



Quién es Cristo y cómo acceder hoy a El

Si hay algún personaje histórico que acapare permanente actualidad literaria éste es, sin lugar a dudas, Jesús de Nazareth. Pero no son sólo los teólogos y pastoralistas quienes insisten en sus comentarios sobre el Cristo de la fe, basados en los escritos neotestamentarios; también autores de teatro y de cine y novelistas acceden con frecuencia al hombre que dio origen al evangelio y a la Iglesia. El autor de estas páginas se acerca a Cristo desde la vertiente teológica, pero teniendo como interlocutor al hombre de la calle que quiere poner al día sus conocimientos cristológicos.

Luis M. Armendáriz, S.J. *

DE un tiempo a esta parte se viene hablando, contraponiéndolas o conjugándolas, pero en todo caso diferenciándolas, de una cristología *descendente* (o «desde arriba») y de una cristología *ascendente* (o «desde abajo»). El hecho de que en ambos casos se marque una dirección (de arriba abajo o de abajo arriba) indica ya que no se trata de enfrentar un Cristo divino a otro simplemente humano, sino de trazar el *camino* del uno al otro señalando el punto de partida. Como

* Profesor de Teología. Universidad de Deusto. Bilbao.

dice un conocido autor, cristología descendente sería aquella que «presuponiendo la doctrina de la trinidad y de la encarnación piensa deductivamente, a partir de Dios (= “desde arriba”), en dirección al hombre Jesús de Nazareth», mientras la ascendente, «asumiendo la problemática de la exégesis moderna, piensa... inductivamente, a partir del hombre Jesús (= “desde abajo”) en dirección a Dios» (1).

Esta descripción que, junto a otras semejantes (2), podemos asumir a título orientativo e introductorio, señala una de las causas de ese cambio de perspectivas: la exégesis moderna. Eso explica, entre otras cosas, que incluso partidarios de la descendente la llamen «tradicional» mientras califican de «moderna» a la ascendente (3). Ahora bien, un cambio de época en lo cristológico reclama una explicación que lo legitime y permita asimilarlo evitando el simplismo y la radicalización. Por eso considero que vale la pena entrar en el debate, aunque algunos especialistas consideren superado lo más agrio de él, lo estimen incluso artificial (4), o lo reorienten no ya vertical, sino horizontalmente (5). Además nuevas peripecias de la modernidad, como pueden ser el reflorecimiento (ambiguo pero cierto) de la religión y el desencanto por el antropocentrismo, reabren tal vez este litigio y desplazan o matizan sus énfasis. Pero antes de opinar, empecemos por describir ambas maneras de acceder a Cristo. Todo ello en orden a comprender mejor *quién es El para nosotros hoy*.

La cristología descendente. Estilo y problemas

LA cristología clásica recurre, para hablar de Cristo, al dato fontal y solemne de la encarnación: el Hijo eterno

(1) Küng, H. en W. Kasper: *Grundfragen der Christologie heute*. Herder, Freiburg, 1975, 171.

(2) Entre ellas pueden verse las de Pannenberg, W.: *Fundamentos de cristología*. Sigueme, Salamanca, 1977, 43, 51 ss.; Kasper, W.: *Jesús el Cristo*. Sigueme, Salamanca, 1980, 211-216; Rahner, K.: *Curso fundamental sobre la fe*. Herder, Barcelona, 1984, 334-353; Laurent, B.: *Iniciación a la práctica de la teología II*, Dogmática I. Cristiandad, Madrid, 1984, 249-263; Sobrino, J.: *Jesús en América Latina*. Sal Terrae, Santander, 1982, 112-128.

(3) Kasper, W.: *Grundfragen...* 142.

(4) Forte, B.: *Jesús de Nazareth*. Paulinas, Madrid, 1983, 56.

(5) Moltmann, J.: *¿Qué es teología hoy?* Sigueme, Salamanca, 1992, 60-61; Laurent, B.: *o.c.* 236 ss.

de Dios se ha hecho hombre. Jesús es el resultado de esa humanización de Dios, es esa encarnación llevada a efecto. Alguien dirá que este lenguaje no es sólo teológico (de escuela), sino confesional (de Iglesia). Así es. Así se expresa el credo que proclamamos en cada eucaristía dominical. Y, más originariamente aún, así se expresa en ocasiones el Nuevo Testamento. El evangelio de Juan rompe a hablar de Jesús considerándole el Verbo encarnado.

Esa doble resonancia, del credo («bajó del cielo») y de la Escritura («el Verbo se hizo carne»), en el esquema cristológico descendente constituye no sólo su respaldo dogmático, sino incluso su apoyo lingüístico e imaginativo. Y lo mismo se diga de todos aquellos pasajes bíblicos que hablan de la *preexistencia* de Cristo (6), de su *ingreso* en el mundo (7), de su *abajamiento* desde lo divino (8).

Hay que reconocer por ello que cierta perspectiva cristológica descendente es patrimonio irrenunciable de la fe. Mientras sigamos confesando el credo que nos une a todos los cristianos (9) y celebrando la Eucaristía de la que forma parte, y leyendo las Escrituras, e incluso mientras continuemos invocando al Padre «que está en el cielo», no podremos desprendernos del todo de una cristología descendente, es decir de una visión de Cristo (y de toda la realidad) como proveniente «de arriba» (de Dios). Eso indica que la distinción entre esas dos cristologías, al menos entre cristianos, no es disyuntiva (una u otra), sino conjuntiva (una y otra), y que, si se plantea, no tiene lugar en el campo de la fe, sino en el de la teología, es decir en el del discurso reflejo, lógico-sistemático, de esa fe. Es en éste donde las diversas perspectivas, la diferente metodología y hermenéutica, pueden dar lugar a varias *cristologías* (10).

¿Cómo se configura, a ese nivel *teológico*, una cristología descendente que no se contenta con repetir el lenguaje de la fe, sino que lo piensa y estructura? Tal cristología arranca metodológicamente de la realidad de Dios. Presupone la existencia de Este e incluso su condición trinitaria. Es precisamente la segunda persona divina la que se encarna. Es la Palabra eterna del Padre la que es proferida por El hacia fuera de sí. La cristología

(6) Jn 1,1-5; 6, 38.51; 8, 58; 17, 5.24...

(7) Heb 10, 4.

(8) Flp 2, 6-9; Jn 3, 13.

(9) ¿Qué otro credo podría poner *hoy* de acuerdo a todos los creyentes en Cristo?

(10) El término *logos* (logía) significa tanto palabra como razón. Aquí lo entendemos en este segundo sentido. La cristología tiene que dar cuenta y *razón* de lo que la fe afirma de Jesús cuando le llama Cristo.

descendente presupone por tanto la existencia previa (pre-existencia) de ese mismo a quien se ve nacer como hombre entre los hombres.

El *tema central* de esa cristología lo constituye la unión de divinidad y humanidad en un mismo sujeto. Ese es también su *problema capital*, que puede formularse así: cómo la hipóstasis o persona del Logos es capaz de asumir una naturaleza humana sin absorberla ni degradarse en ella. El asunto se plantea, como lo estamos viendo, en las categorías mentales del pensamiento griego (naturaleza, hipóstasis). Con ello tocamos uno de los nervios de la resistencia que encuentra hoy esa cristología descendente. Aparte la desazón que a algunos les produce el deje mitológico de ese esquema (un Dios que baja y sube), y aparte la sospecha de que en su descenso anule o depaupere esa realidad creada (Jesús) en la que se encarna, son esas categorías helénicas las que provocan no pocos rechazos. Porque se antojan extrañas a nuestro modo de pensar y porque su mismo carácter estático, cosista y generalizador parece inhabilitarlas para traducir conceptualmente la personalidad y la vida e historia de Jesús de Nazareth.

Se podría discutir largamente acerca de si, al ser aplicadas a Cristo, esas categorías mantienen intacto su helenismo o éste entra en crisis y se reconvierte (11). Más importante e indiscutible es el hecho de que no son sólo categorías teológicas, sino también *dogmáticas*; la fe misma se expresó vinculantemente en ellas en los concilios de Nicea y Calcedonia. Y no sólo para *pensar* mejor a Cristo, sino para mantener y definir su verdad plena frente a quienes, con la Biblia en la mano, negaban o recortaban su divinidad o su humanidad. Por eso pasaron al credo. Por tanto no sólo cierta perspectiva cristológica descendente, como antes se dijo, sino además determinadas fórmulas conciliares que la vehiculan, son patrimonio de la fe y consolidan la comunión eclesial. La teología no podrá dejarlas de lado ni dejar de pensarlas.

Otra cosa es que haya de *partir* de ellas o que tenga que organizarse sistemáticamente en torno a ellas. Esa es una de las opciones y es la que caracteriza a la cristología descendente. Es también la que la hace *problemática*. No tanto por la dificultad mencionada de pensar cómo lo divino

(11) Me refiero al ya viejo pero decisivo debate acerca de si el cristianismo se hipotecó al helenismo al inculturarse en él o si, por el contrario, lo hizo saltar. ¿Cabía en él la idea de un Dios que se encarna y padece? Un cristianismo auténticamente helénico habría sido arriano, es decir herético. Así lo ve la Comisión Teológica Internacional (CTI), *Cuestiones selectas de cristología* II, A, Cete, Madrid, 1983, 229-230. Puede verse nuestro comentario en *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) 181-231, esp. 189-190.

puede asumir personalmente lo humano sin diluirlo ni diluirse en ello, cuanto por la de mostrar cómo «desde arriba», desde el Dios que decide que su Logos se encarna, se llega no ya sólo a un hombre verdadero, sino precisamente a Jesús de Nazareth. Lo inverso sí es posible y es lo que de hecho sucedió: desde Jesús se llegó a la afirmación de que en él se producía la encarnación de Dios. Ese camino ascendente es el que la cristología moderna propone reemprender. Porque ¿se puede proceder desde «arriba»? ¿se puede deducir del proyecto encarnación el hecho Jesús? Sería tanto como adentrarse en lo más hondo de la libertad de Dios para ver cómo su designio encarnatorio se lleva a cabo concretamente en un varón, judío, perseguido y puesto en cruz. La mente humana no puede predecir eso; sólo puede aceptarlo como sucedido. (Y no vale decir que pudo saberlo por revelación de Dios. Porque tal revelación se dio, pero precisamente en el acontecimiento que fue Jesús). Por eso la cristología descendente no puede pretender llegar a priori a Jesús desde el Logos que se encarna. O nunca llegará a él, o si lo consigue será porque nunca lo perdió de vista, porque sólo en Jesús conoció que el Logos se hizo hombre; sólo en Jesús conoció incluso que había tal Logos eterno y un Dios Padre que nos lo decía. Esto significa que esa cristología, aunque se llame descendente, no es pura y estrictamente tal. Es fruto de una ascendente anterior cuyo itinerario conserva siempre ante los ojos, incluso cuando lo invierte. Concluye en Jesús porque empezó por Jesús. La cristología descendente sólo es válida y operativa si tiene en cuenta la ascendente. A lo más a que puede aspirar es a mostrar que aquello que *acabó* sabiéndose de Jesús es el mejor *punto de partida* para conocerle a fondo; que las fórmulas cristológicas de llegada son las más fecundas fórmulas de partida.

Tras esta descripción general perfilamos más la cristología descendente observando cómo aborda, en concreto en los manuales (12), los principales misterios de Cristo.

La encarnación

ESTE misterio es capital en la cristología descendente y solía intitular *todo* el tratado cristológico («Tractatus de

(12) Me fijo en ellos porque reflejan y propagan a la vez la cristología corriente. Pero sería erróneo suponer que en la cristología clásica todo fue así de simple. Los debates de los primeros siglos basculaban

Verbo Incarnato») (13). En realidad sólo cubría la primera parte de él, la que trataba del *ser* de Cristo, claramente diferenciada de la segunda, que se ocupaba de su *obrar*. Pero el hecho de que a aquélla se le llamase corrientemente *cristología* y a ésta *soteriología* refuerza la impresión de que la encarnación era el misterio por antonomasia de Cristo.

Esa división del tratado resultó por cierto fatal para la cristología descendente porque desgajaba el ser de Cristo de su obrar, cosa impensable en una concepción histórica de la persona (14). Fatal asimismo para la comprensión de la encarnación, que quedaba en pura estructura ontológica previa a la historia real de Cristo. Este y la encarnación quedaban así formalizados, reducidos a realidades abstractas. La pregunta central era cómo *lo divino y lo humano* podía convivir en unión personal, hipostática. Se trataba genéricamente de Dios y del hombre, no del Hijo de Dios y de Jesús.

Para demostrarlo basta con desempolvar una tesis de esos tratados, aquella que afirma que tanto el Padre como el Espíritu pudieron haberse encarnado (15). Esto equivale a decir que la encarnación sólo denota una posibilidad genérica de la divinidad y no revela por tanto lo más profundo de Dios, su condición trinitaria, ni cuál de las Personas divinas llama Padre a Dios *con toda propiedad*, aunque con labios humanos. Tampoco descubre nada de aquella realidad humana particular en la que eso tiene lugar: Jesús de Nazareth. De éste sólo habla en términos igualmente genéricos de «naturaleza humana», de alma y cuerpo humanos, hipostáticamente unidos a la divinidad. Considerado de esta manera el misterio de la encarnación no tiene que ver a las inmediatas ni con el Hijo eterno ni con Jesús. No son ellos quienes lo iluminan y definen.

Algo tan chocante como esto que digo llamará menos la atención si se tiene en cuenta el método empleado por esa cristología descendente. Esta aborda el misterio de Cristo a partir de las definiciones conciliares de Nicea, Efeso, Calcedonia... Una vez garantizada por ellas la divinidad y la

entre una cristología antioquena (más ascendente) y una alejandrina (más descendente). Y algo parecido se diga de las grandes «summas» medievales. «Los manuales forman un conglomerado de tesis arrancadas de su génesis», Duquoc, Ch.: *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*. Cristiandad, Madrid, 1985, 40.

(13) Cf. Solano, J.: *Sacrae Theologiae Summa* III, BAC, Madrid, 1961, 9. En pág. 12 figuran otros tratados cristológicos que llevan el mismo título.

(14) La queja por esa partición del tratado se ha generalizado hoy. Se hace eco de ella la CTI, o.c. IV, A. 1, pág. 238.

(15) Cf. Solano, J., o.c. 59.

humanidad de Cristo, acude, pero *sólo en segundo lugar*, para verificarlas, al testimonio del Nuevo Testamento. De este modo de proceder se sigue inevitablemente lo que acabamos de decir: Jesús entra en la cristología de una manera anónima, sin perfil propio, como si la encarnación no tuviese lugar inmediatamente en él, sino en un hombre (o, si en él, sólo en cuanto hombre, no en cuanto *tal* hombre). Esto no lo subsana el recurso al evangelio porque llega tarde y viene a *corroborar* aquellas afirmaciones dogmáticas de divinidad y humanidad. De lo cual además resulta que sólo se aducen aquellos textos que refrendan esa verdad abstracta y no los que transmiten la peculiaridad de Jesús.

Es preciso reconocer que ese método (el dogma por delante de la Biblia) se aplicaba en todos los tratados teológicos, no sólo en la cristología. El Vaticano II ha reconocido su improcedencia y lo ha desmontado e invertido al señalar que «la teología dogmática ha de empezar proponiendo los temas bíblicos» (16). ¿No descalifica así cierto tipo de «descendencia», el primero de lo tres que luego distinguiremos?

La vida de Cristo

DESPUÉS de Suárez la vida concreta de Cristo había sido dejada de lado por la teología y confiada a la exégesis, la predicación y la piedad. Con ello se daba a entender que es posible *definir* a Cristo sin tener en cuenta sucesos y rasgos tan característicos de su persona como su bautismo, su actitud ante la ley y el templo, su comportamiento con los pecadores y los marginados, su relación con el Padre... Todo esto que había configurado su vida no configuraba el tratamiento teológico de ella. Todo había quedado absorbido y nivelado por el misterio de la encarnación. Pero una encarnación, repito, que silenció al hombre concreto en que se llevó a cabo; una encarnación, diríamos, sin Jesús de Nazareth.

Esta frase insoportable no es exagerada si, además de lo dicho, se recuerda cómo con el método deductivo de acceder a Jesús se determinaba «a priori», a partir de la excelsitud que se le supone a un Dios humana-

(16) Decreto *Optatam totius*, 16. La constitución *Dei Verbum*, 24 afirma que el estudio de la Escritura ha de ser «como el alma de la teología».

do, una serie de cualidades que *tenía que poseer*, por ejemplo, una ciencia sin límites (17). Conclusión que no concuerda ni con los datos de los evangelios (18) ni con el estilo «kenótico» de un Cristo «en todo como nosotros, menos en el pecado» (Hb 4, 15).

Esa insignificancia teológica de la vida de Jesús comporta lo que es seguramente el mayor déficit de *este* método descendente: la ocultación de Dios. Si Este, el inaccesible a nosotros, quiso revelárenos precisamente en el rostro humano de su Logos, la imprecisión de ese rostro revierte en una indefinición de Dios. Parecerá otra frase intolerable, pero el olvido teológico de la humanidad *concreta* de Jesús condena al fracaso el intento de Dios de revelarse; imposibilita precisamente el misterio de la *encarnación*.

La Pasión

Si la vida de Jesús se resiste a toda generalización, más aún su muerte en cruz. Ella es también la cruz de todo pensamiento generalizador, aunque sea el de Hegel (19). Sin embargo también este misterio sufre, en la cristología descendente de los manuales, una pérdida de contornos paralela a la que padeció el de la encarnación.

En primer lugar por el hecho, ya mencionado, de que estos dos misterios se tratan por separado. El ser de Cristo resulta desarticulado de su morir; la encarnación, vaciada ya de los sucesos de la vida, queda ahora despojada de la muerte y con ello paradójicamente exangüe. A la inversa,

(17) El entendimiento *humano* de Jesús habría poseído, además de la ciencia de los bienaventurados que le permitía ver a Dios y en él todo lo pasado, presente y futuro, una ciencia infusa con la que conocía toda la realidad sobrenatural y todo lo que ángeles y hombres pueden saber. Cf. Solano, J., *o.c.* 121-134. Véase cómo desmonta, entre otros, Rahner, K. esa lógica bien intencionada y la antropología subyacente, y cómo entiende de otro modo el conocer *pleno* de Jesús, en «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», *Escritos de Teología V*, Taurus, Madrid, 1964, 221-243. Cf. también Forte, B. *o.c.* 192-211.

(18) Lc 2, 52; Mc 13, 32.

(19) Hegel suprimiría el permanente escándalo de esa cruz al considerarla paso obligado del ser divino hacia sí mismo y la libertad, necesario enajenamiento de sí en lo totalmente otro, en la cruda negatividad de la muerte. Cf. Jüngel, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1984, 92-142.

la cruz está a solas, desvinculada de la vida anterior y a merced de una interpretación teórica, puramente teológica, la de la «satisfacción vicaria» u otras semejantes.

Es de justicia recordar que cierto tipo de interpretación teológica, y no puramente histórica, de esa muerte atroz e inasimilable se produjo desde el principio (20). Sin embargo la proximidad al hecho no permitía olvidar ni la concreción de éste ni la serie de coordenadas históricas en las que tuvo lugar y que los evangelistas mencionan cuando aluden a los diversos niveles de resistencia que fue encontrando Jesús. En cambio siglos más tarde la muerte de Cristo se explicaba predominantemente desde la necesidad de compensar el honor divino herido por el pecado de los hombres. Sólo Cristo podía hacerlo en virtud del valor infinito de cada uno de sus actos. Esta interpretación, elaborada con categorías de derecho romano y de honor germánico, no da cuenta del modo concreto de esa muerte (precisamente en cruz) (21). Además retroalimenta una visión abstracta de la encarnación ya que la considera como mera configuración de un sujeto divino-humano capaz de satisfacer, es decir como pura condición de posibilidad de la pasión. Da a entender que el Verbo se encarna simplemente para morir. Encarnación y cruz empalman directamente y la vida de Jesús pierde sentido y se pierde de vista.

La Resurrección

POR lo que respecta a este misterio capital, la situación teológica era aún más insatisfactoria y hoy resulta embarazosa. Generalmente se desplazaba de la cristología a la teología fundamental, lo cual significa que más que como misterio revelador del ser de Cristo era considerado como mera legitimación de su autoridad de legado divino (22). Entendido así apologeticamente y emplazado antes de la

(20) Véase por ejemplo Schillebeeckx, E.: *Jesús. La historia de un viviente*. Cristiandad, Madrid, 1981, 249-268.

(21) En realidad la teoría de Anselmo es más compleja que su divulgación. Precisamente la *muerte* del único que por no haber pecado no la merecía aportó ese valor supererogatorio que compensaba el honor divino. Cf. González Faus, J. I.: *La humanidad nueva*. Sal Terrae, Santander, 1987, 481-520.

(22) Cf. Nicolau, M.: *Sacrae theologiae summa* I, BAC, Madrid, 1952, 371-390. El texto de Solano, J. sólo habla de la resurrección en un escolio, pág. 306. Tal vez por todo esto produjo tal sorpresa y entusiasmo la aparición del libro de Durrwell, L., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*. Herder, Barcelona, 1962 (orig. francés de 1959).

cristología sólo podía demostrar, como el más portentoso de sus milagros, que Jesús tendría razón, *dijera lo que dijera*. Situado en cambio dentro de la cristología, a su final, supone la ratificación por parte de Dios de lo que Jesús *dijo y fue*.

Se trataba además en los manuales de la resurrección de Jesús, no precisamente de la resurrección del *crucificado*. Una vez más un misterio central quedaba desdibujado, desvitalizado, desgajado de los otros y, en particular, de ese que es su materia «ex qua» y su reto frontal: la muerte en cruz. La resurrección quedaba asimismo vaciada de sentido salvífico. Supuesta la teoría de la muerte de Cristo como satisfacción *sobreabundante* a Dios, y dada la vinculación que la predicación y la piedad habían establecido entre mérito y dolor, la cruz consumaba la salvación y no dejaba a la resurrección resto alguno por salvar.

Cristología ascendente. Método y desarrollo

A esta cristología descendente que acabamos de describir se brinda actualmente como alternativa otro modo, exactamente inverso, de acceder a Cristo. Parte de Jesús para remontarse desde él a su condición de Cristo y a los otros títulos que la fe le reconoce. Ese punto de partida se puede a su vez situar a tres niveles.

El Jesús del Nuevo Testamento

LA inversión metodológica se concreta en un primer momento en no empezar por el estudio de los dogmas cristológicos (que siguen siendo respetados y tenidos en cuenta como garantía de una fe auténtica), sino por el testimonio del Nuevo Testamento acerca de Jesús. Ya se señaló que la Iglesia apoya hoy este cambio.

Pero con esto no se marca sino un primer nivel en la «ascendencia». Porque en esa misma aproximación a la cristología neotestamentaria se echa de ver que también ella es *eclesial*, confesional, ya que envuelve la figura de Jesús en la fe del grupo que le reconoció como Mesías, Señor e Hijo de Dios. Y como tal aparece ese Jesús del Nuevo Testamento. Más aún, es desde ese reconocimiento, debido primordialmente a la resurrec-

ción, desde el que se vuelven los ojos al Jesús de la historia para evocarle no como pura realidad histórica, sino como respuesta que Dios da a la gran cuestión que el hombre plantea y que el hombre es. Se habla de Jesús diciendo al mismo tiempo lo que *significa* y, así, *es* para todos.

El Jesús de la historia

ESTE estudio del Nuevo Testamento y de su condición de libro de fe dio pie a la distinción, antes poco tenida en cuenta, entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Distinción que no establece dos sujetos diferentes (ya que es uno y el mismo el que está de los dos lados), pero sí permite plantear otra forma más radical de cristología «ascendente», la que arranca no ya del Jesús del Nuevo Testamento, sino del Jesús de la historia, subyacente a él.

Esta atención al Jesús de la historia se hizo tanto más ineludible cuanto que algunos negaban esa identidad entre él y el Cristo de la fe o sospechaban que la interpretación neotestamentaria hubiese tergiversado la figura del Nazareno que, decían, había que recuperar de toda adhesión partidista y monopolizadora (23). Había sonado la hora de la emancipación «ilustrada» de toda tutela, y nacía la confianza ciega (tal vez poco ilustrada aún) en la objetividad del método histórico como único camino para hacerse con la realidad.

El hombre que pregunta por Jesús

¿SERÁ simplismo histórico conjurar, por debajo de estos intentos de cristología ascendente, el principio fundamental de la época moderna, el *antropocentrismo*? La cristología clásica era descendente porque en el mundo cultural de entonces Dios figuraba como la *primera* y más plausible de las realidades, como aquella de la que todo, y también Cristo, provenía. El orden del pensar se correspondía con el orden del ser. Tal armonía quedó trastocada por la modernidad. El hombre ocupó el primer plano y Dios pasó primero a *trasfondo*, a condición posibilitante del saber, actuar y esperar humanos, que constituían las

(23) Cf. Kasper, W.: *Jesús...* 31-38.

únicas cuestiones interesantes (24), para acabar siendo puesto en duda (25). Dejó en cualquier caso de ser punto de partida para convertirse, a lo más, en punto de llegada. La cristología moderna recoge el ineludible reto de esa inversión del pensamiento. Arranca del hombre Jesús para, al cabo de él o en su fondo, redescubrir no sólo al Cristo de la fe, sino a Dios.

Bien mirado, eso significa bajar todavía más el punto de partida y situarlo no ya en Jesús, sino en el *hombre* que, en busca de sí mismo, pregunta por Jesús. Este será Mesías y Señor si responde a esas inquietudes humanas. También el hombre cristiano ha acudido a Cristo en busca de salvación, es decir, en busca de sí mismo (26). La cristología ha sido desde sus orígenes (aparte divisiones artificiales) *soteriología*, tratado del Cristo *salvador*, del Cristo *para nosotros* (27). En tal sentido siempre ha funcionado una *cristología ascendente bajo fórmulas descendentes*. Pero esto que antes era un presupuesto latente se ha descarado e impuesto metódicamente con la modernidad y su giro antropocéntrico. El hombre es el programa de toda investigación, también de la cristología (28).

Ahora bien, bajo este planteamiento explícitamente ascendente ¿no está a su vez practicando solapadamente una cristología *descendente* ese hombre moderno que proyecta sobre Jesús sus dudas y sus expectativas? No en cuanto que lo vea desde Dios, pero sí desde el horizonte humano de comprensión, con todo lo que éste incluye. ¿Estará el hombre condenado a ese doble movimiento de subida y bajada? Mantengamos de momento la cuestión en suspenso.

(24) Como es bien conocido Kant, I., escribió: «Todo el interés de la razón (el especulativo lo mismo que el práctico) se centra en las tres siguientes preguntas: ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué puedo esperar?», *Crítica de la razón pura*, II, Losada, Buenos Aires, 1965, 381.

(25) Convendría matizar bien ese paso y no contraponer tajantemente teísmo y ateísmo. Cf. Alfaro, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988.

(26) Y es que el hombre es finito, y por ello indigente, y gravita hacia Dios, como dice Agustín. Lo cual no obsta para que en el encuentro con Cristo se vea invitado a olvidarse de sí y volverse a Dios y a los otros *por sí mismos* y encontrar, en ese amor gratuito, su salvación.

(27) Los SS. Padres ponderaron de tal modo que El es lo que hace con nosotros que llegaron en ocasiones a invertir la lógica y a afirmar que era Dios porque nos divinizaba. Sería una fórmula radical de soteriología ascendente.

(28) En su *Logik*, Kant, I. añade a las tres preguntas dichas (cf. nota 24) una cuarta: «¿qué es el hombre?», y afirma que a ella se refieren las otras tres, WW, IX, Berlín, 1929, 25. Eso, entre otras cosas, induce a Rahner, K. a presentar su cristología como antropología consumada y a ésta como cristología deficiente, *Escritos de teología* I, Taurus, Madrid, 1961, 169-222. Un juicio al respecto en Kasper, W. *Jesús...* 57-63.

Desarrollo de la cristología ascendente

AL igual que hicimos con la descendente, dejemos que la cristología ascendente se explique a sí misma por el tratamiento que da a los sucesos principales de la vida de Jesús. Y hablo sintomáticamente de sucesos más que de misterios.

La vida de Jesús

ESTA cristología empieza por resaltar, extrayéndolos de los evangelios, los rasgos más salientes del Nazareno, sus actitudes y comportamientos. Es inevitable que esta aproximación actual a él provenga de expectativas diversas, lo cual dará lugar, también hoy, a diversas cristologías. Sin embargo, todas concuerdan en ciertos rasgos de Jesús que la exégesis avala como auténticos. Serían, entre otros, los siguientes: su invocación de Dios como Abba; su proclamación del Reino de ese Dios explicada en una serie de parábolas y gestos que transparentan una inaudita conciencia de proximidad a El y de que salvación y ruina humanas se deciden respectivamente en la adhesión o rechazo de su persona; una escandalosa libertad frente a los hábitos mentales religiosos; el acercamiento a los pecadores, los necesitados, los insignificantes; su actividad perdonadora y liberadora; el temblor por la suerte de los otros; la fidelidad a todo ello hasta la muerte...

Algo de eso serían, en versión ascendente, lo que en la descendente fueron los «misterios» de la vida de Cristo, y es lo que el lector encontrará en los primeros capítulos de muchas cristologías recientes. Las que no empiezan por ahí, sino por la experiencia pascual, se sienten luego obligadas a ocuparse de esos rasgos de Jesús (29). Y no sólo por legitimar apologeticamente esa confesión inicial de fe en el resucitado, sino porque «la teología sólo puede captar el sentido de la resurrección de Jesús a la luz del acontecimiento de su muerte, así como no puede captar el sentido de esa muerte si no es a la luz de su vida, de su acción y de su mensaje» (30).

(29) Cf. Forte, B., *o.c.* 187-273; Laurent, B. *o.c.* 279-376.

(30) CTI, *Cuestiones...* I, B, 2.3, pág. 228.

La pasión

A diferencia de lo que sucedía en la cristología descendente, la muerte en cruz no es considerada *a las inmediatas* como un suceso *teológico* que tuviera que ver con la relación quebrada entre Dios y el mundo del pecado, sino como la consecuencia histórica de la vida y mensaje de Jesús por un lado, y del rechazo de sus contemporáneos por otro. El no eludió las consecuencias de la radicalidad de su anuncio y de su comportamiento, y ellos le quitaron de en medio, pretendiendo eliminar, a una con su persona, lo que ésta había significado y hecho creer.

Esa condensación extrema de lo más noble y de lo más rutinario y bajo de la historia es lo que en un primer momento representa la muerte de Jesús en una cristología ascendente. Ese suceso histórico empieza a elevarse al rango de acontecimiento *teológico* cuando se advierte que son Dios y su reinado lo que había constituido el centro del mensaje y de la actividad de Jesús, y que era en último término la imagen jesuánica de Dios lo que estaba en juego. En tal sentido la muerte de Jesús en cruz resulta ser un debate a vida o muerte acerca del verdadero Dios. Tanto más cuanto que Jesús terminó remitiéndose a El y dejando el asunto en sus manos, y cuanto que sus enemigos hicieron lo mismo (31). Citado a juicio por las dos partes, Dios, que era ya el fondo del conflicto, venía además a ser el árbitro del mismo. Y lo más trágico de esa pasión de Jesús fue que Dios calló y dejó hacer, con lo que pareció dar a entender que se ponía de parte de los vencedores históricos y se desvinculaba y des-entendía de Jesús.

La resurrección

A ese terrible y radical interrogante que se cernió sobre la cruz de Jesús, con Dios como cuestión e instancia últimas, y a ese abandono en que dejó al que le invocaba con su último aliento, respondió Dios resucitándole y reivindicando su causa frente a quienes le condenaron (32). En la resurrección Dios da a Jesús la razón

(31) Lc 23, 46; Mt 27, 43.

(32) Es una de las fórmulas preferidas de las cristologías ascendentes. Cf. Küng, H.: *Ser cristiano*. Cristiandad, Madrid, 1977, 483-6; Sobrino, J.: *Jesús en...* 33 ss.; González Faus: *Acceso...* 133 ss.

juntamente con la vida, y respalda y hace definitivamente suyos su persona, su anuncio y su pretensión.

De este modo, al final de su vida Jesús es reconocido y constituido por Dios como Mesías, Señor de la historia e Hijo suyo (33). Y a continuación podrían encadenarse todos los otros títulos que el Nuevo Testamento le da, y los nuevos en los que los hombres de hoy expresan la realización en Jesús de sus últimos y trascendentales anhelos.

Logros y ventajas de la cristología ascendente

1) El primer acierto de esta cristología reside en lo que podríamos llamar la *conversión a Jesús*. Me refiero a la atención franca, desinhibida, desdeologizada, a su figura histórica. Semejante recuperación del punto de partida de toda confesión cristológica resulta imprescindible para que la fe garantice hoy su arraigo en hechos, y nadie pueda tener a Cristo por un mito o una idea (34).

Pero además de esa función *apologética*, la conversión a Jesús es relevante *dogmáticamente*, es decir, en orden a señalar el sentido trascendente y salvífico de Jesús o, lo que es lo mismo, en orden a conocer y decir quién es en verdad y qué sucede en él entre Dios y el mundo (35). Podemos concretar esta significatividad dogmática retomando una expresión que repiten no pocos cristólogos de hoy: si es verdad, como afirma la cristología descendente, que Jesús no es otro que el Cristo, el Hijo de Dios encarnado, es asimismo verdad, a la inversa, que no hay otro Mesías ni otro Hijo de Dios que Jesús de Nazareth, ni otro Dios que el que él invocó e hizo presente en su actuación y en sus palabras.

(33) No es que antes no lo fuera, hemos de añadir con nuestra mentalidad esencialista. Pero la Biblia piensa de un modo más histórico y habla en ocasiones de un Cristo «in fieri», Cf. Rm 1, 3-4; Hch 2, 36; Flp 2, 6-11; Hb 2, 10.

(34) CTI, *Cuestiones...* I, A, 1, p. 226.

(35) A una mentalidad esencialista le costará también concebir a Jesús como un *suceso*, cosa que la Biblia hace, cf. 2 Co 5, 18. La cristología moderna va asumiendo ese modo de pensar y llega en algunos casos a titular el tratado cristológico como «El acontecimiento Cristo». Así la edición original alemana de la dogmática *Mysterium salutis*. No así la española.

Decir que la realidad concreta de Jesús es el lugar por antonomasia para conocer a Dios ¿no es lo que afirma el dogma de la encarnación? Sólo que, al revés de lo que sucedía en los manuales de cristología descendente, tal encarnación acontece a todo lo largo de la vida de Jesús. Es en toda ella donde tiene lugar la humanización del Verbo, donde hemos conocido la *humanidad* de Dios en el doble sentido de la palabra.

2) Si de los contenidos de la cristología ascendente nos volvemos a su *método*, éste tiene el mérito de reproducir el de los evangelios mismos. Los evangelistas no empezaron teniendo a Jesús por el Verbo encarnado, sino viéndole como un hombre singular que hablaba de la inminente llegada del Reino de Dios y la vinculaba a lo que él decía y hacía. Fue mientras le seguían por los caminos de Galilea y Judea cuando nació en su interior la pregunta, cada vez más perentoria, por la identidad de ese hombre; y fue sólo tras su muerte y resurrección cuando, iluminados por la experiencia pascual y pentecostal, llegaron a la plena conciencia de su condición de Mesías e Hijo de Dios.

El método ascendente parece así calcar el del Nuevo Testamento. Es más, lo actualiza en orden a que, como hombres de hoy, formulemos nuestra propia confesión cristológica en el lenguaje de nuestro tiempo. Pretende «rehacer el camino de los apóstoles hasta que lleguemos nosotros mismos a una comprensión real de la confesión de Jesús como el Cristo» (36). Esta propuesta metodológica me parece una de las razones por las que la cristología ascendente goza de la simpatía y favor de muchos. Les atrae en su doble condición de creyentes y de hombres de hoy. Les introduce en aquella «contemporaneidad» con Jesús que anhela el cristiano (37), y les asigna el rol de «crear evangelios» (38), de explicitar en la vida y teoría de hoy la nueva comprensión del mundo abierta por Jesús.

3) Este modo de acercarse a Jesús es, al mismo tiempo, una invitación a su *seguimiento*. La cristología ascendente resulta así no sólo teórica, sino *práctica*. Este no es uno de sus menores méritos. Mientras se considera a Cristo inmediatamente como Dios encarnado, su imitación, aunque no imposible (39), queda frenada por el respeto que impone su diferencia

(36) Torres Queiruga, A., *Sal Terrae* 77 (1989) 278.

(37) Categoría predilecta de Kierkegaard. Para una contemporaneidad que no sea lucha ilusoria contra el tiempo es necesario el Espíritu. Cf. Forte, B., *o.c.* 295-317.

(38) Segundo, J. L.: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth* II/1. Cristiandad, Madrid, 1982, 65.

(39) Nada menos que a Dios nos manda imitar Jesús, Mt 5, 48.

con nosotros y su condición de salvador, que invita más bien a dejarse redimir por él que a seguirle. Lo que los sucesos de su vida tienen de *misterio* pueden obnubilar lo que tienen de *ejemplo* (40). Esto no sucede cuando se pone ante los ojos a quien, como nosotros, se abre paso hacia Dios por entre oscuridades y peligros y sale en defensa de los descalificados religiosa y civilmente.

La cristología ascendente, sobre todo la de la liberación, pero no sólo ella (41), resalta ese aspecto del seguimiento porque lo considera además imprescindible para acceder al conocimiento de Cristo, es decir, para adentrarse en un misterio que, por ser de amor y entrega, sólo se vislumbra tomando parte en él. Se aduce al respecto el significado que en la Biblia tiene el verbo conocer, así como el carácter eficiente de la verdad (42), y se apoya todo ello con la relación dialéctica que entre teoría y praxis establece la hermenéutica actual. En apoyo de estas consideraciones viene la experiencia de comunidades e individuos cristianos cuya fe, si por un lado funda una actuación como la de Jesús, por otro deriva de ella.

Balance provisional

¿SIGNIFICA todo lo dicho hasta aquí que la cristología descendente está condenada a la desaparición o a la insignificancia? Antes de concluir eso es preciso recordar que ella anida en el Nuevo Testamento y en el credo, y que su punto de partida señala el punto de llegada hacia el que se encamina la ascendente, so pena de que no sea ni ascendente ni siquiera cristología.

Sería deshonesto, por otra parte, no señalar los límites y riesgos de una cristología ascendente, tal como hicimos con la descendente, y no mencionar las ventajas de ésta.

Y hay por fin que ver si, tal como se ha podido apreciar durante el recorrido, el proceso ascendente no está entreverado de impulsos y perspectivas descendentes, e incluso si no será verdad, también en este caso,

(40) Me refiero al misterio por excelencia que es Dios mismo y se revela en ellos.

(41) Sobrino, J.: *Jesús en...* 112-128; Forte, B., *o.c.* 212 ss.; Vilanova, E.: «El seguimiento de Jesús». *Iglesia viva*, n. 105-6, 1983, 379-391.

(42) Os 2, 22; Jr 22, 15; Is 11, 9; Jn 3, 21...

aquello de «no me buscarías si antes no me hubieras encontrado» (43). Así como la cristología descendente, si es de ley, presupone a Jesús, la ascendente, al menos si la practican teólogos cristianos, ¿no sabe de antemano, aunque metódicamente lo silencie, que él es la encarnación de Dios? Y ¿no lo barrunta todo aquel que le ve?

Queden estas tareas y preguntas para otro artículo. Y con ellas la apremiante cuestión acerca de qué sería lo que el momento actual más requiere de la cristología, sea ascendente o descendente.

(43) Pascal, B.: *Pensamientos* 553.