

Respuesta cristológica a la indiferencia y a la nueva religiosidad

Hace algunos años se acuñaron, en círculos cristianos, las expresiones «Jesús de la historia» y «Cristo de la fe» para distinguir las dos dimensiones de ese personaje único, en todo semejante a nosotros y trascendente, que abrió nuestra era. ¿Son los evangelios relatos biográficos del Jesús de Tierra Santa, o confesiones de fe en el Mesías? ¿Nos transmiten una cristología puramente ascendente, o una historia impregnada de fe en un Jesús con toda su plusvalía de ser y de sentido? El autor responde a estas preguntas desde y para la coyuntura cultural de nuestro tiempo.

Luis M. Armendáriz *

EN un artículo aparecido en esta misma revista (1) expuse dos formas contrapuestas de acceder a Cristo: la clásica, apellidada *descendente* porque llega a El «desde arriba», a partir del Verbo de Dios, y la moderna o *ascendente*, que lo hace «desde abajo», a

* Profesor de Teología. Universidad de Deusto. Bilbao.

(1) Febrero, 1993, 143-170.

partir del hombre Jesús de Nazareth. Allí mismo fui señalando la razón de ser de ese cambio de rumbo, lo que equivalía a resaltar los déficits de la primera y los méritos de la segunda. Quedaron en cambio por explicar tanto los límites de la cristología ascendente como la validez de una cristología descendente renovada. Es lo que en este artículo me propongo hacer, para acabar indicando qué aspectos de una y otra son, a mi entender, los más significativos para el momento actual, caracterizado a la vez por la indiferencia y por una nueva oleada de religiosidad.

La cuestión clave en una cristología ascendente

EN el *balance provisional* de este artículo anterior se decía textualmente: «el punto de partida (de la cristología descendente) señala el punto de llegada hacia el que se encamina la ascendente so pena de que no sea ni ascendente ni siquiera cristología». Quedaba así apuntado el problema capital de una cristología ascendente. El marco metafísico y ultrahistórico (Dios, Trinidad, encarnación...) del que ella se desprende *de entrada* para empezar por la historia de Jesús ¿queda dejado definitivamente de lado? ¿cómo se expresará en tal caso que ese Jesús es el *Hijo de Dios* y el sentido y salvación de *toda* la historia?, ¿no se quedará en la afirmación, por muy ponderativa que ésta sea, de que Jesús es *Jesús*, es decir, ese personaje extraordinario que está en el fondo de los evangelios y que la exégesis moderna ha sacado a la luz? Ahora bien, eso no sería ya cristología, sino *jesulogía*.

Ni siquiera esto último, porque ese Jesús *pretendió* ser algo más, se arrogó el derecho de llevar a los hombres a lo último de ellos mismos y hasta el misterio de Dios, y se creyó decisivo para la salvación y la vida eterna de cada uno (2). Cuando la teología ascendente dice, como vimos, que con la resurrección Dios confirmó la pretensión de Jesús, está obligada a añadir que él fue no sólo ese modelo excelso de humanidad, el hermano insuperable de cada hombre, el valedor más grande que han tenido los más pequeños e insignificantes. Todo ello no desbordaría el marco de las convicciones históricas y no reclamaría el salto ulterior (la

(2) Cf. Kasper, W.: *Jesús el Cristo*. Sígueme, Salamanca, 1976, 122-137; Pannenberg, W.: *Fundamentos de cristología*. Sígueme, Salamanca, 1977, 67-82.

fe) que Jesús mismo requería del hombre y que la cristología auténtica exige para ser tal, es decir, explicación de la confesión de Jesús como *el Cristo*, como el único al que se puede fiar la salvación, como aquel en quien Dios ha dicho a los hombres su palabra definitiva, más aún, la Palabra en la que Dios se ha expresado a sí mismo de una manera tan irreversible y total que hay que concluir que le pertenece desde la eternidad y configura su mismo ser de Dios (3).

A todo eso, formulado en estos o equivalentes términos, ha de llegar el método ascendente si quiere llamarse *cristología*. Ha de alcanzar esa *cumbre* sin que baste apuntar a ella y menos aún trazar mil rodeos por la base. Sólo así, repito, hará justicia a la pretensión cristológica de la Iglesia y de Jesús mismo. Es voz común, en efecto, que en éste se da ya una cristología *implícita*, como reconoce el mismo Bultmann (4). La Iglesia, a la luz de la pascua y con el «aliento» de Pentecostés, la ha hecho explícita.

La cristología ascendente no supone, por tanto, una rebaja en los *contenidos* de la cristología descendente, ni un ahorro de fe. Podrá y aun deberá expresar ese punto de llegada en un lenguaje más parecido al del Nuevo Testamento y al de nuestros días que el que empleó la cristología tradicional, pero sin reducir la pretensión *absoluta* de la fe cristológica.

Esto muestra el acuerdo profundo que existe, en lo fundamental, entre ambas cristologías. Decirlo no equivale a restar importancia a sus diferencias, que siguen siendo grandes y para algunos pueden resultar decisivas. Pero la cuestión que Jesús mismo planteó a los suyos no fue en último término por dónde llegan a conocerle, sino quién dicen que es (Mt 16, 15). E incluso en lo que atañe a los dos modos inversos de acceder a esa verdad, se está viendo cómo cada uno de ellos reclama la existencia del otro: el descendente necesita, como dijimos, de Jesús para hablar *concretamente* de la encarnación de Dios; el ascendente ha de tener presente lo último y más alto que la fe dice de él para saber a dónde tiene que apuntar y llegar. Lo cual no significa, insisto, que todo el esfuerzo y los logros de la cristología ascendente hayan sido vanos y no hayan merecido

(3) Que por eso es *esencialmente* Padre. «La persona de Jesús no puede separarse del ser de Dios, si por otra parte Jesús es la autorrevelación de Dios en persona», Pannenberg, W. *o.c.*, 1977. Con insuperable radicalidad entendió San Juan de la Cruz esa autorrevelación de Dios en Jesús: «Porque en darnos a su Hijo que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra y no tiene más que hablar», *Subida al monte Carmelo* II, 22, 3.

(4) «La llamada de Jesús a la decisión implica una cristología...», *Theologie des N. Testaments*. Mohr, Tübingen, 1965, 46.

la pena. Muy al contrario; significa tan sólo que también ese nuevo método tiene sus riesgos e indigencias. Paso a señalarlos. Y lo hago retomando y revisando, por su orden, las ventajas que le reconocí en el artículo anterior.

1. La con-versión a Jesús

EN la atención des-inhibida, des-ideologizada, a Jesús y en tomarlo a él mismo como punto de partida se cifraban la intención y el mérito de la cristología ascendente. Así podía además responder a las exigencias de historicidad tanto del momento actual como del cristianismo de siempre, y hablar de Jesús a quienes no presuponen ni Trinidad ni Dios. El Cristo no es otro que Jesús de Nazareth.

Es menester, sin embargo, recordar que el acceso a ese Jesús es más complejo y problemático de lo que podría parecer. En efecto, el llamado «Jesús histórico» no es sin más el Jesús de la historia, sino tan sólo aquello de él que el estudio de unos textos (ino simplemente históricos!) va logrando rastrear, un estudio siempre sujeto, por principio, a revisión. La figura resultante de Jesús, aunque suficientemente perfilada en sus rasgos más salientes, y digna, a este nivel, de asentimiento histórico, será siempre fragmentaria en comparación con lo que fue Jesús en toda su realidad humana. Y es que los evangelistas no pretendieron escribir una biografía al estilo actual, ni darnos el Jesús completo, ni siquiera el «razonablemente completo» que el historiador moderno busca (5). La investigación sobre el «Jesús histórico» silencia además por principio algo tan fundamental de Jesús (y en su medida de todo personaje histórico) (6) como es lo que significó y fue para otros, que es precisamente lo que los evangelistas, apoyándose en su vida, pretendieron ante todo transmitirnos. Los evangelios no han sido escritos para que nos enteremos de la vida de

(5) Meier, J. P.: «The historical Jesus: rethinking some concepts», *Theological Studies* 51 (1990) 3-24. (Extracto en *Selecciones de Teología* 31 (1992) 222-232); Duquoc, Ch.: «Révélation de Dieu et effacement de l'humanité de Jésus», *Lumière et Vie* 41 (1992) 81-89 habla de la pretendida fragmentariedad de la información evangélica sobre Jesús y del sentido teológico de ese mutismo acerca de su risa, su trabajo...

(6) En su medida sólo, porque en el caso de Jesús interviene además la resurrección, que añade un nuevo nivel de significado y permite aplicarle títulos (Señor, Salvador...) que no se dan a otros.

Jesús, sino «para que creamos que él es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengamos vida en su nombre» (Jn 20, 31). Son, digámoslo una vez más, confesiones de fe sobre la base de hechos reales. Y téngase presente que tales confesiones no son comentarios acoplados al relato histórico de ese hecho y del que pudieran desglosarse. Por el contrario lo penetran y modulan. De ahí la innata e invencible dificultad de desgajar del todo la historicidad de Jesús del anuncio de él como salvador. Por eso el esfuerzo científico por des-arraigar a Jesús de esos textos y contextos de fe, aunque científica y *teológicamente* sea valioso e imprescindible, será siempre un trabajo no sólo complejo y revisable (7), sino además *violento* textual y vitalmente, porque desgaja el texto de su pretensión, los hechos de su significado y a Jesús de aquello que fue para otros, lo cual, insisto, no es ajeno a su ser, sino su ser mismo, su mejor verdad, lo que le caracteriza en la historia. Por útil que sea ese rastreo, será un ejercicio artificial de des-codificación. Quien quiera penetrar realmente en el texto evangélico, habrá de volver a codificarlo y leerlo como fue escrito y para lo que fue escrito: desde y hacia la fe.

Esto quiere decir, si retomamos el hilo de nuestro discurso, que el método cristológico ascendente que arranca del «Jesús histórico» convive, desde su mismo punto de partida, con la cristología descendente, con aquella al menos que, desde su óptica de fe, implica el Nuevo Testamento (8).

2. ¿El mismo método que los evangelios?

LA cristología ascendente parecía gozar del favor no sólo del momento actual, sino también del Nuevo Testamento, cuyo método decía calcar. ¿No hicieron eso mismo los evangelistas: acompañar a Jesús de Galilea a Jerusalén y sólo así y desde allí, tras la experiencia de su muerte y resurrección, llegar al reconocimiento de él como Mesías, Señor e Hijo de Dios?

(7) Ya que se trata de convicciones históricas, reformables por principio e incapaces por lo mismo de soportar la absolutéz del acto de fe. «El exegeta no puede extraer de su trabajo histórico contenidos vinculantes de fe. Sus hallazgos están fundados, pero son en último término hipotéticos, como se echa de ver en las diferencias entre muchos resultados de la investigación histórica», Gnllka, J.: *Jesus von Nazareth*. Herder, Freiburg, 1990, 21.

(8) Cf. nuestro artículo anterior, 152-153.

Sin embargo, eso no significa que los evangelios fueran compuestos *al paso* de ese caminar de Jesús por Galilea y su posterior subida a Jerusalén, sino más bien al revés. Fue a *partir* de lo que sucedió en esta ciudad y de las apariciones, es decir, a partir de la certidumbre de la condición mesiánica, señorial y filial del crucificado-resucitado, como los ojos de los *testigos* (y no meros observadores) se volvieron hacia atrás y evocaron todo aquello que «empezó en Galilea» (Hech 10, 37). Y no para relatarnos la pura facticidad de lo que Jesús había dicho y hecho, tal como hubiera podido detectarla un testigo objetivo (ese historiador moderno neutral, por otra parte inexistente, o ese vídeo que algunos siguen añorando), sino para transmitirnos lo que sus ojos, abiertos por las apariciones del resucitado y por las sugerencias del Espíritu a la profundidad y el significado de los hechos, veían de lo que Jesús era en verdad y de lo que representaba para la relación de Dios con los hombres. No nos hablan sin más de Jesús, sino de Jesús como el Cristo, de *Jesucristo*, aunque éste no sea otro que Jesús, pero un Jesús con toda la plusvalía de ser y de sentido que capta la fe.

No es por tanto tan puramente ascendente la cristología de los evangelios. Es más bien el resultado de la confluencia de dos movimientos de dirección contraria: uno en el que la confesión pascual de fe se retroalimenta de recuerdos históricos, y otro en el que éstos se llenan de sentido a la luz de la resurrección y de la novedad de vida que ésta produce en quienes creen en ella. Es un camino a la vez descendente y ascendente y sólo como tal constituye el modelo de toda cristología.

Dejo al lector juzgar por sí mismo lo que hay de verdad, pero también de desmesura, en la pretensión, legítima de algún modo, de «escribir hoy evangelios». Ni Jesús nos es tan accesible como a los primeros testigos, ni nuestra experiencia de la resurrección es como la de ellos, ni lo que extraigamos de sus escritos nos permitirá llegar a otras afirmaciones de significado último que a las que ellos llegaron, si bien vertidas en un lenguaje que exprese las esperanzas de hoy. *Esta* actualización del Evangelio, que puede y debe ser profundamente creativa, será nuestra tarea y nuestro honor. Pero los primeros testigos no son sólo los primeros, son además norma y soporte de todos los demás.

Sucede además otra cosa que suele pasar inadvertida a no pocos: incluso en su componente «ascensional» los evangelistas no se atenían simplemente a lo que veían y escuchaban. Aun antes de llenarse de la luz de la resurrección sus ojos estaban abiertos por las expectativas de Israel (y

del mundo) y miraban a Jesús desde ellas. En cuanto él empezó a suscitar esperanzas, sus contemporáneos le miraron y juzgaron desde la figura del Mesías que aguardaban (9). ¿No es esto verlo de alguna manera *desde arriba*, desde la fe previa en Dios y en el que El va a enviar a su pueblo? Esto confirma y acentúa el componente descendente de la cristología evangélica y la diversifica seriamente de la ascendente que se elabora hoy, deudora en buena medida, como dijimos, del hecho de que nuestra época no presupone a Dios ni sus promesas.

Pero tal vez sea más correcto pensar que también hoy se acude a Jesús con pre-juicios, con expectativas, y que éstas, aunque no se definan a veces como teológicas o mesiánicas, pueden tener suficiente calado y trascendencia como para dar lugar a una «confesión de fe», es decir a una afirmación respecto de Jesús que afecte en lo más profundo de la historia entera y a cada uno de los individuos. Pero con esto no haríamos sino reconocer que la cristología de hoy, por muy ascendente que se proclame, es también inevitable y radicalmente descendente, ya que se esboza desde ese horizonte de preguntas trascendentales y no puramente desde Jesús.

3. *El valor cognoscitivo de la praxis*

LA cristología ascendente tenía, en tercer lugar, la ventaja de ser, además de teórica, *práctica*. Y no sólo porque invitaba a seguir a Jesús, sino porque hacía de tal seguimiento la clave hermenéutica privilegiada para llegar a reconocerle como el Cristo.

Tampoco esta ventaja de la cristología ascendente, cuya importancia y actualidad nunca se ponderará en demasía, deja de tener sus límites y riesgos. El primero residiría en privilegiar de tal manera a ese Jesús a quien se sigue que se perdiese de vista al Cristo que nos salva antes y más allá de nuestro seguimiento de él; en rebajar al Cristo-sacramento (signo de la salvación que nos viene de Dios) a favor del Cristo-ejemplo (10).

(9) O desde otras, como la del gran profeta de los últimos tiempos (Hech 3, 22) o la del Hijo del hombre... Cf. Schillebeeckx, E.: *Jesús. La historia de un viviente*. Cristiandad, Madrid, 1981, 408-439.

(10) Tomo esa terminología de San Agustín (*De Trinitate*, IV, 3), aunque alterando algo el sentido. A esa distinción corresponde por parte del creyente la certeza de que su fe, aunque llamada a traducirse en seguimiento, lo desborda y no se agota en él, ni se extingue automá-

El Cristo que nos salva es ciertamente Jesús, pero no en cuanto modelo ético o espiritual a quien seguir, sino en cuanto representante y manifestación de la compasión, el amor y la autocomunicación de Dios a la humanidad. Y es que, en último término, sólo Dios es la salvación del hombre. En ese sentido es estrictamente cierto que sólo nos salva el Cristo «de arriba» (11). Y nuestro seguimiento no es sino la forma radical de la fe, de *acogida con todo el ser*, de esa salvación de «lo alto». De nuevo resulta que la cristología ascendente rezuma descendencia; mutuamente se implican el Jesús que nos lleva a Dios y el que nos viene de Dios; Cristo es ese camino de bajada y subida incesantemente reemprendido (Jn 1, 51).

La resurrección, umbral de la cristología descendente

ESE seguimiento mental y ético (teórico y práctico) del «Jesús histórico» se detiene necesariamente en el Gólgota. La muerte de Jesús señala el final de su historia terrena. ¿Señala también el límite de la cristología ascendente? Así lo parece al menos. Porque lo que a continuación viene es, por un lado, la actuación trascendente (ultrahistórica) de Dios que al resucitarle le convierte en «Mesías y Señor» (Hech 2, 36) y, por otro, la *fe* del creyente que le reconoce como tal.

Esta interrupción del método ascendente no tendría lugar si la resurrección fuese reclamada inexorablemente por la vida anterior de Jesús o demostrada históricamente a partir de la tumba vacía. Y quizás tampoco si la historia dejase absolutamente de tener sentido sin la esperanza de una resurrección universal y ésta exigiese, para tenerse en pie, la anticipación en alguien (Jesús) de ese final esperado (12). Pero esta última consideración, siendo seria, no resulta *del todo* concluyente, como tampoco las

ticamente en su defecto. A este tema, que considero importante, dediqué unas páginas en *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 81-114.

(11) Un conocido cristólogo ascendente ha matizado su pensamiento compaginando un Cristo de arriba con una cristología de abajo: Schoonenberg, P.: «Der Christus "von oben" und die Christologie "von unten"», *Trier Theol. Zeit.* 99 (1990) 95-124.

(12) Para esta relación entre la resurrección de Jesús y el principio-esperanza véase el fino análisis de González Faus, J. I.: *Acceso a Jesús*. Sígueme, Salamanca, 1980, 134-138. (Un error de imprenta suprimió la referencia a esta obra, y en concreto a sus págs. 211-216, en la nota 2 del artículo precedente y aplicó su fecha de edición a la de Kasper, que le precedía, y que es de 1976).

otras. La muerte de Jesús en *cruz* dejó al hombre sin palabra pasándosela a Dios. Y la resurrección, si bien colma las esperanzas que Jesús desencadenó, no es producto de ellas, sino del poder y del amor gratuito (y por ello sorprendente) del Creador (Rom 4, 17) (13). Es la intervención de Este la que eleva la figura de Jesús a la condición de Mesías, y es la *autopresentación* del resucitado la que hace que los suyos le reconozcan como tal.

¿Quiere esto decir, como apuntaba hace un momento, que la resurrección concluye el ciclo de la cristología ascendente y la obliga a virar en descendente? Algunos, y no sin razones, lo estiman así (14). Pero parece más correcto matizar la cuestión. Es verdad que la resurrección, en cuanto acción de Dios (15), opera en el esquema ascendente que protagonizaba Jesús un cambio de sujeto. Ahora es Dios el que lo encabeza con una actuación metahistórica, «de arriba-abajo», que reclama del hombre la fe, más allá de la observación del Jesús histórico. Todo esto invierte de algún modo el acceso a Cristo. Sin embargo, cabe seguir hablando de método ascendente en cuanto que los ojos siguen fijos en Jesús y es *a él* a quien con la resurrección Dios ratifica definitivamente. Esta era precisamente la lectura que de la resurrección hacia la cristología ascendente: Dios devolvía a Jesús la vida y la razón.

Sin embargo, amén de esa confirmación, la resurrección significa y es la constitución, y no mera declaración, de Jesús como Mesías y Señor, su exaltación a la «derecha de Dios», su establecimiento como Hijo de Dios en poder (Rom 1, 4). Más que pensar que Dios le devuelve la vida, hay que decir que le asume a su propia vida divina y eterna. Esto lleva espontáneamente a la idea de que Jesús pertenece de siempre a esa vida y esencia de Dios y que la exaltación no es sino la última fase de una *preexistencia* y un *abajamiento* anteriores, es decir, de una *encarnación* (16). Estamos ya en la lógica de una cristología descendente.

En realidad los títulos, que a partir de la resurrección va recibiendo Jesús, de tal manera empiezan a pesar por sí mismos que desplazan la

(13) Se puede decir que nuestra historia se encamina hacia la resurrección y, en este sentido, la anhela y reclama. Pero esto sucede porque el mismo Espíritu que resucita a Jesús la moviliza hacia él. El de abajo-arriba de la esperanza es provocado de arriba-abajo por la gracia.

(14) Kasper, W.: *Grundfragen der Christologie heute*. Herder, Freiburg, 1975, 162.

(15) El Nuevo Testamento habla preferentemente de Dios (el Padre) como autor de la resurrección de Cristo y de su exaltación: Hech 2, 32; 3, 15; 4, 10; Rom 4, 24; 8, 11; Gal 1, 1... El mismo «ha resucitado» sinóptico (Mt 16, 6 par.) está literalmente en pasiva y remite a Dios.

(16) Cf. Pannenberg, *Fundamentos...* 150-158.

atención hacia ellos. Pasan de predicados de Jesús a sujeto de afirmaciones sobre él. Son además tan definitorios de su persona, tan expresivos de su verdad ontológica más profunda (en particular el de Hijo de Dios) que no sólo declaran el final de su carrera, eso que *llegó a ser*, sino lo que *era* desde el principio (17).

Sin embargo, algunos teólogos se resisten a dar ese paso a una cristología descendente. H. Küng, por ejemplo, reconoce por una parte que «en *toda* su vida, en *todo* el anuncio, comportamiento y destino de Jesús..., la palabra y la voluntad de Dios tomaron carne, tomaron figura humana», hasta el punto de que se puede decir: «él *es* corporalmente, en *figura humana, la palabra y la voluntad de Dios...*» (18). Pero sostiene al mismo tiempo que esas afirmaciones caben en una cristología «desde abajo» y que ésta es capaz de integrar todo lo que «de arriba» implica el motivo de la encarnación en Jn 1, 14 (19).

Para poder mantener ambas cosas supone que la filiación divina de Cristo, que figura en el Nuevo Testamento, no hay que entenderla «al modo helénico, como generación esencial y como procedencia, sino primariamente al estilo del Antiguo Testamento, es decir, como elección, como asunción al puesto de Hijo y como entronización en el rango divino de poder y dignidad» (20).

¿Cuestión de categorías mentales superadas?

AHORA bien, esa distinción tan contundente entre categorías bíblicas de función y categorías helénicas de esencia y procedencia ¿es tan acertada y concluyente como lo pretende Küng y otros? No faltan exegetas de peso que leen más esencial y aun «metafísicamente» algunos pasajes del Nuevo Testamento (21). Lo que en

(17) Esta tendencia a considerar a Jesús desde el principio como lo que mostró ser al final se deja ver en Mt 1, 1 (Mesías), Mc 1, 1 (Hijo de Dios), Jn 1, 1 (Logos). Además en Gal 4, 4; Rom 8, 3; Fil 2, 6-11...

(18) Kasper, W.: *Grundfragen...* 177.

(19) *Ibid.*

(20) *Ibid.*, donde hace notar sin embargo «que se trata de algo más que de una adopción exterior-jurídica».

(21) Así Käsemann, E.; Schnackenburg, R.; Hengel, M., según señala Kasper W.: *Grundfragen...* 177. «Era necesario que la cristología de adopción del Nuevo Testamento fuera completada por una cristología de encarnación», Schoonenberg, P.: *Un Dios de los hombres*, 160.

el fondo teme y rechaza Küng con esa distinción es la lectura puramente *deductiva, des-humanizadora* de Cristo que se podría hacer presuponiendo su existencia como Hijo eterno en Dios. Pero este miedo, al que da ciertamente pábulo la historia de la cristología, no tiene por qué hacerlo suyo un pensamiento filosófico-teológico ilustrado. Para éste la autocomunicación de Dios a lo no Dios no supone succión sino potenciación de ser, aumento de calidad *creada*. Pensar lo contrario es seguir compartiendo la presunción vulgar, e históricamente fatídica, de que Dios y el mundo andan a la greña disputándose el campo.

Pero vengamos al mismo Nuevo Testamento. La cristología actual se organiza en torno a dos datos bíblicos: por un lado el anuncio pascual de la resurrección de Jesús, y por otro, la relación prepascual que él tuvo con el Padre, y que fue el suelo nutricio de su anuncio del Reino. Ahora bien, esta relación ¿encaja del todo en el marco normal, aun potenciado, de las que median entre un hombre y Dios, o delata tal intimidad y reciprocidad (Mt 11, 27; Jn 1,18; 10, 15...) que desborda *cualitativamente* ese ámbito creatural en el que se incluye, y lleva a creer que lo que está teniendo lugar es un diálogo divino, formulado por una de las partes con labios y corazón humanos? De hecho *en esa relación* Dios, la otra parte, también se revela como algo más que Creador; aparece como Padre, pero no en un sentido general de la benevolencia, sino en un sentido específico: como *relación esencial* a un Hijo tan divino como El. Ese Hijo es Jesús: no simplemente un hombre asumido a una función reveladora única, sino la Palabra eterna que ese Padre profiere. Sólo así puede darse (y es lo que se da según el Nuevo Testamento) una revelación de Dios como El es *en sí mismo* y no sólo respecto a nosotros. La relación entre Jesús y el Padre no es sino la encarnación, la humanización, del diálogo de amor dado y recibido que Dios mismo es. Así lo entiende la Iglesia cuando proclama que la Trinidad es la verdad última de Dios y que el Hijo eterno es la verdad última de Cristo.

Partiendo por tanto de lo más característico y constitutivo de Jesús, de su relación al Padre, es decir, practicando con todo rigor, pero también *con todas sus consecuencias e implicaciones*, una cristología *ascendente*, y describiendo esa relación no con categorías helénicas de sustancia sino bíblicas (y modernas) de subjetividad e intersubjetividad, se llega a un punto en el que el procedimiento ascendente tiende a virar en descendente, y cabe leer *desde arriba*, aunque sin rebaja alguna, la humanidad de Jesús.

Pero para poder hacerlo se ha de estar dispuesto a aceptar (aunque eso sólo lo hayamos sabido de Jesús) que Dios, sin dejar de ser radicalmente uno, es también *en sí mismo*, y no sólo en relación a nosotros, Trinidad, es decir, diálogo incesante y desbordante de amor infinito e infinitamente fecundo. Porque sin esta concepción seriamente trinitaria de Dios, sin *explicar*, aun manteniéndolo, el monoteísmo del Antiguo Testamento, Jesús no podrá ser pensado más que como un *hombre* que revela al Dios Uno y su bondad. Para que pueda revelarnos algo esencialmente nuevo, es decir, la entraña misma de Dios, Jesús tiene que ser el resultado de una *salida de sí* de Dios hacia el mundo. La humanidad de Jesús ha de ser estrictamente la humanización de su Logos.

El debate en torno a la cristología ascendente o descendente tiene que ver *a la larga* con la mayor o menor radicalidad en la comprensión de la Trinidad (22). No es posible prolongar aquí esta idea, pero quede constancia de ella, lo cual eleva el tono de la cuestión que nos ocupa y la perpetúa.

Hacia un balance final de las dos cristologías

HA llegado el momento de establecer un balance de esta doble incursión en el método y entresijos de las dos cristologías. Al tiempo que delataban sus méritos y déficits y, sobre todo, en la medida en que se dejaban interpelar recíprocamente, se legitimaban una a otra. Por lo que atañe a la ascendente, su licitud, conveniencia y aun necesidad quedaron patentes en la primera parte de este trabajo. Tanto que llegaron a suscitar dudas acerca de la viabilidad y sentido actuales de la descendente. Pero ésta se ha revelado más resistente de lo que se podía pensar. No sólo la mantienen viva la Escritura y el Credo. Ella misma se infiltra imperceptiblemente, pero influyentemente, en el mismo proceso ascendente, a través de las expectativas de sentido último con que se accede a Jesús o que él provoca. En todo caso los teólogos cristianos, que saben que ese proceso culminó de hecho en fórmulas descendentes de fe, no podrán menos de tenerlas en cuenta cuando reempren-

(22) Como se echa de ver en la semejanza de la teoría de Küng sobre la encarnación con la que defiende sobre la Trinidad en *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1979, 925-955.

dan la trayectoria ascendente. Ellas la orientarán y la harán *implícita* (o concomitantemente) descendente.

Pero hay más. Acabamos de ver cómo, al llegar a los últimos y más «altos» títulos que se dan a Jesús, surge la tendencia a invertir el proceso, a mirarle a él desde ellos y a considerarle ante todo como Hijo de Dios hecho hombre, a mirar su historia como la encarnación de Dios, es decir, a esbozar una cristología *explícitamente* descendente. Este viraje es legítimo, *también hoy*, si pone al día, manteniéndolas culturalmente jóvenes, sus fórmulas de trascendencia, y si no olvida que el recorrido por el que habrá de bajar, y que le obligará a revisar sus ideas sobre Dios, no es otro que la vida concreta de Jesús, esa misma por la que antes subió. Lo que sucede es que esa historia es vista ahora como la historia humana de Dios. Así procede de hecho y con naturalidad el pueblo creyente. Así ve a Jesús.

Y para que no parezca que este giro es algo extraño, a lo que obliga sólo la fe, hay que señalar, por el contrario, que refleja un procedimiento humano muy habitual, aquel en concreto por el que los hombres se tratan y reconocen como tales. En efecto, también los seres humanos son, en su primera observación mutua, corporeidades que se encuentran, momentos de historia que salen al paso. Pero desde que han sabido (y este saber es tan antiguo como ellos mismos) que en el fondo de toda esa exterioridad anidan *personas*, esta condición personal es ya lo primero que tienen en cuenta, lo que determina el trato y aprecio mutuos. Lo corporal e histórico pasan a ser considerados como la corporeidad e historicidad de ese tú y de ese yo. Así lo entiende espontáneamente, también en este caso, la gente, y lo mismo se diga de los historiadores y pensadores, al menos mientras no reduzcan la historia humana a historia natural.

¿No es eso exactamente la inversión de una *antropología* ascendente en descendente? ¿No será igualmente correcto y humano y natural que el que ha conocido a Jesús *hasta el fondo* lo piense luego desde esa su ultimidad y lo considere y defina *primariamente* como Hijo de Dios encarnado, y lea su vida histórica como la encarnación histórica de Dios? La única deslegitimación de este proceso provendría, como ya se señaló, de que esa convicción dominante de su condición divina llevase al creyente a fantasear luego a Jesús, a predefinirle de antemano, a no dejarle ser lo que de hecho fue y a no permitirle a Dios que se encarne como quiso hacerlo. Pero esto lo excluyó *por principio* la cristología clásica, cuando proclamó la plenitud humana de Jesús, y hoy lo prohíben la exégesis actual y la cristología ascendente.

Eso quiere decir que en esa catarsis recíproca los dos métodos cristológicos no sólo *se legitiman* sino *se reclaman mutuamente*; que cada uno, como varias veces se ha dicho, ha de terminar donde empieza el otro; el ascendente ha de llegar a los más altos predicados que la fe atribuye a Jesús (quizás en otro lenguaje pero sin rebajar los contenidos) y el descendente ha de alcanzar, desde su atalaya trinitaria, la tierra llana y áspera en la que Jesús vivió. Sólo de este modo, además de fecundarse entre sí, serán fecundos para la Iglesia y el mundo.

Las urgencias cristológicas del momento actual

PENSANDO en esto último, quiero concluir apuntando qué es lo que podrían aportar ambas cristologías al trance cultural en que nos movemos hoy. Esto obliga a perfilar antes los rasgos que le caracterizan. No parece descabellado destacar dos: por un lado la exacerbación de la secularización moderna hasta su clímax posmoderno; por otro, y en sentido inverso, el refluorecimiento de la religiosidad (23). Conviven en nuestros días, y a veces dentro de la misma persona, la negación de la trascendencia y el reclamo de ella.

Si el diagnóstico es válido, ¿qué imagen de Cristo, de las dos esbozadas, podría salir al encuentro de esa doble dinámica? Se diría que la primera tendencia reclama, aún más que en la modernidad, una cristología *ascendente*. Sin embargo, ésta encontrará hoy una dificultad añadida. Si siempre el salto a la trascendencia es difícil de legitimar conceptualmente (y ya la Ilustración dejó en el aire una inquietante pregunta: cómo un suceso particular puede ser el sentido de la historia entera), el momento cultural que vivimos complica aún más esa cuestión (o incluso la desmonta) cuando plantea serias dudas sobre la pertinencia misma de la pregunta por el sentido de la historia. Esta estalla hoy en mil historias particulares y aquél en mil segmentos parciales de significado. ¿Cómo estructurar en ese trance, que se ha dado en llamar *posmoderno*, una confesión de fe cristológica que diga que Jesús es el Mesías, es decir, el esperado *por todos* y el salvador *de todos*, el que centra y finaliza la historia entera y la saca de sí misma hacia una plenitud divina? ¿cómo expresar, cuando

(23) Son los dos que destaca el reciente Sínodo de Obispos Europeos en su Declaración final, *Ecclesia*, 21, dic. 1991, n. 2559, 11.

se abjura de los «grandes relatos unificadores», que la historia de Jesús es la historia misma de Dios con toda humanidad?

Esta *debilidad del pensamiento* se ha contagiado también al *corazón* del hombre de hoy que se siente desalentado ante las palabras y profesiones de fe que, por totalizantes, llevan tras de sí la persona entera del que las emite, como es el caso de la profesión de fe en Jesús como el Señor. Por eso la cristología ascendente, que contará hoy a su favor con un gran consenso cultural a la hora de hablar bien de Jesús, encontrará una resistencia mayor que antaño a aplicarle los títulos que la fe le da.

¿Qué hará la cristología ante esta in-trascendencia y esta in-decisión? ¿Quedará el mismo Jesús sin palabra, a la espera de que alguien o algo evoque creíblemente la problematicidad y el valor *últimos* del mundo y reedifique así al hombre de hoy para la trascendencia, o seguirá teniendo «palabras de vida eterna» (Jn 6, 68)? El continúa invitando al hombre a que fije su atención en ciertos bordes de la realidad en los que ésta se asoma a más allá de sí misma y resulta ser sugerencia ilimitada o interpelación ineludible. Por un lado, en la *naturaleza* con su gloria (Mt 7, 26-30). Por otro, en el *rostro del hombre*; del hombre amado y también, muy en particular, del no amado y, por ello, desamparado (Mt 25, 35 ss.). Este *desamparo* y aquel *esplendor*, y aun la vida entera (como en las parábolas evangélicas), pueden llevar, al que sabe verlos como Jesús, *más allá* de sus intereses particulares y de sus barreras culturales y, en esa trascendencia, a Dios. Y nada quizás como la *gratuidad* que Jesús oferta (Lc 6, 32-35) para desactivar el nihilismo que acecha a la posmodernidad (24).

Pero, además de esas palabras, ¿no es *Jesús mismo*, todo él, una palabra de vida eterna, capaz de provocar con su modo de ser, de vivir y de morir, juicios de valor *definitivo* sobre la historia y cada uno de los hombres, y de conseguir que quien se acerca a él, y sobre todo quien le sigue, se encuentre creyendo, esperando y amando sin límite?, ¿no puede él hacer frente a la in-trascendencia de ese talante de hoy y espabilar su in-diferencia?

A quien le pregunte por su fórmula, por su secreto, Jesús le abrirá el fondo de su alma, que no es otro que el rostro de aquella infinitud amorosa que se acerca a nosotros como Padre. Si Jesús es la explicación de ese nuevo modo de ver las cosas, el Padre es la explicación de Jesús. En el

(24) Cf. Valadier, P.: *La Iglesia en proceso*. Sal Terrae, Santander, 1990, 137-141. Además 63-87. Sobre «Modernidad, posmodernidad y teología» escribí en *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*. Mensajero, Bilbao, 1990, 425-429.

fondo es desde el Dios que lleva dentro como abre Jesús la realidad de Dios. De este modo también la cristología *ascendente posmoderna* se podrá prolongar en una cristología descendente.

Si volvemos ahora la vista al segundo de los rasgos del mundo de hoy, el rebrote de la religión, parecería que desaparecen no pocos impedimentos para volver a una cristología *descendente*. Habría llegado otra vez su momento, el de hablar de Cristo desde Dios, como encarnación de aquel Misterio que ocupa de nuevo la atención de no pocos hombres. Lo que sucede, sin embargo, es que esa oleada de religiosidad es tan varia y ambigua, esa búsqueda de Dios tan amenazada por todos los vicios de la vieja gnosis, y muchos de esos dioses tan distintos del Dios Padre de Jesús, que antes de decir que él es la encarnación de Dios hay que decir *de qué Dios* es él el rostro humano. Para saberlo habrá que fijar una vez más los ojos en Jesús. ¿Fueron su vida y su muerte otra cosa que una «exégesis de Dios» (Jn 1, 18), un debate a vida o muerte, como dijimos ya, sobre el verdadero Dios? También la cristología *descendente posmoderna* necesitará de la cristología ascendente.

Jesucristo es camino ascendente y descendente del hombre de hoy hacia Dios y de Este hacia el mundo de hoy. Nos lleva hasta Dios y nos hace verlo todo desde Dios, como él lo veía. Con lo primero reabre la trascendencia y la orienta. Con lo segundo revaloriza supremamente las cosas al mirarlas desde «arriba». Presentarlo de esos dos modos ¿no sería una urgente e importante contribución de las dos cristologías a nuestro momento actual?