

PERSPECTIVAS ACTUALES DE LA CRISTOLOGÍA.

1. LA CONCENTRACIÓN CRISTOLÓGICA EN LOS AÑOS OCHENTA.

La cristología fundamental sigue planteándose todavía la tarea de precisar su propio estatuto epistemológico y de determinar con mayor exactitud su ámbito de investigación, sobre todo respecto a la cristología dogmática o sistemática. Pero como se ha llegado a cierto acuerdo a propósito de su innegable perijóresis, es decir, de su conexión intrínseca y su complementariedad, presentamos algunas reflexiones valorativas que pueden acogerse y compartirse sustancialmente en las dos ópticas cristológicas, a pesar de que sus metodología, y acentuaciones tengan que ser diversas.

El núcleo central de toda reflexión sobre Jesucristo sigue siendo la proclamación convencida del apóstol Pedro: "No hay salvación en ningún otro, pues no se nos ha dado a los hombres ningún otro nombre debajo del cielo para salvarnos" (He 4,12). Esto significa que el anuncio de la buena nueva en la historia se sigue resumiendo en la afirmación: *Cristo es todavía hoy el salvador único y universal de la humanidad entera.*

Véase la primera encíclica del pontificado de Juan Pablo II, dedicada precisamente a Cristo, *Redemptor hominis* y "*centrum universi et historiae*" (cf "AAS" 71 [1979] 257-324; aquí n. 1; la fecha de la encíclica es de 4 de marzo de 1979). La misión de toda cristología es dar razón de esta esperanza (cf 1Pe 3,15), esto es, del significado y del valor de todos los elementos e implicaciones de esta solemne proclamación y pretensión.

Al énfasis *eclesiológico* del concilio y al *antropológico* del posconcilio siguió en los años ochenta una innegable concentración *cristológica*. Pero este desplazamiento hacia Cristo no se efectuó con una simple repetición del pasado, sino mediante lenguajes, interrogantes y perspectivas nuevas, articuladas y muchas veces saludablemente provocativas. En un contrapunto providencial bastante oportuno, se han dado algunas respuestas autorizadas de la conciencia de fe católica a aventuras cristológicas metadogmáticas o totalmente desacralizantes. Nos referimos a la publicación de las aportaciones teológicas de la Comisión Teológica Internacional (= CTI) y de la Pontificia Comisión Bíblica (=PCB).

La CTI publicó del 1980 al 1986 tres documentos de índole cristológica. En el primero, *Quaestiones selectae de christologia*, se analiza la aproximación histórica a la figura de Cristo, no sólo como posible y legítima, sino como una exigencia intrínseca de la fe cristiana. Se reafirma luego la unidad entre el Jesús terreno y el Cristo glorificado y la continuidad del dato bíblico con el posterior dato dogmático y eclesial: En el segundo documento, *Theologia, Christologia, Anthropologia*, se ponen de relieve los vínculos intrínsecos que existen entre la cristología, por una parte, y la revelación trinitaria y la antropología, por otra. El tercer documento, *De Jesu autoconscientia quam scilicet ipse de se ipso el de sua missione habuit*, remacha, entre otras cosas, la conciencia filial y mesiánica de Jesús. El documento -dada la enorme multiplicidad de opiniones- no afrontó la cuestión de cómo obtiene Jesús sus ciencias-conocimientos (para una hipótesis de comprensión de este problema cf A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di eristologia*, Dehoniane, Bolonia 1988, 381-397).

El estudio de la PCB *De sacra Scriptura el Christologia* (para el texto oficial latino y francés, cf COMMISSION BI-BLIQUE PONTIFICALE, *Bible el Christologie*, Cerf, París 1984) es amplio y articulado, La primera parte contiene un breve inventario de los estudios contemporáneos sobre la figura de Cristo (estudios teológicos clásicos, especulativos, históricos, religiosos, antropológicos, existenciales, sociales, sistemáticos de nuevo tipo), valorando sus méritos y sus límites. En la segunda parte se toca el testimonio global de la Escritura, que se resume, una vez más, en la proclamación de Jesús Señor y mediador universal de la salvación.

Del complejo temario cristológico de los años ochenta surge la exigencia de una mayor atención a la analogía *fidei* (cf DV 12). La comprensión adecuada del acontecimiento Cristo no puede separarse ni del misterio trinitario (sobre todo en su dimensión pneumatológica) ni de su referencia intrínseca al misterio del hombre (recreado en Cristo a imagen de Dios), a su existencia moral y espiritual y, sobre todo, a su vida litúrgica como suprema concentración de verdad y de vivencia cristológica indisolublemente unidas.

También hermenéuticamente hablando, se presenta la urgencia de establecer unas relaciones más armónicas entre la exégesis bíblica y la teología dogmática respecto a cuestiones cruciales de la cristología, como, por ejemplo, la correcta interpretación y motivación teológica de la encarnación, de la conciencia mesiánica de Jesús, de la intencionalidad salvífica de su muerte, del fundamento y significado histórico-metahistórico de la resurrección, de la realidad de su divinidad, de su presencia salvífica en la Iglesia y en los sacramentos y del carácter absolutamente decisivo de la salvación en él.

Por otra parte, no se puede orillar la exigencia de una mayor atención al diálogo con las ciencias humanas. No sólo con las que están tradicionalmente en contacto con la teología, como la filosofía, la literatura y la historia, sino también con las ciencias nuevas -algunas de ellas originalmente, planteadas con una intencionalidad antirreligiosa-, como, por ejemplo, la psicología, la sociología, las ciencias de la educación, las ciencias de la comunicación social. El diálogo no se puede dejar sólo a algunos sectores de la teología práctica como la catequesis y la pastoral, sino que debe extenderse también a la cristología fundamental y a la sistemática. Superando la fase de sospecha mutua o de una utilización tan sólo parcial e instrumental de las otras ciencias, la

crisología debería pasar a una fase de diálogo y de colaboración a partir de unas opciones criteriológicas concretas.

A continuación aludiremos un poco más extensamente a algunas líneas de tendencias cristológicas; varias se han afirmando ya parcialmente, mientras que otras están perfilándose poco a poco en el horizonte teológico de los años noventa.

2. REVALORACIÓN DEL JESÚS HISTÓRICO Y DE LA CRISTOLOGIA PREPASCUAL. Una tendencia suficientemente compartida en crisología es la recuperación y la revaloración de la importancia teológica tanto de la historia, entendida en su sentido pleno de aventura libre y auténticamente humana que comprende también el diálogo salvífico entre Dios y la humanidad, como de la historia misma de Jesús, entendida como fundamento y motivación última de su acontecimiento salvífico e irrepetible (cf, entre otros, W. KASPER, *Jesús, el Cristo, Sígueme*, Salamanca 1979; B. FORTE, *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia*, Paulinas, Madrid 1982). La historia de Jesús no es un elemento opcional que el teólogo pueda tranquilamente dejar de lado, como pensaba, por ejemplo, R. Bultmann. Es precisamente en la historia concreta de Cristo y en la globalidad de su vida en la tierra donde se arraiga y motiva el carácter salvífico absoluto de su llamada existencial (cf He 2,22-24). En Cristo la historia llega a su más alta densidad soteriológica, puesto que su existencia (= actos, palabras, actitudes, milagros, acontecimiento pascual) es al mismo tiempo salvación definitiva para nosotros. Desde este punto de vista, el énfasis sobre el Jesús histórico por parte de la teología de la liberación está plenamente justificado, siempre que se respete plenamente la continuidad personal con el Cristo de la fe postpascual y del dogma eclesial. Surge así la posibilidad concreta de una *crisología prepascual o implícita* como base indispensable para la comprensión del Cristo pascual y de la crisología explícita postpascual. El Jesús prepascual tiene un significado intrínseco cristológico y soteriológico y constituye, junto con la pascua, un acontecimiento salvífico plenario. A partir de su extraordinaria *exousía* (autoridad) prepascual es como se puede realizar legítimamente el paso a su igualmente extraordinaria y única *ousía* (realidad personal). Se habla de crisología implícita, no tanto en el sentido de que en el Jesús histórico falten indicios decisivos de reconocimiento cristológico, sino en el sentido de que estos indicios no son entendidos adecuadamente por los discípulos. La existencia de Jesús, como expresión de su autoconciencia íntima, está totalmente orientada en sentido cristológico. Él se presentó siempre como aquel que tiene la autoridad absoluta de Dios en el terreno espiritual. Por eso se puede hablar también de *crisología implícita o abierta*, en el sentido de que la crisología prepascual -o sea, la fe incipiente de los discípulos- sigue estando abierta a su cumplimiento en la resurrección, acontecimiento decisivo de iluminación y de comprensión auténtica de todo el acontecimiento Cristo. Este arraigo histórico del acontecimiento Cristo hace insostenible cualquier hipótesis dirigida a entender mitológicamente la categoría de la encarnación. Y viceversa, la luz de la resurrección ofrece la revelación última de la originalidad salvífica de la figura histórica de Cristo, en discontinuidad absoluta con la interpretación y la apropiación que hace de él, por ejemplo, la actual *Leben-JesuForschung* judía, cuando considera a Jesús simplemente como el gran hermano o como el maestro iluminado, intérprete oficial de la ley en Israel (cf, p.ej., S. BEN CHORIN, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Brescia 1985; H. FALK, *Jesus the Pharisee. A New Look at the Jewishness of Jesus*, Paulist Press, Nueva York 1985).

3. LA CRISTOLOGIA "DE LOS OTROS" O "DESDE FUERA". En la cultura contemporánea está surgiendo una extraordinaria *crisología de los otros o crisología desde fuera*. Se trata de la comprensión, ordinariamente positiva -aunque reductiva- de Jesucristo, realizada fuera del cristianismo por los ateos, los no cristianos, los agnósticos; o fuera de las categorías clásicas de la teología tradicional, como, por ejemplo, las ciencias psicológicas, la literatura, el arte. Se perfila ante todo un modelo *humanista* de Cristo, celebrado como hombre universal, como el más decisivo de los hombres normativos, fuente de autenticidad radical humana, modelo de existencia liberada, sostén insuperable de ideales morales preciosos, sin los que la sociedad mejor organizada, más rica y más técnicamente perfecta no dejaría de ser bárbara. En esta óptica humanista se reconoce a Jesús el mérito de haber atribuido un valor absoluto a todos los seres humanos y de haber sustituido la opresión y la arrogancia del poder por el gesto de dar y compartir (cf K. JASPERS, *Il grande filosofo*, Longanesi, Milán 1973, 280-307; L. KOLAKOWSKI *Senso e non-senso áella tradizione cristiana*, Cittadella, Asís 1975, 32-39; M. MACHOVEC, *Jesús para ateos*, Sígueme, Salamanca 1975; L. LOMBARDO RADICE, *Figlio dell' uomo*, en I. FETSCHER y M. MACIOVEC, *Marxisti di fronte a Cristo*, Queriniana, Brescia 1976, 24s; F. BEZO, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1975). También la aproximación psicológica ve en él no sólo "la masculinidad ejemplar", es decir, una personalidad humana absolutamente equilibrada y privada de animosidad, de hipocresía, de inhumanidad y de formalismo, sino también un insuperable "psicoterapeuta", cuya enorme madurez psicológica se convierte para los demás en instrumento de transformación creadora y humanizante (cf H. WOLFF, *Gesú, la maschilità esemplare*, Queriniana, Brescia, 1979; ID, *Gesú psicoterapeuta. L' atteggiamento di Gesù nei confronti degli uomini come modello della moderna psicoterapia*, Queriniana, Brescia 1982).

La lectura humanista abre espacios inéditos a la revaloración de la riqueza humana de la figura de Jesús como hombre justo que, reafirmando la dignidad de toda persona independientemente de sus facultades económicas,

intelectuales, morales, psíquicas o físicas, se presenta como un ejemplar humano de una modernidad absoluta. Además, la frescura del lenguaje tiene una función oxigenante e innovadora positiva frente al vocabulario árido y muchas veces repetitivo de la teología corriente. No pocas veces estas interpretaciones humanistas, aunque procedan de visiones del mundo unidimensionales, materialistas, negadas por principio a la trascendencia, expresan paradójicamente la urgencia de escapar de la fuerza de gravitación de los perversos sistemas antihumanos. Para ellos, lo que a primera vista parece ser una historia de la "desinterpretación" de Jesús, aceptado sólo como hombre, podría considerarse también como un intento supremo de anclarse en Cristo como sostén auténtico del esfuerzo por ser hombres.

Además del modelo humanista se vislumbra también un *modelo religioso* de Jesús, tal como aparece en las interpretaciones judías, hindúes e islámicas de Cristo. Se le ve como maestro de existencia religiosa auténtica (*gurú*), mártir del sacrificio y de la hermandad universal, encarnación plena de Dios para iluminar y salvar al mundo (*avalara*), profeta del altísimo, guía hacia la auténtica moralidad humana, mártir de la justicia. El significado humano y religioso del "Jesús de los otros" representa un antídoto saludable a no pocos cristianos extraviados en su identidad de fe y dudosos de la importancia humana de su ser cristianos en el día de hoy (cf G. DE ROSA, *Cristianesimo, religione el sette non cristiane a confronto*, Cittá Nuova, Roma 1989; H. KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Cristiandad, Madrid, 1987; J. VERNETTE, *Jésus dans la nouvelle religiosité*, Desclée, París 1987).

4. PLURALIDAD. DE PRECOMPRESIONES Y DE ÓPTICAS CRISTOLÓGICAS. Esta asimilación y apropiación de Jesús por parte de *los otros* vuelve a plantear, a los cristianos la eterna pregunta cristológica: "Vosotros, ¿quién decís que soy yo?" (Mt 16,15), con la consiguiente exigencia de remotivar la respuesta de Simón Pedro: "Tú eres el mesías, el Hijo del Dios vivo" (Mt 16,16). Para los cristianos, Jesús no es algo relativo, es decir, uno de tantos modelos de humanidad y de religiosidad, sino un absoluto salvífico. Es el reconciliador universal (Col 1,20; Ef 1,10), el libertador de la esclavitud del mal (Rom 6,17-18), el recreador del hombre y de la naturaleza (Rom 5,1; Tit 3,5-6), el Hijo de Dios encarnado (Jn 1,14), profundamente hombre a pesar de ser Hijo de Dios (Heb 2,17s; 4,15; 5,7s); el mediador único entre Dios y el hombre (1Tim 2,5). La comprensión cristiana supera y cumple las interpretaciones no cristianas.

Aun permaneciendo intacto el núcleo central del anuncio cristológico, los cristianos usaron desde el principio diversos modelos interpretativos del acontecimiento Cristo. Si la óptica de la cristología ortodoxa es por tradición la de la *gloria*, el modelo luterano es más bien el de la *teología de la cruz*. La actual cristología católica se caracteriza fundamentalmente por el énfasis en la *humanidad* de Jesús, por la *apelación existencial-práctica y por el diálogo con la cultura contemporánea*. Esto ha dado origen a una pluralidad de modelos y de aproximaciones. Tenemos, por ejemplo, la cristología *desde abajo o desde arriba, cósmica, histórica, trascendental, estética, narrativa, de la liberación, inculturada, de la religiosidad popular*. La legitimidad teológica de estos modelos se debe a su disponibilidad a favorecer la globalidad del acontecimiento Cristo, evitando los peligros de la fragmentación, de la reducción y de la incomunicabilidad mutua. Por su carga notable de evolución y de futuro nos fijaremos solamente en algunas de estas aproximaciones.

5. CRISTOLOGÍA E INCULTURACIÓN. Para el concilio Vaticano II, la historia de la evangelización cristiana fue y sigue siendo un continuo proceso de "adaptación cultural", de Diálogo con las culturas", de "intercambio vital con las diversas culturas de los pueblos (cf GS 44.58): "Verbi revelati *accomodata praedicatio* lex omnis evangelizationis" (GS 44). A partir del sínodo de los obispos de 1977, el término *inculturación* indica una exigencia ineliminable del quehacer teológico actual (cf CTI, *Fides el inculturatio*, en "Gregorianum" 70 [1989] 625-646). Ya se ha esbozado una criteriología teológica de la inculturación. Es esencialmente encarnación del misterio de Cristo en una cultura determinada y su expresión en el lenguaje, en los símbolos culturales, en la experiencia vital, en la "carne" de los diversos pueblos evangelizados (*criterio cristológico*). Esta recreación" de la cultura, purificada de sus eventuales yerros, se realiza por obra de toda la comunidad eclesial (*criterio eclesiológico*) y es un servicio de iluminación y de liberación de la persona humana evangelizada (*criterio antropológico*).

La aguda sensibilidad de la originalidad y de la identidad propia de las diversas zonas culturales eclesiales está ofreciendo un panorama muy amplio de cristologías inculturadas o en contexto. Además de la cristología latinoamericana, surgen las comprensiones asiáticas y africanas de la figura de Cristo. Hay, por ejemplo, interesantes propuestas de cristología en Filipinas, en la India, en Japón, en Corea, en Nueva Guinea. También África está elaborando ideas cristológicas inculturadas, como la consideración de Cristo jefe, antepasado, hermano mayor, curador, maestro de iniciación. Son nombres y conceptos africanos que podrían facilitar una mejor comprensión de la figura de Jesucristo y de su misterio salvífico. Entre los títulos más apropiados parece destacar el de Jesús como hermano mayor. Los autores africanos son conscientes, sin embargo, de que el misterio de Jesucristo no puede asimilarse ni expresarse por completo con las categorías indígenas sin perder su originalidad. En Cristo tiene que seguir dándose una irreductible e intraducible alteridad.

6. CRISTOLOGIA DE LA LIBERACIÓN. Se trata de un ejemplo particularmente actual de una interpretación inculturada de Jesucristo, surgida dentro de la teología de liberación latinoamericana (al no poder recoger aquí la extensa bibliografía sobre la teología de la liberación, remitimos a la síntesis de L. y C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, Madrid 1986, y a un estudio reciente de valoración de conjunto de F.A. PASTOR, *Ortopraxis y ortodoxia*, en "Gregorianum" 70 [1989] 689-739). Damos tan sólo un ejemplo, citando únicamente las propuestas cristológicas de Leonardo Boff y Jon Sobrino. Boff parte de dos factores interpretativos del acontecimiento Cristo: la coyuntura histórica y la situación de pobreza de América Latina. Esto significa: en el nivel social, opresión colectiva, exclusión y marginación; en el nivel humanístico, injusticia y negación de la dignidad humana; en el nivel religioso, pecado social, "situación contraria al designio del Creador y a la honra que le es debida (Puebla, n. 28)" (o.c., 11).

La teología de la liberación surge del encuentro de Cristo pobre con los pobres de este mundo: "El crucificado, presente en los crucificados, llora y grita: 'Tengo hambre, estoy encarcelado, me encuentro desnudo'" (ib, 13). Jesucristo "es Dios en nuestra miseria, el Hijo eterno que asumió un judío concreto..., que realiza la liberación de los infelices concretos" (ib, 70). Se ve a Cristo como liberador y promotor de una praxis eclesial liberadora: "La cristología que proclama a Jesucristo como liberador quiere comprometerse en la liberación económica, social y política de los grupos oprimidos y dominados. Se esfuerza por captar el significado teológico de la liberación histórica de las grandes masas de nuestro continente (...). Se propone articular de este modo el contenido de la cristología y crear un estilo que ponga de manifiesto las dimensiones liberadoras presentes en el camino histórico de Jesús" (L. BOFF, *Jesús Cristo Libertador. Uma visao cristológica a partir da periferia*, en "Revista Eclesiástica Brasileira" 37 [1977] 502).

También Jon Sobrino señala una finalidad eminentemente práctica a su cristología: "La hermenéutica no busca solamente resolver el problema de la verdad de las afirmaciones que se hacen sobre Cristo, sino también encontrar la manera de hacerlas comprensibles y operativas, es decir, hacer de la tradición existente en torno a Cristo algo que siga siendo vivo y vital (J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, CRTE, México 1977, 299). Para ello adopta dos criterios de fidelidad: el de la hermenéutica de la praxis, que implica fidelidad a la praxis concreta, y el del Jesús histórico, que dice fidelidad a la praxis concreta del Cristo bíblico.

Tanto Boff como Sobrino, al tener que destacar no tanto la comprensión y la verdad sobre Cristo como su impulso de transformación y liberación de la realidad oprimida, seleccionan y acentúan aquellos elementos que se encuentran en una relación particular con el paradigma de la liberación (reino de Dios, resurrección como utopía) y con la actitud práctica adecuada para realizarla (actividad social de Jesús, exigencia del seguimiento). Se trata de una opción que hace derivar del gesto salvífico de Cristo las instancias operativas capaces de tener incidencia en la realidad y transformarla: "Creemos que el Jesús histórico es el principio hermenéutico, tanto a nivel noético como a nivel prático, para una aproximación a la totalidad de Cristo, en el que se realiza realmente la unidad de la cristología con la soteriología" (ib, 8; para nuevas informaciones, cf J. SOBRINO, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1982; puede verse una valoración de este libro, hecha por Juan Alfaro, en "Estudios eclesiológicos" 59 [1984] 237-254).

Digamos enseguida que es sumamente sugestiva para el mundo contemporáneo la misma palabra *liberación*, que tiene gran impacto emotivo y que evoca una vida humana realizada y libre (cf la instrucción *Libertatis nuntius*, 1). La *opción preferencial por los pobres* es la opción de fondo de la teología y de la cristología de la liberación. Se trata de un compromiso evangélico que brota de la praxis concreta de Jesucristo y que hizo suyo la Iglesia latinoamericana en *Puebla* en el 1979. *Puebla* acoge el tema de la liberación como calificativo e indispensable para la doctrina y para la misión de la Iglesia (nn. 335, 562, 1254, 1270, 1283, 1302), dedicando amplio espacio a la evangelización, la liberación y la promoción humana (nn. 470-506) y a la opción preferencial por los pobres (nn. 1134-1165). La instancia "liberadora" y "factual" del mensaje cristológico -debido al fuerte acento que dio la teología de la liberación- es percibida actualmente más por toda la comunidad eclesial y se ha convertido en *patrimonio precioso y liberador*. Las mismas instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la fe de 1984 y de 1986 (cf "AAS" 76 [1984] 876-909; 79 [1987] 554-599) no han dejado de legitimar las expresiones y las instancias liberadoras de la teología de la liberación (cf la instrucción *Libertatis nuntius* I-IV, de 1986), aunque ponen en guardia contra una aceptación rígida y acrítica del marxismo como principio determinante del trabajo teológico (ib, nn. VII-VIII). La opción por los pobres está sostenida por un maravilloso *testimonio concreto* hasta el martirio de nuestros hermanos y hermanas latinoamericanos, que se ponen de parte de los perdedores y de los pobres para reivindicar su dignidad y su libertad. Mediante la lectura de la eficacia liberadora del acontecimiento Cristo *se recuperan algunos elementos evangélicos* a menudo olvidados, como las incidencias políticas y sociales del mensaje cristológico sobre la realidad latinoamericana. Se ve a Jesús como fuerza liberadora y contestataria, capaz de remover los mecanismos de opresión y de injusticia, y de promover en la actualidad de América Latina el compromiso por la construcción de un mundo nuevo, fraternal, justo y auténticamente evangélico. Finalmente, la cristología de la liberación "representa la primera teología elaborada a partir de las cuestiones suscitadas por la periferia, pero con una intencionalidad universal" (L. y Cl. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, o.c., 111). Lleva consigo una carga de contemporaneidad y de universalidad porque se interesa por el pobre, es decir, por el hombre maltratado y discriminado (en los aspectos económico,

social, político, racial, sexual, cultural y religioso), que hay que rescatar y liberar mediante el anuncio del evangelio de Jesucristo. La cristología de la liberación presenta a Jesucristo como auténtica fuente de *humanización* del mundo contemporáneo.

A pesar de estos méritos indudables, recogemos algunas críticas propuestas y acogidas por los hermanos Boff (ib, 82-84). Ellos mismos admiten en la teología de la liberación cierta depreciación de las raíces místicas de la realidad cristiana; una exagerada inflación del aspecto político a costa de otras dimensiones más gratuitas, más profundamente humanas y evangélicas; cierta subordinación del discurso de la fe al discurso de la sociedad y un acento impropio del discurso de clase, sin tener en cuenta lo específico religioso y cristiano; una exagerada absolutización de la teología de la liberación, con la marginación consiguiente de la validez de otras visiones teológicas; se exaspera unilateralmente la figura socioeconómica del pobre evangélico, minimizando la importancia de otros aspectos de la opresión social; como la racial y la sexual; una acentuación excesiva de las rupturas, más bien que de las continuidades, en lo que atañe a los comportamientos y a la acción pastoral de la Iglesia; escaso diálogo con las enseñanzas doctrinales y sociales del magisterio pontificio y local y escasa atención al diálogo con las diversas instancias eclesíásticas; el uso de un método, el del análisis marxista, que "no detenta ya el monopolio de la transformación histórica" (ib, 110). A ello se puede añadir que la insistencia casi exclusiva de la operatividad socio-estructural del evangelio y en la ortopraxis relativa contiene el riesgo de elevar a criterio absoluto de verdad el principio de la sola eficacia práctica del acontecimiento Cristo. Si esto fuese verdad, perdería gran parte de su significado el misterio central de la redención y de la salvación cristiana, representado por el sufrimiento, la cruz y la resurrección de Jesús. Además, a propósito de los contenidos, la cristología de la liberación subraya lo que en la historia del Jesús terreno puede interpretarse como paradigma concreto de liberación: su solidaridad con los pobres, su anticonformismo frente a las estructuras opresivas y su actitud de conflicto frente a los grupos que detentan el poder. El énfasis exclusivo en el Jesús histórico corre el riesgo de olvidar al Cristo bíblicoeclesial, considerado con cierta desconfianza y sin una incidencia concreta en la praxis de liberación. De esta manera se abre un foso imposible de colmar entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe eclesial, del dogma, de la liturgia, de los sacramentos, que es el auténtico animador en la historia de la praxis de liberación total del hombre. Se corre el riesgo de caer en una lectura "profana" de Jesús. Su figura, desconectada de su verdadero contexto trinitario y pneumatológico, queda reducida casi exclusivamente a lo empírico-factual, considerado como portador privilegiado, si no único, de sentido cristológico. De esta manera, se tiende a minimizar el testimonio evangélico sobre la obediencia de Jesús al Padre, sobre su conciencia mesiánica de liberador del pecado y de la muerte, sobre su sacrificio redentor, sobre su muerte en la cruz. "Estas tentaciones -se puede concluir con Boff- serán tanto más fácilmente superadas cuanto más imbuidos estén los teólogos de la liberación del sentido de Cristo (1 Cor 2,16), vinculados a la comunidad eclesial y vitalmente nutridos con la vigorosa savia mística de la religión y de la fe popular" (ib, 84).

7. CRISTOLOGÍA Y RELIGIOSIDAD POPULAR. La religiosidad popular (= RP), llamada también "devoción popular", "piedad popular", "religiosidad del pueblo", es una realidad eclesial universal y compleja. Describiendo la religiosidad popular latinoamericana, *Puebla* afirma: "Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de estas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo -determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular" (*Puebla* 444). La religiosidad popular es rica en elementos positivos. Contiene un conjunto de valores que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. Tiene el sentido de lo sagrado, manifiesta una sed de Dios, expresa un fervor y una pureza de intención conmovedora, que sólo pueden tener los sencillos y los pobres (cf EN 48; CT 54); se muestra disponible ante la palabra de Dios, cree en la providencia y en la presencia amorosa y constante de Dios Padre, tiene un gran sentido de la oración (cf EN 48; *Puebla* 454, 913); se trata de una sabiduría popular católica que posee una capacidad de síntesis vital, que une creativamente lo divino y lo humano, a Cristo y a María, el espíritu y el cuerpo, la comunión y la institución, la persona y la comunidad, la fe y la patria, la inteligencia y el afecto (cf *Puebla* 448, 913); celebra a Cristo en su misterio de encarnación (navidad, el niño Jesús), en su crucifixión, en la eucaristía y en la devoción al sagrado corazón (cf *Puebla* 454, 912); hace progresar en el conocimiento del misterio de Cristo y de su mensaje, de su encarnación, de su cruz redentora, de su resurrección, de la acción del Espíritu en todo cristiano, del misterio del más allá (cf CT 54); manifiesta su amor a Mana, venerada como madre inmaculada de Dios y de los hombres (cf *Puebla* 454); hace capaces de generosidad y de sacrificio hasta el heroísmo cuando se trata de dar testimonio de la fe (cf EN 48; *Puebla* 913); tiene una fuerte conciencia de pecado y de la necesidad de expiación (cf *Puebla* 454); expresa la fe en un lenguaje total (canto, imágenes, gesto, color, danza), la sitúa en el tiempo (fiestas) y en los lugares (santuarios y templos) y la vive profundamente en los sacramentos y sacramentales de la vida personal y social (cf *Puebla* 454); engendra actitudes interiores que raras veces se observan en otras partes en su grado más alto (paciencia, sentido de la cruz en la vida diaria, apertura a los otros, devoción: cf EN 48); practica las virtudes evangélicas (cf CT 54), el desprendimiento de las cosas materiales, la solidaridad (cf *Puebla* 454, 913); tiene un respeto filial a los pastores de la Iglesia y un vivo afecto a la persona del papa (cf *Puebla* 454). Por esta su profunda sabiduría

humana y cristiana, la RP puede constituir un auténtico "humanismo cristiano que afirma la dignidad radical de toda persona como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y ofrece los motivos para un cierto buen humor y agudeza, aunque tenga que vivir una vida muy dura" (*Puebla* 448).

Pero no es posible soslayar los peligros de la RP, sobre todo cuando se ignora o se descuida la obra de evangelización y de catequesis. Los límites de tipo ancestral son la superstición, la magia, el fatalismo, la idolatría del poder, el fetichismo y el ritualismo (EN 48; *Puebla* 456). Los límites debidos a la deformación de la catequesis son el arcaísmo estático, la desinformación y la ignorancia, la reinterpretación sincretista, la reducción de la fe a un puro contrato en las relaciones con Dios, la exagerada estima del culto a los santos en detrimento de la conciencia de Jesucristo y de su misterio (EN 48; *Puebla* 456, 914). Las amenazas a la RP son el secularismo difundido por los medios de comunicación social, el consumismo, las sectas, las religiones orientales y agnósticas, las manipulaciones ideológicas, sociales, políticas y económicas, los mesianismos políticos secularizados, el desarraigo y la proletarización urbana debida al cambio cultural (*Puebla* 456). De aquí una urgencia de purificación, de una continua rectificación (CT 54), pero sobre todo de una consideración teológica de la religiosidad popular para hacer de ella un modelo de anuncio cristiano global.

Hagamos una alusión al que se puede llamar el "Cristo religioso-popular" de Puebla. Sea cual fuere el nivel de comprensión auténtica o de degradación de Jesús en la RP, sigue siendo un Cristo vivo, escuchado, acogido y amado por el pueblo cristiano. Aunque desfigurado y pobre desde el punto de vista de las motivaciones -quizá en provecho de la Virgen y de algunos santos (*Puebla* 914)-, es él el que ilumina y sostiene la existencia global del pueblo, haciéndose portador y garantía de sus valores más nobles y de sus aspiraciones más auténticas. Prueba de ello son: la participación en la misa, en los sacramentos y, sobre todo, en la eucaristía; la celebración de las grandes fiestas litúrgicas cristológicas; el uso de las devociones cristológicas, como la del sagrado corazón; su presencia protectora en la casa mediante imágenes, cuadros, altarcitos (cf *Puebla* 912). Los estudiosos del folclore y de la RP han indicado algunas imágenes características de Cristo en el ámbito de la piedad popular latinoamericana: en ella es especialmente viva la devoción a Cristo muerto (con el que el pueblo se identifica: el famoso "Crucifijo" de la iglesia de San Francisco de Bahía, en Brasil, sintetiza la "cristología popular" latinoamericana), al niño Jesús (que suscita el cariño), a Cristo rey celestial (que da fuerzas y coraje en las dificultades de la vida y en la persecución por la fe), a Cristo rey de la paz (predicado por los primeros evangelizadores del continente). Estas imágenes son, en su mayor parte, de origen español.

Frente a esta realidad cristológica popular, Puebla ha propuesto una reevangelización sin reducciones ni opciones preconcebidas de la figura del Cristo bíblico-eclesial, "verdadero Dios y verdadero hombre" (n. 171); "Cristo, nuestra esperanza, está en medio de nosotros, como enviado del Padre, animando con su Espíritu a la Iglesia y ofreciendo al hombre de hoy su palabra y su vida para llevarlo a su liberación integral" (n. 166). "Es nuestro deber anunciar claramente, sin dejar lugar a dudas o equívocos, el misterio de la encarnación: tanto la divinidad de Jesucristo, tal como la profesa la fe de la Iglesia, como la realidad y la fuerza de su dimensión humana e histórica" (n. 175). "No podemos desfigurar, parcializar o ideologizar la persona de Jesucristo, ya sea convirtiéndolo en un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta, ya sea reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la historia" (n. 178; cf también el n. 179). Así pues, la Iglesia latinoamericana fundamenta el anuncio de la liberación integral, incluso socioeconómica, de los pueblos oprimidos, en la integridad dogmática del misterio de Cristo: "Solidarios con los sufrimientos y aspiraciones de nuestro pueblo, sentimos la urgencia de darle lo que es específicamente nuestro: el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios. Sentimos que ésta es la 'fuerza de Dios' (Rom 1,16), capaz de transformar nuestra realidad personal y social y de encaminarla hacia la libertad y la fraternidad, hacia la plena manifestación del reino de Dios" (n. 181).

8. CRISTOLOGÍA Y RELIGIONES NO CRISTIANAS. a) *Una pluralidad de modelos:* Un desafío que parece decisivo para el porvenir en la cristología contemporánea es el que se ha lanzado contra el significado y la universalidad salvífica del acontecimiento Cristo, no tanto por las religiones no cristianas y las sectas, cuanto más bien desde el mismo interior del cristianismo, a través de autores que elaboran una teología de las religiones no cristianas dirigida a explicar su mediación salvífica. Así, tras el "mito del Dios encarnado" (cf J. HICK [ed.], *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, Londres 1977), llegó diez años más tarde el "mito de la unicidad cristiana" (cf J. HICK y P. KNITTER [eds.], *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1987), con un singular *crecendo* polémico dirigido a problematizar, relativizar e incluso negar la bimilenaria conciencia de fe cristiana sobre la encarnación del Hijo de Dios y sobre la unicidad y el carácter absoluto de la salvación de la humanidad entera en el único mediador Jesucristo.

El contexto articulado de este desafío procede de la revaloración conciliar del valor salvífico de las religiones no cristianas, del debilitamiento del espíritu misionero dentro del cristianismo y del despertar contemporáneo de las otras religiones, que, después de siglos de letargo y de sumisión cultural, vuelven a descubrirse como fuente y garantía de valores humanos fundamentales, tales como la identidad y la independencia. nacional, la paz y la concordia universal. El diálogo interreligioso concomitante, la emigración, el fin del colonialismo, el proselitismo, la misteriosa nostalgia que suscita el exotismo oriental, el ofrecimiento de un estilo de vida y de una cultura alternativa a la existencia posmaterialista occidental son otros tantos factores que parecen redimensionar la llamada arrogancia soteriológica del cristianismo. De manera que no pocos teólogos cristianos rechazan abiertamente la afirmación de Cristo como salvador único y universal, elaborando al mismo tiempo un nuevo cuadro de referencia salvífica en relación con los otros ofrecimientos de salvación disponibles en la cultura planetaria.

Esquematisando todo lo posible, señalamos cinco modelos que parecen surgir a propósito del significado soteriológico de Cristo hoy:

- El modelo *exclusivista*, que por una parte rechaza las religiones no cristianas como idolátricas y erróneas y por otra reafirma la incondicionalidad absoluta del cristianismo (cf, p.ej., K. Barth). Este modelo piensa en un universo eclesiocéntrico y en un Cristo mediador *exclusivo* de la salvación.

- El modelo *inclusivista* mantiene una actitud dialéctica de aceptación y de crítica: se acepta la validez parcial de las religiones no cristianas en orden a la salvación (cf LG 16; GS 22); se contestan sus pretensiones de salvación absoluta. La eventual presencia en ellas de fe, de gracia y de salvación se relaciona con Cristo, que es la fuente constitutiva de toda salvación disponible dentro y fuera del cristianismo. Este modelo piensa en un universo cristocéntrico y en un Cristo mediador *constitutivo* de salvación. Es la perspectiva conciliar, compartida por autores como A. Dulles, K. Rahner, P. Rossano (ef A. DULLES, *Models of Revelation*, Garden City, Nueva York 1983; K. RAHNER, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos de teología V*, Taurus, Madrid 1964, 135-136; ID, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979; P. ROSSANO, *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, en G. ANDERSON y T. STRANSKY [edS.], *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll 1981, 96-110).

- El modelo *normativo* rechaza la perspectiva de la unicidad de la salvación en Cristo y afirma que todas las religiones tienen un valor salvífico intrínseco, independientemente del fundador del cristianismo. Todas ellas serían relativamente verdaderas, aunque "normadas" por Cristo. Más que mediador constitutivo de salvación, Cristo es el mediador *normativo*, que con la ejemplaridad y la plenitud de su acontecimiento corrige y lleva a su cumplimiento las otras mediaciones, que siguen siendo, sin embargo, intrínsecamente salvíficas. "Puesto que posiblemente Dios tenga algo más que decir y hacer de lo que dijo e hizo en Cristo, de ahí que los cristianos entablen un diálogo con las otras religiones no sólo con el fin de enseñar, sino también de aprender: para aprender, quizá, aquello de lo que jamás han tenido conocimiento en su vida" (P. KNITTER, *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, en "Concilium" 203 [1986] 126). Según P. Knitter, esta comprensión ha llegado a ser "una perspectiva generalizada entre los teólogos católicos de hoy; bajo diversas formas aparece en H. Küng, H.R. Schlette, M. Hellewig, W. Bühlmann, A. Camps, P. Schoonenberg" (ib, 126); (ef W. BÜALMANN, *God's Chosen Peoples*, Orbis Books, Maryknoll 1983; A. CAMPS, *Partners in Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll 1983; M. HELLWIG, *Jesus, the Compassion of God*, M. Glazier, Wilmington 1983, 127155; H. KONG, *Ser cristiana*, Cristiandad, Madrid 19773; ID, *El cristianismo y las grandes religiones*, Cristiandad, Madrid 1987; H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema delta teología*, Morcelliana, Brescia 1968; P. SCHOONENBERG, *The Church and non-christian Religiorxs*, en D. FLANAGAN [ed.], *The evolving Church*, Staten Island 1966, 89-109). En esta visión de Cristo salvador, normativo la perspectiva no es no eclesiocéntrica ni propiamente cristocéntrica, sino teocéntrica.

- El cuarto modelo, el *pluralista*, se refiere expresamente al mito de Babel más que al misterio de pentecostés. Propugna una multiplicidad y un pluralismo absoluto de mediadores y de mediaciones salvíficas, todas igualmente válidas. Cristo sería uno de tantos mediadores, ya que habría una imposibilidad objetiva de manifestar históricamente la unicidad de su acontecimiento salvífico: "De modo más concreto y nada cómodo, el budismo y el hinduismo pueden ser tan importantes para la historia de la salvación como pueda serlo el cristianismo, y otros reveladores y salvadores pueden ser tan importantes como Jesús de Nazaret" (P. KNITTER, *La teología de las religiones*, a.c., 128; este mismo autor había desarrollado esta posición en el volumen *Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1985). Los autores de esta corriente piensan que todos los fundadores y todas las religiones del mundo son para sus seguidores unos absolutos salvíficos, con una importancia decisiva también para las otras religiones, que pueden encontrar en ella su plenitud y su inspiración (cf, p.ej., H. MAURIER, *The Christian Theology of Non-Christian Religions*, en "Lumen Vitae" 21 [1976] 59-74; R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Marova, Madrid-Barcelona 1970; A. PIERIS, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of the Third World Theology*, en V. FABELLA y S. TORRES [eds.], *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, Orbis Book, Maryknoll 1983, 113-139; ID, *Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas de Asia*, en "Concilium" 173 [1982] 391-399; I. PU THIADAM, *Fe y vida cristiana en un mundo religioso pluralista*, en "Concilium" 155 [1980] 274-288; W.M. THOMPSON, *The Jesus Debate*, Paulist Press, Nueva York 1985). La unicidad del cristianismo es considerada como un mito que hay que superar con vistas a una teología pluralista de las religiones (es la tesis que se defiende en el volumen en colaboración, editado por HICK y KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness*, o.c.; cf también L. SWIDLER [ed.], *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1987). Para ellos, Jesucristo es un mediador *relativo* de la salvación en un mundo genéricamente sacral.

- Hay, finalmente, un quinto modelo, el *de la liberación o de las religiones sin referencia a Cristo*. Es éste el último punto adonde ha llegado Paul F. Knitter, esbozado en 1986 y precisado luego en 1987 (cf P.F. KNITTER, *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, en "Concilium" 203 [1986] 123-133; ID, *Toward a Liberation Theology of Religions*, en HICK y KNITTER [eds.], *The Myth of Christian Uniqueness*, o.c., 178-200). Parte del presupuesto de que los teólogos de la liberación y los teólogos de las religiones tienen que colaborar porque su fin es el mismo. Más que a un diálogo interreligioso basado en Dios, hay que apuntar hacia el hombre que hay que liberar mediante una praxis adecuada. El hombre, y no Dios, es el lugar teológico del diálogo. Hay que salir de un superado eclesiocentrismo, cristocentrismo y teocentrismo a un "kingdom-centrism" o "soteriocentrismo" (cf P. KNITTER, *Toward a Liberation Theology*, o.c., 187). Según él, el problema no es de qué modo se refiere cada una de las religiones a la Iglesia, a Cristo o a Dios, sino de qué modo está comprometida en la promoción del bienestar humano ("human welfare"~ y en el ofrecimiento de la liberación de los pobres y de las no-personas. Los criterios de distinción entre las religiones no son, por tanto, doctrinales, sino prácticos; dependen de su eficacia soteriológica humanizante. Los cristianos no necesitan saber si Jesucristo es el único salvador universal para comprometerse en la promoción de la salvación. Por el contrario, es la ortopraxis la que constituye el criterio último de valoración de una religión. En este sentido; Jesús sería un salvador simplemente *complementario* (ib; 194) en una perspectiva antropocéntrica.

b) *Algunas líneas de solución*. El modelo conciliar -el de Cristo mediador constitutivo de salvación- se basa sustancialmente en la afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios y de la única mediación de Cristo: "(Dios) quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Porque hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, también él hombre, que se entregó a sí mismo para librarnos a todos" (1Tim 2,4-6). Aun dentro de una valoración positiva de las religiones no cristianas, también ellas don de Dios a la humanidad, el discriminante absoluto entre el

cristianismo y las religiones no cristianas sigue siendo el acontecimiento Cristo, su autorrevelación en la historia, su presencia privilegiada en la Iglesia, su sacramento de salvación en la historia de la humanidad. No hay oposición entre religiones no cristianas y cristianismo, sino trascendencia aceptada por fe; pero por una fe históricamente motivada. La historia -no considerada de forma positivista- está disponible para dar aquellas señales ciertas de una eventual encarnación y presencia del salvador absoluto. Si la historia, de hecho, recoge una pluralidad de hierofanías, también puede ofrecer una cristofanía. Si la historia puede acoger el mito de Babel, puede también acoger el misterio de pentecostés, es decir, el acontecimiento de todas las gentes salvadas en Cristo.

La condición de absoluto salvífico del acontecimiento Cristo se apoya en las pretensiones del Jesús histórico y en la lectura histórico-teológica de su acontecimiento, tal como se consignó en las fuentes neotestamentarias, cuya fiabilidad histórica no es en nada inferior a su testimonio de fe. Pueden reducirse a siete los núcleos decisivos de esta pretensión: el anuncio del reino y su irrupción-identificación con la persona misma de Jesús, cumplimiento de todas las promesas de la creación y de la alianza; la conciencia filial y mesiánica del Jesús prepascual; el misterio pascual de su muerte y resurrección; la revelación del nombre de Dios como amor y como comunión trinitaria; la experiencia de la filiación divina de toda persona humana; la experiencia de encuentro salvífico de la humanidad en Cristo a través de la comunidad eclesial; la globalidad histórico-metahistórica de la salvación cristiana. Del conjunto de estos indicios se deriva la discontinuidad absoluta de Jesús con los otros mediadores de salvación y al mismo tiempo el pleno cumplimiento en él y en su Iglesia de todos los anhelos de salvación de la humanidad y del cosmos.

9. LA EXIGENCIA DE LA "VIVENCIA CRISTOLÓGICA". La exigencia de la praxis de la teología de la liberación y la urgencia de la opción preferencial por los pobres ponen de relieve la necesidad de realizar una mayor vinculación entre los criterios veritativos del acontecimiento Cristo y los criterios existenciales de la vivencia cristológica. Una propuesta cristológica adecuada no debería asegurar tan sólo una plataforma cristológica "ortodoxa". No debería limitarse a enunciar la verdad del acontecimiento Cristo, deducida: 1) de la narración de su historia (polo bíblico); 2) del reconocimiento de su presencia como el viviente de hoy (polo eclesial); 3) como el mediador único y universal, y 4) de una salvación intrínsecamente relevante para la humanidad y para el cosmos. Debería además intentar tematizar una vivencia cristológica en plena correspondencia con la verdad enunciada, de forma que los criterios veritativos sean también criterios existenciales, para que la narración de la historia de Jesús se convierta en experiencia de encuentro personal con él (criterio de la vivencia personal); el reconocimiento de su presencia como el viviente de hoy se convierta en experiencia de encuentro en el ámbito de la comunidad eclesial que celebra la eucaristía y los otros "mirabilia Dei" (criterio de la vivencia comunitaria); la fe en Jesús salvador absoluto y definitivo se convierta en experiencia de salvación integral, personal y comunitaria (criterio de la vivencia salvífica), y, finalmente, la afirmación de la importancia salvífica de Cristo se traduzca en una cultura auténticamente cristiana (criterio de la vivencia prático-cultural). Se tendría aquí el vértice de la importancia praxis y cultural de la cristología. No es que la vida en Cristo se agote y se bloquee en su cumplimiento histórico, sino más bien en el sentido de que la cultura cristiana impulsa la historia del hombre a trascender continuamente los propios límites y las propias imperfecciones hasta el cumplimiento total en él. Esta perspectiva cristocéntrica global no significa ni mucho menos cristomonismo, sino ver en Cristo al revelador y al catalizador de toda existencia personal y comunitaria, al Señor de la historia y del cosmos, el principio, el sostén providencial, la orientación, la meta y el fin de toda criatura: Es éste el misterio del Padre, que hacía saltar de gozo al apóstol Pablo: "Damos gracias al mismo tiempo a Dios (...) que nos rescató del poder de las tinieblas y nos transportó al reino de su Hijo-querido, en quien tenemos la liberación y el perdón de los pecados. Cristo es imagen del Dios invisible (...). Por él mismo fueron creadas todas las cosas (...) y él mismo es antes de todas las cosas, y todas subsisten en él. Él es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia (...), ya que en él quiso el Padre que habitase toda plenitud. Quiso también por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, tanto las de la tierra como las del cielo, pacificándolas por la sangre de su cruz" (Col 1,12-20). Totalmente embargado por la realidad de este misterio, el apóstol exclamaba: "Para mí la vida es Cristo" (Flp 1,21); "Ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí" (Gál 2,20). La meta de toda cristología es la vida en Cristo.

A. Amato

INTERROGANTES SOBRE LA CRISTOLOGÍA LATINOAMERICANA

Jorge Costadoat SJ

Uno de los hechos más sobresalientes de la Iglesia latinoamericana de los últimos quinientos años es la elaboración de una teología sobre la historia misma de América Latina a la luz del Evangelio. De Medellín hasta ahora, en apenas treinta y dos años, la cantidad de publicaciones es, en comparación a los años anteriores, impresionante. Pero la diferencia principal no es sólo cuantitativa. La teología latinoamericana se distingue como teología de la liberación, en ruptura con la teología tradicional, cuando postula que la salvación cristiana ha de verificarse como eliminación de la pobreza y la opresión que el continente padece. En los últimos, la teología de la liberación ha seguido diversos cursos, ha profundizado sus intuiciones teológicas más profundas, ha desarrollado la espiritualidad al límite de espiritualizaciones exageradas de su causa, pero continúa siendo teología de la liberación en la medida que aún aspira a cambiar la historia de los pobres conforme a la inspiración del Reino de Dios.

Aún es temprano para emitir un juicio definitivo sobre este movimiento eclesial y teológico, en primer lugar, porque no ha concluido. Porque aún cuando pasa por un momento de crisis interna, porque aún cuando abunda en enemigos externos, despierta la simpatía de muchos dentro y fuera de la Iglesia y, no obstante sus señales de fatiga, no parece tener rivales en vigor histórico. La cristología liberacionista, en particular, plantea interrogantes serios que es preciso revisar para hacerla avanzar de la mano de la enseñanza tradicional de la Iglesia y en función de la liberación integral del pueblo de Dios en esta parte del planeta.

Hasta ahora la organización de la cristología en América Latina a partir del Jesús histórico ha permitido una renovación muy honda de la fe, pero comienza a dar señales de agotamiento. Cabe preguntarse, por el contrario, si no sería posible replantear la cristología latinoamericana a partir del hecho de la fe en Cristo y en función de una renovación de esta fe en Cristo, mediando entre una y otra la fe de la Iglesia que supone por cierto la búsqueda del Jesús histórico tal como este llega a nosotros por la Escritura, pero también por la Tradición viva de la Iglesia y en la Iglesia.

La vuelta a Jesús de Nazaret, al facilitar un acceso fresco a la persona de Jesús y a la dimensión liberadora de su misión, el reino de Dios, ha relativizado la importancia del envoltorio cultural greco-occidental de la fe tradicional en Cristo. Ha puesto al descubierto el uso ideológico de Cristo. Por último, ha inspirado una honda compasión por la situación de miseria de las grandes mayorías, estimulando una lucha histórica por suprimir esta opresión. En esto la teología de la liberación ha seguido el giro extraordinario de la teología católica del último siglo en cuanto se ha convertido en teología hermenéutica, es decir, en la medida que en vez de abordar a Cristo a partir de la dogmática como interpretación de lo revelado, lo ha hecho sobre lo directamente revelado en la Escritura.

Sin embargo, la cristología de la liberación, por decirlo así, no parece haber sido suficientemente hermenéutica, en el sentido que no ha tenido bastante en cuenta la Tradición que porta hasta nosotros el significado de Cristo, todo lo cual impide hasta ahora verificar la salvación cristiana en todos sus alcances. No ha tenido suficientemente en cuenta la Tradición en dos sentidos: a propósito del dogma con que la investigación crítica penetra en la Escritura al rescate de Jesús de Nazaret y a propósito del sujeto creyente en quien la Tradición vive por su interpretación de Cristo.

1.- Insuficiencia dogmática

La primera insuficiencia hermenéutica se refleja allí donde la cristología de la liberación, por afirmar su legítimo derecho a la "parcialidad", lo ha hecho con menoscabo de su deber de "universalidad". La lectura "interesada" - en el mejor sentido de la palabra- de la Escritura sólo puede ser correcta "en católico" a la luz de la dogmática de la Iglesia que explicita cristológicamente el cuadrante mayor de las relaciones de Dios con los hombres y de los hombres entre sí. La cristología de la liberación ha recomprendido correctamente la Encarnación al afirmar que "Dios se ha hecho pobre". Este es su mérito y su aporte. Pero a menudo lo ha hecho con perjuicio del aquel otro dato dogmático fundamental que afirma que "Dios se ha hecho hombre". Se podrá argüir que lo primero tiene ultimidad teológica sobre lo segundo, pues el empobrecimiento de Dios especifica de qué tipo de Encarnación se trata, de una que expresa toda su verdad en el despojo del Misterio Pascual, pero lo que ha faltado explicitar es cómo tanto Encarnación como Misterio Pascual tienen por objeto la salvación de todos los hombres y no sólo de algunos, es decir, ha faltado imaginar la historia en la que el empobrecimiento de Dios es la condición precisa del enriquecimiento de la humanidad entera.

Esta clave dogmática pudiera guiar la búsqueda del Jesús del Nuevo Testamento, pero queda la impresión de que el contexto de opresión de América Latina urge un tipo de identificación de Jesús de Nazaret con los pobres que inclina la cristología a restringir la universalidad del pecado y la universalidad de la gracia, adjudicando separadamente el pecado a los opresores y la gracia a las víctimas. Con esto, sin embargo, se puede llegar a un callejón sin salida. Si de "opresores" cuya verdad última es la de ser "meros opresores" no se puede esperar más que una conversión tan radical como imposible, entonces habrá que esperar mucho rato para que colaboren en la edificación del reino. Por otra parte, si la salvación es prerrogativa de las "víctimas" por el puro hecho de ser "víctimas", si su sufrimiento es la única condición del reino, el conflicto y la opresión históricos pueden convertirse en necesarios. Entonces es posible imaginar que allí donde la cristología de la liberación ha podido generar estos dinamismos, en vez de cambiar la sociedad la ha paralizado.

Una separación tan radical entre los sujetos históricos expresa, en última instancia, una deuda de la cristología latinoamericana con la teología de la creación. No convence un "seguimiento de Cristo" fundamentado en una especie de "jesuología". Jesús de Nazaret es también el Cristo cósmico que en la creación del mundo infunde en él y en todos los hombres la racionalidad del amor y la justicia, y el que desde el futuro escatológico lucha contra las fuerzas del mal de acuerdo a esta misma racionalidad por revertir la historia en clave de reconciliación. La cristología de la liberación pedalea en el aire cuando no ubica el seguimiento de Cristo en el marco más amplio de una cristología de la creación de la cual proviene la obligación para toda la humanidad de inventar un mundo mejor, poniendo en común esfuerzos diversos de imaginación y solidaridad. A este nivel la exigencia hermenéutica de vincular al Jesús de la historia con el Cristo de la fe se verifica en la mediación de Cristo con la cultura humana, por el establecimiento de un diálogo entre fe y razón, entre fe y ciencias, y entre fe y justicia. De lo contrario, el seguimiento de Cristo se hace ineficaz, en buena medida por ininteligible o por fundamentalista, pero puede también hacerse ideológico y promotor de "guerras santas".

2.- La pregunta por la fe del sujeto de la teología

La Tradición, en cuanto viva en el pueblo creyente, tampoco ha sido suficientemente considerada en la cristología latinoamericana como punto de partida de la reflexión teológica. Los teólogos ponderan diversamente la fe popular en Cristo: unos ignoran su importancia, otros la desprecian, algunos la malinterpretan y no falta, afortunadamente, quien la valore. ¿Deben los teólogos ser simples voceros de la fe popular, sus explicadores?

¿Deben, por el contrario, corregirla e ilustrarla? Cualquiera sea el caso, el reconocimiento de la fe popular en Cristo debiera ser clave hermenéutica para una correcta interpretación de la Escritura en América Latina. En definitiva, el "seguimiento de Cristo" es una "interpretación de Cristo", una interpretación espiritual, creativa de Cristo que sólo puede hacerla el oyente de la Palabra y en sus propias categorías.

Esta aseveración de tipo hermenéutico empalma con un hecho importante de la teología desde Medellín hasta nuestros días: el pobre ha dejado ser visto como mero "objeto" de teología, considerándose "sujeto" de teología o, al menos, legítimo intérprete de la Palabra. La misma noción de "pobre" se ha enriquecido notablemente.

"Pobre" es un concepto análogo que se aplica a personas en condiciones muy distintas. Aun cuando sea muy típico suyo introyectar la cultura dominante, el "pobre" es también un sujeto capaz de crear mecanismos de resistencia y de inventar una cultura propia. Para lo que aquí importa, hay que contar con que el pobre no sólo es un "oprimido" sino también un "cristiano", alguien para quien Cristo representa sus valores más hondos.

La cristología de la liberación, sin embargo, carece de un diagnóstico suficientemente fino sobre la "cristología popular" y, en consecuencia, varios de sus esfuerzos reflexivos por re-evangelizar la fe en Cristo en América Latina caen bajo sospecha de iluminismo racionalizante y violento que mueven a la iconoclastia. Una hojeada rápida a la literatura teológica de los últimos 30 años deja la impresión que los trabajos sobre la fe popular en Cristo son pocos; cuando los hay, en ellos se alude a un aspecto de esta fe popular, pero pocas veces se profundiza en él sin pasar rápidamente a subrayar la necesidad de anunciar a Jesucristo liberador.

Esta es la impresión que produce el diagnóstico de la fe en Cristo con que Jon Sobrino da inicio a su *Jesucristo Liberador* (1991). Sobrino celebra el surgimiento en América latina de una nueva fe en Cristo, una más cercana al Jesús de Nazaret del Nuevo Testamento y, en consecuencia, más relevante: la fe en Jesucristo liberador. Pero Sobrino destaca la importancia de esta novedad cristológica en contraposición con las diversas imágenes populares de Cristo, todas alienantes. En el mejor de los casos, la fe popular en Cristo crucificado ha dado a los cristianos algún alivio a su situación de opresión centenaria, el alivio de la resignación ante el sufrimiento. La cristología "oficial", por su parte, ha agudizado la abstracción de Cristo mediante la enseñanza de "un Cristo sin Jesús", funcional al sometimiento de los pobres. Lo que llama la atención es que, aun cuando el diagnóstico de Sobrino tiene la virtud de explicitar taras muy ciertas de la cristología popular, pareciera no hacer contacto con la verdad radical de la fe en Cristo del pueblo latinoamericano. Como si de ella dijera una verdad, pero no toda la verdad ni tampoco la verdad más profunda.

Por el contrario, Juan Carlos Scannone, aun sin desarrollar cristología alguna, en tres páginas perdidas en *Evangelización, cultura y teología* (1990) tituladas "Pistas Cristológicas", parece mucho más lúcido al diagnosticar que la fe en Cristo, expresada en una "síntesis vital" de "lo humano y lo divino de Cristo", no es alienante, sino la clave hermenéutica y la fuerza última del pueblo creyente latinoamericano, a partir de la cual vive unificada, integradamente las exigencias de esta vida y de la otra. Scannone no ignora las deformaciones de la religiosidad popular. Pero, en vez de desarrollar las sospechas ideológicas sobre las imágenes de Cristo del pueblo latinoamericano, señala la pista principal de una nueva evangelización de Cristo en el continente, la cual consiste en asumir la riqueza humana y cristiana de la sabiduría y de la religión popular.

La cristología latinoamericana tiene necesidad de un diagnóstico, porque del diagnóstico se sigue, se lo diga o no, el tipo de evangelización de Cristo que se intentará. De hecho, en América Latina el anuncio de Cristo es un asunto en disputa. Lo ha sido en Medellín, en Puebla y en Santo Domingo para qué decir. Volviendo sobre el caso de los autores recién citados, el diagnóstico de uno y otro permite visualizar proyectos de evangelización no sólo distintos, sino incluso contrarios. En continuidad con la fe popular Scannone propone injertar el nuevo anuncio de Jesucristo liberador en la fe tradicional en el Cristo Salvador. Sobrino, en cambio, propugna una ruptura: el nuevo anuncio de Jesucristo Liberador, el Jesús histórico de los Evangelios, debiera desplazar las imágenes alienantes de Cristo en cuanto causas precisas de la injusta miseria del continente.

Creo, en suma, que la cristología en América Latina no sólo debiera conocer a fondo la fe popular en Cristo, además de las nuevas formas de experiencia religiosa o de increencia ofrecidas por doquier en un mundo cada vez más compartido, sino también diseñar un nuevo anuncio de Jesucristo, una nueva pastoral que dé legítima cabida a la fe efectiva en Cristo, porque esta es la única manera de valorar a los pobres y a cualquier latinoamericano como sujetos oyentes e intérpretes de la Palabra, y agentes de su propia historia.

3.- Replanteo de la cristología

Todo lo anterior me hace preguntarme por la posibilidad de enfocar la cristología latinoamericana de otro modo. Pienso en un modo que se deje guiar por el imperativo pastoral de anunciar a Cristo a quienes ya tienen a Cristo y, al mismo tiempo, lo desvirtúan con los mecanismos típicos de la religiosidad, sea por introyección de imágenes alienantes impuestas de Cristo sea por manipulación espontánea de su figura.

Si así fuere, si la cristología ha de dejarse dar su razón de ser de la fe real en Cristo y de la necesidad de permanente re-evangelización de esta fe de acuerdo a la fe de la Iglesia, habrá tal vez que renunciar a una cristología para toda América Latina. ¿Estaría dispuesta la teología de la liberación a perder fuerza "política"? La uniformación de América Latina bajo los aspectos de "pobreza" y de "cristianismo" constituye un argumento de poder enorme, pero no se puede ocultar que en perjuicio de originalidades profundas y, en última instancia, con menoscabo de la virtud liberadora y creadora de la misma fe cristiana.

El desafío, en realidad, es establecer la gramática teológica que permita verificar la gracia incondicionada de Dios como liberación a todos los niveles de la existencia, mediante una praxis cristiana de un sujeto histórico que no es el "pueblo" sin más -categoría que hace agua por todos lados-, sino uno que admite diversas versiones de humanidad y de fe, y que alcanza por cierto a los "no pobres". No se trata de renunciar al alcance "político" de la fe, sino hallar la articulación de la acción liberadora y creadora de la realidad en el modo de ser del Cristo que la Iglesia reconoce como Creador y Redentor. El desafío, a decir verdad, es precisamente una cristología para toda América Latina, que reconozca las distintas formas de "pobreza" y de "cristianismo", en lugar de las cristologías importadas, arcaicas o modernas, que sancionan religiosamente la injusticia con una mala interpretación de la cruz de Cristo. El desafío mayor es erradicar la injusticia y la miseria por la vía de una seguimiento integral de Cristo, es decir, uno suficientemente mediado.

CULTURA CONTEMPORÁNEA Y JESUCRISTO.

1. Afortunadamente, en la cultura contemporánea se observa cada vez menos la consigna del silencio en torno a la persona y a la obra de Jesucristo, fundador del cristianismo. Si en un pasado reciente cierta mentalidad teológica relegó con frecuencia a un gesto especulativo bastante académico la investigación cristológica, la teoría y la praxis contemporánea, apelando más decididamente a la riqueza de la fe bíblica, introducen continuamente en la actual vivencia eclesial y social sus interrogantes eminentemente existenciales sobre Cristo y sobre ser cristianos hoy. Esto vale sobre todo para nuestra cultura, no raras veces desconocedora de los temas religiosos en general y de los teológicos en particular. Era corriente, p. ej., el módulo superficial usado por cineastas incluso famosos en la representación, casi siempre caricaturesca y pobre, de la religiosidad cristiana y católica. Pero en estos últimos años se ha observado una cierta inversión de tendencias, como se ve por las interpretaciones fílmicas del Cristo de Pasolini (El evangelio según san Mateo de 1964), de Rossellini (El mesías de 1975), de F. Zeffirelli (Jesús de Nazaret, de 1975).

2. JESUCRISTO EN EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES.

Recorriendo la cultura contemporánea, tres parecen ser los grandes retos —desde un punto de vista religioso— con los que el cristiano ha de enfrentarse hoy de continuo. El primero proviene de los humanismos ateos (de matriz marxista, psicoanalítica, tecnológica y nihilista) y del indiferentismo religioso, y se expresa en el interrogante: "¿Por qué Dios? ¡Basta ser sólo y auténticamente hombres! El segundo proviene de las religiones no cristianas, y se expresa en el interrogante: "¿Para qué el Dios trinitario de los cristianos? ¡Basta ser sólo y auténticamente religiosos!" A estos dos desafíos radicales, el cristianismo responde con una actitud de aceptación-rechazo y con una propuesta. Acepta el desafío del auténtico humanismo y de la auténtica religiosidad, pero rechaza las ambigüedades, las imperfecciones y también los fallos inherentes a los programas humanísticos y religiosos no cristianos, proponiendo al moderno areópago la buena nueva de la liberación total del hombre, de la sociedad y del cosmos basándose en el sólido fundamento de la presencia del misterio santo que es Dios (respuesta a los humanismos ateos) y del acontecimiento salvífico de Cristo, Hijo de Dios encarnado (respuesta a las religiones no cristianas). Para el cristiano, Jesucristo es el discriminante absoluto y universal, es esa "cifra", esa x, cuya falta es advertida como causa de lo infundado, lo precario y lo absurdo de la existencia humana; y cuya presencia, por el contrario, hace que salgan las cuentas de una existencia humana y religiosa gratificante. Si, en definitiva, Cristo es una incógnita, corren el riesgo de naufragar más o menos vistosamente tanto las ambiciosas, aunque legítimas, utopías humanistas como las ambiguas, aunque sinceras, búsquedas del absoluto por parte del hombre religioso.

El tercer reto proviene del interior del mismo cristianismo, y se puede expresar con este interrogante: "¿Para qué Jesucristo, Hijo encarnado de Dios? ¡Basta Jesús hombre entre los hombres y hombre en unión con Dios!" Y esto para acercar más a Cristo a los hombres y dar mayor relieve humano y liberador al anuncio cristiano. A este desafío se han dado ya, tanto por parte del magisterio como de la comunidad eclesial entera, respuestas decisivas p. ej., con las encíclicas *Redemptor hominis* (1979), *Dives in misericordia* (1980) y con la exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, de Juan Pablo II, con el maravilloso texto de Puebla sobre la evangelización en América Latina (1979) y con las aportaciones de la comisión teológica internacional sobre cristología (1980 y 1983). En todos estos documentos se insiste en la convicción de que, para superar el desafío de incoherencia e irrelevancia del hecho cristiano, para colmar el vacío existente entre el cristianismo del anuncio y el de la vida, entre el cristianismo de la fe y el de la concreción histórica, entre teoría y praxis cristiana, hay que volver a redescubrir y anunciar la verdadera identidad de Cristo, "imagen del Dios invisible" (Col 1,15), "resplandor de su gloria e impronta de su sustancia" (Heb 1,3).

En él, Dios mismo ha hablado (cf Heb 1,2) y ha mostrado su ser y su rostro glorioso: "El que me ha visto a mí — se lee en Juan— ha visto al Padre" (Jn 14,9). En Cristo, en efecto, el Dios viviente se revela no "de espaldas", como a Moisés (Éx 33,23), sino con su mismo rostro glorioso. Está, pues, justificado el estupor de Juan, que constituye el núcleo de nuestra fe cristológica: "Hemos visto su gloria, gloria como de unigénito venido del Padre, lleno de gracia y de verdad" (Jn 1,14).

Este rostro auténtico de Cristo nos lo devuelve la interpretación cristiana, que lleva así a su cumplimiento los anhelos válidos de las ópticas humanísticas y religiosas. Esta interpretación se funda en el Cristo de la Escritura,

de los concilios ecuménicos, de la vivencia eclesial contemporánea y de la liturgia. Dentro de la unidad fundamental del discurso teológico sobre Cristo, en el seno del cristianismo se dan de hecho ópticas interpretativas diversas. Apresurémonos a decir que estos enfoques han de considerarse válidos por el contenido y existencialmente para un anuncio cada vez más rico y fundado de Cristo. Además, ejercen una función equilibradora indispensable y recíproca.

a) El Cristo de la teología ortodoxa: el módulo de la "gloria"

No es tanto el progreso en la comprensión intelectual de Cristo —al menos entendido en el sentido de reinterpretación cultural contemporánea de las fórmulas cristológicas conciliares— ni la vertiente concretamente praxiológica el distintivo de la investigación teológica ortodoxa, sino más bien la participación más íntima posible de su divinidad por parte del hombre. Participación que se expresa en la adoración, en la alabanza continua de la liturgia, en la ascesis, en la contemplación, en la iluminación. El módulo grecoortodoxo, p. ej., sigue las huellas de una cristología desde arriba, partiendo de la afirmación juanea de que "el Verbo se hizo carne" (Jn 1, 14). Convencidos del carácter decisivo, fundamental y suficiente de la especulación cristológica, sobre todo patristica y conciliar, los teólogos ortodoxos insisten en la divinidad de Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, que se encarna para la redención humana. Jesucristo —Theos Logos, según la expresión tradicional— es contemplado en su peso ontológico de gloria divina. Lo mismo hay que decir de la ortodoxia de la diáspora, sobre todo del pensamiento ruso en el exilio, que, si bien se confronta con las sugerencias filosófico-teológicas occidentales, se orienta sobre todo al mantenimiento de la fe tradicional. Sólo en un segundo momento reelabora aspectos particularmente significativos de ese depósito de fe.

b) El Cristo de la teología protestante: el módulo de la "cruz"

Para Lutero —y para toda la tradición protestante hasta Barth y el Dios crucificado de J. Moltmann— la cruz es el módulo más adecuado para comprender y vivir el mensaje cristológico entero. De ahí su *theologia crucis*, que constituye su visión de fondo, su metodología teológica y su conocimiento práctico y existencial del cristianismo. Apresurémonos, sin embargo, a precisar que mientras para el católico la teología de la cruz consiste en la profundización crítica de la eficacia salvífica del Crucificado y recoge la invitación a la imitación del mismo de acuerdo con sus palabras: "El que quiera seguirme tome su cruz" (Mt 16,24, Mc 8,34), para Lutero la teología de la cruz es la característica misma del mensaje cristiano y la síntesis de su originalidad absoluta y desconcertante: es un método de teología dialéctica, un modo de ponerse delante de Dios y de su revelación paradójica en Jesucristo; es el *logos tou staurou* de I Cor 1,18, que, como en san Pablo, no entra en el mensaje a la manera de la parte en el todo, con un contenido bien definido y claro en el cuadro global de las temáticas evangélicas, sino como su criterio formal. A la luz de esta teología de la cruz lee Lutero el cristianismo entero y la salvación traída por él justamente con la cruz. El Dios crucificado es el criterio intrínseco de toda iglesia, de toda teología y de la verdad entera del cristianismo. En el Dios crucificado es donde se puede redefinir hoy cristianamente al Dios trino de los cristianos, al hombre, al mundo y la salvación.

c) Cristo en la reflexión católica contemporánea

Si la precomprensión de fondo ortodoxa y protestante se puede expresar fundamentalmente con módulos cristológicos unitarios, la católica se presenta hoy con una variedad excepcional de ópticas, casi todas igualmente distantes tanto del énfasis de la gloria divina en Cristo como de la absolutización del acontecimiento de la cruz. En el área católica se apunta —a nivel teórico y catequético-pastoral— al redescubrimiento, a la relectura y la revalorización en todas sus implicaciones de la humanidad de Jesucristo. Además, en la cristología católica contemporánea hay disponible una pluralidad de módulos cristológicos debidos bien a diversos cuadros de referencia filosóficos y praxiológicos, bien a la atención teológica que se da a las diversas zonas eclesiales, a las que se descubre como portadoras de culturas originales y capaces de apropiarse y expresar por sí mismas el acontecimiento de Cristo en categorías conceptuales y vitales propias. Es inevitable que en esta verdadera explosión de reinterpretaciones cristológicas afloren acá y allá incertidumbres y ambigüedades, que sin embargo no le quitan nada al carácter sustancialmente válido y positivo de la creativa aventura cristológica contemporánea. Ofrecemos aquí una enumeración sintética, y ciertamente no exhaustiva, de los módulos cristológicos existentes en el área católica: véase, p. ej. la cristología dinámica o de la identidad de J. Galot, el módulo trascendental de K. Rahner, el histórico de W. Kasper, y el cosmológico —tradicional en la patristica griega— repropuesto por P. Teilhard de Chardin, el existencial-praxiológico de los teólogos de la liberación, el sin dualidad de P. Schoonenberg, el metadogmático de H. Küng y E. Schillebeeckx, el estético de H. Urs von Balthasar, el personalístico de O. González de Cardedal, el religioso-popular de Puebla. Existen, además, tentativas de cristologías de "zona", como la cristología latinoamericana, la africana, la asiática, la europea, con sus respectivas subdivisiones.

3. EL CRISTO BÍBLICO-ECLESIAL: PROPUESTA DE UNA SÍNTESIS CRITERIOLÓGICA SOBRE LOS CONTENIDOS ESENCIALES DEL ANUNCIO CRISTIANO CONTEMPORÁNEO

Para hacer madurar la fe en Cristo, para fundar adecuada y creativamente la adhesión global a su persona, para dar razón de nuestra fe y de nuestra esperanza, hay que captar los núcleos esenciales del anuncio cristológico; es decir, se trata de dilucidar aquellos elementos fundamentales que hacen decisivamente cristiana nuestra propuesta de fe, superando por tanto cualitativamente los estudios de las precomprensiones simplemente

humanísticas y religiosas de Cristo. Son ellos los pilares sin los cuales no puede llamarse auténticamente tal una catequesis cristiana, y con los cuales, por el contrario, se califica todo su alcance salvífico. Al mismo tiempo estos elementos constituyen también criterios esenciales de verificación y de proyección de un anuncio de fe completo, sin injustificadas coartadas reduccionistas. En efecto cualquiera que sea el módulo cristológico que se escoja, una catequesis en tanto puede llamarse completa en cuanto que no desatiende ni elude las instancias contenidas en los núcleos esenciales de la fe.

Cuatro nos parecen los elementos fundamentales para una maduración y fundamentación adecuada de nuestro discurso teológico: 1) la historia de Jesucristo: es la historia la fuente de la experiencia cristiana de todo tiempo y espacio; es la historia la que me testimonia que el Cristo bíblico-eclesial no es un mito, una idea atemporal, una creación ahistórica de la comunidad cristiana primitiva; 2) la continuidad personal entre el Jesús de la historia y el Cristo del anuncio y de la fe eclesial contemporánea: con este criterio se afirma que el Cristo bíblico-eclesial contemporáneo es el auténtico Jesús de la historia, y no una arbitraria ampliación dogmática eclesial de modo que los concilios, la vida litúrgica, la devoción popular, la interpretación teológica de ayer y de hoy presentan elementos cristológicos legítimos e indispensables, que no han corrompido o ampliado indebidamente al Jesús de la historia, sino que lo han anunciado adecuadamente en el curso de la historia con comprensiones y con categorías aculturadas disponibles en las diversas épocas; 3) Jesucristo, liberador absoluto y definitivo: con este criterio se afirma el carácter absoluto y definitivo de la única salvación, para todos los hombres y todas las épocas, realizada por Cristo, 4) la relevancia salvífica del Cristo bíblico-eclesial hoy: con este último criterio, el acontecimiento de Cristo se hace no sólo contemplación, sino acción, se convierte en participación, por parte del hombre, de la salvación global traída por Jesús.

Tales criterios no constituyen zonas separadas del acontecimiento Cristo, representan más bien fases de un acercamiento progresivo al descubrimiento gradual y fundado de su misterio salvífico en su plenitud sustancial. Con estos criterios se reduce a unidad la pluralidad de los módulos cristológicos contemporáneos, pero sobre todo se dan respuestas adecuadas a los interrogantes y problemas que necesariamente surgen de lo profundo de la inteligencia de fe del hombre contemporáneo y que no pueden quedar desatendidos. Oportunamente advierte Juan Pablo II en *Catechesi tradendae*: "La peculiaridad de la catequesis, distinta del anuncio primero del evangelio que ha suscitado la conversión, persigue el doble objetivo de hacer madurar la fe inicial y de educar al verdadero discípulo por medio de un conocimiento más profundo y sistemático de la persona y del mensaje de nuestro Señor Jesucristo" (n. 19).

A. AMATO