

Salvación de Jesucristo y soteriologías cristianas

Aproximación a cuatro diseños soteriológicos para nuestro tiempo

F. Javier Vitoria Cormenzana.
Instituto Diocesano de Teología y Pastoral.
Bilbao.

Estas páginas recogen en forma concisa, tal como nos lo ha pedido la Revista Latinoamericana de Teología, los resultados de una investigación nuestra sobre la relación entre salvación y cristología.¹

Digamos, en estas palabras introductorias, cuál ha sido el interés y el punto de partida de nuestra investigación. Desde el principio nos encontramos con un doble hecho que caracteriza a nuestro tiempo. Por un lado, estamos en una época especialmente sensibilizada por los problemas relacionados con la emancipación-liberación de los hombres y con las teorías y praxis liberadoras. Y, por otro lado, estamos en una época de la teología caracterizada por una gran fecundidad cristológica y por la consecuente floración de cristologías.

No cabe duda de que ambos hechos pueden relacionarse entre sí. Con Panenberg aceptamos la influencia real, aunque parcial, de los cambios en el interés soteriológico y de las concepciones sobre la salvación en los cambios de las cristologías, de modo que el elemento epocal soteriológico bien puede considerarse como el catalizador de todo el proceso de floración cristológica y de modo que el interés soteriológico bien puede considerarse como articulador de las cristologías. Consecuentemente, puede pensarse que todo lenguaje cristológico vehicula una palabra sobre la salvación cristiana e impulsa una determinada praxis salvífica. Y desde ahí determinamos el objetivo de nuestra investigación: "descubrir qué tipo de lenguaje sobre la salvación cristiana y qué tipo de praxis salvadora vehiculan cuatro cristologías, pensadas en el momento presente."²

Hemos investigado cuatro cristologías contemporáneas aparecidas desde 1972 a 1976: *Der gekreuzigte Gott*³ de Jürgen Moltmann, *Jesus der Christus*⁴ de Walter Kasper, *La humanidad nueva*⁵ de J. I. González Faus y *Cristología desde América Latina*⁶ de Jon Sobrino. Por ser contemporáneas, estas cristologías se confrontan con las expectativas salvíficas en un mismo momento histórico. Pero, como puede suponerse *apriori* y se constata *a posteriori*, el interés sote-

riológico es concretado sobre todo por el lugar donde se encarna un mismo tiempo histórico. De ahí que nuestra hipótesis metodológica haya sido la siguiente: "Cuando se habla de hombre moderno y de Iglesia postconciliar no se está diciendo exactamente lo mismo, según se haga referencia a Europa o a América Latina. Y, por tanto, las expectativas salvíficas del hombre moderno europeo o del latinoamericano no tienen por qué concretarse de la misma manera. Y de ahí nos brotó la necesidad de verificar nuestra hipótesis diversificando nuestras cristologías no tanto en función de sus peculiaridades teológicas cuanto del genuino lugar social y eclesial desde el que cada una de ellas surgió."⁷

Para conseguir una suficiente diversificación de cristologías hemos elegido una cristología representativa del pensamiento teológico centroeuropeo (JC); otra, protagonista del quehacer de la teología de la liberación latinoamericana (CAL); y una tercera que, elaborada desde la peculiar situación española —desfondamiento de la dictadura franquista y desmantelamiento del experimento del "nacional catolicismo"—, pudiese concretar la expectativa salvífica de un modo diferente a las otras dos (HN). Finalmente, nos pareció oportuno elegir una cuarta cristología centroeuropea, pero representativa de la teología reformada evangélica (DC). Más tarde hemos podido comprobar hasta qué punto las pertenencias confesionales son menos decisivas a la hora de emparentar a las cristologías entre sí que sus respectivas ubicaciones sociales. En aspectos fundamentales de sus discursos, efectivamente, las dos cristologías en lengua castellana tienen más parentesco con la reformada evangélica que con su hermana confesional. Y es que, también en Centroeuropa, teólogos y teologías se diferencian por los lugares sociales desde los cuales elaboran sus discursos.

Nuestra investigación la hemos llevado a cabo en tres grandes pasos. En primer lugar, hemos analizado si las cristologías estudiadas, cuando intentan responder a la pregunta del hombre actual por la salvación, tal y como cada una de ellas la percibe, pretenden articularse como expresiones de la salvación cristiana. Ello nos llevó al análisis de su caracterización formal.

En segundo lugar, hemos analizado el contenido concreto que cada una de ellas da a esa expresión de la salvación. A partir del análisis que hacen del Jesús histórico, del misterio pascual y de la cristología dogmática de los grandes concilios, aparece el camino que les permite hablar sobre la salvación cristiana. Pero ese camino que en principio es palabra sobre Jesucristo (*cristo-logía*), remite sucesivamente a otras palabras: sobre Dios (*teo-logía*), sobre el *eschaton* (*escatología*) y sobre el hombre (*antropo-logía*). Todas las cristologías estudiadas usan, implícita o explícitamente, estos lenguajes, y todas ellas conducen conclusivamente a una palabra sobre la salvación (*soterio-logía*). De esta forma, cuatro discursos cristológicos diferenciados ofrecen cuatro diseños soteriológicos diferentes. La fe común en Jesucristo como único salvador se ha articulado en una pluralidad de soteriologías. Cada una de ellas pretende expresar lo más adecuadamente posible toda la significatividad del signo universal de la salvación de Dios, pero su expresión sólo se torna relevante para los hombres concretos desde

su propio lugar, en el cual se elaboran los diferentes discursos cristológicos.

Finalmente, y a la luz de todo ello, hemos concluido con algunas orientaciones para el anuncio, la comprensión y la praxis de la salvación cristiana.

En las páginas siguientes ofrecemos, a modo de conclusiones, lo que nos parece más significativo de este largo itinerario de más de 700 páginas. Al final, en el tercer apartado, ofrecemos en un apretado resumen la comparación entre las cuatro cristologías estudiadas. Pero quizás sean más importantes las dos anteriores donde ofrecemos nuestras propias convicciones. En el primer apartado exponemos la crisis de relevancia de la salvación cristiana, sólo recuperable desde las víctimas de la historia. En el segundo apartado abordamos el tema de la identidad cristiana, que se halla en Jesucristo, ciertamente, pero desde la opción por los pobres como hermenéutica de todas las hermenéuticas.

Digamos para terminar estas palabras introductorias que la experiencia nos dice que en la investigación, como en la vida, los caminos y el caminar son muchas veces más ricos que las metas a las que se llega y las conclusiones que se conceptualizan. Por ello, estas páginas quieren ser también una provocación al camino y al caminar.

1. Un desafío acuciante para las iglesias: la relevancia de la salvación cristiana

Como ya hemos dicho, lo que ha motivado esta investigación es la siguiente cuestión ineludible para la conciencia cristiana: la acreditación de su oferta de salvación ante nuestra sociedad y su operatividad en la historia. Pero antes hay que constatar y recordar, con radicalidad, la crisis en que está inmersa la relevancia de la salvación cristiana y aun toda salvación en el primer mundo. Recordémosla, una vez más, y veamos la exigencia fundamental que hace a la cristología.

1.1. Recuperar el crédito de la salvación cristiana en occidente

La oferta cristiana de salvación ha perdido su interés secular. La mayoría de los ciudadanos de nuestras sociedades tecnificadas y desarrolladas de occidente no le prestan ya su atención y son indiferentes ante su reclamo. Pero este hecho incuestionable no ha acontecido súbitamente. Más bien, es el resultado final de una crisis incesante, que se remonta a los orígenes mismos del proceso emancipatorio ilustrado, que caracteriza la historia moderna y configura nuestras sociedades actuales. Los últimos veinte años han sido testigos del trayecto final de este largo y paulatino proceso de descrédito de la oferta salvífica cristiana. La "muerte de la utopía" en occidente le ha asestado un golpe definitivo, ha dado con ella en tierra. Y ahora nadie sabe qué hacer con sus despojos.

Muy probablemente en todo ello podríamos encontrar la explicación última de ese malestar, mezcla de zozobra, desorientación y falta de tono vital, que aqueja al cristianismo del primer mundo y que forma parte de ese síndrome, tan preo-

cupante y tantas veces descrito, de la crisis de identidad y de la falta de relevancia del cristianismo histórico en la sociedad civil. En realidad estas cuestiones no constituyen más que la punta del iceberg de la gran cuestión: la pérdida de credibilidad de aquello que por sí mismo constituye la razón de ser de las iglesias y del cristianismo histórico: su oferta de salvación.

La percepción de esta crisis originó la búsqueda de una nueva hermenéutica de la pretensión salvífica del cristianismo, que le permitiese seguir siendo significativa para la comunidad humana. Este esfuerzo teórico formaba parte, en ocasiones, de un intento más global de *aggiornamento*, que pretendía configurar la realidad de las iglesias con un clima más cálido y habitable para el hombre moderno. El concilio Vaticano II constituye muy probablemente el paradigma más señero de este intento para todas las iglesias, pero hoy esto no ha sido suficiente. Efectivamente, las verdades eternas no se transmiten mecánicamente y deben nacer de nuevo en cada época dentro del alma humana. Pero la cuestión es saber si nuestra época ha dejado espacio en el alma humana, no simplemente para la pretensión salvífica cristiana, sino incluso para plantear la pregunta a la que ésta intenta responder. Parece como si en los últimos años y después de haber vivido soñando en "la economía del placer" de las utopías seculares, los hombres hubiésemos despertado en una "economía de la realidad" que nos conduce, en el mejor de los casos, a buscar exclusiva y costosamente remedios parciales y cerrados sobre sí mismos para los males del momento presente, y/o, en el peor, a una especie de depresión colectiva agobiante y sin ningún tipo de expectativas. Definitivamente, vivimos un presente sin futuro y no hay ciencia capaz de garantizar un final feliz de la aventura humana sobre la tierra. Tampoco la ciencia teológica.

La búsqueda de la salvación fue en otro tiempo la fuerza estimulante de la historia moderna, pero los resultados de esta historia han provocado en el hombre occidental la enfermedad de la desesperanza. El mundo vive hoy las dramáticas consecuencias de la crisis de la Ilustración y su propia historia ha puesto impudicamente de manifiesto sus propios límites. La proclama, más o menos explícita, de una salvación inmanente se ha trocado no sólo en algo imposible, sino además en perversión demoníaca de la razón instrumental que termina por esclavizar al hombre, abocándolo a ser el monstruo de la sociedad administrada o a la pesadilla de la catástrofe nuclear.

Estamos ante una crisis que no cesa: las soteriologías no salvan y las soteriopraxis han fracasado. Una tras otra, todas, han ido cayendo bajo la sospecha de ineficacia o alienación humana. Primero se rechazó la soteriología cristiana, acusada de ideológica y retardataria. Una moderna autosotería, entendida como proceso evolutivo o dialéctico de emancipación y liberación humanas, sustituía a la vieja y caduca heterosotería cristiana. Cien años de historia han bastado para quebrar esta nueva confianza en la marcha ascendente de la humanidad.

Las víctimas del progreso, las ciudades agonizantes, la destrucción del medio ambiente, la explotación desenfrenada de las materias primas, la crisis económica y sus secuelas, las posibilidades en aumento de la manipulación psicológica y ge-

nética, el conflicto creciente entre norte y sur y, finalmente, la verosimilitud histórica de una catástrofe nuclear como apoteosis de todos los holocaustos históricos en un holocausto final son, todos ellos, hechos incontestables que justifican esa irremediable pérdida de confianza. La actual conciencia colectiva de los ciudadanos del primer mundo se encuentra en un crisol que va fundiendo lenta, pero certeramente, todas sus expectativas salvadoras, y la esperanza aparece como una promesa que ya no puede mantenerse. La búsqueda de la salvación se ha convertido —¿definitivamente?— en una rueda que ya no mueve nada de la maquinaria de la historia actual, porque ha sido colocada fuera del engranaje.

Consecuentemente, esta situación ha arrastrado consigo y agudizado gravemente la crisis de credibilidad de la oferta cristiana de salvación. Ahora esta cuestión se plantea con toda radicalidad. "¿Existe realmente en el mundo actual un *Sitz im Leben* capaz de asentar la pregunta por la salvación global del hombre o, por el contrario, los tenidos como tales no pasan de ser sino simples lugares artificiosos, donde se cuestiona y se responde artificialmente?"⁸

Si se nos permite una trasposición de esta cuestión en el lenguaje de la crisis económica e industrial que asola a grandes zonas europeas podríamos decir lo siguiente. La crisis de la empresa-cristianismo no radica en la incapacidad de unos medios productivos (organizativos, técnicos y personales), demasiado vetustos para mantener la competitividad de su producto en un mercado excesivamente renovado y agresivo; y por ello, aun siendo absolutamente imprescindible, es insuficiente para superar la crisis el acudir exclusivamente a una política de reconversión de los medios de producción. La crisis es mucho más aguda, y cuestiona la *existencia misma* de la empresa-cristianismo. Efectivamente, ahora el mercado no cuestiona únicamente la fiabilidad del ofertante o la calidad de la oferta. Ahora descalifica la misma oferta, con independencia de la credibilidad de su garantía de origen, porque no responde a una demanda real. Y así la contempla como una especie de resto arqueológico de épocas pasadas, proclive a ir a parar a las dependencias de un museo o de un coleccionista. Con ello se ha minado aquello que constituye la misma razón de existir de la empresa-cristianismo: ofertar al mundo la salvación lograda por Jesucristo.

Las iglesias, sin embargo, no pueden renunciar a esta oferta sin renunciar a su misma identidad. Pues, radicalmente, este evangelio de la salvación es el que acredita a las iglesias, y consecuentemente, éstas se hallan ante un desafío vital: transformar la demanda de los hombres de las sociedades postmodernas y ofertarles atrayentemente salvación, sin adulterar o falsificar su calidad de origen, Jesucristo. Y, la verdad, no saben cómo hacerlo.

1.2. Un recordatorio necesario: la salvación debida a las víctimas de la historia

Se ha repetido hasta la saciedad y, sin embargo, nunca lo será bastante: la historia moderna se ha construido sobre cadáveres. Por debajo de la historia de progreso del proceso ilustrado discurren, ocultas, millones de historias de dolor y

sufrimiento que claman al cielo, y que desvelan la irracionalidad de aquel proceso. Son las víctimas de la historia de los vencedores, los sujetos de la antihistoria de los vencidos. A estas historias de sufrimiento, mejor dicho a sus protagonistas, todos —sociedad moderna e iglesias— les deben salvación. Tampoco las iglesias pueden irresponsabilizarse de ese reino de la culpa que es la historia del mundo moderno.

Si en el momento presente existe un pecado histórico que reclama un reconocimiento por parte de las iglesias, como parte indispensable del proceso de iniciación mistagógica a la aceptación de la redención, ése es aquel que ha causado las historias de las víctimas del mundo moderno. Las iglesias, y la teología con ellas, deben sospechar de su pretendida neutralidad frente a esas historias. Nunca han sido meras espectadoras inocentes o escandalizadas. Las articulaciones concretas de sus discursos —teóricos y prácticos— sobre la salvación cristiana han hecho de éstos, en multitud de ocasiones, auténticos artilugios ideológicos, que impedían descubrir cómo, mientras se proclamaba la salvación, se condenaba —por acción o por omisión— a una mayoría de hombres a ser víctimas de la injusticia, de la miseria y de la muerte. Y ello ha contribuido grandemente a ratificar la sospecha de ineficacia y de alienación que había recaído sobre la convicción que sustentaba esos discursos: Jesucristo es la salvación para la historia humana.

Pero, más allá del reconocimiento de las culpabilidades históricas, la pretensión salvífica del cristianismo ¿tiene realmente algo que aportar a los sujetos de estas historias de sufrimiento? Más concretamente, si atendiendo al reclamo profético exterior, la teología se ha preguntado sobre su posibilidad después de Auschwitz, deberá hoy plantearse preguntas como las siguientes: ¿cómo debe ser un discurso teológico sobre la salvación en contemporaneidad con las víctimas de Vietnam, El Salvador, Chile, Suráfrica, Afganistán, etc., o con el exterminio del pueblo palestino por la fuerza de los hijos de Auschwitz? ¿Qué tipo de praxis debe suscitar la teología ante el real holocausto del mundo pobre a causa de las bombas, del hambre, la insalubridad y el endeudamiento galopante para que su decir sobre la salvación sea responsable? ¿Qué puede decir la teología en la antesala del "holocausto final," para no convertirse simplemente en un ejercicio para el aprendizaje de la inmolación final?

Todas estas cuestiones, y otras semejantes, están ahí recordando a la teología, y a las iglesias, la salvación debida a las víctimas de la historia. Pero la memoria de los sufrientes permitirá también a la teología encontrar los "materiales" necesarios para suscitar de nuevo la pregunta por la salvación. "Paradójicamente en lo que parece el 'ya-no' de las esperanzas cercenadas, de las transformaciones fracasadas, o de las revoluciones frustradas o traicionadas, de los pasados sin futuro, encontrará el 'todavía-sí' de un futuro con futuro, porque descubrirá que en todas aquellas historias hay fragmentos con futuro de totalidad, liberaciones parciales con futuro de plenitud, que reclaman ser recuperados de ese basurero de la historia que es el olvido. Y ahí encontrará la fuerza para ponerse a la obra de reconstruir el futuro de la raza humana."⁹

1.3. Las víctimas de la historia: lugar de la acreditación histórica de la salvación cristiana

Lo dicho hasta ahora es el mínimo que hay que aceptar para cualquier reflexión teológica, y también para cualquier cristología. De hecho, las cuatro cristologías elegidas son conscientes de que deben buscar el sentido de sus respectivos discursos en el ámbito de la realidad humana tal como se ha descrito y que está también marcada por la experiencia de la modernidad, en cuanto proceso crítico de la razón y proceso histórico de emancipación humana. Ahí también es donde deben acreditarse como lenguajes soteriológicos ante el reclamo de verificabilidad que el hombre occidental les hace.

Pero, siendo clara la exigencia, las características teóricas de este proceso ilustrado han conducido al saber cristiano sobre la salvación a la crisis más profunda de su historia: la teología comprueba indigente que no sabe ni cómo pensar, ni cómo exponer, ni cómo realizar la salvación cristiana. Y, por ello, debe aprender a pensar y a exponer crítica y significativamente la salvación y a realizarla operativamente. Así, pues, la teología debe saber asumir esta doble crisis: la del *pensar* y la del *operar* la salvación cristiana. "Asumir esta doble crisis como algo real y no simplemente metodológico, resulta indispensable para que la pregunta teológica por la salvación cristiana no sea meramente retórica y su respuesta no esté apriorísticamente determinada."¹⁰

Las cristologías estudiadas aceptan esa doble crisis, pero de forma diferente. Una de ellas (JC) ha centrado su búsqueda en el esfuerzo por *interpretar* desde Jesucristo la historia como historia de salvación. Las otras tres han pretendido preferentemente *hacer operativa* la historia como historia de salvación. Las teologías que optan por lo primero dan la impresión y corren el peligro de estar prácticamente "más interesadas por la vigencia de su soteriología que por la de la misma salvación cristiana."¹¹

Sin embargo, toda teología debe intentar responder a esta doble crisis de un modo conjunto y no dilemático. Pero esta respuesta conjunta no se produce por la mera fuerza de voluntad del teólogo. Este, si quiere hacer coincidir su *opus operans* con su *opus operatum*, necesita elaborar una teología afectada por el sufrimiento humano. Sólo el dolor sentido de las víctimas de la historia le recordará permanentemente la insuficiencia de *sólo pensar* (que no transforma las causas productoras de esas historias de sufrimiento) y del *sólo realizar* (que termina por abandonar a su suerte, como *quantité négligeable*, a todas las víctimas definitivas de la historia).

De este modo la memoria viva y permanente de la historia de los sufrientes, únicamente garantizada por el lugar social que el teólogo ocupa, termina por modelar el discurso cristiano sobre la salvación en un triple sentido:

a) Rectifica la articulación entre soteriología y modernidad

"La correcta articulación entre soteriología y experiencia de la modernidad su-

pone concentrar esta experiencia en la de las víctimas de la historia moderna, y buscar preferentemente en los sufrientes de la historia los rostros concretos de ese interlocutor histórico de la teología: el hombre moderno".¹²

b) Concreta históricamente la oferta de salvación

El anhelo humano de salvación "puede englobarse genéricamente en la expectativa de un sentido para la historia humana. Pero en la medida en que el lugar social desde el que se capta y formula dicho anhelo está más próximo a la realidad de las víctimas de la historia, la expectación salvífica tiende paulatinamente a formularse de un modo más concreto e histórico. Y así la expectativa de sentido se historifica en expectativas de justicia, libertad, vida, pan...

Esta paulatina concreción de la expectativa señala la dirección en la que debe concretarse históricamente la oferta salvífica cristiana. Y ésta, sin miedo a perder su identidad, debe seguir esa dirección. Pues la transformación cualitativa de esa demanda salvífica sólo será cristiana después de tenerla realmente en cuenta y nunca antes. Cuando la teología no está afectada por el sufrimiento, su oferta salvífica suele merodear por el terreno de los valores abstractos, y termina por perder significatividad histórica."¹³

c) Evangeliza y configura misioneramente al discurso teológico

"El tema de los pobres y del sufrimiento histórico hace ex-céntrico el lenguaje teológico. El sufrimiento de los pobres, cuando alcanza el discurso teológico, lo evangeliza, es decir, le muestra el lugar de la salvación. Y así lo configura más rotundamente en portador del evangelio de la salvación, o sea, en un lenguaje real y operativamente misionero, en cuanto que invita a poner las manos en la obra de la salvación cristiana: dar de comer al hambriento..."¹⁴

Posibilitar la relevancia de su oferta salvífica es el reto inapelable para la teología. Pero llevar a cabo esa tarea no es suficiente; es necesario además garantizar que esa relevancia sea la cristiana y no otra cualquiera. En otras palabras, eso introduce en la problemática de la identidad de la oferta salvífica.

2. Una tarea indeclinable: garantizar la identidad de la salvación cristiana

Las cristologías estudiadas buscan esta identidad en la irreductibilidad de la persona de Jesucristo. Con esta finalidad se constituyen en cristologías intrínsecamente soteriológicas —aunque rechacen como punto de partida metodológico la expectativa salvífica—, y por su modo de proceder —buscar en el Jesús histórico el criterio normativo— buscan mantener la identidad cristiana.

2.1. El camino histórico de Jesús y su normatividad soteriológica

Nuestras cristologías han acudido al Jesús histórico. Lo han hecho de tal ma-

nera que este recurso pertenece intrínsecamente a sus respectivos edificios cristológicos, pero de modo también, como señalaremos más adelante, que los diferentes modos de acceso al Jesús histórico han sido decisivos a la hora de diferenciarlas como expresiones concretas de la salvación. Han pretendido así conjurar el peligro que hoy se cierne sobre la soteriología cristiana: dejarse dictar su identidad por la razón ilustrada. En el recurso a la carne del Salvador pretenden encontrar el criterio normativo de su propio lenguaje sobre la salvación: el diseño específico soteriológico protagonizado por Jesús y fundamentado en su cristología implícita. Realmente sólo la resurrección concede *definitividad* a ese diseño jesuánico, pero es esa historia la que muestra su identidad: *la de Jesús*. "La historia de Jesús, con toda su grandeza y con toda su debilidad, se convierte así en el modelo exclusivo de la *soteria* divina. Es el modelo práctico, indicativo e imperativo al mismo tiempo, de cómo Dios salva. Es indicativo por ser evangelio ofrecido, e imperativo por ser, al mismo tiempo, promesa comprometedor para quien lo recibe como gracia. Es, por tanto, modelo normativo que ninguna soteriopraxis y soteriología cristianas podrán olvidar o ignorar, sin hacer dejación del rostro histórico concreto de la salvación cristiana."¹⁵

Esta normatividad obliga a toda cristología que quiera articularse como expresión de la salud cristiana a encontrar un acceso *real* a los contenidos concretos del camino histórico de Jesús, ya que lo irreductiblemente normativo aparece en la concreción del camino recorrido por la oferta salvadora del Dios del reino que es la historia de Jesús. La oferta tiene carácter heterónomo, por ser de Dios, pero no es en la heteronomía donde se juega la especificidad cristiana de la soteriología, sino en lo concreto de la oferta.

"La cristología no se juega la especificidad cristiana de su lenguaje sobre la salvación en la tarea ineludible, hoy en día, de mostrar la racionalidad del carácter heterónomo de la oferta salvífica cristiana. Esta tarea resulta en sí misma insuficientemente cristiana. Su especificidad cristiana se la juega en el hecho de asumir o no, normativamente, el camino concreto seguido por la 'heterosotería' jesuánica. Es el modo concreto de aparecer la salvación lo que resultó escandaloso y 'desorientador' para los judíos y griegos, y lo que hoy, aun aceptando la dificultad planteada por la sensibilidad radicalmente autonomista del hombre moderno, hace inhóspita y difícil la tarea de albergar la oferta salvífica cristiana junto a otras ofertas salvíficas, cuando participa de esa concreción.

"En definitiva, que la salvación sea de Dios puede resultar chocante para la sensibilidad del hombre occidental, pero, cuando se concreta de qué Dios es y el cómo la realiza, entonces la oferta cristiana se convierte en desestabilizadora de algo más radical que los presupuestos teóricos de la razón ilustrada: los principios prácticos desde los que se ha organizado la sociedad moderna.

"Por ello el carácter consolador de la oferta salvífica cristiana sólo se percibirá tras la crisis del 'escándalo y la locura' de los caminos concretos y no antes."¹⁶

Así, pues, aun cuando mostrar la apertura del hombre al mundo de lo reli-

gioso y la aceptación de la racionalidad del carácter heterónomo de la salvación, sigue siendo imprescindible, deja todavía al hombre en el umbral de lo específicamente cristiano y, en este sentido, podríamos calificar ambas cosas como pre-cristianas.

2.2. La opción por los pobres como lugar de acceso real a la identidad cristiana de la soteriología

Dentro de la concreción histórica del camino de Jesús nos encontramos con el dato probablemente más significativo del carácter desestabilizador de su oferta salvífica. La constatación, hecha por el mismo Jesús (cf. Mt. 11,25), de que, ante su anuncio de la salvación, únicamente existe una *situación previa*, la de los *pobres*, desde donde puede ser aceptada tal y como él la proclama. Los pobres son los únicos que reconocen en la historia de Jesús un sentido nuevo y único, aunque ello no sea consecuencia de su pobreza, sino de la *sola gratia* y de la *sola fides*. Este dato pertenece a lo irreductiblemente normativo de la praxis salvífica jesuánica. Y pone de manifiesto, por una parte, la concreción jesuánica del carácter universal de la oferta salvífica de Dios: su interés preferencial por los pobres; y, por otro, la necesidad de optar por los intereses de los pobres, es decir, de hacer una opción preferencial por los pobres con el fin de adoptar la óptica más adecuada para captar el carácter salvífico de ese interés preferencial de Dios. Estamos ante un problema de círculo hermenéutico, que hemos calificado de militante.

"Este problema hermenéutico, planteado por la actuación de Jesús, forma parte irreductible de su oferta salvífica. Y la teología, antes de intentar comprenderlo, debe dejarse *interpelar* por el modo como la oferta salvífica de Jesús se revela y permite ser reconocida, si quiere conservar su especificidad jesuánica sin traicionarla. En caso contrario, le resultaría muy difícil evitar el riesgo de convertirse involuntariamente en juez del diseño salvífico de Jesús en lugar de ser su dócil servidora. De todo ello deducimos el que la cristología como revelación de la salvación debe tener en cuenta el tema histórico de los pobres, pues en ellos y desde ellos su relevancia salvífica alcanzará su identidad cristiana, o sea, la identidad de Jesús.¹⁷

De este modo, por constituir parte inseparable de la oferta salvífica cristiana, la opción preferencial por los pobres configura el lenguaje cristiano sobre la salvación. Nosotros hemos destacado tres aspectos que resumimos a continuación.

a) La opción preferencial por los pobres, hermenéutica primordial y jerarquizadora de las demás hermenéuticas soteriológicas

"La necesidad de acreditarse en el mundo actual y de remitirse constantemente a la historia que tiene el lenguaje teológico sobre la salvación le conduce necesariamente a echar mano de mediaciones hermenéuticas adecuadas a la experiencia refleja del hombre actual. Las más conocidas y utilizadas de esas mediaciones son la antropológico-transcendental, la lúdica, la política, la de la liberación. Todas

ellas son complementarias entre sí, pues cada una de ellas recoge un aspecto importante de esa experiencia refleja del hombre. Por ello ninguna de ellas debe absolutizarse. Sin embargo, todas ellas quedan jerarquizadas desde las *necesidades concretas e históricas* de los hombres a los que se dirige el lenguaje cristiano sobre la salvación. Y para que ese lenguaje sea efectivamente cristiano es necesario que la opción por los pobres se convierta en el lugar desde donde se jerarquicen esas mediaciones hermenéuticas. Así se constituye en la hermenéutica de las hermenéuticas, en la *hermenéutica primordial*, de donde surgen tanto la praxis como la reflexión soteriológica cristiana.¹⁸

b) La opción preferencial por los pobres configura "partidariamente" el lenguaje cristiano sobre la salvación

"El anuncio cristiano de la salvación universal es paradójicamente una oferta que ha tomado partido a favor de los pobres de este mundo. Y por ello será anuncio de gracia para la infrahumanidad de los pobres, y de juicio para la inhumanidad de los ricos. Así pues, el anuncio de la universalidad de la salvación cristiana no se consigue elaborando un discurso que quiera ser de entrada igualmente válido para todos los hombres. Todo intento de este género conduce fatalmente al secuestro y a la mutilación del núcleo fundamental del diseño soteriológico de Jesús. Y por ello una soteriología que no se coloque 'partisanamente' del lado de los pobres para ganar también a los ricos, pero no su riqueza, habrá renunciado de antemano a que su significatividad y relevancia sean las cristianas. En definitiva, y prolongando a Gollwitzer, afirmamos lo siguiente: no es decisivo el que una cristología se elabore 'desde abajo' o 'desde arriba' para que se constituya en respuesta-revelación de la salvación cristiana, pero sí lo es el que se construya desde los de abajo."¹⁹

c) La opción preferencial por los pobres elemento reinterpretativo del dogma cristológico

"Tanto el nuevo clima cultural como las propias limitaciones del lenguaje dogmático plantean una normatividad nueva a la tarea de elaborar una cristología intrínsecamente soteriológica: la de reinterpretar de una manera adecuada a la mentalidad del hombre de hoy y en fidelidad a la totalidad de los datos cristológicos neotestamentarios las fórmulas dogmáticas cristológicas... Esa reinterpretación debe recuperar lo que de normativo hay en el Jesús histórico para la cristología..., eso que más escandaliza y subvierte el diseño salvífico de Jesús: su decantación a favor de los pobres y desheredados de la sociedad... Y así el lenguaje sobre la salvación estará en condiciones de comprender, eficaz y operativamente, que su credibilidad decisiva no se la juega en el paso de un lenguaje tradicional sobre Cristo a otro lenguaje contemporáneo, sino en ese otro que va de la proclamación e interpretación del acontecimiento redentor, que es Jesucristo, a la realización actual de esa salvación en un mundo que necesita ser subvertido para que parezca algo salvado. Sin la pretensión operativa de dar este paso, que no siempre

alcanzará su meta deseada, todo mensaje sobre la salvación resultará ineficaz e innecesario."²⁰

2.3. La interpretación soteriológica de la cruz del resucitado

Las cristologías estudiadas se enfrentan con este tema que recorre toda la historia de la teología desde el Nuevo Testamento hasta nuestros días. Es ésta una cuestión ineludible para cualquier discurso cristológico que quiera ser fiel a la más genuina tradición soteriológica cristiana, pero lo han hecho rectificando y superando en gran medida las interpretaciones soteriológicas y tradicionales,²¹ aunque mantengan el carácter salvífico de la cruz de Cristo.

Este carácter salvífico de la cruz lo han fundamentado en la unidad *intrínseca* que mantiene con la resurrección. "Evidentemente, sin la consideración de la resurrección ninguna interpretación redentora de la cruz de Jesús encuentra su *proprium christianum*, pues no halla fundamento válido y definitivo su pretendida significación universal. Pero la resurrección necesita de la muerte histórica de Jesús, es decir, necesita ser resurrección *de* Jesús, para que su relevancia salvífica encuentre su identidad cristiana."²²

Pero esta unidad intrínseca entre cruz y resurrección la consiguen manteniendo vinculados ambos polos del acontecimiento pascual con el Jesús histórico: "sólo así se mantiene la identidad cristiana del misterio pascual y la normatividad del Jesús histórico en la reflexión cristológica posterior a la pascua."²³

Ello conduce a una interpretación *a posteriori* de la cruz. Esta interpretación contempla, en primer lugar, la cruz como "muerte de la salvación." La cruz es consecuencia del conflicto generado por el proyecto salvífico de Jesús, y se interpreta como un fracaso. "Esta primera interpretación de la muerte de Jesús, aunque no sea la definitiva para la razón creyente, será de vital importancia a la hora de elaborar un lenguaje sobre la salvación cristiana, que no esté dictado *a priori* ni por la fe religiosa, ni por la razón ilustrada. Pues, la crisis radical de la oferta salvífica jesuánica les manifiesta a ambas algo insospechado y escandaloso: el proyecto salvífico de Dios puede ser conducido al fracaso histórico, puede 'morir' por la fuerza del pecado de la historia."²⁴

A partir de la experiencia de la cruz como lugar en el que la salvación de Dios muere, se la puede sostener creyentemente como lugar de la victoria definitiva de la salvación, pero no antes de contemplar la insuperable crisis de su muerte. Así la teología podrá superar la tentación histórica de ser gnosis explicativa que destruye el misterio de la cruz; y podrá contemplar asombrada cómo la cruz es el costo que el pecado del mundo le hace pagar a Dios y a su proyecto salvífico.

"La fundamentación del valor salvífico de la cruz no reside en ella misma, aislada del contexto de su vida y al margen de ese proceso encarnacional de Dios que culmina en la resurrección. La cruz no es, por tanto, la meta buscada ni por Jesús, ni por el plan salvífico de Dios. La cruz es consecuencia del proceso encarnatorio de Dios en un mundo en el que el pecado tiene poder. Es, por tanto,

un hecho intrínsecamente salvador, pero no un hecho por sí mismo redentor. De aquí que haya que mantener el carácter de Jesús como mediador personal de salvación y el derivado de la cruz como mediación salvadora. Es decir Jesús es el salvador y, por ello, su cruz salvadora."²⁵

Por ello, para una interpretación *a posteriori* de la cruz resulta imprescindible la consideración de la interpretación jesuánica de su propia muerte. "Mantener la interpretación jesuánica, frente a la tentativa de marginarla con el fin de radicalizar al máximo la *theologia crucis*, nos parece realmente importante para la cristología que quiera ser respuesta-revelación de la salud cristiana. Sin esta interpretación de Jesús nos quedaríamos sin noticias de una 'cristología implícita' no monofisista de la cruz. Negando su importancia nos veríamos abocados a mantener en la cruz, como modelo soteriológico, una especie de 'despotismo soteriológico ilustrado,' o sea, la salvación del hombre y para el hombre, pero sin el hombre. Y la cruz de Jesús como lugar de la definitiva revelación de Dios no patentizaría su misterio trinitario, pues sin la interpretación jesuánica de su muerte, contra toda esperanza, la teología de la cruz no supera el *diteísmo*."²⁶

Además esta interpretación jesuánica pone las bases para afirmar que la unidad entre muerte y resurrección es de tal manera que Jesús muere como el resucitado. En su modo de morir, confiado al Padre (*ser-del-Padre*) y entregado por amor a los hombres (*ser-para-los-demás-hombres* o *por-los-demás*) que es el contenido de la fuerza salvadora de la cruz, a pesar y en contra del abandono del Padre y de la condena de los hombres, aparece prolepticamente eso que sólo la pascua confirmará y fundamentará definitivamente: la calidad y la vigencia histórica de la humanidad nueva del crucificado. Intentamos con esta reflexión mantener *a posteriori* la racionalidad del seguimiento del crucificado. Efectivamente, el camino de Jesús, que culmina en la cruz, resulta insensato para el hombre moderno porque lo desinstala. Pero, una vez que lo ha seguido por la fuerza del Espíritu, puede descubrir en él la calidad nueva, atractiva y consoladora para el hombre de esa invitación y oferta. Y, por ello, su carácter razonable.

Sin embargo, esta interpretación *a posteriori* de la cruz también deberá respetar su *carácter místico*, y ello requiere por parte del teólogo una actitud previa a toda interpretación.

"La teología cristiana inicia su andadura tras la resurrección de Cristo. Es, por tanto, reflexión creyente. La teología y los teólogos cristianos no huyen con sus esperanzas frustradas ante la cruz de Jesús... Pero si no huyen desesperanzados, tampoco deben pasar rápidamente de la cruz a su interpretación. La teología de la cruz sólo será un gracioso ejercicio creyente, cuando el teólogo, mudo y perplejo por el asombro, se haya postrado ante el crucificado. Este silencio sigue siempre a la contemplación de un hombre muerto. Pero si la *sotería* muere, antes de pronunciar cualquier *logos* creyente sobre ella, será preciso escuchar en silencio humano y religioso cómo resuenan la praxis y el mensaje de Jesús en la cruz. Este silencio no es simplemente fruto de la impotencia, sino que es el silencio-plenitud de quien sabe que ninguna de sus palabras es ni más locuaz, ni más

expresiva que ese silencio. Pues en él percibe de una manera tan inefable las dimensiones de aquella muerte que, luego —¡más tarde!—, cuando se le imponga el obligado 'esfuerzo del concepto' como tarea ineludible de su carisma creyente, sabrá vitalmente que su palabra no pasa de ser un lenguaje balbuciente y sin resuello, que lo que *sabe* es gracia y no dominio de un *logos* racional, y que la cruz de Jesús, cuando es contemplada en su hondura histórica, *dice* más que mil palabras.

Pero este postrarse mudo del teólogo ante el crucificado sólo será cristiano en la medida en que ésta haya descubierto vitalmente que su cruz no consiste en explicar lo inefable, sino en seguir históricamente, como todo discípulo, el camino del crucificado. Si el teólogo no vive afectado por el sufrimiento de las cruces históricas de su tiempo, es decir, si no está tocado por el destino histórico de los crucificados del mundo, entonces ni su seguimiento es el del crucificado, ni su silencio religioso es todavía cristiano, pues no contará en su interior con toda la indignación constreñida de quien contempla impotente una muerte injusta y, por tanto, no se hallará postrado ante el crucificado.²⁷

2.4. La resurrección del crucificado fundamento último y revelación definitiva de la salvación

La resurrección del crucificado es para nuestras obras el fundamento último y definitivo de la sotería jesuánica, y de su propia condición de salvador. La resurrección es la que justifica de un modo irrevocable la pretensión mesiánica del cristianismo y su irradiación misionera. La crucifixión de Jesús había colocado en situación de jaque mate la pretensión y el diseño salvífico de Jesús. Literalmente lo había dejado sin pasado, sin presente y sin futuro. Sin pasado, porque lo convertía en un tremendo error o, más radicalmente, en un trágico embuste. Sin presente, porque concluía en el Gólgota. Y sin futuro, porque la cruz le impedía dar un paso más hacia adelante en la historia de los hombres. Su resurrección viene a fundamentar definitivamente, escatológicamente, esa *sotería* jesuánica en su triple dimensión temporal. Y todo ello, gracias a la afirmación de continuidad personal tras la muerte entre el resucitado y el crucificado, que los testimonios pascuales contienen de un modo irrefutable.

La fundamentación del pasado de Jesús (ratificación del diseño salvífico de Jesús) confiere a la historia de Jesús, a su modo de construir la historia, un valor (de diseño salvífico indicativo e imperativo de Dios), que ni siquiera lo modélico de su vida y lo sorprendente de su pretensión podían legitimar. La superación de su presente (iluminación, sin eliminación, de la cruz) confiere a la historia unas virtualidades utópicas insospechadas: la *sotería* cristiana se origina en un *desde fuera* de la historia, pero brota en un *desde dentro* de la matriz misma de la historia del sufrimiento humano. Y la permanencia dinámica en su futuro (la continuidad de historias salvíficas como la suya), en cuanto que funda historia, abre la realidad a las promesas divinas e incorpora hombres a su misma tarea, hace que la salvación cristiana se vaya actualizando, en medio de la realidad irre-

denta, en la medida en que hay hombres que intentan ese quehacer soteriopráxico, siempre parcial e intrínsecamente inconcluso, de la transformación de la realidad. Y consecuentemente, la soteriología cristiana está en función de la actualización correcta de la salvación del mundo: la primera tarea de la soteriología cristiana consiste en colaborar activamente, desde su propio estatuto epistemológico, a la conducción del mundo hasta el cumplimiento de la promesa, revelada y sostenida definitivamente en la resurrección de Jesús.²⁸

Pero, al mismo tiempo, la resurrección del crucificado revela definitivamente el contenido cristiano de la salvación, alcanzada por Jesucristo, desde una pluralidad de perspectivas interrelacionadas entre sí, que ahora vamos a resumir.

Una *cristo-logía* encarnatoria-kenótica, fundada desde arriba, o sea, desde Dios, que expresa una divinidad o filiación de Jesús, historizada en su actuación humana, como historia del anonadamiento de su divinidad o filiación "en una carne semejante a la del pecado" (Rom 3,8) o en una condición de siervo hasta la muerte de cruz (cf. Flp 2,7-9), inclusiva de los hombres, y cuya plenitud se alcanzará cuando Dios sea "todo en todas las cosas" (cfr. 1Cor 15,28). Todo ello constituye la revelación del cómo de la salvación cristiana y del carácter salvador de Jesús.²⁹

Una *teo-logía trinitaria*, condición de posibilidad transcendental de la encarnación, de la historia de ésta, de su prolongación en la historia de la humanidad y meta de la aventura humana, que revela un Dios pasible, destructor de la idea religiosa de Dios, un Dios-Amor, libremente entregado a sí mismo y puesto a disposición del hombre, sin más poder salvador que la fuerza de un amor, capaz de doblegar el corazón de los hombres encorvados sobre sí mismos hasta convertirlos en corazones solidarios con los sufrientes de la historia, que constituyen el sacramento histórico de la presencia de ese Dios en el mundo.³⁰

Una *escato-logía* cristiana que, a un mismo tiempo da razón del ya de la presencia de la salvación futura a los sufrientes de la historia, y paga el precio del todavía-no del futuro de la salvación, en la medida en que hace presente cada momento histórico como un todavía-tampoco (el crucificado y las cruces históricas son el gran "reparo" a todo intento de clausurar la historia), que hay que superar, relativizando las conquistas históricas y elaborando proyectos penúltimos liberadores, jerarquizados desde las necesidades reales de los hombres que sufren por la falta de un futuro real.³¹

Una *antropo-logía* del hombre salvado que descubre en la realidad del hombre pecado y salvación. Por un lado, descubre el pecado, obra libre del hombre como una realidad densa, cristalizado en situaciones de opresión, contextos humanos rotos o círculos diabólicos reguladores de muerte, y tan poderosa como para hacer fracasar históricamente el proyecto salvífico de Dios y alcanzarle a El mismo; y, por ello, revela la incapacidad del hombre para salvarse por sí mismo. Por otro, descubre que el contenido antropológico de la salvación, en correspondencia con la imagen de Dios revelada en el crucificado, tiene una doble vigencia histórica: la

del rostro no-humano, infrahumano, de los pobres como lugar de la presencia históricamente anonadada del Dios salvador, y el rostro divinizado del hombre solidario que por fe-obediencia al Dios de Jesús, transformado por la esperanza cristiana, se entrega por amor al servicio liberador de los sufrientes de la historia (el hombre agraciado e imagen de Dios).³²

Todas estas perspectivas postpascuales del lenguaje cristiano sobre la salvación vienen a confirmar y a desarrollar lo que ya había aparecido *in nuce*, unas veces de forma más explícita y otras más implícita, en la actuación histórica de Jesús, es decir, en el diseño salvífico jesuánico.

3. Cuatro diseños soteriológicos

Las cuatro cristologías estudiadas han hecho un serio esfuerzo por configurarse como intrínsecamente soteriológicas para responder, desde la identidad cristiana, al reto de la relevancia salvífica en la actualidad. En esto coinciden y resultaría relativamente sencillo encontrar un acuerdo-marco formal para su lenguaje soteriológico.³³ Pero resulta igualmente sencillo notar sus diferencias en cuanto al contenido material de sus respectivos discursos. Enunciemos muy brevemente algunas de ellas.

Las cuatro cristologías abordan, como cosa de suma importancia, la actuación del Jesús histórico, pero tras sus lecturas subyacen intereses diferentes e incluso contrapuestos que seleccionan de diferente manera los datos de esa actuación.³⁴ El tema de los pobres no determina igualmente el discurso de CAL y de HN³⁵. JC y DC discrepan abiertamente entre sí a la hora de interpretar la muerte de Jesús desde la perspectiva de su historia.³⁶ CAL depende de DC en lo referente a la interpretación teológica de la cruz, pero la utilización de otras claves (el seguimiento, el poder del pecado en el mundo y los pobres) la diferencia en su lenguaje sobre Dios.³⁷ Por último, únicamente JC y HN intentan recuperar la teoría anselmiana de la satisfacción, pero la primera lo hace en clave de integración y la segunda, de superación.³⁸ De este modo cada una de ellas ha dado origen a un diseño soteriológico diferente y coherente desde su respectivos tratamientos del Jesús histórico hasta su reinterpretación de la dogmática cristológica.

Esta pluralidad de diseños hace justicia a una de las características del discurso teológico sobre la salvación. El que el discurso sobre la salvación, posibilitado por la pascua, tenga que ser plural, le pertenece intrínsecamente; por ello es mejor hablar de soteriológicas o modelos soteriológicos e históricos. Pero esta pluralidad no viene posibilitada únicamente por el acontecimiento singular de la resurrección, sino además por los diversos parámetros espacio-temporales en los que aquéllas funda una historia salvífica como la del crucificado.³⁹

Las razones de esta diversidad son múltiples: caracterización formal, tradición cristiana o escuela teológica, lugar social y eclesial donde se insertan. Pero lo más decisivo, que se desprende del análisis teológico de su comparación, está en un doble motivo: la realidad de los pobres y el modo de acceder al Jesús histórico,

cuyo tratamiento es diferente según sea el lugar social donde se inserta el teólogo.

El diferente modo de acceder al Jesús histórico, exigido y posibilitado por el lugar social del teólogo y el peso real que se otorga a los pobres, da así lugar a cuatro modelos soteriológicos que caracterizamos de la siguiente manera:

El *apologético-especulativo* de JC, promovido por la búsqueda del núcleo histórico del Jesús terreno, con el fin de fundar en él una reflexión cristológica.

El *negativo-operativo* de DC, originado por la recuperación del final de la historia de Jesús, la cruz, con el fin de fundar en ella la identidad y la relevancia de su discurso cristológico.

El *histórico* del CAL, motivado por la atención al modo de hacer historia del Jesús histórico, con la intención de buscar en él una praxis, la del seguimiento de Jesús, desde donde acreditar su reflexión cristológica.

El *apologético-práctico* de HN, puesto en marcha por la búsqueda de la utopía humana de la historia de Jesús, con la pretensión de basar en ella una reflexión cristológica fundamentadora de la nueva humanidad.

Esta diversificación de las cristologías nos parece en un primer momento algo muy positivo. Cada una, desde su concreción, aporta su propio "saber" sobre la salvación alcanzada en Jesucristo. Conjuntamente ofrecen una especie de rosa de los vientos, cuyos puntos cardinales podrían caracterizarse de la siguiente manera: *extra Deum nulla salus* (JC), *extra crucem nulla salus* (DC), *extra pauperes nulla salus* (CAL) y *extra mundum nulla salus* (HN).⁴⁰ La diversificación de las cristologías estudiadas ofrece diferencias legítimas y señala con ello necesaria humildad con que hay que hablar de la salvación de Dios.

Pero, por otra parte, si algo nos ha quedado claro en nuestra investigación, es que la teología cristiana lleva inscrita en su seno la "señal" del crucificado y su soteriología asume por esencia el "reparo" de los crucificados de la historia. Las cristologías estudiadas son concretas y limitadas, tal como lo hemos analizado en detalle en nuestra investigación.⁴¹ Pero mientras se mantenga en la cristología el "reparo" de los crucificados y, positivamente, la opción por los pobres de este mundo, la limitación será menor, la capacidad de construir el edificio cristológico será mayor y será también más posible el diálogo e incluso la confrontación entre las diversas cristologías para cooperar en que la salvación lograda por Jesucristo dé un poco más de sí en esta historia de sufrimiento.

Únicamente si viven identificados con esa "señal" y preocupados con ese "reparo," teólogos y teologías podrán evocar en el hombre de hoy esa certeza atribulada pero no aplastada, en apuros pero no desesperada, acosada pero no abandonada, una y mil veces derribada pero nunca rematada, desconocida aunque bien conocida, entregada a la muerte pero siempre viva, afligida pero siempre alegre, pobre pero enriquecedora de muchos, necesitada de tantas cosas pero poseedora de todo (cfr. 2Cor. 4,8-9; 6,9-10), que es la certeza *cristiana* de salvación.

NOTAS

1. Vitoria Correnzana, F.J., *¿Todavía la salvación cristiana? El diseño soteriológico de cuatro cristologías actuales: "Jesús, el Cristo," "El Dios crucificado," "Cristología desde América Latina" y "La Humanidad Nueva,"* vol. I-II, Vitoria: Ed. Eset, 1986, 748 pp.
2. *Ibid.* p. 24.
3. Moltmann, J., *"Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie"*, München, 1972. (en el texto DC).
4. Kasper, W., *"Jesus der Christus,"* Mainz, 1974 (JC).
5. González Faus, J.I., *"La humanidad nueva. Ensayo de cristología,"* Madrid, 1974 (HN).
6. Sobrino, J., *"Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico,"* México, 1976 (CAL).
7. Vitoria Correnzana, F.J., *op. cit.*, p. 27.
8. *Ibid.*, pp. 7-8.
9. *Ibid.*, p. 19.
10. *Ibid.*, p. 710; cf. pp. 53-106; 123-124.
11. *Ibid.*, p. 711.
12. *Ibid.*, p. 713; cf. pp. 72-85; 124.
13. *Ibid.*, p. 713.
14. *Ibid.*, p. 731; cf. pp. 250-251
15. *Ibid.*, p. 359.
16. *Ibid.*, p. 717; cf. pp. 152-159.
17. *Ibid.*, p. 718.
18. *Ibid.*, pp. 719-720
19. *Ibid.*, p. 720.
20. *Ibid.*, p. 728.
21. Cf. *Ibid.*, pp. 576-591
22. *Ibid.*, p. 720.
23. *Ibid.*, p. 721.
24. *Ibid.*, p. 722.
25. *Ibid.*, p. 726; cf. *Ibid.*, pp. 592-615.
26. *Ibid.*, p. 724; cf. *Ibid.*, pp. 460ss.
27. *Ibid.*, pp. 290-291.
28. Cf. *Ibid.*, pp. 357-364.
29. Cf. *Ibid.*, pp. 369-443.
30. Cf. *Ibid.*, pp. 445-516,
31. Cf. *Ibid.*, pp. 517-544.
32. Cf. *Ibid.*, pp. 554-573.
33. Cf. *Ibid.*, pp. 238-240; pp. 615-662.
34. Cf. *Ibid.*, pp. 131-151.
35. Cf. *Ibid.*, pp. 148-152; 165-166; 171-172; 222-229.
36. Cf. *Ibid.*, pp. 261-275.
37. Cf. *Ibid.*, pp. 171-173; 456-503.
38. Cf. *Ibid.*, pp. 583-591.
39. Cf. *Ibid.*, p. 365.
40. Cf. *Ibid.*, pp. 662; 702-703; 731-732.
41. Cf. *Ibid.*, pp. 241-250; 623-627; 242-244; 650-652; 660-661.