

FRANCISCO GARCÍA MARTÍNEZ

EL CRISTO SIEMPRE NUEVO

La posición del contexto
en la cristología

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2019

Este libro ha sido realizado con la ayuda
del Centro Español de Estudios Eclesiásticos
anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma,
en el marco de los proyectos de investigación 2016-2018

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2019
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tel.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2038-3
Depósito legal: S. 240-2019
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

OBERTURA. ¿Dónde estamos?	9
1. PROVOCACIÓN. RESISTENCIA Y SUMISIÓN AL CONTEXTO	21
1. El contexto como dimensión propia de la reflexión teológica	27
2. La cristología y su contexto	33
3. Consecuencias metodológicas para una didáctica cristológica	50
2. APLICACIÓN. CONTEXTUAR LA CRISTOLOGÍA	63
1. El contexto cultural: el hombre al centro	69
2. El contexto socio-político: hacia una sociedad liberada	107
3. El contexto religioso: ateísmo, idolatría, irrelevancia de la fe	131
4. Un espacio de fondo: el pecado y la muerte como contexto carnal	157
3. SUJECCIÓN. CONTEXTUAR CRISTOLÓGICAMENTE EL CONTEXTO	179
1. La fundación de la cristología	182
2. La liturgia como expresión de la identidad del hombre	190
3. Cristo en la liturgia cristiana	197
4. La doxología de la plegaria eucarística	209
5. El lugar de algunas fuentes estructurantes de la cristología en relación con la liturgia como fuente raíz	216
EPÍLOGO. Un libro en medio del camino	221
<i>Índices</i>	225

OBERTURA

¿DÓNDE ESTAMOS?

Tenemos que seguir buscando qué significa decir que Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre. Eso seguirá siendo así hasta que nos encontremos cara a cara con Dios y ¡tal vez después! Un teólogo dijo una vez que todas las enseñanzas de la Iglesia eran buenas, pero tenemos que descubrir por qué.

Thimoty Radcliffe¹

¿Dónde va la teología? Es difícil pronosticarlo... Pero hay una certeza que ofrece el presente: la teología no se desarrollará como enseñanza de evidencias.

Marcel Neusch

Algo ha cambiado, algo que no nos deja cerrar con sosiego un escrito de cristología, que incluso imprime en nosotros el miedo a afrontar la empresa de su enseñanza a través de algunos manuales que, pedidos y editados por doquier, sin embargo, realmente ya no nos convencen (del todo) como instrumento didáctico. Algo ha cambiado que ha hecho que incluso cuando hemos pasado en muchas ocasiones al género ensayo para afrontar la cuestión, tampoco parece haber alguno que cuente con el suficiente consenso para proponerlo como referencia definitiva².

1. T. Radcliffe, *Os llamo amigos. Entrevista con Guillaume Goubert*, Salamanca 2004, 92.

2. En su obra *Jesús, símbolo de Dios*, Roger Haight inicia su reflexión cristológica con estas palabras que tomamos del párrafo inicial del primer capítulo: «Las pocas premisas compartidas por todos los teólogos cristianos no pueden asegurar a menudo un entendimiento mutuo y están lejos de permitir un consenso» (Madrid 2007, 15). «Cada vez más –comenta un poco más adelante–, lo que se incorpora al ámbito de la cristología parece ser una masa confusa de datos que se acumulan unos al lado de los otros» (p. 30). Años antes, Andrés Torres Queiruga comentaba en la misma línea: «Hoy la cristología se encuentra con todos sus conceptos fundamentales en una especie de estado magmático, fluidificados en su significado por la ruptura de la rigidez escolástica y en busca de nuevas formas que los hagan

Algo serio ha pasado que ya no queremos ser más que comentaristas de los textos antiguos (bíblicos o dogmáticos) o de nuestras propias emociones ideológicas, que intentan justificarse por sí mismas y a sí mismas dejando atrás el pasado, como si ellas estuvieran fuera de la determinación ambigua de los prejuicios de su época. Algo ha cambiado y nos ahoga, aunque las nuevas generaciones que reflexionamos sobre el tema quizá apenas lo notemos, pues ya crecimos en este *algo* que no es sino el cambio de época que desde hace un par de siglos se expande y se ha ido acelerando en la segunda mitad del siglo XX³, implantado ya en su difuso o claro malestar⁴, o porque nos hemos sometido a un repliegue huidizo hacia fórmulas pasadas como si no hubiera sucedido nada a nuestro alrededor y en nuestro interior.

Parece haberse retirado el suelo donde el creyente hacía pie; esa cultura que arrojaba la misma fe y que nos habitaba coincidiendo con nosotros mismos. Es el drama de la separación entre fe y cultura del que hablaba Pablo VI en la exhortación *Evangelií nuntiandi*. Una separación que no divide grupos sociales, sino que divide el interior creyente insertando una percepción de la realidad en la que la propia fe no se alcanza a aprehender o a expresar con facilidad⁵.

accesibles a la sensibilidad actual» (*Repensar la cristología*, Estella 1996, 273). Y esto a pesar del consenso al que parecía haberse llegado con la cristología indirecta nacida de la *New Quest*, como base donde apoyar el desarrollo cristológico.

3. «Desde la Segunda Guerra Mundial, la teología católica se encuentra en un proceso de evolución acelerada. Se pudiera decir que ha comenzado un periodo nuevo de su historia, que contrasta con su secular homogeneidad fundamental de problemática y método [...] La situación histórica de la comunidad humana ha entrado así en el campo de la reflexión teológica, como punto de partida, interpe-lación de su responsabilidad y realidad para transfigurarla» (J. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, 147-148; cf. todo el apartado «Hacer teología hoy», 147-160).

4. «Uno de los hechos fundamentales de la conciencia cristiana en el siglo XX ha sido la ruptura del horizonte occidental, latino, como ámbito cultural normativo de la revelación, de la teología y del pensamiento cristiano, a partir del cual, durante los últimos siglos, se ha anunciado el evangelio en el mundo y se ha implantado la Iglesia en los cinco continentes» (O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología I. El camino*, Madrid 2005, 563).

5. El modelo cultural de interpretación de la crisis de fe ha hecho notar que «la gente normal y corriente da sentido a su vida no mediante ideas explícitas, sino mediante narraciones, imágenes y prácticas compartidas en comunidad». Y esto es lo

Con el Concilio Vaticano II la Iglesia afrontó este cambio de cultura en un intento de pensar su fe y su existencia en el contexto de estos nuevos presupuestos, y marcó como tarea permanente de la teología «escuchar e interpretar [...] las voces de nuestro tiempo a la luz de la palabra de Dios, para que la verdad revelada pueda ser comprendida cada vez más profundamente» (GS 44)⁶. Ahora bien, estas *vozes* se han hecho, si no lo eran ya entonces, cada vez más débiles y plurales en su argumentación y caóticas en su actuación. Y son estas voces las que nos visitan procedentes del interior de nuestra existencia actual.

La realidad que llega a sí misma con el lenguaje (Gn 2, 19-20)⁷, se nos escapa de las manos precisamente cuando más creemos dominarla, y su sentido se convierte en una pregunta que no encuentra reposo o se condena a un exilio que luego se rebela contra nosotros como todo lo reprimido. Y esto no sirve solo como descripción de la cultura científico-técnica, que parece impregnarlo todo con su método, o de sus paralelos espacios de diversión adormecedora, sino de una teología que ni en su versión neoescolástica ni en su versión hermenéutica –cuando estas parecen haberse llevado al límite– sabe ya sostener una palabra serena sobre el mundo y sobre Dios⁸; la una por reducir el mundo a su propia comprensión creando discursos de auto-

que realmente ha cambiado: no los contenidos intelectuales, sino los de la «imaginación simbólica», creando una diástasis entre ambos mundos difícil de solucionar por medio de acciones directas (cf. M. P. Gallagher, *Mapas de la fe. Diez grandes creyentes desde Newman hasta Ratzinger*, Santander 2012, 143).

6. Cf. S. Madrigal, *La recepción del Concilio Vaticano II*: Revista Iberoamericana de Teología 13 (2011) 57-90.

7. «La palabra concede a las cosas llegar a ser lo que son; por el lenguaje las cosas penetran en el espacio de apertura, en el espacio de la revelación, sobre el que el hombre ejerce su responsabilidad de sujeto hablante [...] La palabra es precisamente esa encrucijada en la que cada cosa viene a nosotros, al mismo tiempo que nosotros la dominamos y le imponemos una especie de clausura» (P. Ricoeur, *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole*, en X. Léon-Dufour [ed.], *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, 316).

8. En este sentido, afirma David Tracy: «El sujeto posmoderno ahora sabe que cualquier camino a la realidad debe pasar por la radical pluralidad de nuestros lenguajes diferenciales y por la ambigüedad de todas nuestras historias. Después de saber esto, ¿qué es identidad?, ¿qué es coherencia?» (*Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid 1987, 128).

consumo, la otra por no ser capaz de identificarlo en un sistema de significados comunes de referencia medianamente cierta. Frente a la primera, el mundo se re-vuelve contra el hombre que lo quiere poseer y Dios abandona la escena del hombre que lo quiere utilizar para defender la tranquilidad de su orden; frente a la segunda, las palabras se rebelan presentándose como una representación que sospecha de su propio arraigo en lo real. Mientras tanto, el ser humano se encuentra desamparado ante el monstruo de una razón pragmática, la ingenuidad frustrante de los afectos absolutizados y la desaparición de Dios y la verdad como tierra firme de esperanza.

El misterio del hombre —y con él el del mundo— se ha hecho opaco no solo en sus cimientos, sino en la superficie de cada uno de sus gestos que han perdido horizonte, quedando atrapados en su propia facticidad. Además, el hombre parece cansado de buscarse. Quiso ser él mismo por sí mismo; quiso ser *solo* libertad, razón y voluntad, dinamismo que le fueron dados para un tú a tú quizá excesivo (con el otro, con el mundo, con Dios), y ahora aparece, como anunciaban oráculos religiosos y paganos, asustado y cansado de su libertad, al tiempo que se desfonda en un abismo sin dirección⁹. Ha intentado caminar sobre las aguas con una fuerza ideológica tan compulsivamente posesiva como agotadoramente ineficaz, pues ¿quién puede flotar intentando agarrar el agua? Y ahora que lo intenta con la ligereza de una superficialidad estética, ¿realmente lo consigue?

9. Hace unos años André Comte-Sponville afirmaba en una entrevista que vivimos envueltos por los pecados de «la modernidad: el fanatismo —un exceso de fe— y el nihilismo —la falta de fe, el que no cree ni respeta nada, ni valores ni ideales ni principios—. [...] Nos ha tocado vivir en una sociedad desorientada. El rasgo de nuestro tiempo es el desamparo, la inquietud» (La Vanguardia, 11 de abril de 2011). Un siglo antes había afirmado Nietzsche, adelantándose a su tiempo: «¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos estamos hundiendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, en todas las direcciones? ¿Hay todavía un arriba o un abajo? ¿No vamos como errantes a través de una nada infinita? ¿No nos persigue el vacío con su aliento? ¿No hace más frío? ¿No veís que oscurece cada vez más? ¿No es necesario encender faroles en pleno día?» (*La gaya ciencia*, 125).

No hay ya acuerdos fáciles del hombre con el mundo ni con la fe, y esta cultura desfondada no puede esperar la salvación de manos de una teología que no haya muerto y resucitado en la novedad de estos tiempos esquivos. De la misma manera, esta teología insegura tampoco puede anhelar sosiego inmediato en una cultura protectora que vaga sin sentido ni dirección. Ambas están, hoy por hoy, en lucha consigo mismas para ser espacios de humanidad y salvación, tanto para el hombre de fe como para el que ya no puede creer¹⁰. A ambas, cultura y teología, solo puede llegarles una palabra de esperanza de una fe, misteriosa y nunca agotada del todo, humana y religiosa al mismo tiempo, la cual, naciendo del fondo último de lo humano, las invita a confiar en este misterio tan lleno de riquezas como deformado por las afirmaciones humanas que es el misterio del Verbo encarnado, que todo lo recoge en sí consumándolo (GS 22). Ambas, cultura y teología, deben caminar de la mano hacia el reino escondido en lo humano, el cual no es sino su dimensión estructuralmente crítica, que manifestada en el tiempo atrae ahora desde una eternidad que define todo movimiento hacia la verdad como asintótico en relación a ella. Mas este Misterio aparece hoy retenido por fórmulas esquivas, cuando no obtusas¹¹, irrelevantes para los

10. Ángel Cordovilla, en su obra *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*, Santander 2012, 26-33, apunta como uno de los problemas fundamentales la falta de una gramática de lo humano, que parece haberse perdido. Michael P. Gallagher sugiere en una perspectiva paralela algo similar: «Uno de los desafíos importantes para la teología no reside tanto en los reinos explícitamente religiosos de la Palabra, el sacramento y la opción fundamental, cuanto en los reinos prerreligiosos de la autoimaginación y la potencial espiritualidad. Las prioridades pastorales cambian hacia la admisión del deseo o hacia la preevangelización, en lugar de hacia la evangelización [...] Frente a estos contextos nuevos de deseo olvidado se tiene que desarrollar un ministerio de disposición y crear lenguajes de atracción e invitación» (*¿Qué hacemos cuando hacemos teología?:* Sal Terrae 102 [2014] 316-317).

11. «Para mucha gente, lo que confesamos en el credo ya no es ninguna realidad experimentable. La moderna comprensión del mundo y de uno mismo está muy lejos de las categorías con las que se reflexionó y transmitió el significado de Jesucristo en los primeros siglos cristianos» (W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca ¹³2012, 31). Igualmente, Andrés Torres Queiruga apunta: «Resulta obvio que confesar hoy a Jesús como el Cristo, aun sin perder la firmeza de la convicción y manteniendo toda la fuerza en la conformación de nuestras vidas, reviste dificultades intelectuales muy especiales [...] Basta con pensar en la dura dificultad e incluso en el profundo embarazo que sentimos cuando alguien nos pregunta direc-

hombres que las escuchan¹², o atraído por la idolatría de quienes lo buscan simplemente para decirse a sí mismos; e igualmente retenido por la praxis torpe de una Iglesia que no puede ofrecerlo sin mancharlo con su propia ambigüedad. Aunque, si hemos de ser honestos, también retenido por ese pre-juicio cultural que afirma que las palabras de la fe ya no tienen nada que decir a estas alturas de la historia.

En este contexto, Cristo mismo parece retraerse, desaparecer. Ya que cuando los hombres lo buscan para matarlo culturalmente o para retenerlo idolátricamente en sí mismos, el misterio de Cristo –al igual que hiciera Dios ante el pueblo de Israel– deja al hombre por un tiempo en manos de su propio vacío: «En un arrebato de cólera te oculté por un momento mi rostro» (Is 54, 8a).

El discurso sobre el Misterio deberá configurarse como ascenso a la montaña donde está su fundamento último y como descenso a la llanura donde parece deshacerse en el mundo de los demonios (Mc 9, 2-32). Y ni en la montaña ni en la llanura –hoy como ayer– el hombre parece tener capacidad ni fuerza para entender y para actuar. Quizá sea este el terreno firme donde empezar. Empezar de nuevo, como los discípulos, en la extrañeza que supone Dios para el mundo, incluso cuando se encarna; o precisamente por esto. El camino siempre empieza alentado por el anhelo de una luminosidad que envuelva la carne anhelante de este mundo¹³ y, a la vez, en una súplica que

tamente qué significa eso de que ‘Jesús es Dios’ o de que ‘Dios se hizo hombre’» (*Repensar la cristología*, 299). Anteriormente, Rahner ya había dejado constancia de «la problematicidad de las fórmulas ‘es’» que, referidas a la encarnación, necesitan una «ampliación de horizontes, formas de expresión y aspectos» (*Curso fundamental de la fe*, Barcelona 1984, 340-341).

12. A. Gesché, *Jesucristo*, Salamanca 2002, 163.

13. «Sin lugar a dudas, a Dios, en razón de su esencial humildad, no le gusta que se hable oficialmente de él: prefiere que se le sugiera, que se le evoque, que se le despierte en las cosas y los seres en los que se esconde ‘bajo el manzano’ (Cant 8, 5) donde duerme (Ef 5, 14), pues la belleza durmiente, la belleza latente, es él mismo [...] En el fondo, la teología pura es siempre un puro encuentro, si se quiere dar a este término *encuentro* su sentido más fuerte, es decir, el más personal; pues el *encuentro* aquí no es fortuito: es gracia, es don» (F. Cassingena-Trévedy, *Poétique de la théologie*, Paris 2011, 21-22).

busca a quién dirigir los dolores que habitan esta misma carne. Mística y terapéutica van de la mano en el camino teológico que provoca Cristo, un camino que acoge en sí las dos preguntas que el hombre debe hacerse de continuo para mantener su humanidad en tensión hacia ella misma: la pregunta por el fundamento y la pregunta por el sufrimiento.

Parece que hemos de empezar de nuevo, como los discípulos, en medio de la provocación que supone Dios en el mundo, incluso cuando se le entrega. Porque el misterio de Cristo es Dios mismo (Jn 1, 1-18); y sin afrontar este misterio inefable, Cristo se convierte en una palabra sin sustancia propia al definirse por la sustancia común de este mundo extraño y en contraste con Dios. Porque, de igual manera, el misterio de Cristo es el del dolor de la creación (Rom 8; Mc 15, 34); y sin afrontar este misterio, igualmente inefable, Cristo se convierte en una palabra hueca que retiene al hombre haciéndole mirar a las nubes, distraído y distante tanto de sí mismo como de los demás (Hch 1, 11).

Este rumor de esperanza que la fe cristiana sostiene incansable ante la humanidad al ofrecer a Jesús como *el Cristo*, y que activa siempre de nuevo la teología, aparece dogmáticamente configurado en la constitución conciliar *Gaudium et spes* en forma dialogal. Ni una palabra, tampoco la de Dios, que no sea palabra desde el mundo y para el mundo; esto es al menos lo que parece haber reaprendido la Iglesia en el último Concilio. Se abre así la palabra de Dios a una expresión amplia y apenas armonizable de palabras culturalmente diversas. Se propone así una Palabra definida por una universalidad salvífica real y realmente activa, pero irreductible a cualquier propuesta sistemática unitaria¹⁴. Se inserta en la dogmática de la fe el discurso histórico, y con él una apertura tan amplia y agónica

14. «La unidad de la teología no puede ser hoy –afirma Kasper, desligándose de cualquier tipo de propuesta neoescolástica– la de un sistema monolítico; consistirá en la intercomunidad recíproca de todas las teologías, en una referencia de todas ellas a un objeto común, y en la utilización de unos principios básicos comunes» (*Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 13: «Situación de la teología sistemática»), que para este autor son: eclesialidad, científicidad y diálogo con el mundo.

como el sí de los discípulos a Cristo, los cuales no sospechan, aunque se les dice, que su seguimiento supondrá la cruz. En este caso la cruz de una comunión tensa de teologías, de modo que no será raro que quieran volver al apacible discurso de la neo-escolástica galilea (que a veces se reduce a Nicea y otras al evangelio de Marcos), o echarse al monte en un endurecimiento ideológico lleno de violencia (en apariencia solo verbal) que haga del Reino de Dios un juicio inmisericorde frente a todo lo que lo retrasa (Lc 9, 54).

Además, ahora somos más conscientes de que Cristo viene también «desde fuera», a veces contradiciendo elementos de la imagen que se hacen de él los que lo ofrecen, la imagen que históricamente les ha acompañado y en la que su verdad está percibida de manera limitada y en algunos casos comprometida por interpretaciones indebidas e intereses espurios. Jesús está, pues, en ambos lados: en los que le siguen y en los que buscan expulsar demonios también al amparo de su nombre (quizá olvidado en su conciencia, pero activo en su historia) desde fuera del grupo constituido de «los suyos» (Mc 9, 38-40)¹⁵. Después de una larga historia –tal vez para relativizar la absolutización de una perspectiva demasiado reductoramente dogmática y con respuestas demasiado hechas–, Jesús mismo vuelve a la calle y se hace patrimonio de los otros; y ya no se puede hablar de él sin tenerlos en cuenta, sin confrontarse con el rostro que esos otros ofrecen de él¹⁶. He aquí, por ejemplo, la no-

15. Cf. H. Waldenfels, *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994, «Interés por Jesús fuera del cristianismo», 261-293. Podrían presentarse igualmente algunas novelas en las que aparece como personaje principal claramente identificado, aunque no identificable con su imaginario eclesial, como son las de Nikos Kazantzakis, Norman Mailer, José Saramago, David Safier o Lars Husum. Por otra parte, como resalta el evangelio de Mateo en su prólogo de la infancia, Jesús es anunciado desde los anhelos de quien le busca en la forma ambigua que marcan las estrellas sin saber apenas quién es (magos) y desde la confirmación de los que tienen las Escrituras para identificarlo, aunque no quieran saber mucho de él (Jerusalén).

16. Son significativos varios pasajes evangélicos en los que los mismos discípulos se extrañan de las compañías de Jesús, extrañamiento que se hace más expresivo cuando en alguno de ellos el Maestro propone a dichos personajes como verdaderos ejemplos de fe.

vedad aportada por los estudios histórico críticos sobre Jesús¹⁷, aunque no solo de ellos, como puede comprobarse en la utilización de su figura por los artistas del siglo XX, habitualmente no «integrados» en la comunidad cristiana¹⁸.

Solo se puede descubrir a Cristo desde los anhelos y las heridas que la historia del hombre advierte en sí y que la hacen reconocerse como necesitada de salvación. Esto nos viene dado principalmente por el exterior, a veces con imágenes de Cristo ambiguas o deformadas, ya que el creyente ha sublimado u obviado a menudo con demasiada rapidez la experiencia humana misma mediante la tematización de las respuestas de fe de las que vive¹⁹. No obstante, hay que decir que solamen-

17. «Los primeros discípulos ‘comenzaron’ por Jesús, y todos los seres humanos a partir de entonces pueden compartir potencialmente un conocimiento común de Jesús de Nazaret, un ser humano y un personaje público que de algún modo se ha conservado en las narraciones evangélicas [...] Jesús se ha constituido en un tema común de conversación» (R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, 43).

18. «El siglo XX marca el fin del arte cristiano, el arte contemporáneo [sin embargo] continúa interesándose por la *imagen de Cristo*, de la cual hacen objeto, a lo largo de todo el siglo XX, de sorprendentes y ricos desarrollos» (J. Cottin, *La mystique de l'art. Art et christianisme de 1900 à nous jours*, Paris 2007: «La dé-figurations du Christ dans l'art du XX siècle», 25). Jeroslav Pelikan acaba su libro *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura*, con un capítulo que titula «El hombre que pertenece al mundo», cuyo último párrafo afirma: «Debido a una curiosa mezcla de estas corrientes de fe religiosa y de investigación académica, con la no menos poderosa influencia del escepticismo y del relativismo religiosos, la universalidad dentro de la particularidad de Jesús se ha transformado así en una cuestión que no afecta solo a los cristianos del siglo XX, sino también a toda la humanidad [...] ahora él pertenece al mundo» (Barcelona 1989, 287).

19. Creemos que no se ha reflexionado suficientemente sobre esa idea escondida en la teología académica, que afecta también a la pastoral de iniciación, que piensa que se puede ofrecer la fe alcanzada en la historia sin el combate que supone aceptarla en la propia existencia histórica y culturalmente marcada. Como si la ontogénesis de la fe no tuviera que recorrer los pasos de su filogénesis, y hacerlo ahora en otro tiempo y lugar. En este sentido es útil la reflexión de Proust en su obra *A la sombra de las muchachas en flor*: «La sabiduría no se aprende; tenemos que descubrirla por nosotros mismos tras un viaje que nadie puede hacer en nuestro lugar ni puede ahorrarnos, porque es un punto de vista sobre las cosas. Las vidas que admiras, las actitudes que consideras nobles, no nacieron de una previsión de un padre de familia o el preceptor; las precedieron comienzos muy distintos y sufrieron la influencia de todo lo malo y banal que había a su alrededor. Representan un combate y una victoria». En este sentido la «sabiduría cristológica» implica un rodeo por el exterior del propio pensamiento para no convertirse en pura ideología, en una práctica prescindible. Madeleine Delbrêl, meditando sobre la lectura del

te desde la revelación, custodiada por los creyentes, se puede encontrar un camino de horizonte seguro que confirme la llegada salvífica de Dios para el hombre en Cristo, aunque el mismo creyente manifieste una fuerte ambigüedad en su vivencia. Estamos, por tanto, abocados a un diálogo que el mismo Cristo favorece²⁰.

Este es el marco en el que se sitúa nuestra reflexión. Mi generación se encontró con una teología nacida de las intuiciones que desembocaron en el Concilio Vaticano II, donde fueron ofrecidas como camino eclesial. Teología exuberante que, sin embargo, cuando ya debería aparecer inculturada, no termina de hacer fluida la reflexión de la fe, de ser connatural a la cultura que nos habita²¹. El camino necesita, por consiguiente, seguir siendo recorrido a hombros de quienes nos han traído hasta aquí con tanto esfuerzo.

evangelio, lo comentaba así: «Cuando tengamos nuestro Evangelio en las manos, debemos pensar que en él habita el Verbo que quiere hacerse carne en nosotros, apoderarse de nosotros, para que con su corazón, insertado en el nuestro, con su espíritu unido a nuestro espíritu, *reanudemos su vida en otro lugar, en otro tiempo, en otra sociedad*. Profundizar el Evangelio de esta manera supone renunciar a nuestra vida para recibir un destino que no tiene otra forma sino Cristo» (*La alegría de creer*, Maliaño 1997, 38. Los subrayados son nuestros).

20. Cf. T. Halík, *Paciencia con Dios*, Barcelona 2014.

21. Hablando sobre el corte que suponen los años 80 en la teología, Henry-Jérôme Gagey habla de la «generación heroica» de los teólogos del siglo XX, los cuales, frente a los retos de la filosofía moderna, los descubrimientos científicos y el aumento considerable de las ciencias de la historia, relevaron la tradición con una amplitud y profundidad que sostiene la actual teología mundial. «Sin embargo –añade– nuestra dificultad viene de querer seguir haciendo fructificar sus trabajos cuando hemos entrado en una cultura globalizada y ‘destradicionalizada’, de modo que los puntos de apoyo sobre los cuales tratamos de construir nuestra existencia se han convertido en radicalmente movedizos. He aquí por qué el trabajo considerable de la generación gloriosa de nuestros predecesores no es suficiente. Estamos a la búsqueda de nuevas respuestas a cuestiones que apenas comenzamos a identificar con rigor». Un poco más adelante confiesa: «No estoy seguro de que nuestra dificultad mayor sea justificar, clarificar y explicitar la significación de las grandes afirmaciones de fe, que fue la gran obra de la generación heroica. Más bien, nuestro problema es poner al día un arte de vivir en Iglesia que permita a estas grandes afirmaciones de fe estar presentes, expuestas y compartidas de una manera vital que pueda nutrirnos en la celebración litúrgica, la catequesis y la vida de las comunidades cristianas en todas sus formas» (*La théologie dans le monde*, en <https://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Theologie/La-theologie-dans-le-monde>, 4-9-2018). Cf. del mismo autor *La théologie: une attitude clinique fondamentale: Transversalités* 143 (2017) 17-36.

ÍNDICE GENERAL

OBERTURA. ¿Dónde estamos?	9
---------------------------------	---

I

PROVOCACIÓN

Resistencia y sumisión al contexto

1. El contexto como dimensión propia de la reflexión teológica	27
a) ¿A qué nos referimos cuando hablamos de contexto?.....	27
b) La teología y su contexto	29
2. La cristología y su contexto	33
a) Entre el <i>croyable disponible</i> y el <i>disponible cristológico</i> ..	33
b) Presupuestos y consecuencias	39
c) La limitación de la perspectiva contextual	45
d) La reflexión tradicional sobre las aportaciones del contexto	48
3. Consecuencias metodológicas para una didáctica cristológica	50
a) Más allá de los manuales o de las respuestas sin preguntas	51
b) El desarrollo del dogma y de la figura de Cristo	55
c) La incorporación didáctica del contexto en el tratado de cristología	57

II

APLICACIÓN

Contextuar la cristología

1. EL CONTEXTO CULTURAL: EL HOMBRE AL CENTRO	69
a) La discusión cultural	69
Aperturas de la modernidad	69
Fractura y límites	73

Incidencias cristológicas	77
Reaperturas de la posmodernidad	83
Nuevas fracturas y límites	87
Incidencias cristológicas	89
b) Propuesta: Una cristología de la filiación mesiánica	93
2. El contexto socio-político: Hacia una sociedad liberada	107
a) La discusión política	108
Aperturas de la modernidad	108
Fracturas y límites	110
Reaperturas de la posmodernidad	112
Nuevas fracturas y límites	115
Incidencias cristológicas	118
b) Propuesta: Una cristología escatológico-crítica	121
3. El contexto religioso: Ateísmo, idolatría, irrelevancia de la fe	131
a) La discusión religiosa	132
Aperturas de la modernidad	132
Fracturas y límites	135
Incidencias cristológicas	137
Reaperturas de la posmodernidad	139
Nuevas fracturas y límites	141
Incidencias cristológicas	144
b) Propuesta: Una cristología mistagógico-terapéutica	148
4. Un espacio de fondo: El pecado y la muerte como contexto carnal	157
a) La discusión	159
Aperturas de la modernidad y de la posmodernidad	159
Fractura y límites	161
Incidencias cristológicas	166
b) Propuesta: Una cristología del amor kenótico y sobrea- bundante	169

III

SUJECCIÓN

Contextuar cristológicamente el contexto

1. La fundación de la cristología	182
2. La liturgia como expresión de la identidad del hombre	190
a) La idea de posición	190
b) La posición humana y la posición litúrgica	192

3. Cristo en la liturgia cristiana	197
a) Cristo sacerdote eterno	197
b) Cristo Señor	199
c) Cristo Hijo	202
d) Jesús Mesías: Jesucristo	204
4. La doxología de la plegaria eucarística	209
5. El lugar de algunas fuentes estructurantes de la cristología en relación con la liturgia como fuente raíz	216
 EPILOGO. Un libro en medio del camino	 221
 <i>Índice de autores</i>	 227
<i>Índice de referencias bíblicas</i>	231