede ser considerado el Documento de la CTI, en este capítulo IV, un documento de *mínimos* o, por su apoyo en una determinada exégesis y una determinada dogmática, desborda esa condición y pasa a ser *una* de las cristologías católicas y aun, para algunos, un documento de *máximos*?

c) Complementos soteriológicos

No quiere la CTI concluir sus observaciones soteriológicas sin dos breves pero significativas referencias a María primero y a la Eucaristía después (IV, 10). ¿Las echa tal vez de menos en no pocas cristologías recientes, alérgicas a la idea de «corredención» o celosas de distinguir a Jesús de una Iglesia que lo habría secuestrado o desfigurado? Parece que el Documento apunta en general una intencionalidad «católica». Reafirma, en efecto, la «cooperación especial» de María en el sacrificio de Cristo, de que habla la *Gaudium et Spes*, 61, y la participación activa de la Iglesia en la actualización eucarística de la cruz al asociarse con su autooblación a la del Hijo al Padre¹²⁵. El hecho

¹²² *Theodramatik*, 246.

¹²³ Esta posible diferencia entre el Documento y ese autor podría verse confirmada comparando la 1.ª parte del capítulo IV y esta 2.ª. Allí parecía que la proexistencia, sin excluir el «en vez de», primaba el «en favor de», como ya indicamos. En cambio para el autor el motivo de la sustitución es, entre los cinco neotestamentarios, el central. Cf. ib. 357.

Cabe la posibilidad de que H. U. von Balthasar hubiese presentado a la Comisión un texto menos riguroso que el de su conocida obra. En tal caso la Comisión no tendría por qué haberse visto obligada a distanciarse de él, ya que él se habría distanciado ya de sí mismo. Esto haría superfluas y descaminadas algunas insinuaciones nuestras sobre las intenciones y las reservas de la CTI. Sin embargo seguirían, aun en ese caso, en pie las diferencias *objetivas* entre el texto de ella y el único que conocemos (y que es bien conocido) de H. U. v. Balthasar.

¹²⁴ Lo decimos por la reaparición del término *plena*, aplicado a la solidaridad, con las resonancias que arrastra del n. 7.

¹²⁵ Confirman esta hipótesis sendos capítulos de *Theodramatik*, 327-337, 363-379.

de que hablando de redención mencione, antes que a la Eucaristía y la Iglesia, a María puede tener su explicación en el conocido rol de arquetipo eclesial que H. U. v. Balthasar asigna a ésta¹²⁶.

A la vista del panorama cristológico actual no parecen superfluas estas referencias de la CTI a los complementos mariano y eucarístico de la soteriología, excesivamente silenciados hoy. Ni tampoco, con tal de que no se estreche partidistamente, la afirmación de que «la asunción por Cristo del pecado del mundo en su carne y la entrega de esa carne a los hombres son aspectos complementarios del mismo y único suceso». ¿No cierra así *eclesialmente* la CTI su Documento cristológico, tal como lo había empezado?

V. DIMENSIONES QUE LA CRISTOLOGÍA HA DE RECUPERAR

A modo de corolario, insinuándolas tan sólo pero llamando la atención sobre su importancia y futuro, trata el Documento de dos dimensiones olvidadas de la cristología que es preciso recuperar: la pneumatológica y la cósmica.

De la primera sólo indica las bases bíblicas. Ya este mero recordatorio de la actuación del Espíritu en la persona y obra de Cristo basta para denunciar la insuficiencia de no pocas cristologías¹²⁷. Sin embargo, cabía haber esperado siquiera unas pautas para la renovación dogmática en este punto¹²⁸. Y sorprende que no aproveche lo que ya antes había insinuado al respecto¹²⁹.

¹²⁶ *Theodramatik*, 327-337. El autor habla de la preeminencia de lo mariano sobre lo litúrgico, 377. Por ello la acción eucarística de la Iglesia es un dejar (marianamente) acontecer la iniciativa sacrificial de Cristo, pero también un verse (marianamente) invitada a asociarse a esa oblación, 378. Por su parte, D. WIEDERKEHR, *Weiterführende...*, 246-248, recuerda que esta comprensión arquetípica de María no puede ocultar su realidad histórica concreta (como sucede con Jesús) indagada a su vez inevitablemente desde las inquietudes y desde la autocomprensión de la mujer de hoy, lo cual propicia nuevas lecturas mesiánicas-subversivas del Magnificat.

¹²⁷ D. WIEDERKEHR, *ib.*, 248 ss. habla del Espíritu como «correctivo dinámico de la cristología»; W. KASPER, *Christologie im Präsens*, Herder, Freiburg 1977, 146-151, afirma que el redescubrimiento de la dimensión pneumatológica nos emplaza ante la más importante y vasta reorientación de la cristología.

¹²⁸ Aunque PH. DELHAYE, *Esprit et Vie*, *ib.*, 610, aduzca como razón de esta temática la aparición de estudios recientes sobre el Espíritu Santo, no hay que olvidar que ya en 1969 (ed. alemana) escribió H. MÜHLEN, *Mysterium Salutis*, III/2, 513-545, un capítulo entero de cristología titulado «El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu Santo»; cf. también W. KASPER, *Jesús*, 309 ss.; *Id.*, *Grundfragen...*, 169; *Id.*, *Espíritu, Cristo, Iglesia*: Concilium, nov. 1974, 30-47.

¹²⁹ I, 2.7; III, 6.2.

En cuanto al principado cósmico de Cristo, el Documento es más explícito. Apunta las siguientes líneas:

Las fórmulas paulinas que lo pregonan no se refieren al señorío del Verbo, sino al de Cristo, consistente en liberarnos del pecado y, sobre todo, de la muerte; y esto no sólo al hombre, sino al universo entero, que será recreado. Una antropología que desatienda el vínculo del hombre con el cosmos no será sensible a este título de Cristo, así como se incapacita para desarrollarlo una cristología que, por anegar su humanidad en el Logos o por separarla de El, piense sólo en el señorío de Este. Por tratarse del señorío del primogénito lo participan, si bien aún no del todo, sus hermanos cuando, superando los poderes y avatares del mundo, aman a Cristo incluso en la muerte. Pero este principado se extiende además, y ya ahora, a la historia y a la sociedad si en ellas hace su aparición la justicia. Sin embargo, sólo llegará a plenitud cuando albergue al mundo entero y beneficie, una vez vencida la muerte, a todos los hombres (V, 3,1-3.7).

Sólo la pretensión explícita de apuntar brevemente el tema en un corolario de intenciones puede liberar a la CTI del reproche de timidez o ligereza. Porque en realidad alude a dos aspectos que no sólo son esenciales y aportan nueva luz sobre todo lo anterior, como reconoce (V, 1), sino que configuran dos de los rasgos más sobresalientes y distintivos de nuestra época: la inimaginable dilatación y complejidad del universo, descubiertas por la ciencia moderna, y el anhelo de una sociedad humana nueva caracterizada por la justicia. Aquel pasmo y este deseo amenazan con provincializar a Cristo y reducirlo a un episodio significativo, pero particular en el espacio y el tiempo. Seguir indagando los cauces conceptuales que permitan reconocerlo honesta y entusiastamente como el Señor del cosmos y de la historia debería ser, parece, la tarea cristológica actual por excelencia.

Si es así, ¿no resultan las dos últimas páginas del Documento decepcionantemente pálidas y tibias? No faltaban intentos en la teología católica de situar a Cristo en el centro (o meta) de una visión unitaria y evolutiva del cosmos¹³⁰. Como tampoco faltan voces que preguntan por Cristo a partir precisamente de esa historia humana ávida de justicia¹³¹. Estas cristologías se alegrarán de esa clarificación

¹³⁰ No nos referimos sólo a Teilhard de Chardin. Cf. K. RAHNER, *Curso...*, 216-243; L. BOFF, *El evangelio del Cristo cósmico*, en *JLH*, 567-659 (con abundante bibliografía); H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió...?*, 129-163, concibe al Cristo existente en clave evolutiva.

¹³¹ Ya la Constitución *Gaudium et Spes* vive de esa preocupación y concluye en Cristo las preguntas sobre el hombre y su trabajo, 22, 32, 38, 39... Prolongan esa

respecto a la humanidad de Cristo¹³² y de que, junto a la libertad personal ante la muerte, se mencione la liberación pública e histórica como traducción del señorío de Cristo, pero hallarán muy insuficiente esa breve alusión a la relación entre éste y la justicia en las relaciones humanas. Y no sólo breve, sino rebajada cuando se dice que esos signos de justicia «parecen casi necesarios a la predicación del Reino de Dios» (V, 3.7) y cuando aquella relación se sitúa al punto bajo el reparo escatológico (Ib.). Sólo haber englobado el tema del principado de Cristo bajo el epígrafe de *cósmico* puede disculpar a la CTI de la escasa atención que presta a su dimensión humana actual y pública. Pero ¿le disculpa realmente?

LUIS M. ARMENDÁRIZ, S.J.

Universidad de Deusto
Bilbao

inquietud las cristologías políticas, de liberación, del seguimiento... de las que hemos venido hablando.

¹³² Lo hace en concreto J. SOBRINO, *JAL*, 69.