Globethics Repository



Jesús, hombre verdadero [Jesus, true man]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Torres Queiruga, Andrés
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-14 10:35:52
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/223219

JESUS, HOMBRE VERDADERO

Por ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

La humanidad de Jesús. Jesús, un hombre como nosotros. He aquí un tema subjetivamente apasionante y objetivamente epocal. Apasionante, porque nos acerca en directo y por el costado más sensible al núcleo mismo de nuestra fe. Epocal, porque por aquí pasa, sin duda alguna, uno de esos cambios de sensibilidad, perspectiva y paradigma que cambian el rumbo secular del afrontamiento de un problema; en este caso, el problema que es para nuestra compresión el misterio de Cristo.

Ya se comprende que por cualquier lado que se lo aborde, con tal de que se haga con un mínimo de seriedad, el tema se muestra complejo por la inmensidad de los datos y desbordante por la profundidad de las perspectivas. Lo que aquí vamos a intentar es ante todo introducir un cierto orden en el bosque de los datos: buscar claridad en las líneas de fondo y poner al descubierto la dinámica fundamental del proceso en que se halla empeñado este entrañable y decisivo frente de nuestro *intellectus fidei*. Si algo de esta intención se consigue, el carácter un tanto formal de gran parte de nuestra reflexión quedará compensado y justificado: el rigor de lo abstracto dejará transparecer la pasión que lo anima al sevicio de una fe viva y concreta.

1. EL RE-DESCUBRIMIENTO DE LA HUMANIDAD DE JESUS

Lo primero son los hechos. Y si algo dicen éstos, es que en los últimos decenios la teología se ha ocupado –y preocupado– con intensidad casi ansiosa por el tema de la humanidad del Cristo. En el campo católi-

co, un balance de la cristología y la soteriología en el siglo XX arroja que su «problema fundamental... consiste en el esfuerzo por comprender la verdadera humanidad de Jesucristo» (1). Y en el evangélico ese formidable diagnosticador que es el obispo ROBINSON lo ha subrayado con un título que es toda una proclama: «El rostro humano de Dios» (2).

1. Y lo cierto es que resulta fácil detectar en la última teología una especie de ansia exploratoria, que trata de descubrir hasta sus últimos rincones ese misterioso continente que es la humanidad de Cristo. Los que tuvimos la suerte, o el destino, de formarnos en los años que precedieron y realizaron el Vaticano II –una generación cuyo papel en la Iglesia y la teología actuales deberá ser estudiado con atención–, pudimos vivir en directo casi todo el proceso.

Primero fue el tema de *ciencia* de Cristo en su aspecto más objetivo. Aquel Jesús que lo sabía todo, desde la geografía al último descubrimiento de la física moderna, dejó de ser simplemente verosímil. A continuación era inevitable que esto se extendiese al aspecto religioso de esa ciencia: tampoco se veía la razón de que Jesús tuviese que conocer de antemano todos los dogmas y desarrollos teológicos de la Iglesia futura; ni siquiera tenía por qué ser el erudito total del saber religioso y bíblico de su tiempo. Totalizando, era todo el mundo mental de Jesús el que aparecía «situado» y por lo mismo estructurado según las categorías lingüísticas, simbólicas y conceptuales de su tiempo y de su entorno. Todas las explicaciones a base de las tres ciencias de Cristo –experimental, infusa, beatífica– resultaban meros artificios sin base en los evangelios y sin fuerza de convicción.

Luego fue su *conciencia*. De un Jesús con absoluta transparencia, por la cumbre de su alma, hacia la infinitud de Dios y con el organigrama de su misión terrestre claramente determinado desde el principio, se fue pasando al Jesús que «crece» con todas las consecuencias: que va descubriendo trabajosamente los caminos concretos de su misión, que tiene que superar sus dudas y tentaciones –ya estaba dicho en los evangelios– y que va «aprendiendo» en la dureza de la vida qué significa ser Hijo en las condiciones de la finitud –también estaba dicho en Hebr 5,8–, y que hasta su misma muerte acrece su capacidad humana de acoger el misterio del Padre (3).

(1) R. LACHENSCHMID: «Christologie und Soteriologie», en *Bilanz der Theologie im 20.Jahrhundert*, III, Herder, 1970, pág. 94 (hay trad. cast. en la BAC).

(2) J. A. T. ROBINSON: *The Human Face of God*, London, 1973.

(3) De modo claro, y en expresa relación con los planteamientos «clásicos», puede verse el proceso de esta temática en CH. DUCOQ: *Cristología*, I, Salamanca, 1968, págs. 188-226.

En el año 1968 todavía podía escribir R. E. BROWN que «en ninguna parte aparece más claramente el problema sobre la realidad y plenitud de la humanidad de Jesús que en la extensión de conocimiento que Jesús poseía» (4). Hoy sólo en parte sigue esto siendo verdad. Porque el movimiento, una vez iniciado, sigue extendiéndose, profundizándose y globalizándose. Así, cada vez se va haciendo más patente la importancia de la *formación* de Jesús.

Ya KARL BARTH había subrayado la trascendencia de su ser *judío:* porque el Verbo no se hizo una carne cualquiera, sino precisamente judía, y «toda la doctrina de la encarnación y de la reconciliación se haría abstracta, banal y sin significación en la medida en que se tuviese este hecho por un fenómeno secundario y fortuito»; por eso es necesario recordarlo, «a fin de que a partir de ahí se introduzca sin cesar una turbación saludable en toda concepción demasiado general de la humanidad de Jesús» (5). Esa turbación es la que está recibiendo hoy la teología en el diálogo cada vez más vivo con los teólogos judíos: con esa curiosa mezcla de cierto fundamentalismo en la letra y de racionalismo en la interpretación, producen un peculiar extrañamiento que obliga a fijar la mirada en los detalles reales y las peculiaridades inconfundibles. Si ya J. KLAUSNER había llamado la atención no sólo sobre la judeidad de Jesús, sino también sobre su procedencia *galilea* (6), GEZA VERMES lo pone todavía en mayor relieve: sensibilidad para la belleza natural, inconformismo, mesianismo en ambiente revolucionario... son rasgos que van perfilando la figura más real de un individuo (7).

En este contexto la *piedad* de Jesús y sus mismas ideas religiosas dejan de aparecer como pura creación, para presentarse como plantas, vivas y originales, pero que nacen de un bien conocido suelo nutricio. El niño que fue Jesús aprendió de sus padres, de la sinagoga y del ambiente (8). Y es muy probable que el Jesús adulto, a punto ya para su

(4) R. E. BROWN: *Jesús, Dios y hombre,* Santander, 1973, pág. 11 (ed. original, 1968).

(5) K. BARTH: *Dogmatique,* IV/1, Génève, 1966, págs. 175-176.

(6) J. KLAUSNER: *Jesús de Nazaret,* Buenos Aires, 1971, princ. págs. 137-139, 148-159, 225, 230-231.

(7) G. VERMES: *Jesús, el judío,* Barcelona, 1977, págs. 47-62, 235-237.

(8) N. PITTENGER: *Christology Reconsidered,* London, 1970, pág. 73 expresa bien la trascendencia de todo esto: «Hubiera sido imposible para Jesús aparecer como y cuando lo hizo, con la clase de convicciones que eran las suyas, el sentido de la vocación que le poseía, y su aguda conciencia de la íntima intención de la fe religiosa judía, salvo en el contexto de una raza y una cultura que al menos un millar de años se había desarrollado como lo hizo. Obviamente Jesús no es una intrusión desde fuera en la historia del pueblo judío; un mínimo conocimiento de la historia de su vida unido a una conciencia de la historia judía demuestra sin sombra de duda que él pertenecía a los judíos en el sentido más profundo.»

misión personal, recibiese del *Bautista* más de lo que tal vez pensemos: un dato de especial trascendencia y que me parece bien reflejado en las siguientes palabras de P. VIELHAUER:

> «Probablemente perteneció durante un tiempo a los discípulos de Juan. Cierto que la tradición neotestamentaria calla sobre esto y trata de aflojar la dependencia de ambas figuras (cfr. Mc. 1,9-11 con Mc 3,3-17; Lc 3,2s). Pero Jesús recibió fuertes influencias de Juan, vio en su actividad, como en la propia, los signos del próximo Reino de Dios (Mc 11,29s par) y lo llamó el más grande entre los hombres (Mt 11,11a par; cfr. 11,7-9 par); quizás la denominación de Jesús y de su comunidad como nazarenos (...) apunta también a su pertenencia primitiva al círculo del Bautista, si este nombre significa "observante"» (9).

Pero el proceso no podía detenerse ahí. Dejando ya aparte la insistencia de la Escuela Histórica de las Religiones en la inclusión de la cultura judía en la más global del *Oriente Medio*, con sus milenios de tradición religiosa, era preciso llegar al *hombre* Jesús como tal. Y hacerlo desde nuestra situación cultural: «¿qué significa hoy insistir en que Jesús fue un ser humano completo, *después* de Darwin, Marx, Freud y la ruptura del código genético?» (10).

Usar aquí terminología científica puede resultar chocante, pero es indispensable, precisamente para verificar el inaudito realismo de la afirmación. Y por eso vale la pena continuar con la lógica de la cita:

> «Esta insistencia en que Jesús es un producto genuino del proceso, con toda la prehistoria del hombre en sus genes, es, me parece, uno de los presupuestos distintivos de una cristología del siglo veinte» (11).
>
> «En todo caso conocemos bastante para decir que ser un miembro de la especie *homo sapiens* incluye tener genes y cromosomas formados y transmitidos por millones de años de evolución. Nadie puede *hacerse* un hombre desde fuera de la sangre: un hombre genuino (en cuanto opuesto a una copia) sólo puede salir del proceso, y no entrar en él» (12).

(9) P. VIELHAUER: «Johannes, der Täufer», *RGG*^{3}, 3, 1959, 807.

(10) J. A. T. ROBINSON: o. c., nota 2, pág. 39.

(11) Ibíd., pág. 42.

(12) Ibíd., pág. 43.

Desde este realismo fundamental, las preguntas fluyen hacia los pequeños realismos –fisiológicos, psicológicos, conductuales...– de que se compone toda humanidad. Cierto que se pueden saltar fácilmente los muros de lo teológicamente relevante, pero el mirar alguna vez con naturalidad y limpieza la plena y concretísima humanidad del Señor, puede constituir un buen «ejercitamiento» de la fe en la encarnación. En este sentido el pragmatismo anglosajón ha sabido ser más claro y consecuente que la especulación continental (13).

2. En esta dirección el último paso era tan evidente como fundamental: hacer consciente y temática la *finitud* de esa humanidad. El discurso abstracto sobre la «perfección» de Jesús, subconscientemente unido al monofisismo subrepticio tan metido en la cristología corriente, tendió a borrar, o al menos a olvidar, lo obvio. El pragmatismo de ROBINSON lo expresa, una vez más, desde lo concreto y palpable:

> «Jesús tuvo que ser derecho o zurdo (¡a no ser que digamos que *tuvo que* ser ambidextro!), pertenecía a un grupo sanguíneo particular, y tenía las características de un tipo sicológico más bien que de otro» (14).

A quien esto le parezcan banalidades inútiles, recuerde las disquisiciones acerca de si tenía que ser guapo o feo, o ciertos esfuerzos apologéticos por demostrar las cualidades casi atléticas del Nazareno. KARL BARTH, nada sospechoso en rebajas cristológicas y que descubre con ironía a un teólogo, HOLLAZ, que afirmaba que Jesús era perfecto y por eso no se reía, llega a decir lo siguiente:

> «Jesucristo de hecho es también un rabi de Nazaret, cuya existencia histórica en la débil medida en que puede ser establecida, parece bastante banal comparada con la de otros fundadores de religión, y sobre todo con la de muchos representantes posteriores de su propia "religión"» (15).

---

(13) Buen ejemplo es el citado libro de ROBINSON. Por una confidencia casual he podido saber que no se ha editado en castellano porque en un momento se plantea la pregunta de si Jesús pudo haber estado casado, aunque sea para responder que no existe fundamento escriturístico alguno para tal suposición (págs. 56-57) y porque refiere alguna otra pregunta acaso de no tan buen gusto, si bien hecha con todo respeto.

(14) Ibíd., pág. 69.

(15) *Dogmatique*, I/1 *, Génève, 1953, págs. 160-161.

No es preciso recurrir a motivos teológicos para estar en desacuerdo con esta opinión de BART; pero, en cambio, puede servirnos para lastrar de realismo la reflexión y orientarla hacia una más justa consideración de la realidad íntima del Señor. Nada mejor que estas sacudidas para advertir que no es precisamente la fe, sino que son «la carne y la sangre» (Mt 16,17) las que nos dictan las cualidades que, a nuestra vez, le «dictamos» a Jesús.

R. E. BROWN señaló con acierto que «existe un desagrado casi instintivo para discutir las limitaciones humanas de aquel que es nuestro Señor» (16). Y S. W. SYKES habló, en consecuencia, de la «trampa sentimental», que nos lleva a dar por supuesto que Jesús es el más pobre, el más sufriente, el más fracasado... de los hombres (17). Mal camino sería el que se iniciase a partir de esos presupuestos. Por falso, en primer lugar, ya que, por ejemplo, resultaría muy fácil demostrar que ni en la duración ni en la intensidad y el refinamiento de los métodos de tortura superaron aquellos sufrimientos a los de miles y miles de personas que padecieron y padecen bajo tantas dictaduras modernas (18). En segundo lugar, y sobre todo, nos orientarían en una dirección falsa: Jesús no quiso ser ni se presentó jamás como un «superhombre»; quiso ser justamente «un hombre como los demás» (Fil 2,7). El se realizó a sí mismo en *su* circunstancia, en ella se abrió totalmente al Padre y a los demás, en ella bebió sin reservas *su* cáliz y abrió hasta el extremo *su* capacidad de amor. Es precisamente esa única e irrepetible dialéctica entre El y su circunstancia lo que tenemos que buscar y «aprender», en vez de introducir subrepticiamente en su humanidad nuestra voluntad de poder y nuestras fantasías de dominio. Lo expresa muy bien J. POHIER:

> «...es un hombre. Digo bien: *un* hombre (un = adjetivo numeral y artículo indefinido). No EL hombre ni un SUPERhombre. Sino un hombre. También esto es increíble. Incluso es inquietante. Por lo tanto, no se lo cree. Sería más fácil creer que Jesús era verdaderamente hombre, si hubiese sido un hombre extraordinario: una suerte de Gandhi, por ejemplo. Dado lo que nosotros pensamos de Dios y de lo divino, un Dios que se hace

(16) R. E. BROWN: o. c., nota 4, pág. 65.

(17) S. W. SYKES: «The Theology of the Humanity of Christ», en S. W. SYKES-J. P. CLAYTON, ed., *Christ, Faith and History*, Cambridge, 1972, págs. 60-61.

(18) Véanse las consideraciones al respecto en el libro –tan desigual– de J. POHIER: *Quand je dis Dieu*, París, 1977, págs. 173-190 («La mort de Jésus n'est pas la capitale de la douleur»).

hombre, debe dar un hombre extraordinario: la mitología, la historia mítica y mitificada (la misma historia de Jesús tal como el cristianismo tiene tendencia a construirla) abundan en ejemplos.

Pero Jesús fue un hombre ordinario. Fue un profeta ordinario, como hubo tantos en su pueblo, antes, después y al mismo tiempo que él, y sus contemporáneos no tuvieron evidencia constringente de su superioridad sobre los otros. Fue un mesías ordinario, e incluso un poco por debajo de lo ordinario, porque su pueblo acogió a muchos otros como mesías y la ilusión cayó más rápidamente en su caso. Fue un taumaturgo ordinario: los judíos, los griegos y los romanos (sin hablar de los cristianos de la Edad Media o de nuestros días) los admiraron mucho más espectaculares; el milagro era cosa corriente en estas épocas, y Jesús no batió el récord en la materia. Por lo demás él no buscó batir ningún récord: murió por sus ideas y por aquellos a los que amaba, pero no es el único, y otros, millones de otros, sufrieron mucho más que él por esto: él conoció el sufrimiento, la traición y el fracaso, pero no más que tantos otros; conoció la amistad, la alegría y el éxito más que muchos, pero no más que un gran número. En resumen, vivió de tal modo que cuando fue condenado, su muerte, sin pasar completamente desapercibida, no suscitó muchas historias. Increíble modo de hacer historia» (19).

La cita es larga y acaso matizable en algunos puntos, pero refleja bien la base sicológica real sobre la que se edifica la auténtica *realidad teologal* de Jesús. Sólo desde ahí es posible recuperarlo íntegramente en su humanidad y su divinidad, en su realidad total. Es sobre su identidad donde hay que construir la teología de su diferencia. Sólo advirtiendo esto es posible comprender el esfuerzo «humanizador» de la cristología actual. Una cristología que busca expresar lo divino –lo diferente– de Jesús a través, y por superación desde dentro, de su humanidad –lo idéntico.

3. De ahí la recuperación del tema –más bien latente en la letra, pero muy presente en el dinamismo de todo el Nuevo Testamento– de la

(19) «Dieu de Dieu. "Deum de Deo" (Symbole de Nicée)», en G. BESSIÈRE-J. P. JOSSUA...: *Dossier Jésus. Recherches nouvelles*, París, 1979, pág. 160; artículo en el que el autor recupera admirablemente el equilibrio teológico que echamos de menos en la obra citada en la nota anterior.

fe de Jesús (20): en cuanto apertura existencial al Padre, que busca su expresión –de inteligencia, de palabra y de obra– a través del tanteo, la prueba, la crisis y aun el «error» (en cuanto tematización intelectualmente equivocada de lo que en la experiencia y la decisión es correcta y fiel apertura a la voluntad salvadora de Dios, como pudo ser el caso en su apreciación de la inminencia *temporal* de la Parusía). Tratándose de un tema difícil y delicado, será preferible dejar la palabra a uno de los hombres que con más arrojo intelectual y más humilde disposición de fe han sabido afrontar el tema:

> «En tal "error" Jesús habría compartido simplemente nuestra suerte, pues para el hombre histórico y, por tanto, también para el hombre Jesús es mejor ese "errar" que saber todo de antemano. Pero si partimos de un concepto de "error" más correcto en el plano ontológico-existencial, entonces no hallaremos base alguna para hablar de un error de Jesús en su expectación próxima: una conciencia genuinamente humana *debe* tener ante sí un futuro desconocido. La expectación próxima de Jesús constituía para él la forma *auténtica* en que, dada su situación concreta, tenía que realizar la proximidad de Dios, la cual le invitaba a una decisión incondicional» (21).

No sé si la acumulación de referencias habrá oscurecido algo la dinámica fundamental de este apartado. En todo caso, espero que hagan sensible de alguna manera la viveza e intensidad con que la conciencia de la humanidad del Jesús va impregnando progresivamente la teología. Y no debe pensarse que el proceso ha tocado fondo: mientras la consideración sepa mantenerse con respeto y veneración ante la afirmación abisal de la Epístola a los Hebreos: «uno probado en todo igual que nosotros, excluido el pecado» (4,15), nadie tendrá derecho a tirar del freno de emergencia dogmático. Como bien ha avisado W. PANNENBERG: «el fenómeno histórico del hecho y de la historia de Jesús en todo su alcance» –alude sobre todo a su expectación próxima– puede causar «extrañeza y distanciamiento» al hombre del siglo XX; por eso «la exégesis neotestamentaria y teología dogmática de nuestro siglo no han hecho otra cosa que tratar de evitar las consecuencias de este hecho»; pero «la teología y la piedad

(20) Tema muy bien analizado, con abundantes referencias, por W. THÜSSING, en K. RAHNER-W. THÜSHING: *Cristología. Ensayo teológico y exegético*, Madrid, 1975, páginas 211-226 («Jesús como el "creyente"»).

(21) K. RAHNER: o. c. en nota anterior, págs. 33-34 (también en *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1978, págs. 294-295).

cristiana harían mejor si intentaran aprender a vivir con la extrañeza de la figura de Jesús» (22) –y con la nueva, entrañable cercanía así posibilitada, me atrevería a añadir.

Para ayudar a este proceso, nada mejor que intentar comprender su estructura. Su origen, en primer lugar. Ahora podremos ser más esquemáticos.

2. LA NECESIDAD HISTORICA DEL REDESCUBRIMIENTO

Sería extraño que un fenómeno de tal magnitud fuese un producto fortuito y casual. A poco que se lo examine, aparece que responde a profundas necesidades históricas.

1. Al principio de este trabajo nos referíamos a las últimas décadas como al tiempo en que se había despertado el interés por la humanidad de Jesús. Eso es válido en cuanto señala la preocupación expresa por parte del pensamiento creyente y propiamente cristológico. Pero, en realidad, debiéramos habernos remontado nada menos que unos siglos atrás, remitiéndonos a la Ilustración. Porque fue entonces, con *la aplicación de los métodos histórico-críticos* al estudio de los evangelios, cuando se inició el proceso. Un proceso profundo e imparable, que según su mejor historiador, A. SCHWEITZER, «representa lo más poderoso que la autorreflexión religiosa osó y realizó jamás» (23). Representa, en efecto, el caso único en la historia de las religiones en que, desde dentro de su propia teología, una fe se pregunta con toda consecuencia por su fundamento histórico y real (24).

Jesús era el foco vital. Una vez descubierta la estructura fundamental de los relatos, y entrevistos los rasgos reales a través de la imagen cordial y glorificada de la fe, la búsqueda se desató. Con exageraciones y resistencia, con hallazgos y tropiezos, con anatemas y entusiasmos, con

(22) *La fe de los apóstoles*, Salamanca, 1975, págs. 64-65.

(23) *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, ed. Siebnstern?, München und Hamburg, 1976, pág. 46.

(24) En las demás religiones, islam e hinduismo, principalmente, ha sido en mínima medida y por reflejo de lo realizado en el judeo-cristianismo: cfr. el número monográfico de *Studia Missionalia*, 20, 1971.

pérdidas de fe y con fes fervorosamente recobradas... el Jesús vivo y concreto, el «Jesús de la historia», fue buscado sin ahorrar métodos ni esfuerzos. Ya se sabe que una vez levantada una pregunta real, la inteligencia humana no es capaz de abandonarla. Pero aquí había algo más: el interés científico confluía con el carácter radicalmente histórico del cristianismo, con su ley fundamental de la encarnación. *Era necesario* continuar, porque estaba en juego lo esencial: la verdad misma de la fe, que necesitaba cerciorarse de su fundamento para no verse reducida a un caso particular –uno más– de fabulación mítica o especulación gnóstica.

2. Hay, además, toda una segunda línea de fuerza que empujaba en la misma dirección: *la subida del sujeto* en la época moderna. Se trata de un fenómeno cultural que, largamente preparado por el Nominalismo, tiene su eclosión «secular» en el Humanismo y su primera versión religiosa en el *pro nobis* de Lutero. La fe heredada pedía, de modo irreversible, verificarse en la experiencia subjetiva. Lo divino cobraba su eficacia en la medida en que se realizaba en las dimensiones de la humanidad del hombre. Con el Idealismo esta necesidad se elevó a principio global y estructurante, y, a pesar de todas las resistencias, acabó permeando –más o menos conscientemente– la conciencia teológica (en este sentido la «cristología trascendental» podrá ser admitida o rechazada como sistema, pero constituye ya una dimensión irrenunciable de toda cristología moderna).

Y también en este caso la necesidad cultural confluía con un vector profundo del cristianismo. No es preciso remontarse a las consideraciones hegelianas acerca de la introducción del «valor absoluto del individuo» en la formación de la conciencia humana. Prescindiendo del problema de su justeza histórica en la aplicación que hace a Santo Tomás, las consideraciones de J. B. METZ acerca del «antropocentrismo cristiano», como reza el título del libro, o acerca de «el origen bíblico-cristiano de la forma de pensamiento antropocéntrica», como reza uno de sus epígrafes (25), pueden aspirar a una acogida general. El hombre Jesús es, justamente como hombre, el paradigma específico e irreemplazable del modo cristiano de vivir desde Dios y ante Dios. Conocerle en todas las dimensiones, es entonces una exigencia tanto del intelecto como de la piedad.

3. En tercer lugar, *el modo inductivo de conocimiento* que se impuso en la Edad Moderna empujaba en idéntica dirección. Una teología de-

(25) *Antropocentrismo cristiano*, Salamanca, 1971; el epígrafe, en págs. 131-139.

ductiva como la medieval –y sus intentos de prolongación neoeslásticos– podían satisfacerse con derivaciones a partir de dogmas y principios establecidos. La culminación del proceso cristológico heredado de los grandes concilios de los primeros siglos permitía el juego pleno de ese tipo de discurso teológico: si Cristo tenía una «naturaleza» humana, entonces... Y realmente la inteligencia teológica no estaba predispuesta, ni acaso capacitada, para ver que muchas de esas conclusiones –omnisciencia, inmutabilidad e impasibilidad prácticas...– estaban en total disonancia con los datos evangélicos (por lo demás leídos literalmente, sin distinguir el resplandor de resurrección que idealizaba los rasgos y palabras del Jesús evangélico). En la modernidad las cosas cambiaron radicalmente: el pensamiento, roto el encanto de la forma aristotélica y educado en el experimento y la hipótesis, parte espontáneamente desde abajo: busca y analiza cuidadosamente los datos para ir construyendo poco a poco, por tanteo y verificación, el concepto, la tesis o la teoría.

Si se advierte que, a partir del nacimiento de la teología positiva, este estilo de pensar fue entrando en la teología como conjunto (26), se comprenderá que era inevitable que lo hiciese con especial intensidad en la cristología. Confluía, en efecto, con los dos movimientos anteriores, buscando reconstruir desde los datos que pacientemente iba acumulando la crítica bíblica, esa figura humana de Jesús, que ahora necesitábamos de nuevo aprender a conocer (la cristología «desde abajo» reproduce temáticamente este presupuesto general de fondo).

Un mínimo de conciencia histórica y la experiencia de lo profundamente implicados que estamos todavía en el movimiento originado en la Ilustración, bastan para convencer de que los intentos de pura marcha atrás son mera ilusión, aparte de pertenecer a esa triste y deprimente historia del suicidio cultural de una buena parte de la teología hecha contra la modernidad. Tampoco se trata de dejarse arrastrar sin más por el movimiento: la «dialéctica de la ilustración» abandonada a sí misma produce sus monstruos en el plano secular (27), y no puede entrar sin «conversión» –sin ser sometida a una «ilustración de la ilustración»– en el religioso (28). Se trata de *superarla*, en el riguroso sentido de la *Aufhe-*

(26) El proceso puede verse ampliamente analizado en T. TSHIBANGU: *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionelle et nouvelle problèmatique*, Louvain-París, 1965; más brevemente, cfr. W. KASPER: *Unidad y pluralidad. Los métodos dogmáticos*, Salamanca, 1969.

(27) M. HORKHEIMER-TH. W. ADORNO: *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, 1970.

(28) W. KASPER: «La situación de la fe», en *Introducción a la fe*, Salamanca, 1976, página 13-31, con bibliografía.

bung hegeliana. En nuestro caso: no negar ni edulcorar el redescubrimiento de la humanidad de Jesús, sino intentar verla en toda su profundidad –falta de profundidad fue ya precisamente la gran crítica de HEGEL a la Ilustración «insatisfecha»–, mostrándola en su misteriosa desembocadura en lo Divino.

Pero antes de abordar ese tema, cumple un paso previo: señalar más expresamente que la necesidad histórica que acabamos de analizar no constituye una simple y ciega imposición a la cristología, sino que tiene fuertes motivos de legitimidad teológica.

3. LA LEGITIMIDAD TEOLOGICA DEL DESCUBRIMIENTO

De suyo una necesidad histórica de tal calibre, con tal de que sea asumida críticamente, constituye ya un título de legitimidad: no en vano la teología tiene que hablar a cada tiempo. Pero ahora se trata de descubrir motivos directos, que nazcan del seno mismo del proceso teológico.

1. A primera vista no parece fácil comprender la tendencia actual. Más: parece contradecir el prístino y genuino movimiento de la cristología. Porque tanto su constitución en el Nuevo Testamento como su consolidación dogmática en los cuatro primeros siglos –y, sin apurar demasiado las cosas, hasta la misma Edad Media y más allá– fue un claro proceso ascendente: de la cristología de Marcos a la de Juan se produce una creciente acentuación de los rasgos divinos de Jesús, con una progresiva transfiguración y difuminación de su humanidad (29).

Y eso es verdad, ciertamente, en la estructura superficial del proceso. Pero, bajando a la estructura de fondo, no es difícil descubrir que toda la dinámica responde a una profunda coincidencia del movimiento fundamental. Nunca acabaremos de «realizar» bien, nosotros los hombres de las generaciones lejanas al Nazareno, la densa impresión de realidad de que habían partido las primeras generaciones. Ellas tenían delante a un hombre, vivieron con él u oyeron hablar de él a gente que lo había tratado. Eso era para ellos la evidencia básica, la «creencia» en sentido orteguiano, el presupuesto fundamental. Todo lo que afirmaban *sabían por*

(29) Aspecto bien destacado por F. JANSSEN: *Vor der Christologie zur Jesulogie?*: Mü Th Z 29, 1978, págs. 296-331; reconoce que, en definitiva y en profundidad, «no nos hallamos ante un cambio sustancial de la imagen de Cristo, sino ante un cambio de acentuación», pág. 309.

experiencia que lo decían de un hombre que había comido y sudado con ellos, verdaderamente como todos los demás; lo difícil había sido precisamente traspasar esa humanidad hasta captar su trascendencia. Cuando afirmaban algo «divino» lo *sentían* anclado en lo humano, en un contraste *vivido*, como el que se insinúa al inicio de la Primera Carta de Juan: «Lo que existía desde el principio, lo que oímos, lo que vieron nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos...»

Pues bien, lo que, en definitiva, busca la cristología actual es crear las condiciones para reproducir esa experiencia. Se trata de palpar de nuevo la humanidad de Cristo, para desde ella ascender –pero ahora ya con una comprensión cargada de vida– a los conceptos que expresan su divinidad.

Por qué esto se da con especial intensidad en nuestra época –y, a su propio modo, en épocas similares de crisis y ruptura– es un problema general de la teología, que necesita *veri-ficar* la fe en la experiencia, y no podemos analizarlo aquí (30). En todo caso resulta claro y se hace patente de modo intuitivo en el movimiento cristológico actual. E. SCHILLEBEECKX lo ha realizado como estructura –estese o no de acuerdo en los detalles– de modo ejemplar en su libro sobre Jesús, y lo ha dicho además expresamente al tratar de explicar el sentido de su intento: «seguir junto con mis lectores el *itinerarium mentis* de los primeros discípulos, que, habiendo entrado en contacto con un contemporáneo, lo siguieron y después de su muerte lo confesaron como Cristo» (31).

2. Desde esta perspectiva las motivaciones históricas analizadas en el apartado anterior pueden ser interpretadas, con toda justicia, como los motivos y los medios a través de los cuales la cristología actual busca una inteligencia más viva, densa y experimental de la fe en Cristo. Y se comprende también que de aquí se derivan importantes consecuencias para esa inteligencia, tanto en el orden crítico como en el de la construcción positiva.

---

(30) Con más detalle puede verse esto en A. TORRES QUEIRUGA: *Constitución y evolución del Dogma*, Madrid, 1977, principalmente págs. 355-366 y 392-408. En mi trabajo «Problemática actual en torno a la encarnación», *Communio*, 1, 1979, págs. 45-65, hago aplicación de estas ideas a la cristología (págs. 53-55: «Necesidad epocal de la cristología "desde abajo"»).

(31) *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*, Herder, 1979, pág. 42; cfr. págs. 44, 114-116, donde hace un balance de la recepción de su libro *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, 1981. Una síntesis puede verse en A. TORRES QUEIRUGA: «El proyecto cristológico de Edward Schillebeeckx», *Compostellanum*, 25, 1980, págs. 7-65; principalmente págs. 16-18.

Sería absurdamente injusto desconocer el papel fundamental de la tradición como horizonte necesario y como caudal positivo para comprender la figura de Jesús. Piénsese, como ejemplo práctico, en la incapacidad casi total en que se encontraría un hombre de una cultura sin contacto alguno con la tradición cristiana, si de pronto se encontrase con los evangelios en la mano. Y recuérdese, en el plano teórico, la demostración por GADAMER de la centralidad de la tradición para toda comprensión en general (32). Pero sería también ingenuamente irresponsable no reconocer que toda tradición comporta también sus puntos ciegos, sus falsas acentuaciones y aun sus desviaciones. Para la hermenéutica como tal lo había señalado RICOEUR, al distinguir junto a la hermenéutica «confiada», que tiende ante todo a «restaurar el sentido», otra «desconfiada», que parte de la «sospecha» y tiende prioritariamente a la desmitización y al desenmascaramiento de las ilusiones (33). Para una larga tradición como la cristológica, a la vez tan delicada y tan profunda, también esto cuenta mucho. Pues en la interpretación de la figura de Cristo, junto a los renovados ejemplos de la fe viva y la santidad entregada, han ido también sedimentando excrecencias ideológicas, inconfesables afanes de dominio y crueles abusos de poder.

Se comprende entonces que un bautismo de experiencia, río arriba hacia los datos primeros, hacia las raíces concretas de todo el proceso, posibilite una distancia crítica y ofrezca la ocasión para un reexamen y un reajuste, en busca de la purificación y nueva fidelidad. En este sentido la humanidad concreta de Jesús se ha demostrado siempre como inatacable por los efectos corrosivos de la ideología y la manipulación. Por eso la «vuelta al evangelio» –recuérdese a Francisco de Asís– fue siempre un medio para defenderse de la tradición deformada... y para su reforma.

3. Mirando esto mismo por su costado positivo, se percibe una clara apertura hacia la posibilidad de nuevas riquezas. En un momento de fusión mundial de las culturas, cuando no es casual que el tema de la «inculturación» del cristianismo esté pasando a primer plano (34), esta posibilidad resulta evidente. Un cristianismo ya «conceptualizado» resulta muchas veces inasimilable para culturas distintas, como la africana o la asiática, cuando no produce positivo rechazo. En cambio, si lo que se trata de ofrecer es primariamente –en la difícil medida en que ello es po-

(32) H. G. GADAMER: *Verdad y Método*, Salamanca, 1977, págs. 354-377.

(33) *De l'interprétation, Essai sur Freud*, París, 1965, págs. 35-44.

(34) Véase, por ejemplo, la panorámica que se ofrece en *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, Centrum Ign. Spir., Romae, 1979.

sible– la realidad misma como engendradora de experiencia y tradición, pueden abrirse muchas puertas. No sólo el cristianismo podrá ser más fácilmente asimilable, sino que además tiene la oportunidad de salir enriquecido con nuevas perspectivas, por la confluencia con nuevas experiencias y el aporte de nuevas conceptualizaciones. Resulta evidente que uno de los procesos más apasionantes actualmente en curso es el «nuevo Cristo» que está naciendo desde las nuevas cristiandades (35).

Hacia dentro mismo de la cristología que se hace entre nosotros, éste es también el único camino para una auténtica renovación. SCHILLEBEECKX subrayó esto con energía: el camino emprendido por la tradición cristológica –seguramente necesario en su tiempo– llevó a una serie de *aporías* que, dentro de ese camino serán ya difícilmente solubles. Sólo queda la vuelta a la experiencia, para procurar una nueva «situación de desvelamiento», que permita la elaboración de nuevos «modelos». Sólo de este modo podrá la teología abrir una comprensión verdaderamente actual de Cristo (36).

Volviendo, todavía más en concreto, a nuestro tema, la acentuación de la humanidad de Jesús aparece como el camino auténtico para recuperarle como modelo de nuestra praxis cristiana y de nuestra específica comprensión de Dios. Sobre el primer punto ha insistido con energía la Teología de la Liberación mediante el tema del ***seguimiento,*** y no son necesarias ulteriores precisiones (37). Acerca del segundo vale la pena extenderse algo más.

4. Si hasta hace bien poco existía una tendencia espontánea a asociar la acentuación de la humanidad de Jesús con el debilitamiento de su divinidad, hoy la sensibilidad está cambiando. Es en la humanidad misma de Jesús donde estamos aprendiendo a ver el rostro del Padre y por lo tanto el sentido auténtico de su divinidad. L. BOFF expresó bien la nueva situación:

---

(35) Algo de esta perspectiva intenta abrir el libro de H. BOURGEOIS: *Libérer Jésus* (trad. it. *Le culture di fronte a Cristo,* Roma, 1981), que, mediante la escucha de las diversas voces, experiencias, religiones y culturas, intenta «liberar» a Jesús de nuestras ordinarias concepciones estrechas. Un ejemplo más concreto lo ofrece F. WHALING: «Indian Christian Theology-the Humanity of Crist and the New Humanity», *Scot Journ of Theol,* 31, 1978, páginas 319-333.

(36) *Jesús,* cit., nota 31, págs. 536-538.

(37) Cfr. un buen resumen en J. SOBRINO: *Cristología desde América Latina,* México, 1976, págs. 129-133.

«El hombre Jesús de Nazaret reveló en su humanidad tal grandeza y profundidad que los Apóstoles y los que lo habían conocido, al final de un largo proceso de desciframiento, sólo pudieron decir: humano así como Jesús sólo puede serlo Dios mismo. Y comenzaron entonces a llamarlo Dios.»

«No es por lo tanto en el análisis abstracto de lo que sea Dios y hombre cómo entendemos nosotros quién es Jesús Hombre-Dios. Sino que fue con-viviendo, viendo, imitando y descifrando a Jesús como llegamos a conocer a Dios y al hombre.»

«Cuanto más hombre se presenta Jesús, tanto más se manifiesta ahí Dios. Cuanto más Dios es Jesús, tanto más se revela ahí el hombre» (38).

Mas no se crea que resulta tan fácil mantenerse fieles a la pureza de esta dialéctica. CHRISTIAN DUQUOC ha insistido con especial énfasis y acierto en este aspecto (39). Por una parte, el esquema abstracto de «naturaleza humana» sigue pesando e imponiendo su lógica deductiva. Y por otra, nuestra idea preconcebida de lo que es Dios sigue dictando lo que tiene que ser Jesús, de modo que éste acaba siendo «una ilustración del Dios ya conocido» y no su revelación nueva, original e irreductible (40). De suerte que el auténtico desafío actual no radica ya tanto en descubrir que Jesús es realmente hombre, sino que es *tal* hombre. Mientras se nos escape hacia lo universal abstracto, acabará acomodándose a nuestros prejuicios, sin cambiarnos ni cambiar la situación, porque lo abstracto «permanece verdadero cualesquiera que sean las condiciones históricas» (41). Sólo la particularidad de Jesús, su conducta concreta en estas circunstancias, es verdaderamente reveladora:

«Este hombre Jesús, el hijo del carpintero, el profeta reconocido, el predicador del Reino de Dios, libre respecto de los poderes religiosos o políticos y de las opiniones comunes, devorado hasta la muerte por su combate a favor de la justicia, este

(38) *Jesús Cristo Libertador*, Petrópolis, 1976, págs. 193-195.

(39) «Jésus, homme et Dieu», en *Assamblées du Seigneur*, núm. 9, París, 1974, y «Le Dieu de Jésus», *Lum Vie*, núm. 22. Tomamos las citas de G. BESSIÈRE: «Jésus, homme et Dieu», en *Dossier Jésus*, cit., nota 19, págs. 40-45. También puede consultarse CH. DUCOQ: *Dios diferente*, Salamanca, 1975.

(40) *Jésus, homme et Dieu*, pág. 34.

(41) Ibíd., pág. 42.

hombre Jesús es el punto de anclaje de la Revelación. Sin esta realidad concreta el Evangelio pierde su fuerza. De este hombre es de quien son testigos los discípulos» (42).

Tomado así, entonces revela de verdad al Dios real:

> «Jesús no cesa de proclamar por su práctica y su palabra que Dios está precisamente *en otra parte* que donde lo han imaginado todos los que le asignan un lugar» (43).

Y es capaz de transformar nuestra realidad:

> «La particularidad está llena de sentido: denuncia el carácter explotador de las relaciones sociales, desvela la ambigüedad de la relación cultural a Dios, provoca una transformación» (44).

Y aun con estas cautelas, no estará de más insistir, con J. POHIER, en la justa dirección en que Jesús es *tal* hombre: ¡tanto tira nuestra «carne» hacia la idolización! Porque ese «tal» tendemos a traducirlo por grandeza y magnificencia, por lo divino de nuestro deseo y nuestra imaginación.

> «...yo sé cómo construimos nosotros a aquél que en nosotros tomamos por Dios. El modo como Jesús fue hombre es de otro orden (...).
>
> Y es bello, es muy bello el hombre que el Dios de Dios está contento de ser. Es bello el hombre, cuando aquel que es Dios no sólo juega al dios "aprovechándose de su condición divina", sino que no juega al hombre perfecto, al superhombre, no busca encarnar a todo el hombre. Posiblemente sea necesaria mucha confianza y mucha esperanza para poder permitirse ser hombre de ese modo. Posiblemente sea necesario ser Dios para amar al hombre de ese modo, para querer ser hombre de ese modo» (45).

A la hora de proseguir iniciando ya el camino ascendente en busca de la recuperación teológica de la divinidad de Jesús, este «descenso» a su

(42) Ibíd., pág. 45.

(43) *Le Dieu de Jésus*, pág. 83.

(44) *Jésus, homme et Dieu*, pág. 42.

(45) J. POHIER: art. c., nota 19, pág. 161.

humanísima humanidad debiera quedar muy vivo en nuestra memoria, como trasfondo permanente cuidadosamente preservado de ser diluido en la grandeza que, dentro mismo de su entraña, es inevitable presentir.

4. EL NUEVO ACCESO A LA DIVINIDAD DE JESUS

1. Acercarse al abismo es siempre peligroso. Pero no hay otro camino para acceder, de verdad, al Misterio. Puede perecer el arrogante o acaso el incauto, no el que como Moisés se acerca descalzo, con el amor y el temblor de lo Sagrado. Es preciso decirlo, porque hay miedo en el ambiente –en ciertos ambientes– ante los nuevos planteamientos de la cristología. Hay incluso juicios y condenas. Hay posiblemente cierta retracción en la misma teología. Como si el nuevo camino llevase a un *impasse* y acabase en la negación. Tal vez debiéramos recordar algo más las conocidas palabras de HÖLDERLIN de que «donde está el peligro, allí brota la salvación». Y meditar las palabras de A. SCHWEITZER: «la verdad histórica no presenta sólo dificultades a la fe, también significa una ganancia para ella» (46). Y, si no suena a retórica, diría aún que debiéramos escuchar de nuevo las palabras de Jesús: «¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe?» (Mt 8,26).

La clara legitimidad teológica del interés por la humanidad del Señor, muestra por sí misma que existe la salida hacia su divinidad. Y resulta muy significativo el hecho de que ya en el Nuevo Testamento disponemos de un paradigma de este proceso, y nada menos que en el nacimiento de sus libros fundamentales: los evangelios. El género literario evangélico nació, en efecto, como reacción contra el peligro de la disolución «entusiasta» del Jesús concreto en aras de un Cristo abstractamente espiritualizado (47): los evangelios «recuperaron» la humanidad de Jesús y ellos siguen siendo la fuente de nuestro acceso a su divinidad.

Una cristología auténtica se sabe, además, siempre resguardada por el recinto delimitado en Calcedonia: consustancial con el Padre -

(46) O. c., nota 23, pág. 41.

(47) Es, como se sabe, la tesis, comúnmente aceptada, de E. KÄSEMAN: «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen, 1964, pág. 47. Con más amplitud puede verse en H. KÖSTER-J. M. ROBINSON: *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tubingen, 1971, págs. 147-190. Todavía, acerca del influjo de la liturgia, pueden verse interesantes observaciones en CH. PERROT: *Jésus et l'histoire*, París, 1979, págs. 311-315.

consustancial con nosotros. Delimitación formal en cierto modo, pero animada de un dinamismo –lo que J. I. GONZÁLEZ FAUS ha llamado «principio calcedónico» (48)– que nos hace ver una magnitud como siempre referida a la otra. De lo que se trata es de realizar en plenitud y justa paridad esa mutua referencia, de nuevo muy conscientes de la advertencia que en su Sermón 7 sobre la Navidad hiciera ya San León Magno: «Existe un doble mal igualmente peligroso: negarle la verdad de nuestra naturaleza o la igualdad de la gloria paterna» (49).

2. En la realización del intento cabe distinguir algo así como *dos etapas fundamentales:* una de carácter más empírico y otra más propiamente especulativa.

La primera se refiere a lo más elemental: la distinción entre lo que aparece y lo que realmente es. También aquí la tradición inglesa se muestra más concreta. S. W. SYKES distingue entre *aspective humanity*, la que se ve, experimenta y trata, y *empirical humanity*, que significa –el autor no es aquí muy preciso– la idea que nos formamos de lo que una humanidad normal tiene que ser en sí misma o simplemente –así lo tomamos aquí– lo que de verdad es en sí misma (50). Respecto a la primera, no cabe duda alguna: Jesús se presentó como hombre, y cuanto llevamos dicho no deja lugar a dudas de que lo hizo como un hombre «normal». Pero ¿significa eso que desde ahí podamos deducir sin más la absoluta normalidad de su «humanidad empírica», en sentido de que tenga que ser en todo exactamente igual a los demás? ¿Tienen que estar todas las posibilidades de su humanidad circunscritas a lo que parecería dictar su humanidad fenomenal *(aspective humanity)*? La cuestión no es tan fácil:

> «Si negamos que hay algo que llama la atención en Jesús, si Jesús fue un ser humano ordinario, falible y nada más, entonces nuestra cristología no tiene base en los hechos; pero si deseamos que nuestra cristología esté basada en los hechos y empezamos a especificar *en qué aspectos* Jesús llama la atención, surge la cuestión de si estos atributos empiezan a apartarlo de la humanidad empírica. La cristología tradicional usaba los poderes

(48) «Cristo, estructura de la realidad. Intento de síntesis cristológica», en IGLESIA VIVA, núm. 47/48, 1973, pág. 454 (más tarde publicado en *La humanidad Nueva,* II, Madrid, 1974, pág. 627). O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL: «Calcedonia y los problemas de la Cristología», *Communio,* 1, 1979, págs. 29-44, hace un amplio planteamiento actual.

(49) «Paris enim periculi malum est, si illi autem naturae nostrae veritas aut paternae gloriae negatur aequalitas» (PL 54,216).

(50) S. M. SYKES: L. c., nota 17, pág. 55.

milagrosos de Jesús como demostración de su divinidad; para la mentalidad moderna, por varias razones, esto no resulta atractivo. Pero ¿puede ser Jesús *ambas cosas:* ordinario *y* superior *(climacteric)?* ¿Pueden afirmarse *ambas cosas:* que no hay nada que llame la atención en su historia *y* que, con todo, ella apunta hacia lo absoluto, de modo que se pueda concluir que haber visto a Jesús es haber visto al Padre?» (51).

Tengo la impresión de que el planteamiento de SYKES se centra demasiado en buscar *fenómenos* extra-ordinarios en la vida empírica de Jesús. Cuestión interesante –tal vez más de lo que aparenta–, pero que no es la que aquí nos interesa primariamente (52). Nuestra pregunta se dirige hacia la «profundidad»: ¿una humanidad normal puede ser la expresión, la corporalización de una personalidad divina? (Al escribir esto se tiene la sensación abrumadora de que todas las palabras se cargan de enorme ambigüedad; pero es necesario hablar, y eso no puede hacerse sin ellas.) Dicho de otro modo: ¿la acentuación tan enérgica de la humanidad de Jesús, implicará una especie de «cierre categorial» y de cerco ontológico, que impidan la comprensión y la realización de su divinidad?

La distinción entre lo «que se muestra» y lo «que es en sí mismo», abre una brecha en el discurso: en vez de perseguirla en lo que pueda tener de manifestaciones empíricas extra-ordinarias, intentamos ahora buscarla hacia su profundidad de *ser*. Lo que se muestra puede hacerlo desde distintos niveles de radicalidad ontológica, que de algún modo tendrán que repercutirse en la apariencia, pero no de modo unívoco: a medida que aumenta la profundidad, más difícil se hace la repercusión y nuestra posibilidad de captarla. Por eso lo profundo tiende a expresarse en *símbolos*, que no se manifiestan (tanto) en la inmutación del medio expresivo –ahí estaría nuestra posible diferencia con SYKES– como en su capacidad de remitir más allá de sí propios desde su misma normalidad aparente. La infinita profundidad de Jesús no ha de buscarse, pues, tanto en posibles inmutaciones de su humanidad fenoménica, cuanto en todo

(51) Ibíd., págs. 65-66.

(52) Véase, por ejemplo, la respuesta de ROBINSON a SYKES: «Yo no estoy diciendo que "Jesús fue un hombre falible ordinario *y nada más*". Sino que estoy diciendo que él pudo ser "ambas cosas, ordinario y supremo *(climacteric)*". En cuanto podemos juzgar, él era "autocentrado" como cualquiera otro hombre, y no miraba automáticamente las cosas con la perspectiva de Dios. Con todo, su obediencia fue tal que pudo decir: "*sin embargo*, no lo que yo quiero sino lo que quieres tú" (Mc 14,36). El era falible, pero cuando llegó el punto crítico, no falló. Las alternativas no son "idealidad absoluta" o imperfección» («A replay to Mr. Sykes», en o. c., nota 17, pág. 75).

lo que presentimos que en ella llega a la expresión. Aquí empieza la segunda etapa –más especulativa– que señalábamos.

3. Resulta evidente que estamos en el corazón mismo del problema y en el punto de su máxima dificultad. Ya se comprende que no se trata de desarrollarlo directamente, sino de un intento de clarificar la estructura de su posible inteligibilidad en la fe.

También aquí estaría bien distinguir *dos planos fundamentales: a)* uno radical, común a todos los intentos concretos como su condición de posibilidad, y *b)* otro que se referiría justamente al desarrollo de esos posibles intentos. Me parece muy importante la distinción, porque al delimitar los planos jerarquiza la tarea en sí misma y sitúa su comprensión por los receptores.

El *plano radical* viene determinado por algo que tiene la ventaja de constituir una experiencia humana ampliamente compartida, con independencia de los diversos credos y sistemas de pensamiento: la trascendencia del hombre, su apertura sin límites –y en este sentido in-finita–, su inagotable capacidad de acoger. La tradición oriental la expresó en el famoso *tat twan asi,* «eso –cualquier realidad, toda realidad, lo absoluto– eres tú», de los upanishads. La tradición clásica occidental, en el *finitum capax infiniti,* lo finito como capaz de acoger a lo infinito, el hombre como radicalmente capaz de Dios. Y en el umbral de la modernidad PASCAL lo expresó en su vivo y concreto dramatismo: *l'homme dépasse infinimment l'homme,* el hombre, sin abandonar su finitud, está siempre en trance de presionar sus fronteras, de ampliarlas, de abrirlas más allá de todo límite y medida.

Esta constatación abre dos perspectivas de capital importancia para la reflexión cristológica.

La primera consiste en comprender que lo humano permite –sin romperse– una progresiva intensificación de su modo concreto de realizarse: siempre cabe ser «más hombre», en la medida en que se realice con mayor intensidad y pureza todo lo que se anuncia en el radical dinamismo que constituye la humanidad. Por eso, al mismo tiempo, no cabe nunca hablar en rigor de su super-hombre, como si una determinada figura pudiese agotar todo ese dinamismo; y, menos todavía, de hacerse un no-hombre por ruptura y superación absoluta de los límites de lo humano. Esto –que puede resultar fundamental también en otros temas, por ejemplo, el de la bienaventuranza como «infinitización» del hombre–es básico para la cristología: acentuar la perfección y plenitud

–¡recuérdense las advertencias sobre su sentido!– de la humanidad de Jesús, no tiene por qué disminuir su identidad con nosotros; al contrario, ahora somos capaces de intuir que puede aumentarla y potenciarla.

La segunda perspectiva se refiere a la capacidad de acogida que de ese modo vemos abrirse en la humanidad. Si nada hay que la llene, si cada contenido concreto resulta siempre sobrepasable y sobrepasado, tal vez no veamos en qué consiste positivamente esa capacidad; pero sí que se patentiza, como en hueco, su apertura. Podemos esperar la revelación concreta de la humanidad de Jesús, nada de su posible misterio nos está cerrado de antemano. Más aún: sabemos ya que desde que en ella se nos ha anunciado de algún modo la Divinidad y que por eso nos es lícito esperarlo todo y estar confiadamente dispuestos a descubrir «la inimaginable riqueza» (Ef 3,8) que en su profundidad se nos revela.

4. Aquí es justamente donde se inicia el segundo plano señalado. Porque en esta experiencia profunda echan sus raíces los *intentos sistemáticos* de mostrar el cómo de la divinidad de Jesús en la apertura de su humanidad. De modos diversos y con distintos estilos, las cristologías modernas son, en buena parte, esfuerzos por tematizar esa intuición de fondo. Por eso no resulta tan fácil deslindarlos ni hacer una clasificación precisa (que exigiría además un conocimiento de los diversos proyectos cristológicos mucho más amplio y detallado del que este trabajo dispone). Con todo, quizá no resulte demasiado aventurado –y ciertamente puede ser clarificador– adelantar una división en tres direcciones fundamentales.

La primera parte de lo que tal vez fue lo mejor y más profundo del *Idealismo:* su intento de comprender de algún modo la unión de lo finito y lo infinito. Me atrevería a afirmar que el divorcio entre la teología –sobre todo la católica– y la cultura moderna tiene aquí una de sus grandes ocasiones perdidas y una de sus más hondas y fecundas tareas pendientes. Conocemos demasiado poco los intentos en sí mismos y apenas hemos meditado con rigor, continuidad y consecuencia sus implicaciones teológicas. Habrá, seguramente, mucho que podar y discernir; pero a poco que uno se asome a ese magno intento, presiente la riqueza y fecundidad de las perspectivas que desde él se abren. Prescindiendo ya de ese capítulo –tan pendiente todavía– de estudiar lo que se inició en lo que quedó arrinconado bajo el epígrafe de semirracionalismo y, en cierto modo, de la misma escuela de TÜBINGEN, queda aún mucho por delante. Está, en primer lugar, la recuperación de lo ya pensado por los mismos genios del idealismo, en la línea de lo que H. KÜNG quiso sintetizar acer-

ca de HEGEL (53). Están luego los esfuerzos a que aquí expresamente nos referimos: desde la intuición (principalmente) hegeliana, abrir la comprensión del misterio de Cristo en la carne de Jesús. K. RAHNER (54) y W. PANNENBERG (55) son quizá los ejemplos más conocidos y maduros.

La segunda dirección, sin contraponerse a la anterior y recibiendo impulsos de la misma, parte más expresamente de la *realidad creatural* misma: como apertura constitutiva que remite esencialmente al misterio de Dios. Teniendo en cuenta la fluidez de los límites –los autores de este grupo y del anterior pudieron intercambiarse en algunos aspectos–, cabría abrir una especie de arco simbólico. En el primer extremo estarían intentos muy próximos a la postura anterior, pero con más expresa insistencia en la tradición patrística, conciliar y escolástica, tales como B. WELTE (56) y F. MALMBERG (57). En el último estaría E. SCHILLEBEECKX, que me parece el representante más genuino de la tendencia. Puede decirse que la frontera de su esfuerzo cristológico está siendo la de presionar en este punto: cómo el ser-desde-Dios que determina la esencia religiosa de toda creatura se realiza en Jesús bajo su modo específico y único de ser-desde-el-Padre, tal como trasparece en su «experiencia del *abbá*» (58).

La tercera dirección, finalmente, se ubicaría sobre todo en la tradición anglosajona, apoyándose en la *Process Philosophy* que toma su origen en WHITEHEAD. Aunque esto mismo indique ya una conexión de fondo con la tradición europea y haya referencias expresas al pensamiento de TEILHARD, no deja de ser uno de los fallos del panorama teológico

---

(53) *La encarnación de Dios*, Barcelona, 1974. La enorme capacidad de sugerencia que de este tipo de consideración puede surgir, está insinuada en el trabajo –de tema más amplio– de X. TILLIETTE: «Der Christus der Philosophen und das Problema einer philosophischen Christologie», *int Kath Z*, 8, 1979, págs. 40-50, principalmente págs. 44-48; también «¿Es posible una cristología filosófica», en R. LATOURELLE-G. O'COLLINS: *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca, 1982, págs. 199-221.

(54) Ver un resumen de su pensamiento en *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1978, págs. 253-271; más ampliamente, con referencias y crítica, en B. VAN DER HIJDEN: *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln, 1973, págs. 367-543.

(55) Principalmente en «Christologie und Theologie», en *Grundfragen systematischer Theologie*, II, Göttingen, 1980, págs. 129-145; en general, en los trabajos de este tomo se nota un excepcional afinamiento del tema.

(56) «Omoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon», en *Das Konzil von Chalkedon*, III, Würzburg, 1954, págs. 51-80.

(57) *Uber den Gottmenschen*, Herder, 1960.

(58) *Jesús*, cit., nota 31, págs. 609-627; cfr. resumen en A. TORRES QUEIRUGA: a. c., nota 31, págs. 43-47, 51-52.

actual la evidente desconexión y desconocimiento en que se mueven, casi euclidianamente paralelas, las dos tradiciones. Los mismos libros son aquí difícilmente asequibles y las citas brillan por su ausencia. Y, sin embargo, por ahí parece apuntar un camino sugerente, capaz de fecundar los esfuerzos, tal vez más refinados, de la tradición clásica. J. A. T. ROBINSON (59), que ofrece una buena introducción, remite principalmente a la obra de NORMAN PITTENGER (60). Este tipo de cristología se esfuerza en mostrar que la divinidad de Jesús no se «inserta» desde fuera en el mundo, sino que «crece» y se produce desde dentro del mundo. Que todo es «dado», pero «desde dentro»; que *todo* es gracia, pero que *todo* es de la naturaleza (61).

Quizá valga la pena terminar estas consideraciones citando las palabras con que ROBINSON , enlazando con la gran tradición de la ***kenosis***, trata de expresar desde aquí la intuición de fondo que está en la base de todos los intentos (también de este artículo):

> «Si es usada (la kénosis), como pienso que la usa el Nuevo Testamento, para mostrar cómo un hombre, y un hombre humillado hasta el extremo, pudo no obstante *ser* la autoexpresión de la sabiduría y el poder, la libertad y el triunfo, del amor que "mueve el sol y las estrellas", entonces proporciona una vena maravillosamente rica para la exploración teológica. Porque aclara la profunda verdad que "la forma de un esclavo" no es la derogación ni siquiera la modificación de la gloria de Dios, sino precisamente la expresión más plena de esa gloria como amor. Porque de ninguna otra omnipotencia que de la del amor podría un hombre cargado de impotencia ser la suprema ejemplificación y la principal declaración. Igualmente, "la culminación del hombre", su verdadera gloria, es ser, por obediencia extremadamente generosa, la transparencia de aquel amor, de modo que no hay "interferencia" y que nada del yo se interpone en el camino. Esta es la razón por qué, desde ambos lados, el vaciamiento es la plenitud. Como lo expresa MOULE, interpretando fielmente, a mi parecer, el Nuevo Testamento: "*Kenosis* es realmente *plerosis;* lo que significa que las limita-

(59) J. A. T. ROBINSON: o. c., nota 2, págs. 202-211.

(60) N. PITTENGER: *The Word Incarnate,* Nisbet, 1959, y *Christology Reconsidered,* London, 1970 (he podido consultar esta última, que resulta ciertamente muy sugerente). ROBINSON: pág. 202, núm. 91, indica todavía una abundante bibliografía.

(61) J. A. T. ROBINSON: o. c., pág. 205.

ciones humanas de Jesús son vistas como la expresión positiva de su divinidad más bien que como un recorte de la misma: "Jesús tanto más divino cuanto más hombre eres"» (62).

5. CONCLUSION

Al final de este largo y sinuoso recorrido al borde del misterio –al borde del abismo– presiento que el lector compartirá conmigo un cierto sentimiento de confusión. La dificultad del tema mismo y acaso más las excesivas cautelas que nuestra perdida ingenuidad nos impone, son seguramente la causa principal. Pero al menos dos cosas debieran quedar claras –y clarificadoras–:

1.ª Que todos estos rodeos no son algo en definitiva distinto del primero y sencillo camino de la fe de los Apóstoles: ellos encontraron a un hombre real y verdadero, y en su humanidad nunca negada descubrieron poco a poco el misterio de su divinidad.

2.ª Que, por eso mismo, la insistencia auténtica en la humanidad de Jesús, aparte de ser una necesidad irrenunciable de nuestro modo actual de vivir la fe, en modo alguno cierra el paso al reconocimiento de su divinidad.

Resulta interesante a este respecto notar un dato curioso. La categoría «hombre» apenas es aplicada a Jesús por los Sinópticos durante su vida pública. En cambio, en el Cuarto Evangelio –tan enérgico en proclamar la divinidad de Jesús– aparece con insistencia, y constituye una especie de *leit-motif* que en progresivas profundizaciones va dejando entrever el misterio. Es decir, que es justo en la cristología más «divinizante» donde inesperadamente se nos muestra la humanidad como camino hacia el misterio:

> «Se trata, pues, de escrutar el misterio de este hombre: a lo largo de todo el evangelio somos invitados a descubrir progresivamente en él al Mesías, al Rey de Israel, al Juez escatológico, al Hijo del hombre, al Hijo de Dios» (63).

---

(62) Ibíd., pág. 20. La cita de C. D. F. MOULE está tomada de «The Manhood of Jesus in the NT», en SYKES, cit., pág. 98, y la incluida en ella es de F. W. H. MYERS: *St. Paul*, Macmillan, 1902, pág. 16.

(63) I. DE LA POTTERIE: «Le Christ comme figure de révélation d'après Saint Jean», en *Studia Missionalia*, 20, 1971, pág. 23; cfr. págs. 21-23 («Le mystère de l'homme Jésus»).

Y con cuanto más rigor logramos aproximarnos a la génesis misma de la conceptualización cristológica en los escritos del Nuevo Testamento, con mayor claridad advertimos que es siempre el misterio de su humanidad el punto decisivo de partida. En ella y a través de ella: en la profundidad de su amor, en la autoridad de su palabra, en la generosidad de su entrega, experimentaron los primeros testigos la presencia inmediata de Dios; experiencia que la luz de la resurrección afirmó y profundizó. Pero fue siempre la concretísima humanidad de Jesús el humus nutricio de «hacerse de la cristología», incluso en aquellos conceptos que puedan parecer más abstractos y «elevados», como en la obra de ese título –desgraciadamente no traducida– ha mostrado magníficamente J. D. G. DUNN (64) –sobre todo en su vigoroso análisis de las implicaciones de la teología de Jesús como «último Adán» (65).

Nuestra tarea, que es la tarea permanente de la cristología, consiste no en rebajar o ignorar esa humanidad, sino en verla y pensarla con toda consecuencia, no cerrándonos en ningún punto al empuje de su dinamismo ni a la profundidad de su misterio. En la medida en que logremos vivirlo y expresarlo, estaremos abriéndole a la sensibilidad moderna *su* camino de acceso a la divinidad de Jesús. (Decimos «su», porque tal vez no sea el único, pero sí es el epocal y específico.) Es curiosamente el primer evangelio el que, justo en boca de un pagano, nos ofrece lo que pudiéramos llamar el *slogan* de una cristología actual: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15,39).

---

(64) J. D. G. DUNN: *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origin of the Doctrine of Incarnation*, London, 1980.

(65) Ibíd., págs. 98-128 y *passim*.