

Cristología. Resistencia y sumisión al contexto ***Christology. Resistance and Submission to the Context***

Francisco García Martínez

Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 23 febrero 2018

Aceptado: 4 mayo 2018

Resumen: El artículo propone una reflexión sobre la incidencia del contexto en el pensar teológico sobre la cristología. Con ella se quiere mostrar la necesidad no solo de una reflexión, sino igualmente de una didáctica que ayude a los alumnos a apropiarse significativamente de los contenidos dogmáticos de forma que puedan insertarlos en la dinámica de la evangelización. La idea de fondo es que no existe una cristología acontextual, sino solo contextualizada o descontextuada, lo que obliga a una continua reapropiación de sus contenidos que muestre que el señorío de Cristo puede asumir todas las culturas y todos los momentos de la historia humana consumándolos salvíficamente.

Palabras clave: Cristología fundamental; Cristología y cultura; Didáctica cristológica; cristología y pastoral; Cristología y contexto.

Abstract: The article proposes a reflection on the incidence of the context in the theological thinking about the Christology. The aim of this reflection is to show the need not only for reasoning about it, but also for a didactic one that may help the students to appropriately take on the dogmatic contents so that these can be inserted into the dynamics of evangelization. The basic idea is that there is no existential Christology, but only contextualized or decontextualized Christology. This implies a continuous reappropriation of its contents that shows that the lordship of Christ can assume all cultures and all moments of human history, salvificly consuming them .

Keywords: Fundamental christology; Christology and culture; Christological didactics; Christology and pastoral; Christology and Context.

“Lo decisivo no es la obsesión por inculturar el cristianismo, sino la voluntad de ser testigo allí, en el lugar y tiempos concretos, con todo lo que la persona es y lleva consigo: inteligencia, corazón y manos”¹.

Una de las preocupaciones fundamentales de todo profesor de teología es que su enseñanza no aparezca simplemente como un conjunto de datos que se reciben al margen de la vida personal, de la vida social y eclesial del alumno, sino como un marco donde esa vida pueda ahondarse, purificarse y acompasarse apostólicamente a la vida del mundo... Esta preocupación remite a la vocación de teólogo que debe habitar en todo profesor de teología, si quiere ser fiel a su misión, y hace que se pregunte por la relevancia de su pensamiento y reflexión como instrumento eficaz de la vida pastoral de la Iglesia, convirtiéndolo en un buscador de caminos para la fe en cada situación histórica².

Pues bien, en la teología académica, que lucha desde hace un siglo por salir de su prisión elitista de reflexión auto-referida y que ha dado unos frutos de renovación interna dignos de mención, parece existir una tendencia hacia la creación de una nueva neo-escolástica académica que, si bien ha actualizado la anterior, no termina de conseguir que las distintas materias se conviertan en un instrumento eficaz de evangelización que ayude a la fe del creyente y de la Iglesia a cobrar hondura y anchura, es decir, arraigo en Dios y diálogo con los hombres a la altura de los tiempos.

Nadie negará que todo saber académico debe tener una lógica y un lenguaje que no son los comunes sin más, sin embargo, esto no puede dejar tranquilo al teólogo que tiene delante jóvenes –y no tan jóvenes– que deben enfrentarse a unas condiciones de vida social y de fe realmente nuevas, en lo externo y en lo

¹ O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología. I: El camino*, Madrid 2005, 586.

² “El progreso [de la teología, comentaba Congar], que debería ser el resultado de los estudios superiores, consiste en pasar de las fórmulas prefabricadas a un conocimiento de las cosas y en pensar personalmente problemas reales” (*La fe y la teología*, Barcelona 1970, 257). Refiriéndose al sacerdote y la vinculación de su ministerio con la teología (hoy deberíamos decirlo de todo agente pastoral) continuaba: “El sacerdote es ante todo un cristiano que realiza su salvación sobre la base de su fe. Pero su fe no es para él solo: debe ser tal que él pueda venir a ser animador y educador de la fe de los demás para la salvación de ellos: Mal 2, 7. Esto supone una fe culta, no solamente en sí misma, sino en vinculación con la cultura del mundo humano en el que está llamado a ser ministro del Evangelio” (258).

interno, con unos apuntes que reflexionan sobre lo ya dicho, lo ya sabido, lo seguro, lo irrenunciable del pasado... sin mezclarlo con lo aún no dicho, lo todavía no sabido, lo intuido, lo irrenunciable del futuro que aparece 'incomodando'³.

En el espacio de la materia que nos ocupa, la cristología, esta situación proviene de una fijación en el Cristo *dado* que deja a un lado el Cristo *que viene*, no solo al final de los tiempos, sino en cada momento histórico, en el cuerpo de un mundo que él va haciendo suyo a través de los creyentes. Se trata de una cristología que olvida esta capacidad de Cristo, Señor del tiempo y del espacio, de expresarse siempre de nuevo y novedosamente como salvador⁴.

Con esta reflexión, primera parte de un proyecto más amplio⁵, pretendemos acercarnos a la necesidad de integrar el contexto en el mismo pensamiento de la fe: en su reflexión y en su transmisión. Intentaremos ver cómo y por qué debe realizarse

³ En este sentido la nueva Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium* propone, de manera incisiva, una renovación en los estudios teológicos que "no deben solo ofrecer lugares e itinerarios para la formación cualificada de los presbíteros, de las personas consagradas y de los laicos comprometidos, sino que constituyen una especie de *laboratorio cultural providencial en el que la Iglesia se ejercita en la interpretación de la performance de la realidad que brota del acontecimiento de Jesucristo* [...], el subrayado es nuestro! Esto tiene un valor indispensable para una Iglesia "en salida", puesto que hoy no vivimos solo una época de cambios, sino un verdadero cambio de época, que está marcado por una *crisis antropológica y socio-ambiental* de ámbito global" (Proemio, 3).

⁴ Bastaría echar una ojeada a los manuales de cristología en uso para ver hasta qué punto los temas tratados son cuestiones fundamentalmente pasadas que, aunque importantes, ya no están en discusión o no son significativas para los sujetos actuales, *al menos en la forma en que son expuestas*. Podría argumentarse contra esta afirmación que este primer paso es necesario, pero uno se pregunta hasta qué punto se da el segundo, el pensarlas desde el aquí y ahora para los alumnos que serán agentes de la evangelización hoy.

⁵ En un segundo paso habremos de tratar las determinaciones contextuales del momento presente y referir a ellas la figura de Cristo dibujando una imagen que ofrezca su identidad y significación como una posibilidad de sentido y salvación para este momento. Correspondería a un tercer paso la explicitación del lugar desde donde se puede acceder al sujeto fundante de la fe cristológica, de forma que la necesaria contextualización no lo pierda en el proceso. Esta tercera parte puede verse en nuestra colaboración "La liturgia en la construcción de la cristología. ¿Nuevo paradigma o paradigma funcional?", en: G. Tejerina Arias – G. Hernández Peludo (coords.), *Glorificatio Dei, Sanctificatio hominum. Homenaje al profesor José María de Miguel González*, Salamanca 2017, 251-290.

este exilio de la teología hacia el contexto⁶ para que los ámbitos académicos sean realmente útiles a la evangelización y no espacios de conservación de un patrimonio ideológico que va no solo perdiendo vitalidad, sino agotándose en su identidad.

Reconociendo que esta reflexión se viene realizando a lo largo del siglo pasado –teológicamente convulso y renovador–, y que ya está casi todo dicho, nos parece oportuno retomar un cuerpo de afirmaciones que, habiendo pasado formalmente a la lógica de la reflexión teológica, deben actualizarse en cada generación. Esto se hace especialmente urgente ya que una espiritualización afectiva de la fe, por un lado, y una moralización de la misma, por otro, se han ido imponiendo como lugares exclusivos para su vivencia, generando la sensación de que la teología sería una reflexión superflua. También porque una autoreclusión en el mundo eclesiástico estaría volviendo a convertir la teología en comentario al magisterio, sea este el de Juan Pablo II, de Benedicto XVI o de Francisco, haciendo de esta una apología de un papa concreto, y escondiendo en ella, la defensa de posiciones y seguridades personales predefinidas como verdaderas.

En un primer momento expondremos qué entendemos por contexto y su relación con la teología. Luego lo referiremos a su significación en el ámbito de la cristología. Terminaremos apuntando una serie de consecuencias metodológicas necesarias para la realización práctica de una contextualización de la teología.

1. EL CONTEXTO COMO DIMENSIÓN PROPIA DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

¿A qué nos referimos cuando hablamos de contexto? *Contexto inmediato – contexto referencial*

Con la palabra contexto nos vamos a referir a la autocomprensión (desarrollada temáticamente o no) y configuración social de un grupo humano, tomado geográfica y temporalmente, que sostienen las relaciones sociales y las identidades personales generando una forma de acción sobre el mundo. Así pues, hablamos de una referencia transversal que afecta a la propia

⁶ Tomamos aquí la imagen del exilio babilónico en el que la fe israelita se recreó desde una fidelidad agónica y creativa a Dios.

autointerpretación y a la interrelación de los miembros de un determinado espacio histórico entre sí y con el mundo natural.

Diferenciaremos entre 'contexto inmediato' y 'contexto referencial' haciendo alusión con este último a la historia a partir de la que se ha desarrollado aquella visión que configura la propia forma de habitar el mundo. Esto significa, en nuestro planteamiento, que el contexto inmediato tendría en sí la capacidad de suscitar el reconocimiento de realidades interiores de la propia identidad no desarrolladas que le pertenecerían como posibilidades para reformarse, reconstruirse o recrearse desde sí mismo al contacto con nuevas experiencias.

Pongamos un ejemplo: quien haya estudiado mínimamente la historia de Israel y su autointerpretación teológica sabrá que lo que se viene llamando 'judaísmo del segundo templo' es una concreción (contexto inmediato) de la experiencia israelita (contexto referencial) que lleva consigo posibilidades no desarrolladas y abiertas a recrear, desde una nueva apropiación⁷, la cosmovisión religioso-cultural de la propia experiencia israelita de ese momento, al contacto con nuevos acontecimientos y culturas (Mt 13, 52), como se ve por ejemplo en la versión cristiana de la misma. Es cierto que para el teólogo, como hombre de fe, este movimiento es mediado por un acontecimiento de revelación en cuanto actuación histórica particular de Dios; pero esto no anula, sino que lleva al límite este movimiento interpretativo dando unidad a la comprensión de la revelación como *designio* ya actuante desde el principio (Mt 13, 35), aunque nunca cerrado en una única posibilidad.

Así entendido, este contexto se halla inscrito interiormente en el hombre, en forma de imaginario, a través de los procesos de iniciación social que le dan una identidad propia y es fundamentalmente inconsciente, de forma que actúa pre-críticamente en el sujeto como estructura mediadora de la percepción de la realidad y de la respuesta en ella. En cuanto tal, puede denominarse cultura en su dimensión interpretativa y valorativa tanto

⁷ Entendemos aquí *apropiación* en el sentido que Ricoeur da a esta expresión: "La apropiación no debe comprenderse ya como en la tradición de las filosofías del sujeto, es decir, como una constitución de la cual el sujeto posee la clave. Entender no es proyectarse uno mismo en el texto: es recibir un sí-mismo ensanchado por la aprehensión de los mundos posibles que son los objetos genuinos de la interpretación" (Mario J. Valdés (ed.), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Toronto-Buffalo 1991, 86).

de la propia realidad personal de quienes la habitan como la de su entorno⁸.

Este contexto referencial e inmediato (que identificamos, respectivamente, con la historia cultural y sus referentes y con su apropiación histórica presente) determina radicalmente a todos los miembros de un periodo histórico, por más que algunos grupos o sujetos pertenecientes a él sean conscientemente críticos (es decir, no se sientan naturalmente a gusto) con algunas de sus formas interpretativas o valorativas. De igual manera, afecta a la valoración interpretativa de la realidad incluso en grupos que pueden estar marginados en ella subrayando diferencias que, sin embargo, no crean otro marco, sino otra posición respecto al mismo⁹. Por eso la referencia al contexto en el ámbito de la reflexión (teológica), incluso si se desarrolla críticamente, es una referencia a la propia situación y no solo a la situación de un entorno que sería exterior al sujeto que reflexiona sobre él. Nos atreveríamos a decir que no hay saltos absolutos de comprensión o posibilidad de apropiación de lo absolutamente diferente¹⁰.

La teología y su contexto

En el marco de la reflexión teológica el contexto es siempre doble. Por un lado, apunta a la experiencia eclesial de la fe apropiada personalmente, más allá de si esto se ha realizado temáticamente con todos sus elementos. En este sentido el contexto es la propia Tradición eclesial, la fe misma expresada en la vida de los creyentes. Por otro lado, esta tradición es apropiada siempre en el marco de la percepción histórico cultural del sujeto. Ambos momentos no pueden separarse más que metodológicamente. Hoy por hoy ya no es admisible esa idea de una fe que

⁸ A. Tornos ha hecho un esbozo de la *función identitaria* y *función epistemológica* de la cultura, puestas de manifiesto por los estudios de antropología en *Inculturación. Teología y método*, Madrid 2001, 17-44: "Culturas, antropología y cuestión de la verdad".

⁹ Baste hacer alusión en nuestro ámbito a las discusiones sobre si la posmodernidad es una fase distinta y nueva frente a la modernidad o solo uno de sus desarrollos internos.

¹⁰ Por eso, incluso en el ámbito mismo de exposición de la *novedad* cristiana la Iglesia ha hablado desde el principio de progresividad en la revelación, es decir de contextualización israelita de la misma y de *praeparatio evangelica* fuera de este pueblo.

advendría como doctrina al margen de los elementos culturales que la configuran, una doctrina constituida al margen de su expresión cultural y a la que podríamos acceder e individualizar para posteriormente expresarla adaptándola a un marco cultural determinado¹¹. La vinculación intrínseca de estos dos elementos se puede percibir claramente en la sensación de pérdida de fe que se produce cuando se pone en tela de juicio alguno de los elementos culturales en los que se vive.

La fe se expresa siempre culturalmente, vive inculturada en el sujeto y en la Iglesia de una determinada época, se quiera o no. Esto hace que en ocasiones se produzca un desfondamiento de la fe por falta de ‘acuerdo con el marco cultural del sujeto’ que en ese momento no sabe a qué atenerse en la tensión interior que eso le supone. Esto es debido a que la fe aparece en contradicción con experiencias de su presente histórico que no tiene capacidad de asumir desde los presupuestos en los que se recibió. Este es, por ejemplo, el trasfondo del libro de Job, que González de Cardedal ha definido como situación de ‘fe sin teología’¹², y también la situación a la que Sebastian Moore apunta describiendo una sensación creyente: “¿De dónde recibimos estas lentes creyentes a través de las cuales miramos al mundo y a nosotros mismos? ¿De Cristo? No, de una cultura cristiana que en estos momentos está desapareciendo”¹³.

¹¹ Casi nadie negaría teóricamente esta afirmación. Sin embargo no es tan claro que tenga un peso hermenéutico en la didáctica de las materias de la formación teológica (en nuestro caso la cristología), cuando en tantos lugares vuelve a primar la enseñanza *manualística* de los contenidos de la fe para luego deducir de ellos aplicaciones de juicio –algo que ni siquiera es claro que se realice–.

¹² “Job puede ser [...] un testigo en tiempos de inclemencia. Ante todo porque ha soportado el tiempo de inclemencia y la prueba y en ella no se ha aturcido, ocultándose, huyendo de la presencia de Dios o acelerando violentamente soluciones que más que poner luz en los problemas no hacen sino agrandarlos. Él ha guardado la fidelidad a través de una veracidad intelectual absoluta, permaneciendo aún sin ver, no afirmando que las tinieblas son luz, sin consolarse con fáciles interpretaciones, no camuflando las interpretaciones [...] ¿Cómo no volverse a sumergir en sus páginas en un momento histórico en que Dios se ha hecho problema, en que nos duele su distancia o su ausencia del mundo, a la vez que no podemos sentirnos ajenos al mundo?” (O. González de Cardedal, *Elogio a la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora*, Salamanca 1978, 176-9).

¹³ *God is a New Language*, London 1967, 56, citado por M. P. Gallagher, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Cinesello Balsamo 1999, 173.

Esta es la situación en que nos encontramos hoy. Por más que la reflexión teológica se haya puesto al día la experiencia creyente del pueblo de Dios aún anda paticoja, sin poder asimilar la nueva situación cultural. Sería pues un engaño que diéramos por superada una situación simplemente por haberla reflexionado con intensidad teológica durante unos decenios, pues no es claro que la hayamos integrado en nuestro imaginario de fe¹⁴. Hoy por hoy, y sin posibilidad de escapar, pertenecemos a un momento de mutación de la identidad cultural, a una *nueva* época, que no puede dejar la fe en la misma posición. En esta situación la reflexión contextual de la fe será por tanto –como ya se puede percibir a través de estas indicaciones mínimas– una reflexión en la que el teólogo y la misma Iglesia en su conjunto se tomen en serio su propia situación de extrañamiento interior a la expresión de su fe, pues esta le habita en una configuración determinada por una situación que ya no es la suya. Por eso, comentaba Kasper hace ya un tiempo, que “la teología solo puede conservar su identidad consigo misma si tiene la valentía de *alienarse* en el pensamiento filosófico, no con el fin de destruirse en éste, ni de desnaturalizarse convirtiéndose en una filosofía de la religión, sino como única manera de ganarse a sí misma. Precisamente en esta *autoalienación* ha de mostrar si posee la fuerza de la fe que es capaz de trascender el mundo”¹⁵.

Si la teología es la conciencia temática y crítica de las relaciones entre la fe y la cultura, podemos decir que esta afirmación de Kasper es aplicable no solo a la relación con la filosofía, sino con todos los ámbitos de la vida humana: la cultura, la economía, la política...¹⁶. En el cruce de horizontes culturales que configuran

¹⁴ Una de las razones de fondo es apuntada por Gallagher cuando afirma que es en el “nivel de la imaginación, y no de las ideas o situaciones externas, donde el contexto contemporáneo de la fe se enfrenta a su mayor desafío y donde quizá se encuentra su mayor oportunidad de crear un nuevo idioma” (“¿Qué hacemos cuando hacemos teología?”, *Sal Terrae* 102 (2014) 315-316).

¹⁵ W. Kasper, *Unidad y pluralidad en teología, Los métodos teológicos*, Salamanca 1969, 77-8 (los subrayados son nuestros).

¹⁶ “La teología tiene como tarea intrínseca, no solamente hacer inteligible el contenido de la fe cristiana, sino también dirigir y suscitar la praxis cristiana como praxis de esperanza y amor, es decir, de salvación y liberación integral del hombre ya desde ahora en el mundo” (J. Alfaro, *Revelación histórica, fe y teología*, Sígueme, Salamanca 1985, 159). Es lo que se podría denominar la “dimensión pastoral” de la teología, que según el Concilio debe acompañar la función magisterial de la Iglesia. En el ámbito cristológico esto significa, como afirma Johann Baptist Metz, que “Cristo

la Revelación y la recepción de la misma a lo largo de la historia, la transcendencia de la fe sobre el mundo no se expresa como un dato extraño a la misma cultura, sino como una de sus posibilidades, ya que “la interpretación que parte de la situación actual es así mismo un elemento constitutivo de lo que llamamos revelación divina de la salvación en Jesucristo”¹⁷.

Los presupuestos teológicos en los que se funda esta posibilidad son de dos tipos. El primero de ellos está relacionado con la constitución de la fe. Esta se funda en una anámnesis “que nada tiene que ver con *bruta facta o dicta probantia*, sino con hechos únicos en su género que implantan una promesa valedera para siempre”¹⁸. Es decir, la revelación se da en forma de acontecimientos en los que hecho e interpretación se definen recíprocamente, mostrando una verdad tangencial a su expresión consumada. El segundo supuesto, interior al primero, es la acción del Espíritu sobre esta interpretación a la que guía de continuo, a través de los distintos momentos históricos de la vida creyente, hacia la verdad consumada (Jn 16, 13). “El que la fe histórica sea viva –dice Moltmann– y su reflexión teológica relevante, dependerá de hasta qué punto es capaz de descifrar el futuro del presente, desde el pasado histórico. Si esto ya no fuera posible, el recuerdo histórico de Cristo desaparecería en la distancia de la historia, y la orientación teológica actual habría que basarla en otro fundamento”¹⁹.

La misma historia de la teología aparece entonces, cuando no se esconden sus discusiones y evolución, como fuente de una “autodesmitologización inmanente y una autointerpretación” continua, y muestra cómo la fe no vive solo de su depósito dogmático, sino del *intelectus fidei* de este depósito que va unido indisolublemente a él²⁰. “Hacer teología –decía Alfaro– quiere decir re-hacer

debe pensarse siempre de tal manera que nunca sea solo pensado” (*Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*, Barcelona 2013, 153).

¹⁷ E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981, 53.

¹⁸ W. Kasper, *Unidad...*, 59.

¹⁹ J. Moltmann, *¿Qué es teología hoy?*, Salamanca 1992, 10-11.

²⁰ W. Kasper, *Unidad...*, 55. “El criterio de inteligibilidad propone un ámbito formal de discusión; prescribe que el discurso sea razonado, y abriga el ideal y el mandato de que la fe cristiana no caiga en el fideísmo ni tampoco en el fundamentalismo, sino que esté abierta a las nuevas experiencias. Que la historia y el mundo ofrecen continuamente a las nuevas generaciones. La inteligibilidad representa la búsqueda de una comprensión nueva y más

críticamente el proceso de comprensión que tuvo lugar dentro de la historia de la revelación y de su interpretación por la tradición eclesial²¹.

2. LA CRISTOLOGÍA Y SU CONTEXTO

Entre el ‘croyable disponible’ y el ‘disponible cristológico’

La razón que debe pensar el misterio cristológico “no es nunca pura ni intemporal, siempre está situada en tiempo y lugar, quedando así determinada por la *forma mentis*, la *Denkform*, las evidencias o vigencias inconscientes de cada época”²². En este sentido Paul Ricoeur ha puesto en circulación la afortunada expresión *le croyable disponible*, apuntando con ella a lo que en una determinada época es el marco de comprensión de toda afirmación sobre lo real. Existiría en cada momento histórico un “conjunto de supuestos, expectativas e ideologías que se aceptan generalmente” y que actúan como filtro de la misma revelación que, según la comprensión creyente, tiene la capacidad de apropiárselas, presentándose así como revelación universal²³. No es extraño que cada vez que la fe se topa con un nuevo marco cultural sienta cómo este estrecha su expresión al no encontrar de inmediato una forma precisa de habitarlo de forma creyente. Sin embargo, poco a poco, la fe se va redefiniendo desde dentro hasta ensanchar el mismo marco. Es este espacio uno de los lugares

profunda de cómo encaja Jesucristo como parte del mundo inteligible de la creación divina” (R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, Madrid, 2007, 64).

²¹ J. Alfaro, *Revelación cristiana...*, 149.

²² O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2012, 604

²³ “La revelación y su expresión cultural no son dos magnitudes separables. La revelación se da siempre dentro de lo que Paul Ricoeur llama *le croyable disponible* de una época, es decir, el conjunto de supuestos, expectativas e ideologías que se aceptan generalmente y que sin embargo (y ésta es la interpretación cristiana), cambian intensamente al convertirse en elemento portador de la relación” (E. Schillebeeckx, *Jesús...*, 41). Dejemos constancia de que algunos autores como René Latourelle han advertido contra una asimilación reductora de este concepto-slogan de *croyable disponible* que terminaría por crear un cristianismo inofensivo y, por tanto, finalmente irrelevante, sometido al juicio de la cultura sin que esta recibiera la potencia de vivificación salvífica de la revelación, que siempre debe aceptarse en su ‘núcleo duro’ a través de una conversión. *De la morosité à l’espérance*, Quebec 1994, 30-31.

propios de la actividad teológica. Esta, dice Gesché, “permanece continuamente en la impaciencia de los desafíos de su tiempo, para que la fe no termine acallándose en la pereza de otras épocas”²⁴.

Evidentemente en este proceso hay tentaciones y callejones sin salida que deben reconocerse²⁵, pero más allá del miedo a la utilización de la hermenéutica como reductora de la fe, esta puede y debería ser vista como un instrumento teológico que posibilita mostrar la relevancia universal de la fe²⁶. Como afirma Kasper: “Una manera de pensar que parta del horizonte de la temporalidad, revelándose así con las características de su época, no es solamente causa de peligros, sino que también aporta novedades positivas, posibilidades que hasta entonces no existían”²⁷.

Esto significa que el mismo concepto sociológico de *croyable disponible* tendría un reverso teológico, que apunta a que, si bien la revelación está ya dada, no está expresada aún en todas sus posibilidades. Apunta, por tanto, a la capacidad que posee esta revelación de ensancharse al contacto con cada momento cultural o vivencia de la fe en la historia. La misma génesis del dogma cristológico podría mostrarlo fácilmente.

Esto obliga a la cristología, en cuanto disciplina teológica –incluso si puede y debe correr el riesgo de expresiones sintéticas sobre la identidad de Cristo–, a hacerse humilde. Pues está determinada, de una parte, por un *disponible cristológico* indisponible en su misterio último y, de otra, por una expresión cultural que solo puede ofrecer su identidad en perspectiva, en *una* perspectiva. Con esta expresión ‘disponible cristológico’ nos referimos a la historia pluriforme de su expresión de fe (escriturística y

²⁴ “¿Será acaso la teología una insatisfacción respecto de las ideas recibidas, de los pensamientos definitivos y de los hábitos a propósito de Dios, como lo es la fe de los falsos dioses de la idolatría, de los dioses comúnmente admitidos? De esta manera, la teología se pondría al servicio de la fe, por consiguiente, del hombre, que nunca debe ser esclavizado.” (*La teología*, Salamanca 2017, 29).

²⁵ Un ejemplo concreto ha sido el problema, analizado y discutido hasta la saciedad, de la propuesta de desmitologización de Bultmann... que siendo una lectura reductora del texto ha desanudado *de facto* muchos problemas que en la lectura bíblica eclesial se habían convertido en auténticos callejones sin salida.

²⁶ R. Haight, *Jesús...*, 60. E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre*, Salamanca 1970, 11-57: “Hacia una utilización católica de la hermenéutica”.

²⁷ W. Kasper, *Unidad...*, 72.

magisterial), de su expresión litúrgica y de su expresión vivencial en la persona de los santos, nunca absorbida del todo por una única forma de presentación del misterio de Cristo, expresión que está siempre referida a su misterio último, expresándolo en su verdad sin poder agotarlo.

Se puede afirmar que solo cuando Cristo se exprese totalmente en nosotros (plural referido a la humanidad entera), cuando lo sea todo o mejor cuando nosotros seamos del todo en él, entonces Cristo aparecerá en la plenitud comprensiva de su ser y será comprendido totalmente, no solo temáticamente (algo siempre limitado), sino por participación²⁸. Esto supone confesar que la distancia que determina la expresión plena de su propio cuerpo crístico, determina igualmente la propia comprensión de su persona. Saber y limitación interior del saber cristológico quedan mutuamente implicados debido a nuestra determinación histórica. Del mismo modo, y de forma paradójica, es cada momento parcial el que va mostrando la extensión universal de Cristo al forzar la expresión de su cualidad universal, que solo puede mostrarse progresivamente en la historia.

Lo dicho no obsta para afirmar que la fe cristológica tiene unos contenidos propios que es necesario retener²⁹. Sin embargo, estos deben admitir continuamente la limitación que les otorga el marco cultural en el que deben revelar su universalidad. Por más que parezca lo contrario, esta es su propia riqueza. Para darse cuenta de ello bastaría remitirse al ejemplo del rostro humano en el que la reducción física a una forma individual es lo que, limitando las posibilidades, ofrece la riqueza del rostro humano en cada uno. Por otra parte, esto queda afirmado en la historia de la cristología de la Iglesia primitiva en el rechazo del *Diatessaron* como lugar expresivo de la figura total y única de Jesús, así como

²⁸ En este sentido podríamos interpretar el texto de 1 Jn 3, 2 (“Ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que habremos de ser, aunque sabemos que cuando Él se manifieste seremos semejantes a Él porque le veremos cómo es”) también cristológicamente.

²⁹ Estos siempre serán la primera fuente de la cristología, que no es sino la reflexión sobre una afirmación hecha y propuesta desde la fe en Jesús como el Cristo. Todo lo que vamos desarrollando parte de esta afirmación primera sin la cual nada habría de contextualizarse pues no existiría nada que contextualizar. Es precisamente el arraigo en las afirmaciones primigenias de la fe, determinadas dogmáticamente, el que obliga al discurso a una *apropiación* ya que las mismas afirmaciones son hechas siempre *en perspectiva*.

en la plural figuración artística de Jesucristo realizada en la comunidad eclesial a lo largo de los siglos.

El *disponible cristológico* al que nos venimos refiriendo coincide así con el misterio de Cristo, revelado en la historia resucitada de Jesús y en la historia cristiana de su recepción, que, ya dado, va mostrando su verdad escatológica al contacto con la historia en la medida en que la va determinando salvíficamente³⁰. Este disponible es, por tanto y en algún sentido, inaprensible en su totalidad desde el marco de referencia de cada época, pues remite a la universalidad escatológica propia y única de Cristo contenida –pero no expresada– en su historia dada y, por tanto, irreducible a la misma expresión en la que se da en cada momento. Esto obliga a una reflexión en continua efervescencia y vitalidad en cuanto praxis de lucha contra la reducción de la identidad crística a la expresión de su identidad que realiza un determinado momento y cultura³¹.

Quisiéramos señalar, no obstante, el problema que se produce en nuestra cultura en cuanto separada de su antigua historia cristiana. En primer lugar, algunas de sus críticas y pretensiones apuntan a deformaciones que el propio cristianismo ha vivido e impuesto en algunos momentos, reduciéndose a sí mismo a una ideología inconveniente, contraria incluso a sus mismos fundamentos. Más aún, no es extraño que estas críticas se realicen desde supuestos propiamente cristianos. Esto significa que podríamos aprehender datos de nuestra misma tradición desde fuera de la misma. Sin embargo, es necesario afirmar igualmente que nuestra cultura es, en algunas de sus propuestas y configuraciones socio-culturales, claramente idolátrica y anticristiana; lo

³⁰ Este *disponible cristológico* no se identificaría con un depósito de verdades ya dadas sobre Jesucristo, sino con su misterio interior que habita en la historia de su expresión personal en el contacto con la vida de los hombres y que no está aún explicitado de todo.

³¹ Esta afirmación es aceptada comúnmente en el ámbito del itinerario personal de identificación con Cristo. En este itinerario existe siempre una tendencia a la reducción de Cristo a mi propia forma de ser ya dada que debe ser crucificada en él para adquirir su verdad en mí, verdad siempre en construcción. Debería aceptarse, pues, este mismo itinerario en su forma teológica, por más que en uno u otro ámbito se parta de los datos originarios del kerigma, de su exposición evangélica y su construcción dogmática. En este sentido afirmaba Rahner que “solamente podemos conservar la verdad de la fe haciendo teología sobre Jesucristo y haciéndola siempre de nuevo” (*Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 254).

cuál supone que el cristianismo quedará definido en ella no pocas veces como presencia extraña, o incluso como presencia enemiga, tanto en su praxis como en su reflexión. En esta situación, determinados logros que la cultura fecundada por el cristianismo alcanzó y que se encuentran claramente en un momento de retroceso o deformación, deben ser defendidos en una confrontación directa, a veces sin posibilidad de acuerdo y aceptando quedar sometidos a una condena temporal por parte de la ideología dominante, alentados por la misma paciencia 'redentora' de Cristo.

En esta perspectiva se sitúan algunos autores que hablan del carácter contracultural que siempre tendrá el cristianismo en un mundo configurado por el pecado, y que ciertamente, en este momento, es absolutamente necesario. Valga una cita del profesor Sequeri que abre su reflexión sobre la relación actual del cristianismo y la cultura: "En un mundo que ya no cuenta con el audaz testimonio del humanismo cristológico, el politeísmo de los dioses racistas y corporativos ocupa la escena. El intento de aniquilar el cristianismo actúa sin duda a favor del nihilismo, dondequiera que se produzca. El vaciamiento de la encarnación de Dios hace retroceder la religión y la hominización: inseparablemente"³². En este sentido y, frente a los movimientos de recuperación anticristiana de antiguas culturas politeístas precristianas pensadas ingenuamente como pacíficas y pacificadoras, hay que afirmar que es bueno que el ser humano pierda alguna de sus costumbres (formas culturales) que dependen demasiado de su esclavitud del pecado. Es decir, por más que haya que contextualizar la fe cristológica, no hay ni vida ni pensamiento cristiano sin conversión personal y cultural. Por tanto la contextualización de la cristología significará a veces explicitar su dimensión profética de juicio sobre el mundo³³.

Por eso, y esto no es sino un caso particular de un principio general, el necesario trabajo de inculturación no debe llevar a creer que una cultura puede ser asumida sin una profunda transformación, que ciertamente no la dejará intacta. Baste recordar la inculturación arriana de la fe, que asumía la perspectiva helenista como juicio sobre la misma aportación de la fe a la visión de la divinidad y su relación con el mundo. Esto debería tenerse

³² P. A. Sequeri, *Contra los ídolos posmodernos*, Barcelona 2014, 10-11.

³³ A veces, aunque con cierta prudencia, será necesaria una teología contracultural como aquella del *Contra Celso* de Orígenes.

en cuenta para evitar afirmaciones ingenuas, bien intencionadas pero finalmente frustrantes, que cuentan con que la aceptación de la fe cristológica no depende más que de la misma acción eclesial –en este caso de una buena teología– y que si estamos exculturados es simplemente por culpa de nuestra torpeza reflexiva o de nuestra falta de testimonio.

Presupuestos y consecuencias

El presupuesto básico de las afirmaciones que acabamos de realizar sobre las posibilidades del diálogo fructífero de la revelación salvífica con la cultura es la conciencia de universalidad salvífica que posee la fe cristiana en relación a la revelación de Dios en Jesús (Hch 4, 12). Es este presupuesto el que imprime la necesidad de una reflexión contextualizada. Su rechazo no será sino un reconocimiento tácito, miedoso y manipulador, de que no hay universalidad real ya que se pedirá a cada cultura y a cada momento histórico subsumirse en uno de ellos (el de la Iglesia naciente de los primeros siglos o el de su configuración medieval o tridentina, por ejemplo). Como afirma Rahner, en el contexto de la reflexión cristológica, “solo tiene pasado quien lo adquiere como propio presente”³⁴. Lo contrario sería la forma máxima de un cristianismo que no ha superado la lógica étnica de la circuncisión y que, por tanto, vuelve una y otra vez sobre una identidad que se revelaría extrínseca y totalitaria, en vez de dirigirse hacia una comunión ‘post-babélica’ donde no se pierde la diferencia de lenguas, entendida ahora como don y no como castigo³⁵.

En este sentido, las lenguas cristológicas deben pasar siempre por la prueba de la dispersión antes de volver a la comunión. La tensión que impide aunar de forma inmediata –como comentábamos en relación al *Diatessaron*– los evangelios en un único

³⁴ K. Rahner, *Curso fundamental...*, 254.

³⁵ La interpretación de Pentecostés como vuelta a la unidad ‘pre-babélica’, entendida habitualmente como unicidad, no deja de ser una forma errada de comprender lo que de necesario existe en la dispersión de las lenguas (la constituyente alteridad interior de lo humano), que evidentemente puede convertirse y de hecho se ha convertido en fuente de conflicto cuando cada una quiere absorber en sí la totalidad, es decir, hacerse lengua única. Sería mejor hablar de la adquisición de la comunión babélica... significada en la comprensión mutua en el contexto de una diferencia mantenida. Véase: A. Wénin, *El hombre bíblico. Interpretación del Antiguo Testamento*, Bilbao 2007, 51-53.

texto, debe acogerse igualmente en el movimiento de la reflexión cristológica de forma que deje de soñarse (como parece propio de estos tiempos) en manuales que expresen *el todo totalmente*. La cristología eclesial, y así debería enseñarse, se expresa en múltiples cristologías que a veces parece imposible conciliar, tal y como sucede por ejemplo con los relatos evangélicos de Cristo. Quizá el ejemplo mayor sea la descripción teológica que hace cada uno de ellos de su muerte³⁶.

Esto supone que cada cristología debe hacerse consciente de sus propios presupuestos y de las perspectivas que la impulsan, al igual que de aquellos que configuran las otras reflexiones cristológicas nuevas o antiguas, pues cuando estos no son reconocidos el creyente es llevado a creer ingenuamente que su reflexión coincidiría con el Misterio mismo, lo que terminaría por imprimir en ella una tendencia ideológica que la haría inevitablemente intransigente. Son estos presupuestos los que en un determinado momento histórico pueden dejar de existir o hacerse insignificantes, haciendo que la síntesis de la que se vivía hasta entonces entre en crisis. En esos momentos solo una reelaboración de la fe *nutrida por las preguntas y los retos del momento* podría confirmar esa fe, ensanchando, a la vez, la misma cultura que en un primer momento parecía someterla a un juicio de verdad. Es lo que se ha venido a llamar “inculturación”. De otra forma, lo adquirido cristológicamente en una relación teológica entre el misterio personal de Cristo y la forma cultural de recepción y conversión al mismo, y así de expresión de su ser, puede quedar esclerosado y oscurecer su verdad propia. “Por esa misma razón –dirá Moltmann– la actualización del recuerdo histórico de Cristo y de la tradición de su evangelio es una tarea eminentemente vital de toda la teología cristiana”³⁷. Por otra parte hay que decir que este trabajo no pertenece a teólogos aislados, por más que el genio de alguno de ellos logre sintetizar la perspectiva de una época, sino a la comunidad teológica³⁸; lo mismo que la inculturación

³⁶ R. E. Brown afirmaba al iniciar su serie de comentarios a las diferentes pasiones evangélicas: “Todos los años durante la Semana Santa, la liturgia de la Iglesia nos expone a un poco de crítica bíblica al hacernos leer, en un breve periodo de tiempo, dos relatos de la pasión diferentes (el domingo de Ramos y el Viernes Santo...). “Quienes tengan oídos para oír” deberían caer en la cuenta de que los dos relatos que se leen cada año no ofrecen la misma imagen de la crucifixión de Jesús, ni en el contenido ni en la perspectiva” (*Cristo en los evangelios del año litúrgico*, Maliaño 2010, 189).

³⁷ J. Moltmann, *¿Qué es la teología...?*, 10-11.

³⁸ G. Tejerina, “La comunidad teológica”, *Salmanticensis* 58 (2011) 55-88.

pertenece a la Iglesia en su conjunto, especialmente a las Iglesias particulares³⁹; y muchas veces, como muestra la historia de la Iglesia, a varias de sus generaciones⁴⁰.

Quizá la génesis mesiánica de la cristología neotestamentaria es una de las pruebas mayores de la marca del contexto en las expresiones de la fe, ya que muestra cómo Jesús no existe como Cristo sin el marco de la historia israelita expresado en la pluralidad, apenas unificable, de la fe veterotestamentaria, que se recoge a partir de la experiencia vivida con Jesús de formas múltiples por las diferentes comunidades de la Iglesia primitiva.

El movimiento de la revelación, que la fe reconoce en la historia del pueblo de Israel y que ha quedado impreso en la Escritura en cuanto reinterpretación continua de acontecimientos y elementos permanentes (éxodo, exilio, elección, alianza...), hace de estos principio de lectura de la situación y, en este mismo proceso, los ensancha en una significación no extraña, pero inicialmente oculta a ellos mismos⁴¹. Esto mismo podría afirmarse analógicamente del movimiento de la reflexión cristológica. La Escritura pide a la reflexión dogmática esta misma flexibilidad para reconocer las posibilidades y la amplitud del misterio de Cristo, más allá de una perspectiva, por más que haya sido la perspectiva inicial⁴² y, por tanto, para leer el dogma no como definición de Cristo, sino como marco interpretativo a partir de las nuevas cuestiones que un tiempo determinado suscite.

³⁹ A. Tornos, *Inculturación...*, 137-43 donde analiza esta aportación de la *Evangelii Nuntiandi*.

⁴⁰ “La inculturación religiosa aparece como un complejo proceso de maduración y no simplemente como una posibilidad inmediata que nosotros pudiéramos llevar a cabo. [...] Solo un largo periodo de convivencia, de aceptación en la diferencia y de conformación de todo el hombre, la vida, el arte y la experiencia de la realidad en los universos culturales nuevos, puede conseguir una real inculturación que no sea una vulgar entrega al otro o una violenta sujeción del otro” (O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*, Salamanca 2008, 576).

⁴¹ S. Ramond, “Le dymanisme interne de l’Écriture, défi pour la créativité théologique”, *Transversalités* 143 (2017) 67-79.

⁴² Ejemplo clásico sobre el tema es el artículo de Rahner *Calcedonia, ¿final o comienzo?*, recogido en *Escritos de Teología I*, Madrid 2000, 157-205 con el título “Problemas actuales de cristología”. Pero remitiéndonos más allá del dogma a la Palabra de Dios, la misma cristología, por ejemplo, ha dejado de lado una categoría como la de *hijo del hombre* que, sin embargo, parece haber sido tan relevante para el mismo Jesús.

El contenido del dogma (la *realidad* apuntada) es siempre más grande que la expresión lingüística en la que se nos transmite, pues tal objeto –en nuestro caso la persona de Cristo– tiene potencialidades mayores que las intuidas y expresadas en un momento, como puede verse en las figuras que adopta en la relación de fe con el hombre a lo largo de la historia⁴³. Por tanto, la imagen cristiana de Cristo no es identificable con su definición dogmática, ya que incluye su presentación escriturística pluriforme en la que se ofrece su memoria, las formas litúrgicas en las que se vive la relación de fe con él e incluso su expresión personal en la vida de aquellos que le acogen y se identifican con él mostrándole presente en la carne, a saber, los santos reconocidos por la Iglesia. Es en esta historia hecha de palabra, celebración y vida, donde se esconde el *disponible cristológico* del que hablamos y que nunca se agota en una expresión histórica de la cristología.

Una reflexión contextual de la cristología obliga, entonces, al teólogo a una audacia⁴⁴ y a una humildad que crecen en relación directa, no inversa. En este sentido, puede afirmarse que la falta de audacia para someter la fe a su extrañeza cultural –por parte de la Iglesia o del teólogo– suele coincidir con la prepotencia ideológica a la que se somete la misma fe⁴⁵. Aunque, digámoslo claramente,

⁴³ Un libro clásico en la exposición de esta expresión pluriforme, caleidoscópica dice su autor, es el de J. Pelikan, *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura*, Barcelona 1989, escrito significativamente como complemento de una obra anterior dedicada a la tradición dogmática de la fe.

⁴⁴ “Tratándose de Jesús [...] hay que tener la *valentía* de introducir nuevos conceptos, al menos conceptos ya revalorizados, capaces de devolvernos, en nuestro tiempo y en nuestra cultura, el vigor de la intuición primera. Para ello, finalmente, hay que reestructurar el discurso cristológico para que, retomando el descubrimiento inicial (porque, a fin de cuentas, ¿resulta tan escalofriante haber visto a Dios en un hombre?), sea capaz de expresarlo con una claridad nueva y, a poder ser, más inquietante que nunca. [...] La teología es búsqueda permanente de hallazgos y de la renovación de significados. Nosotros *somos conducidos* por una verdad que ha venido al este mundo (Jn 1, 9), aunque también por la que nos llega de este mundo” (A. Gesché, *Jesucristo*, Salamanca 2002, 17. Los subrayados son nuestros).

⁴⁵ Podríamos hablar así de una *idolatría del concepto* que, como toda idolatría, es siempre violenta. Esta tentación se corrige en la teología cristiana con la doctrina de la analogía (K. Rahner, *Sobre la inefabilidad de Dios*, Barcelona 2005, 19-25) y con aquella limitación de la expresión dogmática de la fe, tan bien sintetizada por Santo Tomás, de que “el acto de fe no termina en el enunciado sino en la realidad” (STh II-II, q. 1, a. 2 ad 2), que apunta a que su irreformabilidad queda siempre abierta a su ‘necesaria’ perfectibilidad histórica (J. M^a. Rovira, *Introducción a la teología*, Madrid 1996, 269-70).

no es fácil unir los dos polos y es corriente percibir también esta misma prepotencia ideológica en algunas propuestas que asumen el contexto, pero absolutizan su perspectiva parcial⁴⁶. El problema no es, entonces, la parcialidad en sí, sino el no considerarla como tal.

En este sentido, nos encontramos con un problema de fondo que, podríamos decir, oprime a la reflexión cristológica, a saber: esta ha sido sometida a una sistemática expositiva del dogma y sus presupuestos que ha separado de ella la experiencia creyente de la fe en Cristo, reduciendo la experiencia cristiana del misterio de Jesús, al menos en su comprensión teórica, a un mensaje o a una idea de su forma personal. Este sometimiento de la cristología a su exposición escolástica (de una u otra forma y más allá de lo que ha aportado en razón de su *esfuerzo por el concepto*⁴⁷) limitó el objeto de la cristología –y sigue haciéndolo en algunos casos– a la exposición del dogma, eludiendo la misión propia de la reflexión de fe de referir sistemáticamente la identidad personal de Cristo dada siempre en una relación histórica y, por tanto, sometida a una relación de constitución recíproca, a una alianza, aunque esta no se realice en una reciprocidad igualitaria ya que se da siempre entre el salvador y el salvado⁴⁸.

Esta cualidad de acontecimiento de alianza con la historia que supone el misterio de Cristo requiere, por tanto, una reflexión no solo sobre los contenidos teóricos del ser de Cristo definidos por el dogma, sino sobre el mismo acontecimiento crístico que habita el misterio íntimo de la Iglesia en su praxis. Esto es lo que, en estos momentos, hace radicalmente insuficiente

⁴⁶ M. Bordoni, *Christus omnium redemptor. Saggi di cristologia*, Roma 2010, 290-296: “Aspetti problematici delle cristologie inculturate”.

⁴⁷ Esto sigue siendo apreciado por Rahner que se ha apropiado de esta fórmula hegeliana para explicar la función de la teología (*Curso fundamental...*, 9), manifestando la insuficiencia de una teología “meramente exegética”, ya que esta siempre necesita método y filosofía (*La fe en tiempo de invierno*, Bilbao 1989, 55-56).

⁴⁸ “Lo que ayer fue experiencia para otros es hoy tradición para nosotros, y lo que para nosotros es hoy experiencia será mañana nuevamente tradición para otros. Ahora bien lo que en un tiempo fue experiencia solo podrá transmitirse, al menos como tradición *viva*, a través de nuevas experiencias (...) Esto quiere decir que el cristianismo no es tanto un mensaje que hay que creer cuanto *una experiencia de fe que se transforma en mensaje* y que, como mensaje anunciado, quiere ofrecer nuevos horizontes de vida a quienes se abren a él en su experiencia vital” (E. Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Madrid 1983, 75).

–por infecundo– una didáctica cristológica como simple cristología de manual, especialmente cuando esta termina reduciéndose casi exclusivamente a la explicación de la historia del dogma.

En este contexto podría decirse que no existe una cristología a-contextual, sino solo una cristología des-contextuada que siempre termina por ser irrelevante. Aunque dado que en las épocas de cambio los grupos sociales y las personas que los experimentan no van al mismo ritmo de deconstrucción y reconstrucción del imaginario cultural e incluso una misma persona puede participar interiormente en un territorio culturalmente mixto, muchas veces los modelos cristológicos culturalmente sobrepasados pueden seguir funcionando para algunos⁴⁹.

La limitación de la perspectiva contextual

Dicho lo anterior, es necesario afirmar que, para que se produzca una *fusión de horizontes* (una transmisión intercultural de la fe) donde el contexto medie una realidad que lo trasciende, es necesario postular una común determinación originaria de lo humano, por otra parte inalcanzable temáticamente al margen de su expresión contextual⁵⁰. Nos referimos a la identidad de lo humano en sus dinanismos propios que, aún expresados culturalmente de forma diversa, serían idénticos⁵¹. Los seres humanos son iguales

⁴⁹ Con un ejemplo claramente definido y significativo hoy día, dice Torres Queiruga, “las palabras y la vida de Jesús reciben forzosamente una lectura distinta en una sociedad feudal y en un ambiente democrático; y el significado de su persona no puede ser el mismo en una cultura mítica y sacral que en una época técnica y secularizada” (*Repensar la cristología: sondeos hacia un nuevo paradigma*, Estella 1996, 303). Pueden igualmente traerse a la mente las elucubraciones, apenas expresables en un lenguaje mínimamente comprensible para el pueblo de Dios, para recuperar o sostener algunas expresiones clásicas de la soteriología cristiana.

⁵⁰ En este sentido al referirse al empleo del método hermenéutico en la cristología, Haight subraya que “incluso dentro de su conciencia histórica esta teoría hermenéutica procura superar el historicismo radical y reflejar en su teoría del conocimiento *la profunda continuidad de la existencia humana mediada continuamente por la historia*” (*Jesús...*, 55. El subrayado es nuestro).

⁵¹ “Se puede afirmar que la exigencia de la pluralidad de las culturas, que evidencia la pluriforme riqueza ‘de lo humano’, no puede constituir un motivo para afirmar una *relativismo cultural* y excluir a priori todo ‘principio verificador’ que regule ‘lo humano como tal’, en su valencia ‘meta-cultural’” (M. Bordoni, *Christus omnium...*, 286).

no solo en dignidad, sino en cuanto humanos⁵². Las culturas son humanas en cuanto pertenecientes a la humanidad común y, solo por esto, son entregadas unas a otras en una tensión de lo humano hacia sí mismo irreducible a cualquier momento o configuración⁵³.

En el ámbito de las afirmaciones cristológicas, esta posibilidad de reconocimiento de una radicación común en lo humano de sus múltiples formas culturales, es especialmente importante ya que es el presupuesto de una posible salvación universal mediada en una humanidad concreta que, a su vez, necesita, para la realización de esta mediación, su consumación escatológica. Es decir, la humanidad de Cristo puede ejercer una mediación real de la salvación más allá de todo contexto ya que da cuerpo real, consumándolas, a las dimensiones propias de lo humano, aunque esto suceda en la limitación de una expresión histórica parcial⁵⁴.

⁵² “Pertenece a la esencia del hombre *tener y ser* un devenir. Su realidad no es inerte o inmutable, sino dinámica, evolutiva; va revelando poco a poco sus virtualidades en los individuos y, a través de ellos, en toda la humanidad. Es verdad que *este devenir constante no es en sí mismo absolutamente arbitrario. La existencia humana está cualificada y es cualificable; tiene ciertas estructuras y ciertas normas*” (G. Martelet, “Cristología y antropología. Para una genealogía cristiana del hombre”, en: R. Latourelle – G. O’Collins, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, 225. El subrayado es nuestro). En orden a mostrar la relevancia de la salvación cristiana Schillebeeckx en su obra *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid 1982, ha intentado, creemos que acertadamente, identificar las determinaciones de lo humano transversales a sus distintos imaginarios culturales (713-26).

⁵³ Del encuentro entre culturas, como cruce de horizontes en los que se transmite y se va engendrando la verdad propia de lo humano quizá se pueda decir lo mismo que del encuentro entre Adán y Eva en el paraíso, tal y como este es narrado en el Génesis. En este relato, su diferente forma de ser humanos no los hace diversos, sino estar mutuamente referidos, necesitados el uno del otro para reconocerse en su humanidad común. La distinción de géneros en la misma humanidad apuntaría pues, analógicamente, hacia una recepción de lo humano común a través de unas diferencias irreductibles.

⁵⁴ “La importancia de Jesús deber estar ligada a que su persona es consustancial con los seres humanos en cualquier situación” (R. Haight, *Jesús...*, 56); igualmente Torres Queiruga, *Repensar la...*, 313-9. De manera incisiva, como él escribe, pueden verse también las reflexiones de González Faus en *Herejías del catolicismo actual*, Madrid 2013, 17-24: “Negación de la verdadera humanidad de Jesús”. González de Cardedal en sentido inverso, es decir, afirmando esta mutua relación desde Cristo, afirma: “La revelación positiva de Dios en Cristo es la parábola concreta de lo que es la determinación ontológica del hombre” (“Puntos de partida y criterios para la elaboración de una cristología sistemática”, *Salmanticensis* 33 (1986) 30). En este mismo sentido puede verse nuestro artículo “La comprensión cristiana del hombre”, *Salmanticensis* 59 (2012) 41-64.

En este ámbito, el trabajo de la teología trascendental y de la incorporación de la fenomenología a la reflexión teológica como instrumentos de encuentro con la singularidad de Cristo nos parecen altamente significativos hoy día. A la vez ha de decirse que no se puede realizar la mediación de la salvación sino desde la configuración escatológica de esta humanidad singular. Es esta dimensión escatológica de Cristo la que ensancha su singularidad histórica, identificativa de lo humano, ofreciendo una relación capaz de incorporar todas las formas culturales de lo humano integrándolas en una corporalidad 'pericorética', característica de la verdadera humanidad total. Esta es la función de la humanidad resucitada de Cristo, como ha puesto de relieve Rahner⁵⁵. Y esto es justamente lo que la teología paulina viene a representar con el símbolo *cuerpo de Cristo (in fieri o consumado)*, que explicita, incorporando su acción histórica, la afirmación de que "todas las cosas fueron creado en él" (Col 1, 16).

Así pues, la parcialidad de la humanidad histórica de Cristo no tiene por qué limitar, como podría pensarse, el ofrecimiento de la revelación plena de la salvación, pues esta se ofrece desde la consumación escatológica de una humanidad íntegra (completa y sin pecado) a una relación con las humanidades culturalmente concretas en camino hacia sí mismas, hacia una plenitud que solo pueden encontrar más allá de su estrechez expresiva de lo humano. Es más, esta perspectiva sitúa a la cristología ante un *semper maior* relacional, donde el ser de Cristo (históricamente singular y ya escatológicamente dado) se manifiesta abarcante de todo ser humano, dando fundamento a toda determinación particular de género, raza, cultura, situación... sin eliminarla⁵⁶. Pobre salvador y salvación sería si lo que ofreciera fuera una reducción de lo humano a un "mínimo común denominador" o, peor aún, si este

⁵⁵ "Todo teólogo tendría que preguntarse: ¿Tienes una teología en la que el Verbo, que es hombre y precisamente por serlo, sea el Mediador necesario y eterno de toda salvación, no solo una vez por todas en el pretérito, sino ahora y por toda la eternidad?" ("Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios", en: *Escritos de Teología III*, Madrid 2002, 58).

⁵⁶ "Hay que analizar, pues, constantemente ese contexto del de los discípulos de Jesús y las primeras comunidades cristianas, ya que la relación con su presente fue también decisiva para establecer la manera en que ellos experimentaron y comprendieron la salvación de Jesús, si bien hay que añadir que los problemas permanentes de la vida reaparecen de continuo, aunque experimentados de formas diferentes" (E. Schillebeeckx, *En torno al problema...*, Madrid 1983, 30).

coincidiera con una de sus expresiones históricas concretas convertida en vara de medir, pues no sería sino la vara del opresor.

La reflexión tradicional sobre las aportaciones del contexto

Ya el texto bíblico deja constancia de cómo la expresión de la fe israelita se realiza asumiendo elementos que no procedían inmediatamente de su propia cultura, pero que la ayudan a comprenderse en su identidad a la vez que la van haciendo universalizable. La expresión de esta fe ha utilizado elementos de pueblos vecinos que ofrecen, con sus propios relatos teológicos, retos y a la vez posibilidades a la misma fe. El relato de la creación de Génesis 1 o el Salmo 104, o conceptos como el de alianza son ejemplos suficientemente expresivos. Estas referencias bastarían para afirmar que la fe puede y *de facto* se va a encontrar consigo misma en un rodeo a través de contextos culturales que en un primer momento parecen agresivos hacia sus fundamentos. Balaam y Babilonia podrían mostrarse como símbolos de lo distinto y en principio heterogéneo y contrario; sin embargo ambos son convertidos por el Señor, en un duro combate, en profecía de bendición futura y espacio de renovación de la fe no solo por contraste, sino también por asimilación de elementos.

De igual forma, nadie podrá negar que la asunción del platonismo y del aristotelismo ha ofrecido unas riquezas a la fe que quizá solo sean comparables a los peligros a los que la ha expuesto su absolutización. Estas filosofías, contextos intelectivos de comprensión de la realidad, fueron tan temidas por la torsión a la que obligaban al pensamiento de fe hasta el límite de su casi desidentificación, como apreciadas para que esta fe no perdiera su identidad última. Piénsese, como ejemplos especialmente significativos, en la discusión en torno al término *homousios* en el debate cristológico del s. IV o, situándonos en el marco de la discusión teológica suscitada por la evolución de las ciencias, en la recuperación de la dimensión cósmica de Cristo (relaciones creación-cristología) puesta en circulación por Teilhard de Chardin.

Aunque la perspectiva contextual se ha desarrollado fundamentalmente con la irrupción de las filosofías del siglo XX, no se puede decir que no haya estado presente en la reflexión eclesial bajo otros formatos. Uno de estos ha sido la reflexión sobre los *loci alieni*, que pareciendo no propios o identificativos del discurso de fe pertenecerían estructuralmente a la configuración de su discurso teológico. Estos han sido recibidos y ensanchados

magisterialmente en las reflexiones del Concilio Vaticano II sobre los signos de los tiempos⁵⁷.

El Concilio Vaticano II ha aceptado lo ya vivido de manera inconsciente por lo que podríamos llamar ‘cristiandad teórica’ del cristianismo occidental, a saber: que la fe dada, vivida en forma concreta, se revela insuficiente para ser ella misma solo desde sí misma, debiendo entrar en diálogo con las formas y los movimientos culturales que circundan y habitan al creyente configurando el espacio interior y exterior por evangelizar en el que se desarrolla su existencia⁵⁸. Quizá no se subraya suficientemente que cuando se dice que la fe es creadora de cultura hay que decir, a la vez, que la cultura hace de seno fecundo donde Dios regenera la misma fe ofreciendo un rostro nuevo de la misma. No se puede engendrar una nueva cultura y salir indemne del intento⁵⁹. No solo la cultura debe morir y resucitar en la fe, sino que la misma fe debe morir y resucitar en la cultura, igual que –si se nos permite la analogía– el Hijo murió y resucitó en su humanidad y no solo la humanidad murió y resucitó en el Hijo.

Por eso podríamos considerar el contexto como el *espacio de encuentro con el Cristo revelado aún escondido a nuestros ojos*. Podríamos llamarlo, según sus concreciones, *profecía extranjera*, como han hecho algunos autores refiriéndose a determinados filósofos o pensadores que se sitúan al margen o contra la fe, pero que expresan las preguntas y críticas radicales con las que se tiene que confrontar el cristianismo en una época⁶⁰. *El contexto es*

⁵⁷ P. Hünemann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*, Barcelona 2006, 281-283.

⁵⁸ “Teología actual es teología de la actualidad. Y esto no en un sentido meramente cronológicos sino, sobre todo, en sentido *kairológico* [...] La actualidad no significa solamente estos años de ahora, sino el *kairós* dado a este hoy y solamente hoy” (J. Moltmann, *¿Qué es la teología...?*, 10-12).

⁵⁹ “En este proceso [de inculturación] se debe operar un *intercambio vital (admirable commercium)* por el cual, no solo se opera una purificación, y una apertura y elevación de la cultura, sino que se opera igualmente una profundización y una purificación de la misma fe cristiana que se hace más capaz de distinguir lo que es propiamente revelado (*permanente, universal y absoluto*) de lo que es más relativo, contingente, provisional” (M. Bordoni, *Christus omnium...*, 300).

⁶⁰ A. Tornos, *Cuando hoy vivimos la fe. Teología para tiempos difíciles*, que con esta expresión introduce algunas de sus reflexiones diciendo: “A veces quienes no se consideran creyentes, incluso algunos que toman decididamente postura contra la fe, pueden enseñarnos mucho. Y no solamente en lo que se refiere a la dignidad y honestidad con que saben vivir, sino incluso en la penetración con que captan el significado de la fe” (Madrid 1995, 257).

el lugar a través del cual la revelación dada acontece como revelación salvífica en acto. Por tanto, una teología o una cristología que tenga en cuenta el contexto no hace sino preguntarse por la actualidad de la salvación vivida y ofrecida por los creyentes ayudando a suscitar el asombro y la alabanza ante la grandeza de la obra de Dios, y acompañando apologeticamente la predicación kerigmática a la que la Iglesia es enviada.

3. CONSECUENCIAS METODOLÓGICAS PARA UNA DIDÁCTICA CRISTOLÓGICA

Debemos afrontar, por último, la forma en la que puede insertarse el contexto en la didáctica de la cristología. Esta asimilación teológica del contexto va indisolublemente unida a lo que podríamos llamar *existencia teológica*, único ámbito donde fragua la verdadera teología⁶¹. Esta es el ámbito donde el teólogo va configurando una teología que busca responder a las preguntas del tiempo que le habitan y no justificar las respuestas de otra época⁶². Por tanto, no nos referimos a una relación externa y técnica que pueda realizarse al margen de la propia lucha del teólogo por comprender y expresar su fe; pues solo pueden hacer avanzar la teología, contextualizándola, aquellos que se reconozcan expatriados de una forma de fe, que aunque sea todavía común para una mayoría de la Iglesia, está siendo socavada por las nuevas visiones del mundo, de las que él se siente también partícipe.

En estas últimas reflexiones nuestro objetivo será simplemente apuntar algunos elementos necesarios para la apropiación creyente de un contexto que es el nuestro y, a la vez y

⁶¹ Es ejemplar, en este sentido, la perspectiva de Karl Barth de la que ha dejado constancia en su obra *Introducción a la teología evangélica*, Salamanca 2006.

⁶² “La labor teológica se distingue de otras clases de labor por el hecho de que cualquiera que desee realizar esa labor, no puede proceder edificando con completa confianza sobre el fundamento de las cuestiones que han quedado ya asentadas, sobre los resultados que ya se han alcanzado, o sobre las conclusiones a las que ya se ha llegado. El teólogo no podrá seguir edificando hoy día, en modo alguno, sobre fundamentos que fueron puestos por él mismo ayer, y no puede vivir actualmente, en modo alguno, del interés producido por un capital que acaba de reunir. [...] En la ciencia teológica, continuar significa siempre ‘comenzar de nuevo desde el principio’” (K. Barth, *Introducción...*, 192).

paradójicamente, es acogido con reticencia, pues en él pareciera perderse la misma fe.

Más allá de los manuales o de las respuestas sin preguntas.

En estos últimos años vivimos un tiempo no solo de vuelta a los manuales, sino de concentración en ellos. La efervescencia teológica en torno al Concilio Vaticano II, nos ha dejado logros que hacen imposible una marcha atrás y ha incurrido igualmente en los errores propios e inevitables de todo tiempo de búsqueda y reconstrucción de la expresión de la fe. En estos momentos, aquellos que se mueven en los ámbitos de formación y de salvaguarda del depósito de la fe (quizá no siempre por los mismos motivos y, a veces, por motivaciones no del todo acordes con la propia fe) parece echar de menos la solidez y claridad serena de la teología neoescolástica, que en ocasiones ni siquiera conocieron, y están generado múltiples iniciativas de organización manualística de las materias teológicas.

Es cierto que este repliegue manualístico ha ayudado durante un tiempo a la formación de un *corpus* de consideraciones básicas y comunes en medio del marasmo de perspectivas abiertas. En este sentido se han publicado varios grupos de manuales que, siendo distintos, se reconocen y se enriquecen mutuamente. Sin embargo, es necesario asumir que la teología ha dejado de ser ya –y no se sabe en qué medida podrá volver a serlo en el futuro– una cuestión de manual. Esto exige de los teólogos profesionales un continuo ir y venir que tense sus afirmaciones en una búsqueda expresiva y crítica de la experiencia originaria de fe ofrecida en el *kerigma* y reconstruida en el diálogo continuo con los signos de los tiempos y los movimientos de la historia⁶³. Es importante resaltar, en este sentido, que la forma teológica resultante del impulso conciliar, la dialógico-pastoral, no es una cuestión coyuntural, es decir, para un tiempo de cambios y mientras nos vamos adaptando a ellos, sino la recuperación teológica de elementos olvidados en la teología y que pertenecen a su mismo método⁶⁴.

⁶³ Somos impelidos –afirma Gallagher– “a apreciar las culturas particulares y a ver en ellas potenciales lenguajes para la Palabra; si las culturas tienen necesidad de Cristo para alcanzar su plenitud, en otro sentido, Cristo tiene necesidad de las culturas para continuar y completar el don de la encarnación en los diversos contextos de la historia” (*Fede e cultura...*, 149).

⁶⁴ “Lo pastoral –dice M.-D. Chenu– es el desarrollo de la tradición en la historia, cuyo contenido entra a formar parte del hecho cristiano, pues no se

La cristología académica no solo debe ofrecer los datos dogmáticos de la fe cristológica, sino presentar a los alumnos la metodología propia del pensar cristológico que les posibilite vivir esa tensión entre verdad cristológica e historia. Esta tensión proviene, por una parte, del objeto de la misma que es una persona irreductible a proposiciones dogmáticas. Es esa persona de Cristo la que debe ejercer su señorío sobre los datos dogmáticos. Por tanto, no puede ofrecerse como una verdad hecha que pudiera configurar la vida sin tenerla en cuenta en su concreción histórica. Esto supone, aparte de una vida de oración permanente, una continuada búsqueda de la verdad y voluntad *semper maior* de Cristo⁶⁵. Dicha tensión deriva, igualmente, del contexto cambiado y cambiante de la fe en el que aún debe reconstruirse mayoritariamente la vida cristiana del pueblo de Dios y ofrecerse a las nuevas generaciones que no poseen los recursos del imaginario que identificaban al creyente tradicional, y que ya no están en disposición de recibir como propios⁶⁶.

La didáctica de la cristología deberá, pues, *enseñar a aprehender* a Cristo con la ayuda de la lectura de la Escritura sostenida en una buena exégesis, con la ayuda de una historia crítica del dogma, con la ayuda de las formas litúrgico-sacramentales donde se ofrece su presencia sobrepasando el mero pietismo devocional, y con la ayuda interpelante de los signos de los tiempos leídos de la mano tanto de los referentes culturales (ensayo, novela, cine...) como de los maestros de espiritualidad, los del

reduce a un simple decorado que se despliega al fondo de la escena y que en nada afecta a los personajes" (cit. por E. Vilanova, *Para comprender la teología*, Estella 1992, 78).

⁶⁵ Esta es la forma en la que surgen las mismas cristologías neotestamentarias.

⁶⁶ "Debería lograrse una unidad mayor entre cristología *teológico-fundamental* y *dogmática*, afirmación que ha de extenderse a la teología fundamental y dogmática en general" (K. Rahner, *Curso fundamental...*, 344). Creemos que el adjetivo *fundamental* tiene aquí mucho que ver con lo que el Concilio llama *pastoral*. En esta línea afirma Gallagher: "El fundamento de la teología se ha desplazado de los textos y de las autoridades a la interioridad. Las bases antiguas de la teología eran externas, lógicas; se trataba de conclusiones extraídas de hipótesis. El horizonte vivido del teólogo se olvidaba a menudo, pero en realidad es fundamental. Todo este énfasis desafía a los teólogos *a no imitar sin más* un modelo neutral de trabajo académico, un modelo ampliamente aceptado de manera inocente y universal en la cultura universitaria de hoy en día" ("¿Qué hacemos cuando...?", 323-324. El subrayado es nuestro y corrige el original, que creemos que expresa mal la idea que busca ofrecer).

pasado y los del siglo XX. Este siglo ha obligado a redefinir no solo la teología y la praxis eclesial, sino a recuperar creativamente las fuentes de la espiritualidad y su vivencia. La didáctica cristológica deberá enseñar a aprehender en un proceso continuo el rostro de Cristo que, siendo *uno y el mismo* a lo largo de los siglos, posee la polimorfía cultural del mismo rostro adámico del hombre que, aunque consumado en él, no se reduce ni a su rostro judío ni a los rostros de las culturas humanas que lo han acogido.

En este proceso no se debe olvidar la ayuda irrenunciable de la filosofía que interpela constantemente sobre la posibilidad de verdad y realidad de la afirmación cristológica, obligando de continuo al *esfuerzo del concepto*⁶⁷.

En este sentido, creo que deberemos empezar a pensar más en una lógica escolar que sobrepase la forma manualística de ofrecer los contenidos cristológicos con una exposición más dialógico-pastoral. Presentar tratados, más que manuales, en los que se apunten, por supuesto, los datos básicos necesarios, pero estructurados desde su configuración genética y dialógica, en un movimiento circular y expansivo que los abarque en diálogo con las nuevas perspectivas y situaciones culturales. Esto es lo que han aportado las cristologías de referencia, construidas mayoritariamente hace ya varias décadas⁶⁸, que generalmente aparecen como bibliografía periférica en la enseñanza académica actual.

⁶⁷ “Sin tal atención humilde y afanosa ante la historia y la realidad totales no hay teología; por ello sin un pensamiento rigurosamente filosófico no hay verdadera razón de nuestra esperanza” (O. González de Cardedal, “Problemas de fondo y método en la cristología”, *Salmanticensis* 32, 1985) 367). En este mismo sentido Gesché advierte, antes de afrontar la forma en que debe ser acogida la filosofía, que “para no convertirse en un grito –porque no lo es–, la fe debe poder indicar su posición en el mapa del *logos* [...] Por tanto, que la teología recurra a la filosofía para asegurarse la mediación necesaria no tiene en sí mismo nada discutible, más bien al contrario” (“La mediación filosófica en teología”, en: *La teología...*, 145ss). Quizá después haya que decir que un creyente concreto quizá no la necesite directamente, pero todo creyente debe sentir que la Iglesia en su conjunto sostiene con razonabilidad la fe que él mismo vive, como afirmaba la intuición, tan mal utilizada posteriormente, del padre Astete: “Doctores tiene la santa madre Iglesia que te lo sabrán responder”. Puede verse G. Tejerina, “El papel de la filosofía en la elaboración del pensamiento de la fe”, *Salmanticensis* 59 (2012) 499-53 y F. García Martínez, “La reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía. Contexto, perspectivas y orientaciones”, *Salmanticensis* 59 (2012) 427-439.

⁶⁸ Rahner y Balthasar, Kasper y Moltmann, Pannenberg y Forte, Bonhoeffer y Sobrino, González de Cardedal y González Faus... B. Sesboüé, *Les*

Esta forma de exposición y aprendizaje dialógico-pastoral, que no pierde nada de lo sustancial, incidirá directamente en la relevancia de este tratado en la misma vida pastoral de la Iglesia que demasiadas veces utiliza unos criterios de discernimiento pastoral sin inspiración teológica por no percibir la relevancia real del dato dogmático de la fe⁶⁹. Es decir, esta forma de pensar el acontecimiento cristológico evitaría que los alumnos pasen por la cristología sin que esta pase por ellos, permaneciendo atados a las propias referencias espirituales o ideológicas acríticamente vividas⁷⁰. Estas, que se llevan a las aulas de manera no tematizada, la mayor parte de las veces no son expuestas mínimamente a un explícito discernimiento teológico.

El desarrollo del dogma y de la figura de Cristo

Es especialmente importante en esta tarea la presentación de los procesos de constitución de la imagen de Jesús como Mesías, Señor del universo e Hijo de Dios, así como de aquellas formas que la figura de Cristo ha ido adquiriendo en el imaginario de las diferentes épocas habitadas culturalmente por él. Es necesario pues añadir a la hermenéutica de las afirmaciones dogmáticas, una hermenéutica de la figuración de Cristo, ya que –como hemos comentado– Cristo es en la Iglesia mucho más que lo dicho en las afirmaciones dogmáticas. Se hace necesaria una cristología estética, en su sentido primario de análisis de su representación; al igual que una cristología espiritual, realizada a partir las

“Trente glorieuses” de la christologie (1968-2000), Bruxelles 2012; M. Deneken et E. Parmentier, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XXe siècle*, Paris 2009.

⁶⁹ Este déficit es expuesto temáticamente por contraste en la sencilla obra de Robert P. Imbelli *Reavivar la imaginación crística. Meditaciones teológicas para la nueva evangelización*, Maliaño 2017, que busca alentar la evangelización a partir de la inserción en ella de una criteriología teológica (cristológica) que él percibe demasiado ausente en los ámbitos pastorales.

⁷⁰ No sería extraño que los profesores de Escritura se sintieran identificados con estas afirmaciones, en la medida en que su exégesis tenga pretensiones de ayudar a la fundamentación de una praxis espiritual y pastoral en la vida de la Iglesia; pues el problema es igualmente preocupante en el ámbito de la enseñanza bíblica, más cuando el Concilio ha afirmado que la Escritura es “como el alma de la teología” (DV 24), seguramente porque es como el alma de la fe. Uno se pregunta no pocas veces si los alumnos, al final de su itinerario, además de tener datos sobre la Escritura, saben leerla para nutrir la vida de fe del pueblo de Dios.

diversas experiencias de santidad diacrónica y sincrónicamente vividas en la Iglesia.

En este proceso de figuración se percibe la relevancia que las vivencias eclesiales tienen en la expresión de la riqueza del misterio de Cristo que se da en un acontecimiento siempre renovado en el tiempo y el espacio. La descripción de los procesos de constitución da razón de ser a las afirmaciones que fuera de ellos se hacen incomprensibles, por el desconocimiento de su pretensión concreta debido a los cambios de perspectiva cultural, o simplemente se vuelven irrelevantes por la incomprensión real de lo que significaban para el que vivía de este imaginario crístico. En este sentido, la figuración artística de Cristo (o desfiguración, como en el s. XX) va muchas veces por delante de la tematización teológica o dogmática, pues apunta a realidades que van apareciendo y desapareciendo en el imaginario cristológico eclesial.

Esta hermenéutica ayudará posteriormente a insertar la fe cristológica en los nuevos horizontes o en las situaciones concretas de la vida de fe, al ofrecer una especie de sensibilidad cristológica, nutrida de sus múltiples expresiones vivas, que enseña a distinguir su fondo irrenunciable y, al mismo tiempo, empuja a la creatividad espiritual de la fe del sujeto que la vive aquí y ahora. De la misma manera impedirá absolutizar las formas culturalmente actuales o propias de expresión de la fe cristológica de grupos concretos, y ayudará a hacer frente a los continuos conflictos que se dan no solo entre teólogos, sino entre cristianos de diferentes sensibilidades. Este tipo de cristología supone estudiar a Cristo no como un objeto o verdad externa que suscita la fe, que sería simplemente consecutiva, sino acercarse a él como acontecimiento donde aparece desde el interior de la fe que suscita y en la que el sujeto creyente imprime también su propia perspectiva sin posibilidad de abstraerse de ella. Algo que no debería extrañar cuando se conoce la génesis de la fe cristológica tematizada normativamente en los relatos del ministerio histórico y resucitado de Jesús.

La incorporación didáctica del contexto en el tratado de cristología

Subrayemos inicialmente lo que no es. No se trata de incluir un apartado sobre la relevancia de los datos cristológicos después de haberlos expuesto, como si estos funcionaran acontextualmente

y pudieran ser utilizados en un segundo momento por su relevancia práctica. Tampoco de exponer los elementos del contexto inicialmente y después los datos intentando hacerlos comprensibles desde aquel. Estas formas denotan siempre una comprensión de la teología contextual como una especie de compromiso entre dos realidades heterogéneas que buscan mínimos comunes para convivir.

La perspectiva contextual se incorpora, en primer lugar, con el estudio de los sucesivos contextos previos donde se ha expresado la fe, es decir con la aplicación del método histórico-crítico y de la hermenéutica a los textos bíblicos y a la historia del dogma. El contexto primero que debe afrontarse no es el nuestro, es necesario pasar por lo que dicen las afirmaciones en el momento en el que fueron expresadas, antes de poder aprehender lo que dicen en el nuestro. En este proceso habrá que aceptar que, por no ser sujetos de aquella cultura y por la imposibilidad de encontrar respuestas directas a nuestras preguntas, extrañas a las perspectivas de aquellos tiempos⁷¹, las afirmaciones siempre poseerán una cierta distancia insuperable para nosotros, y provocarán no pocas veces en el que las recibe un desconcierto y una resistencia a su asimilación. Este proceso deberá pasar por un estudio sereno si no quiere provocar una reducción ensimismante y manipuladora que tiende a apropiarse indebidamente de las palabras de los otros y de Dios.

Por otro lado, hay que afirmar igualmente que existe una sintonía interior que posibilita –en algunas ocasiones de forma casi inmediata en el hombre de fe– la comprensión de su significado transcultural; una sensibilidad que no es sino la acción íntima del Espíritu Santo en la Iglesia y en el creyente. En cualquier caso esta acción no debe ser utilizada como coartada para favorecer una pereza teológica y espiritual bajo el pretexto de que la fe es de los pobres y sencillos, y que, por tanto, la Palabra y el dogma

⁷¹ Bernard Bro afirmaba en este sentido: “La ingenuidad primera ya no es posible. No podemos poner entre paréntesis a todos los comentaristas que han escrito desde Moisés, Isaías, Lucas y Pablo. La existencia misma del libro revela la ausencia de su autor [...] La comprensión del texto ya no es ofrecida ni por el autor ni por la situación de la vida en la que el texto ha sido producido. Entonces ¿jamás seremos contemporáneos de Jesús, de Pablo, de Pedro? ¿Ya no seremos nunca más oyentes ingenuos? Seguramente tendremos que hacer duelo por la ingenuidad primera”, citado por Pierre Moitel, *Los grandes relatos del Evangelio: Construcción y lectura*, Estella 1999, CB 98, 53).

están abiertos a una comprensión inmediata de su contenido. Así pues, este estudio histórico aporta no solo datos relevantes de la evolución de la comprensión de fe, sino la conciencia de la necesidad de hacer participar la propia cultura en la evolución expresiva de esta fe⁷². Y esto es lo realmente importante.

En segundo lugar y en relación con el contexto actual, la única forma de apropiarse el contexto es estar uno mismo situado espiritual e intelectivamente en él. Esto es, a la vez, una realidad dada y una misión en el teólogo. Una realidad dada en el sentido de que él puede estar participando ya del nuevo clima cultural sintiendo interiormente la tensión que se da entre este y la fe expresada, también en su interior, en moldes culturales previos. En cualquier caso, el teólogo debe hacer de esta inserción en la nueva situación una misión proexistente, como explorador que va indicando posibles caminos de apropiación de la fe a aquellos que sientan la tensión del cambio de época y ensayando formas de exposición de la fe a las nuevas generaciones que no poseen el antiguo sustrato cultural. En esta posición, el teólogo se sentirá no pocas veces como hombre “escindido y descuajado” por dentro, como afirmaba un joven teólogo reflexionando sobre la doble fidelidad a la fe y a las búsquedas del hombre⁷³.

Es un hecho que en la actual época histórica, con la secularización que ha traído la Modernidad/posmodernidad, ha cambiado la percepción de la realidad obligando al hombre a re-crear los significados y el sentido de las realidades de su mundo. Se puede decir, sin embargo, que no todos los sujetos de la sociedad están

⁷² “Al mismo tiempo que el mundo de la cultura humana se beneficia de la actividad de la Iglesia, esta también se beneficia de “la historia y la evolución de la humanidad. La experiencia de los siglos pasados, el progreso de las ciencias, los tesoros ocultos en las diferentes formas de cultura humana, con los que la naturaleza del hombre mismo se manifiesta más plenamente y se abren nuevos caminos hacia la verdad” (GS 44)” (CTI, *La teología hoy: Perspectivas, principios y criterios*, 56).

⁷³ Nos referimos a José Serafín Bejar, *El oficio de la teología entre Jerusalén y Emaús*. Discurso inaugural en la Facultad de Teología de Granada en el curso académico 2010-2011, Granada 2010, 9. González de Cardedal, comentando su propia experiencia, a través de una cita de Congar, lo explicaba así: “La más grave dificultad para el teólogo es que tiene que ser ciudadano del nuevo mundo espiritual [secularizado], habitar en él desde dentro para poder entenderlo y a la vez habitar en la Iglesia, en su anterior historia completa y en su actual realidad. ¿Será posible vivir y convivir con estos tres mundos, haciendo eco a sus diversas voces, percibiéndolas y discerniéndolas previamente?” (“Puntos de partida y criterios...”, 52).

situados interiormente en esta nueva época y que las nuevas formas de interpretación que se hacen presentes y poco a poco van afirmándose como espacios comunes de significado y sentido (dado o requerido) no son comprendidas ni aceptadas por todos. En esta situación no pocos permanecen atados interiormente a formas sobrepasadas históricamente por la nueva situación cultural. Esto es perceptible cuando se analizan los criterios utilizados para el discernimiento pastoral y es igualmente constatable en la reflexión cristológica. Pues bien, atrincherarse en esta situación genera no solo marginación e irrelevancia, sino una exculturación contraria al evangelio; ya que no suele provenir de la aceptación paciente del desprecio y la persecución por parte de los 'poderes del mundo' –constitutiva del evangelio–, sino del desprecio de los propios creyentes a una sociedad que sigue reflejando, aunque de manera distinta, las llamadas del Espíritu a consumir los dinamos siempre sobreabundantes sobre lo dado, en otro tiempo percibidos entre los griegos y hoy provenientes –entre otros lugares– de la cultura oriental y de la postsecular.

Una reflexión del acontecimiento de Cristo que dé lugar a una proposición relevante de su identidad salvífica solo se puede conseguir desde el conocimiento, el reconocimiento y la impregnación de la nueva situación cultural, inspirándose en esa mirada benevolente de Cristo, que sin justificar el mal del mundo, percibe en cada momento histórico el movimiento del Espíritu que le llama a amarlo hasta asumirlo en sí y consumarlo.

Esta incorporación supone en primer lugar convertir la teología –en especial la cristología– en una forma de vida, es decir, hacer de la teología una forma biográfica de decir la propia fe. Me atrevería a decir que así surgieron las exposiciones de la cristología revelada como la paulina, y así se han realizado las grandes reflexiones cristológicas de todos los tiempos. Por otra parte, el profesor de cristología debe exiliarse a las regiones de la novedad cultural que se impone, es decir, hacer un esfuerzo por habitar entre los distintos, aun cuando estos le sean extraños⁷⁴. Un auto-exilio que en muchas ocasiones no será opresivo, sino liberador, pues no solo lo experimentará como una barrera resistente que apenas deja expandir su fe, sino como un aliado que le abre posibilidades inauditas para respirar la fe con un aliento más profundo, tal como

⁷⁴ No han hecho siempre esto los mejores representantes de la misión *ad gentes*.

experimentaron san Justino, santo Tomás, Teilhard de Chardin, Karl Rahner... y tantos otros.

En esta incorporación creemos que es importante atender no solo a las reflexiones y ensayos filosóficos o culturales –algo fundamental– sino también a las bellas artes (novela, cine, pintura...) y a las fronteras donde se va renovando la santidad de la Iglesia, al acoger y bendecir espacios que parecen o aparecen vaciados de Dios o de su salvación: la secularidad y la distancia de Dios (santa Teresa de Lisieux, Dietrich Bonhöffer...), las periferias y pobrezas extremas (Madeleine Delbrêl, Dorothy Day, santa Teresa de Calcuta...), la diversidad cultural y religiosa (Thomas Merton, Pierre Claverie o Christian de Chergé...) y la insignificancia frente a ella (Charles de Foucault...), la soledad y desquiciamiento de la interioridad (H. Nouwen), el ‘cristianismo’ no asimilable a la Iglesia (Simone Weil, Ety Hillesum...), y otros ámbitos y nombres que seguramente podrían añadirse.

Con esto quisiéramos terminar, dejando abierta una vía de profundización. Aún hoy –precisamente hoy– seguimos con la misión *de re-conocer lo conocido y re-conocer lo desconocido desde Cristo para poder confesarle y ofrecerle como único Señor y Salvador del tiempo y del espacio, verdadero alfa y omega*. Creemos que aquí se manifiesta uno de los verdaderos impulsos del Espíritu en la Iglesia y en la cristología.