

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Carta abierta a Gabino Uribarri [Open letter to Gabino Uribarri]

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	Vitoria, F. Javier
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-03 05:04:16
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/221136">http://hdl.handle.net/20.500.12424/221136</a>

## **Carta abierta a Gabino Uribarri** **A propósito del peligro neonestoriano** **de la cristología posconciliar**

**F. Javier Vitoria.** Facultad de Teología. Universidad de Deusto.

**E**stimado Gabino: He leído con mucho interés tu ensayo *La singular humanidad de Jesucristo* (San Pablo/Universidad Pontificia Comillas 2008). Desde el principio su subtítulo, *El tema mayor de la cristología contemporánea*, deja bien clara la importancia que concedes a la cuestión. Su lectura me ha suscitado un conjunto de reflexiones y de preocupaciones que quiero compartir públicamente contigo, aunque no pueda hacerlo en toda su extensión, dada la disponibilidad de páginas que me concede la revista *Iglesia Viva*. He de confesarte que me daba una enorme pereza ponerme a escribir este texto. El clima asfixiante de sospecha que padecemos en la Iglesia española, tras todo lo sucedido con el libro de J. A. Pagola sobre Jesús, no es el más adecuado para dialogar entre nosotros con libertad y franqueza sobre cuestiones cristológicas. Me decía a mí mismo que era mejor depositar tu ensayo en la estantería de mi biblioteca y dejarlo estar. Finalmente he decidido escribirte por coherencia personal. En repetidas ocasiones he lamentado públicamente que la comunidad católica esté muy lejos del sueño de Pablo VI: ser una Iglesia que se hace palabra y coloquio (cf. *Ecclesiam suam* 60). Actualmente

la considero una institución bloqueada en la comunicación interna. Los monólogos se superponen sin cesar. No existen las condiciones para el diálogo de la escucha al otro, al diferente. Cada día parece más improbable que intentemos entender a la otra parte, que aceptemos lealmente que otros pueden llegar a diferentes conclusiones con nuestra misma buena fe y nuestro mismo amor a la Iglesia o a la verdad. Es el reflejo de nuestra alergia a la incertidumbre, cada vez que hemos de afrontar temas y problemas complicados. Da lo mismo que tratemos de cuestiones pastorales que teológicas. Necesitamos la seguridad inmediata de estar en la verdad justamente ahora y no mañana. Confundimos la incertidumbre con el caos y nos entra primero el vértigo y de inmediato el miedo. La tentación de buscar explicaciones simples a cuestiones complejas y recetas que ofrezcan alivio instantáneo a nuestro malestar es cada día mayor. Romper con esta inercia mortal me ha decidido a dialogar contigo con franqueza y cordialidad. Vamos allá.

La tesis de tu investigación, si te he entendido bien, es la siguiente: uno de los rasgos más notables tanto de la cristología posconciliar como de la pastoral que ha emanado de ella es haberse hecho cargo del divorcio factual existente entre el catecismo cristológico y la exégesis científica. La consecuencia de esta ruptura es el riesgo de un nuevo nestorianismo bifronte: el olvido o la minusvalía de la singular humanidad de Jesucristo en la cristología contemporánea y el adelgazamiento o la pérdida de la devoción a Jesús en la

vida de las comunidades cristianas. Este peligro, en un contexto globalizado, multicultural e interreligioso, se ha visto reforzado como consecuencia del impacto del pluralismo religioso y de la irrupción de la conciencia pluralista en la cristología.

Has estructurado el desarrollo de tu investigación en tres partes. En la primera te ocupas del "impacto de la investigación histórica" y la divides en dos grandes apartados: a) "La irrupción de la conciencia histórica en la cristología" y b) "Comentario a Documentos eclesiales" sobre el método y el contenido de la cristología. En la segunda estudias "el impacto del pluralismo religioso" y también la divides en dos grandes apartados: a) "La irrupción de la conciencia pluralista en la cristología". En este apartado no generalizas como en el del impacto de la conciencia histórica. Esta vez estudias las teorías de tres autores concretos: John Hick, Paul F. Knitter y Jacques Dupuis. Y b) "Comentario a documentos eclesiales" sobre la teología cristiana de las religiones. En la tercera, "la *salus carnis*, centro de la cristología", recapitulas conclusivamente los resultados alcanzados por tu investigación.

Mis comentarios versarán sobre la primera y la tercera parte de tu estudio. Sobre la segunda no debo pronunciarme. No conozco suficientemente el estado de la cuestión del impacto del pluralismo religioso en la cristología, ni he trabajado a fondo a los autores que tú estudias. Pero mi olfato de viejo, aunque modesto, profesor de cristología me dice que: a) el tema mayor de la cristología contemporánea, en este contex-

to del diálogo interreligioso es el de Jesucristo, único mediador de salvación (cf. 1Tim 2,5). Sin embargo ni puedo, ni quiero olvidarme de “la historia de dolor de la humanidad”, en expresión de E. Schillebeeckx, que es el contexto global de nuestro mundo que constituye el *locus theologicus* fundamental y prioritario no sólo de la reflexión cristológica sino de la teológica en general. El recurso al contexto del diálogo interreligioso frecuentemente me parece una escapatoria de los teólogos de las sociedades e iglesias ricas para no confrontarse con el dolor del mundo. La contaminación de la posmodernidad nos va “descafeinando” cada vez más nuestras reflexiones teológicas. Por eso las del jesuita A. Pieris, que combinan sabiamente ambos contextos me parecen las más sugerentes de todas.

**b)** Estamos dando los primeros pasos en la reinterpretación de esta verdad de la fe, que tan apaciblemente hemos confesado durante dos milenios.

**c)** Lo que está ocurriendo en este campo de la cristología recuerda mucho a lo que sucedió en los primeros siglos de la Iglesia cuando se pretendía simultáneamente ser fiel al monoteísmo judío de Jesús y afirmar su identidad «trinitaria» sin caer en el politeísmo pagano.

**d)** En este esfuerzo de hoy, como en el de ayer, seguramente muchos teólogos “pasarán el Rubicón” de la ortodoxia, por utilizar la imagen que usas para criticar a Jacques Dupuis, pero esa transgresión será más fecunda para la fe y la misión de la Iglesia que la “observancia” de quienes no son capaces de llegar más allá de lo dictado por la Curia de Roma.

No puedo olvidarme de lo que cuenta la historia: cuando la crisis arriana, la mayoría de los obispos eran arrianos.

**e)** En la conclusión de tu ensayo afirmas: «Para empezar, dicha humanidad [la singular humanidad de Jesucristo] es el cauce para una revelación definitiva, plena y *completa* del rostro de Dios» (p. 395). El énfasis es mío. Me parece incorrecto hablar de revelación completa. Dios siguió siendo Misterio para el mismo Jesús de Nazaret. Y la fe cristiana confiesa que en él Dios sigue siendo Misterio, aunque su rostro se haya revelado definitiva y plenamente

**f)** Tarde o temprano tendrá que convocarse un nuevo concilio cristológico sobre esta cuestión; esta vez, gracias a Dios, lo tendrá que hacer el Papa, pues ya no hay emperador que valga para semejante convocatoria. Aunque lo intenta una y otra vez, produciendo mucho sufrimiento, en el siglo XXI la Curia no tiene tanto poder como para “poner puertas al campo” de la reflexión teológica. Al menos, indefinidamente.

### **La fenomenología de la vivencia de la devoción a Jesús**

Comienzas metodológicamente haciendo una fenomenología de la vivencia de la devoción a Jesús en algunos ambientes eclesiales. Sigues en ello expresamente el consejo de K. Rahner y acudes a la praxis pastoral para responder a dos preguntas:

Primera pregunta: ¿qué idea se forman de Cristo el cristiano y el no cristiano medio, para creer en ella o para rechazarla como indigna de la fe?

Tras un recorrido por los modos de celebrar la eucarística, de hablar acerca de Jesucristo, de entender y vivir la misión, la presencia de la cruz y la resurrección en la relación personal con Cristo, por el aparato conversacional y los géneros oracionales de esas comunidades cristianas, tu análisis detecta síntomas de un grave déficit de devoción a Jesús. La relación con Jesús ha quedado reducida a mero *jesusismo*. A partir de aquí tu diagnóstico, reforzado por las opiniones coincidentes de M. Schneider, R. F. Taft y J. Ratzinger, es el siguiente: El tiempo de la criptoherejía monofisita, detectada por K. Rahner en los años cincuenta del siglo pasado, ha pasado y ahora en los ambientes eclesiales se ha instalado el peligro de un neonestorianismo. La atención creyente se centra en la humanidad de Jesús de tal manera que termina por desintegrar la unidad de la humanidad y la divinidad en la persona de Jesucristo. De forma lapidaria afirmas que hoy en día la idea de que Jesús "no es uno cualquiera, uno más de entre nosotros, ni siquiera simplemente uno de los más grandes profetas de la historia de la humanidad" no forma parte explícita de la conciencia creyente de muchos grupos y comunidades.

Y segunda pregunta: ¿cuáles son las formulaciones dogmáticas que, al ser mal comprendidas, han dado lugar a esta criptoherejía preintelectual de la cristología?

La influencia de las cristologías post-conciliares en la predicación y en la catequesis ha contaminado con el riesgo de esta herejía a esas comunidades y grupos cristianos, pues ellas mismas

están fundamentalmente amenazadas por el nuevo nestorianismo.

En tu primer diagnóstico global ya sugieres la que a lo largo de esta primera parte de tu ensayo vas a dejar meridianamente clara: tu convicción de que la razón última de este desvarío se encuentra en los estudios histórico-críticos de Jesús. Así lo insinúas, por ejemplo, cuando escribes:

«Según el entonces cardenal Ratzinger, el peligro de la cristología actual no reside en escorarse hacia el monofisismo, como temieron lustros atrás K. Adam, J. A. Jungmann y K. Rahner, sino hacia el nestorianismo. Es decir, hacia una consideración de la humanidad de Jesucristo que no es capaz de mostrar cómo dicha humanidad es auténticamente la del Verbo encarnado. No cabe duda de que en su libro *Jesús de Nazaret* el actual papa ha intentado remediar esta situación, recalcando que el hombre Jesús de los evangelios es siempre el Hijo de Dios, y que no hay otro Jesús real distinto de este. No extraña, pues, que en su libro el Papa haya prescindido de intentar una reconstrucción de tipo historicista sobre Jesús de Nazaret, escribiendo de modo deliberado otro tipo de libro

Si mi lectura es acertada, me vas a permitir que te haga algunas consideraciones sobre tu fenomenología de la devoción de Jesús y tres observaciones metodológicas.

Mi comentario se centra sobre los síntomas que has detectado en relación con la devoción a Jesús y sobre su diagnóstico. Tras más de cuarenta años de actividad pastoral y más de veinticinco ejerciendo como tú de "teólogo desde la adscripción eclesial y con una

componente de preocupación pastoral”, puedo compartir globalmente tu descripción del conjunto de síntomas que detectas en esas comunidades y grupos, pero no así tu diagnóstico, pues necesito hacerlo más complejo y más radical. Las identidades religiosas de la mayoría de nuestras comunidades y grupos presentan un claro déficit de lo que he llamado “factor cristiano”, es decir, de *experiencia* de salvación en Jesucristo y en su Espíritu. Pongo en cursiva la palabra «experiencia» porque quiero dejar claro que el déficit fundamental no es doctrinal, sino *experiencial*. La principal característica configuradora de su identidad cristiana sigue siendo lo doctrinal y lo moral. Obviamente todas esas identidades no responden a los mismos paradigmas doctrinales y morales y cada día son más crecientes las identificaciones parciales o “a la carta”. Pero, si la estructura fundamental de la identidad cristiana es soteriológica, lo más llamativo es que no tienen noticia biográfica de la salvación otorgada por el Dios en el que creen. Sorprendentemente tienen enormes dificultades para reconocer en sus vidas que en Jesús de Nazaret y por su Espíritu Dios ha descendido amorosamente y se ha aproximado gratuitamente a su aventura humana y que esa presencia es autocomunicación salvadora y absoluta de sí mismo en nuestra historia. El sentido se lo otorga a su existencia una fe que es entendida más como acogida de un testimonio proveniente de Jesús de Nazaret sobre la existencia de un Dios benévolo con la familia humana, que como participación en la experiencia espiritual jesuáni-

ca de encuentro con Él en el ámbito de la comunidad de discípulos, que es la Iglesia. Sin esa experiencia salvífica las afirmaciones de que Jesús es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6), el Hijo del Padre o el Señor de vivos y muertos, etcétera, son “flatus vocis”.

Ya que citas a L. W. Hurtado (*Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme 2008) para reivindicar con toda razón la antigüedad de la devoción a Jesús, me permito recordarte la importancia decisiva que este autor concede a la experiencia religiosa de los primeros grupos cristianos en la remodelación del monoteísmo judío y bíblico en una dirección inicialmente «binitaria» y más tarde «trinitaria». Mucho antes de que existiera una regla de fe, aquellos cristianos se sintieron “empujados” por su singular experiencia religiosa a utilizarla como clave de lectura hermenéutica para comprender verdaderamente el texto bíblico. Desde la perspectiva pastoral me parece que poner hoy los medios mistagógicos imprescindibles para una experiencia análoga es el desafío mayor de la acción pastoral de la Iglesia. Por eso no alcanzo a entender la prioridad que junto a la Escritura concedes a la presencia del catecismo y, más concretamente, del *Catecismo de la Iglesia Católica* en la vida de las comunidades cristianas (p. 133). Como miembro de una generación que fue educada en la fe con el catecismo en la mano, puedo asegurarte que su lectura y memorización para nada contribuyó en nuestra iniciación a la experiencia de encuentro con Dios en Jesucristo. Quienes más tarde tuvimos la fortuna

de leer directamente la Escritura y recibimos la gracia del encuentro con Dios nunca lamentaremos la pérdida del catecismo, sino que daremos gracias por haber encontrado un tesoro insuperable.

Respecto al *jesusismo* practicado por algunas comunidades cristianas tengo que darte la razón. Es cierto. Pero me apresuro a añadirte: ¡menos mal! A muchas de ellas es el único enganche con la Iglesia y la tradición cristiana que les queda. Jesús de Nazaret es lo más "divino" que han encontrado en ella. Casi te diría que lo único, si no fuese por la admiración que sienten por algunos de los testigos cristianos del siglo XX. ¿Cuáles son los efectos en sus miembros del Jesús recordado por las primeras comunidades cristianas y consignado en los evangelios? Para distinguir la ganga del filón me guío de términos acuñados por B. Sesboué. No pocas veces las consecuencias del *jesusismo* son la *seducción*, el *contagio* y quizás, en ocasiones, también la *conversión* y la *fe*, que tiene, eso sí, la forma de una mecha vacilante. Pero cada día que pasa esa fe se siente abatida por los aires de nuestra Iglesia. La fe en Jesucristo, de por sí, está muy problematizada en una sociedad secularizada y la vida evangélica parece imposible en la cultura banal y consumista que nos envuelve. En mi barrio de Bilbao como en El Pozo del Tío Raimundo la pertenencia a esta Iglesia es ya insufrible para muchos de ellos. Créeme, amigo Gabino, lo sé de muy buena tinta. Es casi un milagro, por ejemplo, que una cristiana pueda mantener su fe trabajando en el Plan

Nacional contra el Sida. Su zozobra no es fruto del clima de laicismo y secularismo que supuestamente respira en las dependencias de un lugar como éste. Sino consecuencia directa de las cosas que sobre la prevención de la enfermedad dicen algunas altas jerarquías eclesíásticas, bien alimentadas, bien cuidadas y exquisitamente vestidas. Le parece imposible que esos discursos puedan hacerse en nombre de Jesús de Nazaret. Ella siente sencillamente que ofenden a la singular humanidad misericordiosa de Jesús. Y he de reconocer que yo también comparto ese sentimiento.

Este grito de un católico afligido, que me acaba de llegar mientras te escribo, es mucho más elocuente que todas mis palabras:

«No podía soportar que la Iglesia me volviera a silenciar, no quería reconocer que no quería pertenecer a ella, pero es que no quiero, no puedo formar parte de ella, me oprime, defiende cosas que me resultan inverosímiles, superadas hace tantísimo por mí y por aquellos que colaboran conmigo y a los que tanto admiro y agradezco, injustas, vergonzosas y vergonzantes. No, no soy cristiano de esa iglesia que me duele en el alma y que ahora mismo me arranca alguna lágrima. Por mentirosa, por prepotente, por odiosa, egocéntrica, por esa iglesia tan indiferente. Y esto último ya no sé cómo se hace para perdonarlo. Pero no quiero confundir el hecho de ser miembro de la comunidad de los seguidores de Jesús, con la Cristiandad, burocrática, jerárquica, machista, inhumana. Me derrumba escuchar lo que apenas entiendo, en el mejor de los casos, pero sobre todo me aterra el silencio "de los

míos" sobre la ¡vida! De los que no viven, sobre la muerte anticipada de las víctimas de nuestro comportamiento de mujeres y hombres de un Primer mundo que prefiero no describir, tendría que hacerlo con insultos tanta es mi irritación».

Esta es la condición paradójica de la situación pastoral en la que nos encontramos. Sin la experiencia de Dios en Jesucristo esas comunidades no podrán aguantar mucho tiempo en una situación tan esquizoide y sus miembros se acabarán yendo silenciosamente. ¡Como tantos otros! Pero sin comunidad cristiana, sin la Iglesia "casta prostituta", no hay posibilidad de que la experiencia de Dios sea *la cristiana*. Estamos atrapados en un círculo que a veces me parece diabólico.

En cuanto al final de la criptoherejía monofisita, creo que debieras hilar más fino. "Nuestra mentalidad religiosa" es claramente monofisita. En general también lo es la de las comunidades parroquiales. Nada digamos de la de los movimientos eclesiales conservadores, surgidos tras el Vaticano II. En incluso de algún texto del Misal romano. Te propongo un experimento. Imagínate que en un programa de máxima audiencia de televisión lees el texto de la Comisión Teológica Internacional que citas en la pp. 180-181. Te refresco la memoria, reza así: Jesús «tenía conciencia de ser el Hijo único de Dios y, en este sentido, de ser, él mismo, Dios». ¿Qué crees que entendería espontáneamente la inmensa mayoría de los que te estuvieran escuchando, con independencia de su identidad religiosa? Pues algo así: que Jesús conocía

categorialmente que era Dios. Los mejor catequizados, que conocía que era consustancial al Padre y la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, etcétera. La lógica interna de esa conclusión es la siguiente: si Jesús era Dios lo tenía que conocer todo porque Dios es omnisciente y si no lo conocía, es que no era Dios. Sucede que, como nos enseñaron nuestros mayores, "*quid quid recipitur ad modum recipientis recipitur*".

Antes de abandonar este epígrafe, me vas a permitir que te haga dos observaciones metodológicas.

1ª) Me parece poco riguroso académicamente que, como ejemplo de "estudios sobre Jesús que se centran tanto en el reino, como lo que configura su figura tan por entero, que no le otorgan un puesto explícito a la resurrección", cites en la misma nota a J. Gnilkka y a J. Sobrino (pp. 50-51, n. 9). En primer lugar porque ni los encargados de las bibliotecas, ni quienes nos dedicamos al mundo de los estudios cristológicos colocamos los libros de ambos autores en la misma sección o en la misma estantería: mientras Gnilkka es un insigne representante de la historia de la investigación sobre Jesús, Sobrino es un cristólogo sistemático. En segundo lugar porque el libro que citas de éste último (*Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta 1991) tiene su continuación en otro (*La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta 1999), como su mismo autor afirma nada más comenzar su introducción. En este ensayo Jon Sobrino dedica nada más y nada menos que los siete

primeros capítulos –141 páginas- a la resurrección de Jesús y el quinto a “la posibilidad de «experiencias pascales análogas» en la historia”. Entenderás que me parezca muy importante destacarlo, tras lo que te he comentado más arriba sobre el déficit de experiencia. Pero, en cualquier caso no se puede omitir el dato, si queremos ser honrados con el autor, rigurosos con nosotros mismos y leales con nuestros lectores.

2ª) En el texto tuyo, citado más arriba, que hace mención al libro sobre Jesús escrito por el Papa, dices: «No extraña, pues, que en su libro el Papa haya prescindido de intentar una reconstrucción de tipo historicista sobre Jesús de Nazaret, escribiendo de modo deliberado otro tipo de libro sobre Jesús». Me sorprende lo que insinúas sin probar. A lo largo de la primera parte de tu ensayo elogias la investigación histórica sobre Jesús. Pero cuando alertas de forma vaga sobre la existencia de reconstrucciones de tipo historicista sobre Jesús estás levantando una sombra de sospecha sobre el conjunto de la investigación histórica. ¿Cuáles son las reconstrucciones historicistas que aludes sin nombrarlas? ¿Quiénes son sus autores? ¿Theissen? ¿Meier? ¿Crossan? ¿Dunn? Legítimamente el Papa ha recalado que el hombre Jesús de los evangelios es siempre el Hijo de Dios, y que no hay otro Jesús real. Pero este pronunciamiento no debe hacerse soslayando al Jesús recordado en los evangelios. Si no se guarda esta cautela metodológica ese “otro tipo de libro sobre Jesús”, lo escriba quien lo escriba, inevitablemente corre el riesgo de ser una panta-

lla en la que se proyectan las propias expectativas y anhelos sobre Jesús y terminará por hablar de un Hijo de Dios que no fue realmente Jesús de Nazaret. Esos intereses pueden ser tan santos como salvaguardar la divinidad de Jesús, pero entonces el peligro monofisita acecha a la cristología.

### **¿Una propuesta de cristología descendente vs. la cristología ascendente posconciliar?**

Dos opciones metodológicas fundamentales -la asunción del giro antropológico y su estructuración desde abajo- así como una interpretación del concilio calcedonense en la que prima, siguiendo la estela de K. Rahner, la defensa de la integridad humana de Cristo han configurado la cristología posconciliar con un sello que te plantea algunos *interrogantes* graves. Nada más y nada menos que sobre la divinidad de Jesús, sobre su condición de mediador y sobre la articulación entre cristología y trinidad. Es una problemática que depende radicalmente del método adoptado por la cristología posconciliar y no de la forma como lo ha utilizado. Consecuentemente de todas todas la cristología ascendente está abocada al neonestorianismo, con independencia de su congruencia y rigor metodológicos. Tu propuesta alternativa es una cristología descendente que parta de la divinidad de Jesús y dé “por descontado y como dato previo básico y adquirido la preexistencia, el nacimiento virginal o la resurrección”. En el capítulo de conclusiones describes las líneas maestras de tu propuesta.

En principio tu pretensión de elaborar una cristología desde arriba o descendente me parece respetable, aunque seguramente ambos valoramos de muy diferente manera la cuestión de su oportunidad pastoral y misionera. Pero no termino de comprender por qué, para justificar tu opción metodológica, tienes que levantar una sospecha tan seria sobre el conjunto de la cristología elaborada tras el concilio Vaticano II, que considero injustificada.

En primer lugar presentas un panorama cristológico excesivamente general, sin matices. Hoy en día es mejor hablar en plural de cristologías posconciliares. Elizabeth A. Jonson distingue, al menos, "cinco olas" diferentes en la cristología posconciliar (*La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae 2003) y ya en los años setenta A. Schilson y W. Kasper se atrevieron con una primera clasificación de cristólogos. Cuando K. Rahner alertaba sobre la criptoherejía monofisita en la vida de los cristianos y se preguntaba por la cristología que había influido en ella, todos sus lectores sabían que estaba aludiendo a la cristología de manual, una cristología uniforme a pesar del pluralismo de escuelas. Hoy esto no es así. Necesariamente tenemos que hablar más en concreto para referirnos a ellas, si queremos ser justos con la realidad cristológica.

Además, das a entender que en el panorama cristológico del posconcilio la mayoría de sus autores no han sido competentes a la hora de «combinar el eje dinámico de la historia del hombre Jesús de Nazaret, hasta la culminación de su vida en la entrega obediente en la cruz,

recorrido todo él teológicamente significativo; con el eje ontológico de la comprensión de que Jesucristo es el Hijo de Dios, que en su nacimiento, su caminar histórico, su muerte y su resurrección revela el rostro de Dios que sólo él conoce» (p. 145). Aunque admites que hay algunos que lo han hecho con rigor, solamente nombras a W. Kasper, que es quien en tu opinión mejor lo ha logrado. De lectura de tu texto no es posible deducir quiénes son los otros afortunados. No puedo aceptar una descalificación tan generalizadora. Para que fuera algo más que una mera presunción tendrías que probarla con mayor rigor. Y no lo haces. Con tu ir y venir sin solución de continuidad de la investigación histórica y bíblica sobre Jesús a los estudios sistemáticos de cristología y viceversa, y con tus alusiones vagas a textos de autores –en ocasiones simplemente a frases sacadas del contexto (así procedes, por ejemplo, con J. Sobrino [cf. n. 65, p.95])– no consigues verificar convincentemente tus sospechas. Me he podido equivocar, pero estoy dispuesto a afirmar que generalmente en las cristologías posconciliares he encontrado el «reconocimiento expreso de la singularidad de su historia santa entre nosotros como el camino referente de nuestra salvación, de su revelación del rostro de Dios y de nuestra configuración con él a través del seguimiento», que tú reclamas (p. 399). Obviamente el modo como cada una de ellas lo ha conseguido no me merece la misma valoración y seguramente podría encontrar excepcionalmente alguna que no lo hace.

Tú consideras que una cristología descendente es capaz de combinar

mejor el eje dinámico de la historia de Jesús con el ontológico del dogma. ¿En qué datos de la realidad del panorama cristológico te basas? ¿No te parece una afirmación demasiado apriorística? ¿La cristología descendente no se arriesga al monofisismo? Hay algo que afirmas en tu ensayo, que no conviertes de manera suficiente en cautela metodológica de tu propuesta. En la página 127 hablando de la recepción/interpretación de Calcedonia escribes: «No creo que Rahner introduzca el nestorianismo, aunque ciertamente es un peligro de su posición, en cuanto se desequilibra o simplifica alguno de sus puntos fundamentales. Tampoco se puede olvidar que la otra postura (Ratzinger) se arriesga hacia el monofisismo, en el que la naturaleza humana pasa a ser un instrumento orquestado directamente por el Logos, único principio hegemónico». La fórmula de Calcedonia me parece un prodigio de equilibrio inestable. Los teólogos no tenemos mayores problemas con ella, mientras nos limitamos a explicar la historia de su elaboración, los materiales que la componen, las tensiones que establece, los puntos de los que equidista, etcétera. Pero en el momento que incidimos en ella hermenéuticamente con el fin de que los conceptos vuelvan a transpirar Evangelio para los hombres y mujeres de hoy, nos convertimos en "funámbulos". En nuestro tránsito por la fórmula repercute en nosotros la tensión de su equilibrio inestable, que nos desplaza a uno o a otro lado del eje central. No hay otra manera de avanzar. El riesgo siempre es el mismo: perder pie en la fórmula y caer en la heterodoxia. La

situación es tan delicada que conviene no juzgar la oscilación del otro desde la perspectiva de la nuestra. Si lo hacemos cometeremos el error de creer que el otro se ha caído, cuando lo que ocurre es que ha desaparecido de nuestra visión como consecuencia de nuestro propio vaivén. Lamentablemente esta práctica distorsionadora de la realidad es muy frecuente en nuestra Iglesia.

A lo largo de tu ensayo afirmas con rotundidad que para comprender verdaderamente el texto del Evangelio, su lectura debe realizarse a través de la superposición de tres lentes hermenéuticas: la lente *inicial* de las narraciones de la infancia de Mateo y de Lucas (p. 87), la *imprescindible* del prólogo de S. Juan (p. 400) y la *ineludible* de la regla de fe (p. 133). ¿Cómo puedes garantizar que semejante superposición no acabe haciendo invisible por innecesaria la singular humanidad de Jesús, a pesar de tu advertencia de que "no se entiende a Jesucristo, el Hijo de Dios, al margen de su vida concreta entre nosotros" (p. 399)? Además, leyéndote, en algunos momentos he tenido la impresión de que los documentos eclesiales que estudias e incluso la cristología de Ratzinger/Benedicto XVI se convertían en otras lentes necesarias para acceder a la verdad del Evangelio. Al menos W. Kasper propone como punto de partida metodológico "una elipse de dos focos", que evite la unilateralidad de una jesulogía y una cristología kerigmática parciales y suponga una corrección de la cristología que se orienta unilateralmente por la encarnación.

Casi para terminar permíteme que someta un texto tuyo a una prueba de

verificación del peligro que te acabo de apuntar. Escribes: «El himno de la carta a los filipenses (Flp 2,6-11), está enfocado al reconocimiento y la alabanza del señorío del Señor Jesús, un señorío que ahora le compete después de su caminar histórico a aquél que se ha despojado de su rango, que se ha vaciado de sí mismo, que no ha considerado mejor retener su condición divina (Flp 2,6-7). Así, solamente se percibe bien la figura de Jesús y su recorrido terreno si la marcamos en su origen y su destino, sin disociarla de ninguno de los dos extremos» (pp. 401-402). Formalmente la formulación parece correcta. Sin embargo esa marcación en el “arriba” del origen y en el “arriba” del destino de Jesucristo, tal y como está formulada, ha perdido de vista no el “abajo” de su historia sino lo “ínfimo” de su final: el Señor es Jesús acusado de blasfemo en nombre del Dios, cuyo rostro transparentaba, y crucificado como un delincuente político, como un maldito, como un sin-ciudadanía. Esta “ocultación”, a pesar de tu insistencia en la importancia cristológica de la interpretación jesuánica de su propia muerte que comparto, distorsiona la figura de Jesús y su recorrido terreno que también fue contemplada por los evangelios a la luz de la teología del Siervo de Yahvé.

En esta cuestión cristológica tan importante, como en otras que abundan en la reflexión teológica, hay algo que me parece decisivo para nuestro quehacer teológico: con quién hablamos, quién es el interlocutor al que nos dirigimos. W. Kasper, y vuelvo a este autor porque es uno de tus favoritos,

afirmaba en los años setenta del siglo pasado que la teología actual no debía abandonar el “gran sendero de los sufrimientos de la humanidad”, si quería resolver convenientemente el binomio identidad-relevancia de la fe cristiana. En su cristología volvió a reiterarse en la idea de que el interlocutor de la teología actual es el hombre doliente. En general las cristologías posconciliares tuvieron que enfrentarse con el desafío de Auschwitz. Unas lo hicieron enfrentándose con la *idea* de sufrimiento y otras, con la *historia* del sufrimiento. Pero ninguna pudo zafarse de la interpelación y mirar para otro lado. Hoy en nuestra cultura posmoderna y en nuestra Iglesia zarandeada por tempestades internas y externas, a menudo los teólogos olvidamos la interlocución con los portadores del sufrimiento histórico del presente con mayor facilidad que entonces. Volverlos a recuperar como tales me parece decisivo para que las señas de identidad de nuestras cristologías, las elaboradas desde arriba y las desde abajo, sean las de la singular humanidad de Jesucristo, es decir, las heridas del Crucificado. La singularidad de la humanidad de Jesús antes que un debate sobre el pensar ortodoxo plantea históricamente un problema teológico: por qué crucificaron al Santo de Dios (cf. Mc 1, 24), al Emmanuel (cf. Mt 1, 23), al Hijo del Altísimo (cf. Lc 1, 32), a la Palabra hecha carne (cf. Jn 1, 14); o formulada la cuestión con lenguaje calcedonenense, por qué murió en el suplicio romano de la cruz el Señor nuestro Jesucristo “engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en estos últi-

mos días por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María la virgen, la madre de Dios según la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo Unigénito, en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación". Esta pregunta está en el centro mismo de toda cristología. Cualquier respuesta que apesure la interpretación soteriológica sin detenerse en la histórica y en la teológica, difuminará la identidad humano-divina de Jesucristo. La singularidad humana de Jesús no lo convierte sin más en el más admirable de los seres humanos, sino en el único necesario. Es cierto. Pero esta particularidad divina no se predica de un superhombre, sino de alguien consustancial a nosotros que gracias a ella ha alcanzado la plenitud humana (fue bueno o amoroso como Dios) y que sin embargo es limitado: pudo ignorar, sufrir, enfermar, morir y por ello ser vencido y liquidado por el poder del pecado de nuestro mundo. Y hay algo más. Permíteme recurrir nuevamente y por última vez a la ayuda de Kasper. A la pregunta por la verdad de nuestra fe en la singularidad humana de Jesucristo, le pasa algo muy semejante a lo que le sucede a la pregunta por el sentido: «no se puede contestar sólo desde dentro de la historia [...]; la contestación sólo es posible al final de la historia. Ahora el hombre lo único que puede hacer es escuchar y escrutar la historia por si descubre signos en los que vislumbre este final o

hasta en los que acontezca anticipadamente". El recurso a los estudios históricos sobre Jesús es necesario para resolver el viejo contencioso Jesús histórico/Cristo de la fe o para afirmar que era *verdaderamente* hombre o consustancial a nosotros. Pero sobre todo es imprescindible para escrutar en aquella historia *signos y señales* de su humanidad *verdadera* o de la singularidad determinante y específica de su humanidad. Este reconocimiento me parece decisivo para una cristología católica. Sin él el fideísmo está servido.

Detengo mi reflexión porque esta carta se ya ha hecho demasiado larga. Antes de despedirme te cuento una curiosidad que me ha suscitado la lectura de tu libro. A los teólogos J. I. González Faus, J. Sobrino y J. Dupuis no los identificas como *jesuitas*. Si no me equivoco procedes de otra manera con todos los demás teólogos jesuitas que mencionas en tu texto y no en nota, con la excepción de K. Rahner. Un mal pensado que ha leído tu ensayo me ha preguntado si lo harás porque no los consideras de la *vera* Compañía. Le he contestado que seguro que no es ésa la razón, aunque me parezca feo el procedimiento.

Y nada más, amigo Gabino, si vienes por Bilbao alguna vez, estaré encantado en invitarte a compartir conmigo pan y manteles que es una práctica muy del Jesús en quien creemos que está nuestra salvación y la del cosmos.

Un abrazo.