

Jesucrito ayer, hoy y siempre.

Dimensiones de la Cristología Sistemática

José Antonio Rodríguez Roca
Profesor del ISTIC (Sede Gran Canaria)

INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II supuso afrontar nuevos retos, extenderse en nuevos paradigmas culturales, replantearse en apertura dialógica¹, cuestiones fundamentales para el ser humano contemporáneo. Aunque fue un Concilio centrado explícitamente en el ser y la misión de la Iglesia, ésta “es en Cristo” (LG, 1), el modo de “acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu” (LG, 4). Así el movimiento de reflexión que supuso el Concilio, según la opinión de muchos comentaristas, hizo de la cristología la disciplina que más ha progresado, hasta tal significatividad, que hay quien hablaba de ir hacia una nueva cristología². Al momento de considerar los logros de la cristología de las últimas décadas³, sin lugar a dudas alcanzados a través de grandes deficiencias, hay que hacerlo desde la totalidad de la tradición eclesial en la que se integra.

1 Para esta actitud fundamental en el Concilio y en su aplicación, cf. J.A. RODRÍGUEZ ROCA, “A propósito del proyecto dialógico conciliar. Una evaluación prospectiva” en *Almogaren* 17 (1995) 135-149.

2 Tal como lo planteaba J. GALOT, *Hacia una nueva cristología*, Bilbao 1972.

3 Para una primera aproximación hasta los años 80, véase L. RENWART, “Un signe de butte à la contradiction (Lc 2,34). La christologie dans quelques ouvrages récents” en *Nouvelle revue théologique* 102/5 (1980) 716-755.

“Jesucristo es ayer y hoy el mismo y por los siglos de los siglos” (Heb 13,8). Ya Juan Pablo II utilizaba este texto para titular el capítulo dedicado a la cristología en la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*. Con el mismo se expresa cómo el pasado, el presente y el futuro se unen en la eternidad del Hijo de Dios que se hizo hombre. Al experimentar así en nuestro propio presente, Jesucristo es proclamado una y otra vez, por los creyentes a lo largo del tiempo.

Tras el anuncio y la acogida viene la tarea de formular, en continuidad con la tradición y en apertura a los tiempos, la proclamación siempre nueva de su mensaje y de su persona. Al momento de esbozar tal reelaboración, solamente pretendemos indicar algunas dimensiones fundamentales que hay que tener en cuenta para articular la cristología sistemática y, con ello, hacer las consideraciones necesarias para desarrollar un proceso metodológico-teológico adecuado (cristología fundamental).

I. LA HERMENÉUTICA CRISTOLÓGICA

La cristología sistemática⁴ implica una elaboración de la tradición de la fe eclesial, que partiendo de una cristología fundamental⁵, suponga una formulación que sea palabra viva, interpelante y vivificadora. Esta tarea supone “exponerla con mayor profundidad y con mayor exactitud, con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible” (UR, 11). Así la identidad permanente del mensaje y de la persona de Jesucristo se intenta expresar de una manera relevante para el hombre de hoy. Dado que “la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso” (DV, 12), de modo que siempre las “verdades al ser enunciadas en palabras... llevan consigo las huellas de esos pensamientos contemporáneos”⁶. La fidelidad al Evangelio supone una permanente inculcación⁷ de la cristología, que sea encarnacional (irrupción histórica de la tras-

4 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Puntos de partida y criterios para la elaboración de una cristología sistemática” en *Salmanticensis* 1 (1986) 5-52.

5 La cristología fundamental es aquella que busca recopilar, precisar y enunciar todos los fundamentos que la hacen posible y comprensible, cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología* I, Madrid 2005.

6 Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Mysterium Ecclesiae*, n.º. 5.

7 Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, n.º. 52. Para nuestro ámbito inmediato cf. J.A. RODRÍGUEZ ROCA, “La Iglesia en Canarias ante los retos de la identidad cultural”, en *Almogaren* 33 (2004) 19-44.

endencia) y redentora (oferta salvífica constante). El acontecimiento histórico de la revelación de Dios en la vida y en la persona de Jesucristo conlleva su formulación y su transmisión, que implican una hermenéutica cristológica⁸. Para ello, hay que “utilizar diversos métodos de actualización... la operación hermenéutica comporta... escuchar la Palabra a partir de la situación presente”⁹.

La cristología, reconociendo el Misterio en su momento inicial intrínsecamente apofático¹⁰, que deja a Dios ser Dios, acoge la revelación y parte de la admiración agradecida; así “el silencio del asombro ante el acontecimiento no es entonces puro vacío, sino cifra fiel de una condición estructural de la razón teológica: la de la razón abierta”¹¹. Por eso, el Papa León Magno afirmaba que “la razón de por qué no podemos silenciarle es la causa de nuestra dificultad para hablar de él”¹².

La realidad del significado que busca transmitir y ofertar la cristología es el acontecimiento histórico de Jesucristo, que incluye al momento de su sistematización la verificabilidad y la comunicabilidad, así la cristología se articula constitutivamente¹³. Tal proceso conlleva la articulación de dos órdenes de conocimiento diversos: el de la racionalidad y el de la fe¹⁴, el del contenido de la fe y su inteligencia, el de la verdad y su significado¹⁵, entre la formulación conceptual y la mediación lingüística. Manteniendo así la fidelidad en la transmisión de la fe y dando respuesta adecuada a los retos que nos plantea el mundo actual. De ahí la articulación que hay que sostener entre la licitud racional en la permanencia del mensaje y la persona de Jesucristo (identidad) y la fecundidad creyente que intenta expresarse de una manera significativa para cada ser humano y para cada colectividad (relevancia).

8 Éste ha sido el esfuerzo de diversos autores, entre otros cf. E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca 1973; C. GEFRE, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Madrid 1984.

9 Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid 1994, 113s.

10 Así hablaba DIONISIO AREOPAGITA, *Teología mística*, I,191: los “misterios de la Verdad celeste se encuentran ocultos en la deslumbrante oscuridad del Silencio secreto”.

11 B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Salamanca 1990, 190.

12 “Inde oritur difficultas fandi, unde adest ratio non tacendi” (LEÓN MAGNO, *Serm.* 29: PL, 54,226); cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n.º. 4.

13 Y. CONGAR, “Cristo en la economía de la salvación y en nuestros tratados teológicos” en *Concilium* 11 (1966) 5-28.

14 Cf. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática de fe católica, cap. 4, *De fide et ratione*, 1.

15 Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n.º. 92ss. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992, n.º. 113s.

Por eso la cristología desde su origen histórico es constitutivamente narrativa (relato), que hace referencia a su realidad testimonial y al personaje protagonista del relato en relación con el Padre y el Espíritu. A la vez, el acontecimiento proclamado reclama la analogía de la fe para ofrecer su nivel ontológico (*analogía fidei-entis*). De forma que “la aplicación de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica permite mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes... se llega a la verdad expresada”¹⁶, como integración de estructuras heurísticas, que permiten articular así la lógica de la analogía y la analogía de la proporcionalidad¹⁷.

El procedimiento combina, así, lo deductivo y lo inductivo de la cristología, al modo como el Concilio articuló la eclesiología con las Constituciones *Lumen gentium* y la *Gaudium et spes*, buscando la circularidad de la revelación con el conocimiento racional-sapiencial¹⁸, en el proceso de una “cristología integral”¹⁹ (círculo hermenéutico). Y esto, diversificando la investigación según “las exigencias propias de las distintas ciencias”²⁰, de forma que estén presentes todas las fuentes y armoniosamente articuladas. Así, partiendo de la revelación²¹, en su contexto de la literatura intertestamentaria, se incluye la tradición doctrinal, espiritual y litúrgica de los Padres y del Magisterio jerárquico, para iluminar la realidad actual (cf. *OT*, 16). Inversamente implica la cuestión del sentido, que el ser humano siempre busca y que la Iglesia como comunidad interpretadora con su Magisterio, debe acoger para responder bajo el impulso del Espíritu (cf. *DV*, 12). Tal respuesta busca desvelar la realidad ontológica que fundamenta en última instancia la manifestación histórica de la revelación, la comprensión total, la verdad última trascendente que es Jesucristo. Con ello se nos invita a su acogida, mostrando siempre cómo tendrá que ser una hermenéutica autoimplicativa en respuesta a la llamada radical que Dios nos hace en Jesucristo.

16 JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n.º. 95; cf. W. KASPER, “¿Una dogmática posmoderna?” en *Communio* 12 (1990) 149-158.

17 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent* d.1, q.1, a.1; q.5 ad. 3; *STh* I, q.13.

18 Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n.º. 73.79.

19 Según la denominación de J. DUPUIS, *Introducción a la Cristología*, Estella 1994, 25.61

20 JUAN PABLO II, *Const. Sapientia cristiana*, 1979, n.º. 38,2.

21 Para la relación entre exégesis bíblica y cristología cf. Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y Cristología*, 1984.

II. DIMENSIONES DE LA CRISTOLOGÍA

Enunciadas las articulaciones necesarias para una correcta hermenéutica cristológica (fundamental), podemos señalar ahora algunas de las dimensiones constitutivas para la elaboración de una cristología sistemática.

1. Histórico reveladora

En primer lugar, “*en el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental... En Jesucristo... el tiempo llega a ser una dimensión de Dios*”, pues, “la eternidad ha entrado en el tiempo”²². Se nos muestra así cómo en el tiempo, el Hijo eterno de Dios se ha manifestado hecho hombre e historia en Jesús de Nazaret. Desde la densidad histórica de “Jesús en la historia” que es el “Cristo proclamado por la fe”²³, única Persona en dos estadios diferentes: el terreno y el glorioso. En definitiva, son aspectos del único ‘Jesús el Cristo’²⁴. Las fuentes evangélicas, en su contexto sociocultural, siendo comprensiones de fe aportan un fundamento histórico para expresar un rostro con fundamento seguro de Jesús²⁵. “Por lo tanto, la fe puede escrutar las circunstancias... transmitidas fielmente por los Evangelios e iluminadas por otras fuentes históricas, a fin de comprender mejor el sentido”²⁶. Así la cristología tiene que formularse necesariamente en clave histórica, pero en un acontecimiento tal que supone que en él ha llegado “la plenitud de los tiempos” (Gál 4,4; cf. Mc 1,15), en cuanto cumplimiento del plan salvífico de Dios, irrupción de la trascendencia de Dios en el Hijo y adelanto (proléptico²⁷) de la plenitud.

Con ello, en esa dimensión escatológica del acontecer temporal de Jesús se expresa la filiación divina eterna, la consustancialidad con el Padre²⁸, que se re-

22 JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente*, n.º. 10.9.

23 Según la distinción aportada por J.P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I, Estella 1998, 212s.

24 Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, n.º. 6.

25 Cf. Id., *Novo millennio ineunte*, n.º. 17s.

26 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.º. 573.

27 Según la ya clásica aportación de W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1971, 135.229s, en sentido retroactivo (169).

28 El Concilio de Nicea (Dz 54) supone la confesión básica para la identidad cristiana, así también para el Consejo Ecuménico de las Iglesias (Lausana 1927, n.º. 28; Lund 1952, n.º. 50; Nueva Delhi, 1961, n.º 34), cf. L. VISCHER, *Textos y documentos de la Comisión Fe y Constitución*, Madrid 1972.

vela históricamente. Así el Hijo trabajó, pensó, obró y amó como hombre (cf. *GS*, 22). Jesús siendo autoconsciente de su filiación única y singular, la desarrolla en el ejercicio de su misión mesiánica, que se encuentra referida a su experiencia íntima de relación con Dios Padre y mediada por su anuncio del Reino. Su conciencia fue esencialmente relacional en cuanto filiación eterna respecto al Padre, así como desde su Señorío en fraternidad para con los hombres.

Como Hijo de Dios hecho hombre vive su propia conciencia filial en las condiciones propias de una existencia encarnada e histórica, que supone “el crecimiento humano de Cristo”²⁹. Por eso, muchos hablan de “proceso de tematización de la conciencia de Jesús”³⁰. Así va haciendo suyo en el tiempo aquello que es desde toda la eternidad, pues en la naturaleza humana del Hijo el conocimiento humano “no podía ser de por sí ilimitado: se desenvolvía en las condiciones históricas de su existencia en el espacio y en el tiempo... Pero, al mismo tiempo, este conocimiento verdaderamente humano del Hijo de Dios expresaba la vida divina de su persona”³¹. De esta forma, en ese proceso histórico se nos manifiesta su identidad última, así como revela todo lo necesario para la salvación de la humanidad, desde la realidad de la encarnación³² del Hijo y, con ello, en su identidad personal³³ (mostrando la lógica de su procesión y misión).

En Jesucristo nos encontramos con la irrupción única de la trascendencia, la novedad radical del nacimiento histórico del Hijo por la acción del Espíritu. Así se expresa la realidad divina y humana en “recíproca fusión y compenetración (*perichòrèsis*)”³⁴, sin anular, al contrario, asumiendo realmente la humanidad (humanización) y ésta sometándose a la unidad de la persona

29 JUAN PABLO II, *Rosarium Virginis Mariae*, n.º. 15. Siendo ésta una orientación básica de Juan Pablo II.

30 B. FORTE, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1983, 211. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, 84s lo hace con la categoría de “metaconceptual”. Cf. K. RAHNER, “Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo” en *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 221-243.

31 *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992, n.º. 472s.

32 Para un desarrollo del concepto, cf. M. HENRY, *Encarnación*, Salamanca 2001.

33 Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración para la salvaguarda de la fe en torno a algunos errores recientes sobre los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad*, 21 de febrero de 1972, n.º. 3.

34 MÁXIMO EL CONFESOR, *Opúsculo*, 7. Aplicando el Concilio de Calcedonia (Dz 148) por el cual las naturalezas concurren en la única persona (*hypostasis*).

divina³⁵. De modo que la entrega al Padre en nada merma la humanidad, sino que la potencia llevándola a su plenitud (divinización), manifestándose en el discurrir histórico. Por eso, no basta presentar que el Hijo se ha hecho hombre, sino que hoy exige mostrar ese hombre concreto en su historicidad³⁶. Así, la apertura radical de Jesucristo desde su origen eterno en Dios (pre-existencia) y su futuro pleno en Él (por-venir), se manifiesta en apertura obediencial histórica (pro-existencia³⁷).

Con todo ello, se nos está indicando la relación entre cristología, creación y antropología³⁸, desde una antropología trascendente y en cuanto sentido y plenitud en Cristo³⁹. Dado que “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... manifiesta plenamente el hombre al propio hombre” (GS, 22). Jesucristo se nos presenta así como la cumbre de la revelación de Dios y como la respuesta a la misma aspiración humana⁴⁰.

2. Teológica y reinológica

Si tal es la profundidad de la realidad de la persona de Jesús como el Hijo, rastrear su vida presenta una dimensión trascendente, dado que su persona y su misión van inseparablemente unidas⁴¹. En su predicación y actuación nos revela la paternidad de Dios, singular en Jesús como Hijo eterno y donada a los hombres. En ella se muestra su cercanía misericordiosa, como origen de la vida (*abbá*), por tanto paternidad-maternidad-feminidad⁴² y su exigencia de obe-

35 Cf. III Concilio de Constantinopla (Dz 291), pues es “menester que la voluntad de la carne se moviera, pero tenía que estar sujeta a la voluntad divina del mismo”.

36 En este horizonte se integra la aportación de J. MOINGT, *El Hombre que venía de Dios I*, Bilbao 1995, 151s.

37 Según el concepto introducido en 1972 por H. SCHÜRMAN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Salamanca 2003, 267ss.

38 Cf. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, n.º. 23.

39 Cf. Id., *Rosarium Virginiae Mariae*, n.º. 22.25.

40 Cf. Id., *Redemptor hominis*, n.º. 11.

41 Cf. Id., *Redemptoris missio*, n.º. 13.

42 Cf. Id., *Mulieris dignitatem*, n.º. 8, con lo que tiene de semejanza y de desemejanza. Para el debate sobre su carácter de imagen o apelativo divino, cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, Ciudad del Vaticano 2007, 173-175.

diencia a la tarea en favor del reino (cf. *LG*, 5). Además, encontramos una correspondencia esencial entre sus palabras y sus obras, en una relación constante entre acontecimiento e interpretación, dado que la llamada a la fe que Jesús hace se convierte en discernimiento. Especialmente relevante es su hablar poético-parabólico (cf. *Mc* 4,33par.), como proclamación y exégesis de la actuación de Dios (el reino en imágenes interpeladoras). Pero también se manifiesta en las señales del reino que realiza, en la praxis profética, en el combate escatológico contra el mal, en la ayuda a los necesitados, en la llamada a la apertura para la decisión por el reino.

En todo este actuar se manifiesta una orientación a la universalidad del amor a todo hombre y una parcialidad preferencial por los más necesitados y excluidos, de forma que el mismo “Jesús se identifica con los pobres”⁴³ (cf. *LG*, 8). Él mismo es la Parábola-Palabra, la Obra más perfecta de Dios y el Obrero fiel del Padre. Así la decisión ante su palabra y su obra es decisión ante el mismo Jesús, pues nos obliga a preguntarnos sobre su identidad última.

La respuesta a su identidad parte desde su misma pretensión y en ella, lo primero que se nos muestra es su autoridad-poder (cf. *Mc* 1,27; 2,10; 3,15), que se expresa en su forma de hablar y de actuar, en su libertad radical y en la exigencia de su seguimiento discipular (llamada que ya implica de fondo una cristología), pero sobre todo, en su relación singular con el Padre, en su experiencia de posesión del Espíritu y en su conciencia de enviado escatológico del reino. Así, “la pretensión de una identificación dinámica entre su mensaje y su persona constituye un *unicum* de la autocomprensión... de Jesús... Estamos ante una *pretensión* que Jesús adelanta y que como tal permanece ‘abierta’ y necesitada de verificación”⁴⁴.

En este sentido, se podría hablar de una ‘cristología explícita’ en Jesús, en cuanto señala y muestra en palabras y obras su misión y su ser como enviado del Padre y movido por el Espíritu⁴⁵. A la vez, no sólo debido a como iba Jesús constituyendo su misión a través de su crecimiento humano, cumpliendo la ley de la economía divina y su revelación histórica. Jesús, él mismo irrupción histórica de

43 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n.º. 15.

44 F.G. BRAMBILLA, *El Crucificado Resucitado*, Salamanca 2003, 78.

45 Como así lo hace O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2001, 71s, añadiendo: “Es por tanto necesario postular una cristología explícita. Explícita en el nivel en que el crecimiento humano de Jesús la iba constituyendo”.

la voluntad de Dios Padre, vivió el Reino de Dios y la manifestación de su identidad de un modo oculto (en cuanto servicio humilde y reserva última sobre sí mismo), pero también como proclamación pública de su oferta salvífica de la cual él era el mediador escatológico (1Tim 2,5).

Así la cristología integra hoy, desde su propia pretensión identitaria cristológica y misional, la tarea común humanizadora con todo hombre de buena voluntad, la apertura al diálogo interreligioso y a la construcción ecuménica. Pero esta apertura va más allá del encuentro, pues desde la experiencia de Jesús a través de la solidaridad, asume la pasión del otro.

3. Kenótica staurológica

La com-pasión de Jesús por el hombre necesitado (Mt 9,36) expresa históricamente la decisión de la encarnación, la profundidad de su venida, por la cual el Hijo se ‘despoja’ de la gloria (cf. Flp 2,6-8: *doxa*), realizando así la solidaridad de Dios con el dolor de la humanidad. En ningún caso supone una merma de su ser Hijo eterno de Dios, pero sí que libremente y por amor ha asumido la condición humana en toda su integridad, menos en el pecado, manifestándose así en una forma no gloriosa de la divinidad (kénosis). Dado que la encarnación no es sólo la apropiación de la humanidad en su contingencia histórica, sino que ésta es vivida en la condición de siervo, de esclavo, asumiendo las consecuencias de la maldad humana. Esto aparece de forma manifiesta en la oración del huerto⁴⁶, en la que “el Padre parece que no quiere escuchar la voz del Hijo. Para devolver al hombre el rostro del Padre, Jesús debió no sólo asumir el rostro del hombre, sino cargarse incluso del ‘rostro’ del pecado”⁴⁷ (cf. 2Cor 5,21).

El clamor de Jesús⁴⁸ en su pasión expresa la situación humana de desamparo⁴⁹ y a la vez, la actitud de confianza radical orante. Ausencia y presencia constituyen dos aspectos de una misma experiencia. De forma que “en su muer-

46 Véase para la importancia del texto, JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, n.º. 18; *Novo millennio ineunte*, n.º. 24.

47 JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, n.º. 25.

48 Para un desarrollo del tema véase J.A. RODRÍGUEZ ROCA, “El último grito de Jesús y el clamor de la humanidad” en *Revista Española de Teología* 1 (2000) 5-63, reeditado en la revista *Stauros* de 2004.

49 Cf. B. FORTE, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1983, 249.252. habla de ‘experiencia de finitud’.

te en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo”⁵⁰. Viviendo humanamente el Hijo ese desamparo como separación, precisamente desde la profundidad de su unión con el Padre⁵¹, afronta así Jesús su muerte “con el propio sufrimiento asumido por amor”⁵².

La entrega radical (cf. Rom 8,32), el abandono filial en el Padre, expresa cómo el sufrimiento del Hijo en su naturaleza humana es el sufrimiento de la persona del Hijo⁵³. Con ello, aparece la profunda dimensión salvadora que se fundamenta en la entrega hasta la muerte por fidelidad al Padre y a su reino, en correspondencia con su vida. El enunciar la centralidad de esa entrega hace decir al apóstol Pablo: “Nosotros en cambio predicamos a Cristo crucificado” (1Cor 1,23). Pero de forma que se atestigua la inseparabilidad de una vida entregada libremente por amor (cf. NA, 4), hasta la muerte en obediencia al Padre y su plenificación en pascua y, con ello, como el mesianismo de Jesús pasa por su reinterpretación pascual.

4. Pascual

Por eso, a la vez que se afirma la unidad inseparable entre la vida concentrada en su muerte y la resurrección (cf. SC, 5.61), se manifiesta una diferenciación fundamental entre el estado histórico y el pascual. “Con ello, se pone en juego la relación constituyente entre la historia y la confesión cristiana sobre Jesús como el Cristo. Entre ambas dimensiones, Jesús en la historia y el hecho de ser confesado en la fe como el Cristo, se da una unidad y una tensión”⁵⁴. Así, la distinción entra también dentro del principio de la continuidad en la discontinuidad, pues ya en la vida de Jesús se encuentran los presupuestos para su confesión mesiánica (la pretensión mesiánica)⁵⁵. Ahora, con su elevación e integra-

50 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n.º. 13.

51 Cf. JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, n.º. 18, hasta el extremo de “*este sufrimiento que es la separación*, el rechazo *del Padre*, la ruptura con Dios”.

52 *Ibidem.*, n.º. 25.

53 Cf. *Ibidem.*, n.º. 21.

54 J.A. RODRÍGUEZ ROCA, *Al encuentro con el Rostro del Nazareno*, Las Palmas 2000, 9.

55 Cf. G. L. MÜLLER, *Dogmática*, Barcelona 1998, 291.

ción en la vida definitiva, se realiza de un modo perfecto su humanidad (gloriosa, espiritual: 1Cor 15,44; Flp 3,20s) y se manifiesta plenamente su dignidad divina como Hijo eterno de Dios. Pues, “sólo con la resurrección su humanidad es totalmente transfigurada, revelando de ese modo plenamente su identidad y gloria divina”⁵⁶.

Con Jesucristo resucitado, la resurrección esperada para el fin se ha adelantado en el tiempo, pero eso no significa una ausencia, como si nos hubiera abandonado con su ascensión, sino la mayor de las presencias y cercanías. Con la resurrección de Jesús, ha llegado para nosotros la plenitud de los tiempos (cf. 1Cor 10,11; *LG*, 48), en cuanto ha comenzado con la primicia de Cristo, que ha sido el primero, el primogénito de la nueva humanidad (cf. Col 1,18). El final ya se ha puesto en marcha con la Pascua de Jesús. Así queda patente lo que el Concilio Vaticano II afirmaba de que “el final de la historia ha llegado ya a nosotros y la renovación del mundo está ya decidida de manera irrevocable e incluso de alguna manera real está ya por anticipado en este mundo”⁵⁷.

Jesucristo resucitado constituye el fundamento y el modo de la experiencia de su presencia entre nosotros, al decirnos: “Yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación de los tiempos” (Mt 28,20) y, a la vez, supone el objetivo último de nuestra esperanza (cf. Col 1,27), que anticipa su parusía. Pues “no se ha perdido nada de él ni de su vida; todo ha quedado; y por ello ‘vuelve de nuevo’, se muestra y muestra que todo ha quedado”⁵⁸. La Pascua es así la gran fiesta, conectando la dimensión lúdica⁵⁹ que desarrolla la creación para alcanzar la plenitud escatológica de la comunión con Dios.

Por eso, plenamente sólo desde la intervención gratuita⁶⁰ del Padre en el Espíritu en Pascua, se revela la identidad última de Jesús como Hijo de Dios, por su exaltación (cf. Hch 2,36; Rom 1,3s; 1Tes 1,9s; etc.). En definitiva la fe vivencia la confesión única del Mesías crucificado y resucitado (cf. Rom 4,25). El mesianismo se revela ahora como filiación única. Además, con la entroni-

56 JUAN PABLO II, *Dies Domini*, n.º. 76.

57 *LG* 48, cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992, n.º 670.

58 Cf. K. RAHNER, “Volverá” en *Escritos de Teología* VII, Madrid 1969, 193.

59 Para los valores y limitaciones de la formulación de algunas de estas cristologías véase J.A.

RODRÍGUEZ ROCA, “La dimensión lúdica de la cristología” en *Almogaren* 33 (2004) 65-121.

60 Cf. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, n.º. 19s.

zación de Jesús como Mesías (cf. *GS*, 45), se manifiesta su función de Juez escatológico como Hijo del Hombre (Mc 14,62).

Ante la manifestación histórica mesiánica y la revelación pascual de la identidad de Jesucristo, podríamos hablar de 'cristofanía', en cuanto manifestación plena de Cristo, en referencia a la cristología que expresa ahora la reflexión teológica sobre su misión y su persona y éstas, como dimensiones inseparables. Ya históricamente la profundidad mesiánica de la persona y la vida de Jesús se manifestaba a través de la actuación del Espíritu de Dios en él (cf. Mc 1,10; Lc 4,18; *Ad.G*, 4). Se desborda así la misma caracterización veterotestamentaria del Mesías como portador del Espíritu, pues ahora, el mismo Espíritu le exalta y por medio de él, Dios tuvo a bien revelar a su Hijo (cf. Gál 1,16) en nuestra historia.

Es esto lo que expresa la cristología titular (recogidos por el Concilio, entre otros Maestro, Señor, Sacerdote, Pastor y Cabeza: cf. *LG*, 128; *DH*, 11; *OT*, 4), pero de tal modo que por sí sola la tradición de cada designación no es la que define a Jesús, sino al contrario es él mismo, en su actuación y predicación, quien da un sentido nuevo a esos títulos.

5. Soteriológica

Sabemos que el punto de partida soteriológico antropológicamente es el motivador, pero éste tiene que recibir la reinterpretación correctiva de la cristología, para que ésta no quede funcionalizada. Relacionando así de modo insoluble la cristología y soteriológica, desde la prioridad ontológica de la primera. Además, la interpretación soteriológica lo es de toda la vida y persona de Jesucristo, en lo que supone de continuidad y cumplimiento plenificador abierto al futuro radical de la historia de la salvación.

La historia, que supone la creación, es ya salvífica en su relación con Dios. En la encarnación la acción salvadora alcanza su máxima relación, "para que la naturaleza humana, por su participación en la divina, sea divinizada, no solamente en Jesús sino en todos"⁶¹ nosotros. Se aplica así el principio patrístico de que "lo que no es asumido no es sanado"⁶² y ampliando, como fundamento último, en

61 ORÍGENES, *Contra Celsum*, 3,28.

62 GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101. Cf. *Ad.G*, 3.

la misma voluntad amorosa de Dios que acoge la realidad completa de la humanidad, menos el pecado que la deteriora, precisamente para darle su salvación.

La fe cristiana formula la soteriología en continuidad con la práctica histórica en la que Jesús se presenta como sanador, liberador del pecado y, sobre todo, dador del don renovador del Espíritu de Dios y proclamador esperanzado del reino de Dios. Su actividad salvífica se muestra significativamente en su práctica como anfitrión en las comidas con el pueblo y con los discípulos. En la última cena, compendio y culminación de su vida, él mismo se entrega como comida, con la entrega sacrificial de la vida y la transmisión del mandamiento de repetir su misma actitud: “hagan esto en memoria mía” (Lc 22,19).

De esta forma, desde la amorosa “pasión de Dios”⁶³, se manifiesta Jesucristo como el Salvador universal, en su misión salvífica como médico⁶⁴ (cf. *SC*, 5) del hombre. Así la tarea histórica salvífica y redentora de Dios es llevada a su realización en Jesucristo. En la síntesis del Concilio Vaticano II, se afirma a Jesucristo como mediador de la creación a imagen del Hijo (Col 1,15s), que asume al ser humano salvándolo y recapitulándolo todo en él, como punto de convergencia de la historia y centro de la humanidad (*GS* 45). Pues el mismo ser humano se esclarece en el Misterio de Jesucristo, que es “para todos” (*GS* 22) y afecta a toda la humanidad (*OT* 14), reflejándose en ella la verdad que a todos ilumina (*NA* 2). Por tanto, confesar que Cristo es el salvador universal (cf. *LG*, 14; 49), equivale a afirmar que Dios es el salvador de todos. De modo que la identidad de Jesucristo como Hijo de Dios constituye el fundamento teológico de su universalidad.

6. Eclesiológica

Esa realidad salvífica se dio en promesa mesiánica bajo el pueblo de Israel, que en Jesucristo, como Cabeza del Pueblo nuevo y universal (cf. *LG*, 13), se cumple en una apertura a su realización y que ahora se ha convertido en oferta universal por medio del anuncio eclesial⁶⁵. En continuidad con el llama-

63 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n.º 9.

64 Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ef* 7,2; M. GESTEIRA, “Christus medicus” en *Revista Española de Teología* 2-3 (1991) 253-300.

65 Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n.º 14.33.

miento histórico, el seguimiento pascual recrea la comunidad discipular, así como la exigencia misional y sacramental, desde la novedad del acontecimiento eclesial en el Espíritu de Cristo. Pues el reencuentro pascual con Jesucristo remite siempre a la comunidad discipular y a la misión (cf. Mt 28,7.19s).

Así Jesucristo no nos deja sólo un Evangelio, sino una comunidad viva como sacramento universal de salvación (*LG*, 48; *GS*, 45)⁶⁶. El mismo Señor Jesús sigue actualmente convocando a todos a través de su Iglesia. Así ésta adquiere toda su realidad solamente a partir del Sacramento radical que es Cristo⁶⁷, dado que existe una “íntima conexión entre Cristo, el Reino y la Iglesia... ‘Ciertamente ésta no es un fin en sí misma, ya que está ordenada al Reino de Dios, del cual es germen, signo e instrumento’”⁶⁸. Esa unión entre Cristo y su comunidad se va realizando en la íntima unión entre Cristo y los creyentes, que constituyen su Cuerpo (Col 1,18), vivenciando en la liturgia, especialmente eucarística (cf. 1Cor 10,17), la presencia gratuita del Señor.

La proclamación del *kerygma* conmemora el acontecimiento de Cristo y constituye a la comunidad eclesial en su testigo (Hch 1,8). La Iglesia surge de la predicación del Evangelio de Jesucristo (Mc 1,1) y ella es portadora de ese Evangelio. Como comunidad mesiánica en el mundo actualiza y prolonga en la historia “el Espíritu de Cristo” (Rom 8,9), pues Cristo hizo de ella “una comunión de vida, de amor y de unidad” (*LG*, 9). En la continuidad de la tradición eclesial apostólica, “la Iglesia es en Cristo como un sacramento” (*LG*, 1), éste se despliega desarrollando el ministerio profético, sacerdotal y regio de Cristo (cf. *LG*, 10.12.31).

7. Escatológica

La encarnación supone la cristificación del universo, así la redención aparece como coextensiva con la creación humanizante⁶⁹, como la creación renovada⁷⁰. Por eso, al mirar hacia el futuro, Jesucristo constituirá la plenitud total

66 Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento originario*, San Sebastián 1966.

67 Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1964.

68 Congregación para la doctrina de la fe, *Dominus Iesus*, n.º. 18; ref. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, n.º. 18.

69 Cf. TH. DE CHARDIN, *Yo me explico*, Madrid 1969, 67.70.129.

70 Cf. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n.º. 8.

del tiempo. Es precisamente el I prefacio de adviento el que nos advierte: “Quien al venir por primera vez en la humildad de nuestra carne realizó el plan de redención... para que cuando venga de nuevo en la majestad de su gloria... podamos recibir los bienes prometidos que ahora, en vigilante espera, confiamos alcanzar”.

La filiación divina y la misión histórica de Jesucristo alcanzan su plenitud escatológicamente en cuanto manifestación histórica plena y humanización definitiva (divinización de la humanidad). Tal orientación asume también los aspectos ecológico y cosmológico de la cristología. Con la parusía se expresa la plenitud de su presencia⁷¹. Constituye el grandioso triunfo de la justicia y el amor, no el de una catástrofe destructiva⁷². Pues no hay más juicio que el de la salvación de Dios, un juicio acorde con el Evangelio que es una “buena noticia”. Dado que el mundo es juzgado en la manifestación del amor de Dios. Correspondiéndose con la misión de Jesús, que era definida por él mismo como salvadora y no como juicio condenatorio (Lc 5,31s).

El fin (*peras*) que ha comenzado con la pascua de Cristo, alcanzará con su parusía la plenitud (*telos*) de la resurrección (cf. *LG*, 49). Pues Dios se nos ha mostrado en la resurrección de Jesús como el Viviente, por lo cual, lo propio suyo es proyectarse hacia el futuro⁷³. Así, desde la orientación histórica que tuvo Jesús de vivir centrado en el Padre, ahora se orienta definitivamente a sí mismo y a todo lo existente hacia el Padre, para que “sea todo en todos” (1Cor 15,25-28). La creación es plenificada por el Espíritu y entregada por el Hijo al Padre (Rom 8,22s).

Por medio de Jesucristo se dará la recapitulación (Ef 1,10; Rom 13,9)⁷⁴ de toda la creación, del tiempo (cf. *LG*, 9) y él mismo se constituye en el provenir de todo ser humano. Con ello, el futuro es captado en el presente como certeza en la vida misma y es acogido como una tarea a desarrollar, pues solamente a la luz del futuro prometido se hace posible ver el mundo como historia salvífica.

71 Cf. K. RAHNER, “Escatología”, en Id. (dir.), *Sacramentum mundi* II, Madrid 1972, 653-663.

72 En ese sentido véase J.A. RODRÍGUEZ ROCA, “La esperanza cristiana en el fin y comienzo del milenio” en *Almogaren* 25 (2000) 49-69.

73 Cf. P. TILICH, *Teología sistemática* II, Salamanca 1970, 161.221.

74 Cf. IRENEO DE LYON, *Adv. haer.*, III,18,1.

8. Trinitaria

Paso a paso, la reflexión cristológica va orientándose en una perspectiva pneumatológica (cf. *LG*, 4). Concebido históricamente Jesús por el Espíritu (Lc 1,35), actuando por su fuerza, es resucitado como obra del Padre por el Espíritu (1Pe 3,18) y entregando él mismo como don su propio Espíritu (Jn 19,30; 20,22s), como primicia del futuro de plenitud que se nos promete. Jesucristo lleno del Espíritu nos lo entrega, a la vez el Espíritu nos actualiza constantemente a Jesucristo⁷⁵. Se expresa así el Espíritu como la realidad interpersonal, don personal y personalizador⁷⁶. Se muestra, de esta manera, la inseparabilidad de Cristo y del Espíritu⁷⁷ y, a la vez, ambos nos orientan hacia Dios Padre (cf. *LG*, 2), por lo que la cristología se nos revela esencialmente teocéntrica. Si bien el teocentrismo cristiano es a la vez cristocéntrico (cf. *LG*, 3), pues Jesucristo es el centro y su meta es Dios Padre. De forma que la cristología se inicia, desarrolla y culmina de manera trinitaria, pues en la historia de Jesús encontramos la historia trinitaria de Dios.

Es aquella teodramática de la cruz que pasando por la estética de la gloria, a través de la ética del amor, lleva a formular la teología como apertura trinitaria⁷⁸. Con ello, “el acontecimiento de Cristo se despliega como acontecimiento trinitario y que la comprensión del ser de Cristo no puede ser extraída más que de este despliegue, que incumbe a la cristología contar ‘trinitariamente’”⁷⁹. Todo esto de tal forma, que Dios se comunica tal como él mismo es, Dios uno en su realidad substancial e interpersonal. El Hijo nos da a conocer al Padre (cf. Jn 8,18s), por el cual se nos da la vida y el amor a través del Espíritu de ambos (cf. 1Jn 4,13-16). Así en la Trinidad las personas divinas son relaciones subsistentes, en una unidad de perfecta compenetración⁸⁰, que se nos da gratuitamente en un acto supremo de amor. Queda así comprendida y vivida la reali-

75 Cf. Congregación para la Doctrina de la fe, *Dominus Iesus*, 2000, n.º. 12.

76 Cf. JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, n.º. 22.

77 Las ‘dos manos de Dios’ de las que hablaba IRENEO DE LYON, *Adv. haer.*, V,6,1. Para la articulación con la cristología del Logos cf. LADARIA, “Cristología del Logos y Cristología del Espíritu” en *Gregoriana* 61 (1980) 353-360.

78 Según el esquema de H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática* I-III, Madrid 1990-1992.

79 J. MOINGT, *El Hombre que venía de Dios* I, Bilbao 1995, 202.

80 Cf. XI Conc. de Toledo, *Dz* 278; Conc. de Florencia, *Dz* 704; TOMÁS DE AQUINO, *Sth.* I, q.2, ad 1.

dad Trinidad manifestada en la historia salvífica, designio revelado del Padre en la vida, muerte y resurrección del Hijo encarnado con el don del Espíritu.

Tras enunciar las dimensiones constitutivas de la cristología sistemática, aun habrá que atender a algunos de los ámbitos de diálogo que el mundo contemporáneo plantea como retos⁸¹. Ya sea desde la religiosidad popular⁸² o el cuestionamiento intelectual y la increencia, ya los nuevos movimientos sociales o la nueva religiosidad⁸³. Así la comprensión del anuncio de Jesucristo se enriquece con la pregunta del ser humano actual y se renueva en la respuesta al mismo tiempo, de forma que siendo siempre el mismo, lo es en su radical novedad. Él que es “punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones” (GS, 45).

81 Una síntesis de algunos de esos ámbitos en el pasado siglo, puede verse en R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Santander 1998.

82 Para nuestro medio véase J.A. RODRÍGUEZ ROCA, “La cristología de la religiosidad popular canaria” en *Almogaren* 22 (1998) 251-285.

83 Cf. J.A. RODRÍGUEZ ROCA, “Valoración crítica de la cristología esotérica” en *Revista Española de Teología* 56 (1996) 35-117.