

# La producción cristológica del Prof. Javier García

*Mauro Gagliardi*

*Profesor de Cristología Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma*

**M**e es grato poder ofrecer mi contribución a este número especial de la revista *Ecclesia*, en honor del R. P. Javier García, primer profesor emérito en la historia del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Motivo y ocasión para agradecerle tantos años de estudio y de docencia de la teología católica, que constituyen un testimonio visible de su fe en Cristo Señor y de su amor sacerdotal por la madre Iglesia. He de añadir que tengo una deuda personal con el P. Javier porque he sido llamado a sucederle en sus cátedras: primero en la de soteriología y, seguidamente, en la de cristología. Me he introducido en el surco trazado por su competencia, lograda en tantos años de estudio y de docencia, consciente de mi inexperiencia, a la vez que del hecho de encontrar ante mí un campo bien preparado por mi predecesor. A veces el Señor nos concede recoger donde no hemos sembrado.

En este homenaje al P. García, trataré de hacer luz, en forma relativamente sintética, sobre las líneas de su pensamiento cristológico y soteriológico, a través de sus escritos sobre el tema<sup>1</sup>. El Prof. García ha desarrollado su reflexión teológica en diversos ámbitos, entre los que considero los principales la cristología y la soteriología, las enseñanzas de las conferencias generales del Episcopado latinoamericano y de los Sínodos de los Obispos; y la teología latinoamericana, de modo especial la teología de la liberación y la teología indígena. Creo poder también decir que ha escrito un mayor número de páginas sobre el segundo ámbito que sobre el primero, aunque tenga en su haber diversas e interesantes publicaciones de cristología y de soteriología, que ahora presentaré.

## **1. La tesis doctoral sobre la muerte de Dios en Cristo**

El tema elegido por el P. Javier para su tesis doctoral es *Muerte de Dios en Cristo según "Filipenses 2, 6-11? Cristología de W. Hamilton, Th. J.J.*

---

<sup>1</sup> Al redactar este artículo no he podido disponer todavía de la lista bibliográfica completa de las obras del P. García. Por lo tanto, esta contribución se funda sólo sobre los textos que he podido tener a mano.

*Altizer y P.M. Van Buren*<sup>2</sup>. Como puede verse, el Padre se dedicó a una cuestión entonces candente: en los años ochenta del siglo XX, no se había apagado del todo todavía el eco de las tesis sobre la así llamada “muerte de Dios” en la sociedad secularizada.

A mediados de los años sesenta se habían publicado algunos libros, en los que el tema de la secularización se puso al centro de la atención teológica, con las consiguientes relecturas de la fe y de la praxis de la Iglesia en el nuevo contexto. Podemos recordar *Honest to God* del obispo anglicano J.A.T. Robinson, publicado en el 1963, o *The Secular City* de Harvey Cox, que vio la luz en el 1965<sup>3</sup>. Un sector particular de esta corriente es conocido como “teología de la muerte de Dios” y cuenta entre sus mayores representantes a los protagonistas de la tesis doctoral del P. García: William Hamilton, Thomas Altizer e Paul Van Buren. La tesis estudia un aspecto particular, o sea, la hermenéutica que estos autores hacen del himno cristológico de Fil 2. El esquema del texto completo está dividido en tres partes: la primera ofrece una síntesis crítica de las cristologías de los autores citados; la segunda presenta una síntesis exegética de Fil 2, 6-11; y la última confronta los resultados de la exégesis con las interpretaciones del himno hechas por las tres cristologías de la muerte de Dios en Cristo.

La edición disponible en Italia es sólo una parte de la disertación: la primera parte. La cristología de Hamilton es la del “Señor humillado”<sup>4</sup>. William Hamilton presenta su cristología principalmente en el libro *The new Essence of Christianity*<sup>5</sup>. Inicia la investigación con un estudio bíblico, sobre todo de los títulos cristológicos de Señor, Hijo de Dios e Hijo del hombre. De este estudio, concluye: “Ésta es la contribución real del cristianismo: cuando se le pregunta cómo entiende a Dios, señala la cruz. Jesús es Señor siendo siervo; ser Señor y ser siervo es lo mismo. Él ejerce su divinidad y su poder soberano desde la cruz”<sup>6</sup>.

Se deduce que para él la cristología no puede ser, sobre todo en nuestra época, una cristología metafísica: no nos interesa Dios en sí mismo, en su

<sup>2</sup> En Italia fue publicado sólo un extracto: J.García González, *¿Muerte de Dios en Cristo según “Filipenses 2, 6-11”? Cristología de W. Hamilton, Th. J.J. Altizer y P.M. Van Buren*, Apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe 1980. Sé que existe otra versión de la obra, que no me ha sido posible consultar: *Cristología de los Teólogos de la Muerte de Dios*, publicada siempre en el 1980.

<sup>3</sup> Cf. R. Gibellini, *La teología del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996<sup>3</sup>, 145-150.

<sup>4</sup> Cf. J. GARCÍA GONZÁLEZ, *¿Muerte de Dios en Cristo según “Filipenses 2”, 6-11?*, 3-13.

<sup>5</sup> Cf. W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, Association Press, New York 1961.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 82.

esencia, sabiduría y majestad; nos interesa más bien el Dios que experimentamos sobre todo en la tentación y en la pasión. Jesús es Señor también en el sentido que destruye el tipo de divinidad ausente del mundo y nos hace descubrir al Dios presente e inquietante de nuestro corazón. La divinidad, en el sentido cristiano dado por Cristo, renuncia a cualquier pretensión de poder, autoridad y soberanía y acepta venir a ser víctima que se somete a cuanto el mundo puede hacer con ella. No es un Dios que se retira del mundo, sino Uno que consiente plenamente estar en el mundo, aceptando el deber soportarlo y sufrir por obra del mundo. Dios es Aquel que ha venido en la humillación y en el abajamiento de Jesús. No es el Dios del poder, sino de la debilidad. Para Hamilton hay en esto una pérdida y una ganancia. La pérdida consiste en no poder decir que Dios vence siempre, que sus decretos son inmutables y que ningún poder humano podrá derrotarlo. La ganancia está en el reconocer que, a través de Jesús, Dios se vacía de sí mismo para salirme al encuentro y que no me abandonará jamás en las buenas y en las malas.

Esta cristología de la humillación es significativa porque motiva el camino ético del cristiano. La fidelidad de Dios en Cristo nos impulsa, por parte nuestra, a ser fieles. Pero, ¿a quién y dónde se dirige esta fidelidad? Para Hamilton, no precisamente a la Iglesia, sino al mundo (aquí retoma el pensamiento de Bonhoeffer)<sup>7</sup>, porque Dios en la humillación de Cristo ha establecido relación con los hombres del mundo y lo mismo debe hacer el cristiano. La fidelidad a Dios no es la fidelidad a preceptos y sacramentos *ad intra Ecclesiae*. Este modo de ver impulsa al autor a reclamar el mesianismo hebreo del dominador del mundo. Aplicando la dinámica “ya / todavía no”, al señorío de Cristo, dice: “Podemos afirmar al mismo tiempo que “Jesús es el Señor del mundo” y que “Jesús será Señor del mundo”. Su señorío actual posee una forma de sufrimiento, de servicio y de escondimiento, su señorío futuro tendrá la forma de la victoria y del poder<sup>8</sup>. Hamilton, sin embargo, no sabe cómo integrar el tema de la glorificación de Cristo que ya ha tenido lugar en

---

<sup>7</sup> “Dios en Cristo ha amado al mundo y lo ha reconciliado consigo: este es el mensaje central del Nuevo Testamento”; “En Jesucristo la realidad de Dios ha entrado en la realidad del hombre”: D. Bonhoeffer, *Ética*, (original alemán póstumo: 1949), Bompiani, Milán 1969, 171.164. En el prólogo a la sexta edición alemana de la obra, el especialista E. Bethge ha reconocido que el núcleo de la ética de Bonhoeffer se puede individualizar en la expresión hallada en unas notas dejadas sobre su escritorio al momento de ser arrestado: “Für die Welt da sein”, es decir, “Existir para el mundo”.

<sup>8</sup> 108. W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, 108.

la ascensión con su tesis y lo reconoce honestamente, confesando que ha debido ignorar “una parte importantísima del keryma”<sup>9</sup>.

La cristología de Thomas J.J. Altizer es presentada por el P. García como “El nuevo Evangelio del ateísmo cristiano”<sup>10</sup>. La cristología de este autor se halla principalmente en *The Gospel of Christian Atheism*<sup>11</sup>. Inicia confrontando la imagen clásica de Dios con la del hombre contemporáneo. El Dios de la tradición es el Ser primero, creador, omnipotente, trascendente, que dicta leyes al hombre, su creatura y su posesión. El hombre contemporáneo, al contrario, ha sido capaz de alcanzar conocimientos científicos y progreso tecnológico enormes y, por tanto, ve el destino como confiado a sus manos más que a las de Dios. Ha llegado a la edad adulta y sabe por sí mismo qué ha de hacer. La imagen tradicional de Dios le es un obstáculo, o al menos superflua, como aparece superfluo un padre a un hombre adulto. Por consiguiente, el hombre moderno por definición es ateo, en el sentido que no acepta al Dios tradicional. Es necesario dar una nueva imagen, no sólo de Dios, sino de la realidad misma de Dios: no se trata de presentar de modo nuevo al Dios de siempre, sino de presentar un nuevo concepto de Dios y éste es “el Evangelio del ateísmo cristiano”.

La nueva imagen es la de un Dios que, encarnándose, se aniquila en cuanto Dios, pero se afirma en cuanto realidad cósmica. No es ya el Dios lejano y opresor: gracias a la encarnación, Dios ha cambiado y ha venido a ser un Dios cercano, un Dios que no nos empuja a huir del mundo y a odiar la vida. Al contrario, es Él mismo quien favorece el progreso humano y la consecución de un estadio siempre más adulto del ser humano. En consecuencia, Cristo es visto como el punto en que Dios se encuentra con la materia y, encarnándose, muere realmente, deja de existir como trascendente y separado del mundo para comenzar a ser parte de la realidad mundana. Este proceso no acontece sólo en la encarnación: es un proceso que continúa; es la primera metamorfosis de Dios, no la única, porque “el Verbo prosigue su movimiento y su dirección kenóticos, que van del Jesús histórico al cuerpo universal de la humanidad, experimentando así una epifanía en toda mano y en todo rostro humano”<sup>12</sup>.

Altizer comprende a Cristo dentro del proceso dialéctico hegeliano, aplicado a Dios del siguiente modo: *Tesis*: Dios trascendente; *Antítesis*: encarna-

<sup>9</sup> *Ibidem*, 112.

<sup>10</sup> Cf. J. GARCÍA GONZÁLEZ, *¿Muerte de Dios en Cristo según “Filipenses 2”, 6-11?, 14-24.*

<sup>11</sup> Cf. T.J.J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Collins, London 1967.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 70.

ción-aniquilación; *Síntesis*: nueva realidad cósmica de Dios. Es evidente que en esta cristología el concepto principal es el de kénosis. Se trata de una kénosis continua, porque allí donde hay vida e historia allí está el Verbo prolongando su encarnación y, consiguientemente, su kénosis. Si vamos al fondo, Altizer aplica el esquema hegeliano al mismo Jesús: *Tesis*: Jesús histórico; *Antítesis*: muerte en la cruz; *Síntesis*: universalización de Cristo, que lo hace renacer a la realidad de la historia. Con coherencia, el autor repropone las ideas de Joaquín da Fiore, que es un precursor de Hegel. En efecto, Altizer dice que la universalización de Jesús en la historia humana comporta que el espíritu se haya hecho verdaderamente carne (con la consecuencia de que en donde hay historia, allí está el Verbo) y, por tanto, mientras el AT era la época del Dios trascendente y el NT la del Verbo encarnado o Jesús histórico, ahora estamos en la era del Espíritu, encarnado en todo acontecer histórico y que está dentro de todo progreso histórico. La kénosis del Verbo ha llegado hasta aquí, porque ha hecho perder a Dios la eternidad, la inmutabilidad, la trascendencia, para transformarlo en un Dios mundano e histórico. Así es como, oponiéndose a la doctrina de los dogmas cristológicos de los grandes concilios, escribe: “La encarnación es verdadera y real sólo si comporta la muerte real de Dios”<sup>13</sup>. En contra del kerigma y del dogma que dicen: “Jesús es Dios”, Altizer afirma: “Dios es Jesús”, queriendo significar la transformación real de Dios acontecida en Jesús. Escribe Altizer: “Dios se encarna en el Verbo; pero esta encarnación es de tal plenitud que Dios cesa de existir y de estar presente en su forma primordial”<sup>14</sup>. Por este motivo, la fe cristiana hay que entenderla como “cristianismo sin religión” (recuérdense Gogarten<sup>15</sup>, Barth<sup>16</sup>

<sup>13</sup> *Ibidem*, 44.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 44.

<sup>15</sup> De la célebre diferenciación hecha por Gogarten entre secularización del mundo y secularización de la fe, deriva el que, a los dos tipos de secularización correspondan dos tipos de ateísmo. Está el ateísmo que sigue a la secularización del mundo, como rechazo de la veneración religiosa del mundo y a la vez como rechazo de la religión (natural). Y existe el ateísmo que se opone a la fe cristiana y que deriva del secularismo. Para Gogarten sólo el segundo es negativo, porque va contra la fe (cristiana), mientras que el primero se opone sólo a la religión (cf. F. Gogarten, *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Morcelliana, Brescia 1972).

<sup>16</sup> La teología dialéctica barthiana se configura como clara y radicalmente protestante (calvinista), pero con una particularidad propia: la *theologia crucis* luterana, efectivamente, oponía la centralidad de Cristo a las obras del hombre. Las obras son el blanco de Lutero. Para Barth, en cambio, el enemigo al que combatir es la religión. El cristianismo reducido a religión, a costumbre, a prácticas y, por tanto, a “obras” del hombre es el blanco al que Barth contrapone la fe. Para él la fe y la religión no coinciden, más aún son concurrentes. Véase en particular la segunda versión de *Römerbrief*.

y Bonhoeffer<sup>17</sup>), donde con “cristianismo” se entiende el nuevo Dios y con “religión” el culto del viejo Dios trascendente.

También en el caso de Altizer, la primera consecuencia de su cristología es el rechazo de la Iglesia: el Cristo vivo no tiene nada que ver con la Iglesia institucional, porque se le encuentra en realidad sólo en la historia. De aquí que el cristiano es puesto ante un dilema: o aceptar el Cristo de la doctrina oficial, que habla de un Dios lejano y enemigo del hombre y del progreso, o elegir la imagen de un Cristo totalmente encarnado. Para Altizer es necesario decir sí al mundo para decir sí a Dios. Advertimos aquí un contacto con K. Rahner, quien afirma que el “existencial sobrenatural”, o sea la gracia, es vivido por el no-creyente o no-cristiano (cristiano anónimo) más allá de la mediación eclesial, como sentido de la positividad de la existencia. Cuando el “cristiano anónimo” elige una actitud positiva hacia su mundo, entonces está acogiendo la gracia<sup>18</sup>.

Por último, el entonces doctorando nos introduce en la cristología de Paul Van Buren con una sección titulada “La traducción secular del Evangelio”. Parte de los mismos presupuestos e interrogantes que Altizer: ¿Cómo puede el cristiano, que es un hombre secular, es decir, que vive en la civilización y cultura seculares, comprender el Evangelio de modo secular? Van Buren intenta responder a la pregunta en su libro *The Secular Meaning of the Gospel*<sup>19</sup>. Desarrolla su pensamiento por vía lingüística, por lo que, cuando habla de la “muerte de Dios”, no afirma que Dios ha muerto ontológicamente, sino que ha muerto en el lenguaje, en el sentido de que el hombre de hoy no entiende sino el lenguaje de las ciencias naturales y de la experiencia empírica. Por lo tanto, la Palabra de Dios, y en particular los conceptos expresados por Ella, son incomprensibles, están muertos. Se trata de una muerte semántica de Dios. ¿Cómo afrontar tal situación? Para el autor, el único modo es lograr que las afirmaciones relativas a Dios (hoy tenidas por incomprensibles y/o inútiles) se traduzcan en afirmaciones sobre el hombre. Es significativo en este punto el contacto con Feuerbach, que había propuesto que todo lo que el hombre dice de Dios, en realidad corresponde a los aspectos y exigencias del

---

<sup>17</sup> Bonhoeffer habla de un “cristianesimo no religioso” (*nicht-religiöses Christentum*) en su obra *Widerstand und Ergebung* (*Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988).

<sup>18</sup> Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 246-249.

<sup>19</sup> Cf. P.M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, The MacMillan Co., New York 1963.

hombre que los proyecta sobre Dios<sup>20</sup>. Van Buren ofrece un ejemplo: cuando digo “Dios me ama”, quiero decir que me siento seguro, amado y apreciado. En efecto, este es el único modo en que la primera afirmación puede ser verificada. Aunque Van Buren sea episcopaliano y no calvinista, veo personalmente aquí un posible punto de contacto con la célebre (y discutida) tesis de Max Weber sobre el capitalismo como consecuencia del calvinismo. Efectivamente, Max Weber sostiene que, para la teología de la predestinación de Calvino, los éxitos y los bienes materiales son un signo claro para verificar la predestinación<sup>21</sup>.

Después, el análisis pasa de Dios a Cristo. Partiendo del estudio de los evangelios, el autor define a Jesús un personaje histórico que ha organizado su vida en torno a la máxima libertad. Los evangelios ponen al centro también la Pascua de Jesús y las visiones de los discípulos. Van Buren dice que, desde el punto de vista estrictamente histórico, se puede decir solamente que Jesús murió y fue sepultado y que los apóstoles, desanimados por ese hecho, resultaron ser después de la Pascua hombres transformados y contagiados por la libertad de Jesús. Ellos habían venido a ser de tal manera libres que imitaban al Maestro incluso en no temer ni siquiera la muerte. Tal experiencia de renovación la describe el NT con las frases: “Jesús se apareció”, “Jesús fue visto”, etcétera. La Pascua es, por tanto, central porque no son los hechos históricos los causantes de la conversión: antes de Pascua los apóstoles no estaban convertidos, aunque habían asistido a los eventos históricos de la vida de Jesús. Pero la Pascua en sí no es un hecho histórico. Las expresiones del NT quieren decir que el discípulo de Jesús, después de la Pascua, ve a Jesús como un individuo histórico libre que ha librado a otros y que tiene un valor universal, porque en él se ha manifestado algo de eterno que el Evangelio llama “Dios”. Tener fe significa leer y entender las frases del Evangelio que dicen “Jesús ha resucitado” en este sentido. Quien dice “Jesús es Señor” está diciendo que la historia de Jesús y su Pascua han tenido sobre él un efecto de liberación y, por ello, han llegado a ser para él la norma histórica de su visión de la vida.

<sup>20</sup> Cf. L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo* (orig. ted. 1841), distingue entre la “verdadera esencia”, o sea la exigencia antropológica y la “la esencia no verdadera”, es decir, la esencia teológica de la religión y del cristianismo. Es significativo que tal distinción aparezca también en otros momentos, aunque declinada en modos diversos: en la teología liberal à la Harnack, que deseaba sacar fuera de la “cáscara” (*Schale*) del revestimiento histórico mudable el “núcleo” (*Kern*) del cristianismo; en la *Religionsgeschichtliche Schule* (cf. E. Troeltsch); en el Modernismo (cf. A. Loisy). En cierta medida, se sitúa también en esta corriente el método trascendental de K. Rahner.

<sup>21</sup> Cf. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (orig. ted. 1904-1905).

El autor rechaza la cristología eclesial, por él definida “de Calcedonia”, porque situaría a Cristo lejos de nosotros: un visitante más que uno de la familia; y manifiesta su simpatía por el adopcionismo, que mostraría a Cristo como un hombre verdadero, en todo igual a nosotros. Por ello, para Van Buren Jesús fue un verdadero hombre y *jamás* más que hombre, por más que fuese un hombre único, ya que su historia fue de perfecta obediencia a la llamada de Dios, hasta el punto de morir en una cruz. Jesús es, por esto, el Israel fiel. El que es llamado Logos, o que los Padres de la Iglesia llamaron “Dios de Dios” es en efecto el “plan de Dios” y la Pascua es la proclamación de este hecho.

Con estos presupuestos, Van Buren pasa a realizar la traducción secular (es decir, significativa según él) de los enunciados cristológicos. La encarnación significa que es necesario tener una actitud positiva hacia la historia, los hombres y el mundo material. La consustancialidad definida por el primer concilio de Nicea significa que el creyente afirma que su perspectiva no se basa sobre ningún apoyo que no sea el revelado por Jesús. La afirmación por la que el Logos es eterno se traduce como afirmación de la firme convicción del creyente que la vida humana de Jesús, releída con la Pascua, ha sido siempre la norma de toda existencia humana. “Jesús es Dios” significa que ser hombres quiere decir ser libres para el prójimo, como Jesús. “Jesús es semejante a nosotros en todo menos en el pecado” significa: es verdadero hombre como nosotros que, por su extraordinaria libertad, pudo no pecar. La doctrina de la enipóstasis (= la naturaleza humana de Jesús subsiste únicamente en el Verbo) se traduce: el cristiano puede concebir a Jesús sólo como un hombre cuya libertad ha llegado a ser contagiosa. La doctrina de la anipóstasis (= la humanidad de Jesús no tiene existencia independiente) significa al contrario: Jesús no tiene importancia para el creyente fuera del evento de Pascua. La doctrina de la co-presencia de las dos naturalezas en la única persona significa la relación entre la perspectiva de fe y la historia de Jesús: la libertad histórica de Jesús y el discernimiento de la misma en la Pascua forman una unidad en aquel que mira, o sea en el creyente.

De esta manera Van Buren cree haber encontrado la solución al drama del cristianismo en nuestro tiempo, consiguiendo, según él, hallar el punto de equilibrio entre dos autores protestantes con lo que él dialoga continuamente: de una parte, R. Bultmann, que nos presenta un Cristo actual, existencial, significativo para la persona singular, pero que se salta completamente la dimensión histórica de Cristo (que Van Buren, por el contrario, subraya como necesaria); de la otra parte, K. Barth, que defiende una fe



ortodoxa pero sin significado, porque rehúsa entrar en contacto con nuestro mundo secular.

Aquí termina la parte publicada de la tesis, y que he intentado exponer con fidelidad, añadiendo, como se puede ver, diversos contactos y reenvíos a otros autores que me parecían iluminantes para comprender todavía más profundamente los tres teólogos presentados en el texto.

## 2. Los artículos escritos en *Ecclesia*

En los años siguientes a la publicación de su tesis doctoral, el P. García ha publicado numerosos artículos, algunos de los cuales están dedicados a la cristología. Seguiremos el orden cronológico de publicación de estas contribuciones.

### 2.1 *Jesucristo Liberador*

El primer artículo por mí conocido es “Jesucristo Liberador”, publicado en 1987<sup>22</sup>, primer año de publicación de la revista *Ecclesia*. El tema de la cristología, releído en clave de teología de la liberación, era todavía actual en el momento del escrito, dado que las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la teología de la liberación fueron publicadas en 1984 y 1986<sup>23</sup>. En realidad, después de un cierto olvido, tal vez el tema podría volver a ser actual en nuestro tiempo, si pensamos, por ejemplo, a las declaraciones del Prepósito general de la Compañía de Jesús, quien recientemente ha declarado: “La teología de la liberación es una respuesta animosa y creativa a una situación de justicia insoportable en América Latina. Como toda teología, tiene necesidad de años para madurar. No ha sido bueno el que no se le haya dado confianza y que le hayan sido cortadas las alas muy pronto, antes de que aprendiese a volar. Es necesario darle tiempo”<sup>24</sup>.

En su artículo el P. García se ocupa sobre todo del nuevo título cristológico “Jesucristo Liberador”, verificando su contenido teológico y su utilización en los estudios actuales de cristología. Tras un rápido repaso de los títulos cristológicos bíblicos (revelados) y tradicionales (teológicos), concluye: “No ha sido marginal ni periférica la preocupación de la comunidad creyente por

---

<sup>22</sup> J. GARCÍA, «Jesucristo Liberador. Raíces bíblicas de un nuevo título cristológico», *Ecclesia* 1 (1987), 436-455.

<sup>23</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis nuntius*, 06.08.1984; Id., *Libertatis conscientia*, 22.03.1986.

<sup>24</sup> Así el P. Adolfo Nicolás, en una entrevista al diario catalán *El Periodico*, del 14.11.2008, reportado por: [www.adistaonline.it/?op=articolo&id=43573](http://www.adistaonline.it/?op=articolo&id=43573).

definir los nombres de Cristo; por el contrario, la ha acompañado a lo largo de su caminar y ha afectado profundamente su vida”<sup>25</sup>. El Padre lee en el nuevo título cristológico “Jesucristo liberador” un legítimo título, surgido en este momento histórico de la comunidad eclesial latinoamericana, que ha condensado en este sintagma la propia vida de fe y el propio empeño humano. El autor reconoce que también la Instrucción *Libertatis nuntius* utiliza la expresión “Cristo nuestro Liberador”, en cuanto que el Señor Jesús nos ha liberado del pecado y de la esclavitud de la ley y de la carne<sup>26</sup>.

El autor que ha contribuido más a la difusión de este sintagma cristológico ha sido Leonardo Boff, que lo ha incluido en el título de algunas de sus obras<sup>27</sup>. Otro autor de relieve sobre el tema es Jon Sobrino, que subraya la importancia de entender la liberación en base a Cristo más que a Cristo en base a la liberación. Él afirma en efecto que Cristo es la *norma normans* y no la *norma normata* de la liberación<sup>28</sup>.

Aquí podemos interrumpir, para retomarlo luego, el hilo de la exposición, y detenernos a señalar los límites de la cristología de estos autores. Lo hago sirviéndome de un pasaje del mismo P. García, quien, en un artículo publicado el año siguiente, señalaba: “En el caso de J. Sobrino y de L. Boff [...], su interpretación de la persona, obra y doctrina de Jesús es reductiva y ambigua: privilegiar el Jesús histórico y, sin negarlo, marginar prácticamente al Cristo de la fe; elegir unos cuantos textos del Evangelio y pasos de la vida de Jesús más en consonancia con el planteamiento liberador, y silenciar el resto [...]; hacer violencia a los textos de la Sagrada Escritura para afirmar que Jesús fue muerto por “guerrillero” y por “blasfemo”; atribuirle la virtud de la fe o la ignorancia respecto a su misión e identidad, al sentido de su muerte y a la fundación de la Iglesia, etc.”<sup>29</sup>.

Continuemos la exposición del artículo sobre Cristo Liberador, en el que el Prof. García aborda ahora el estudio de la *justificabilidad* bíblica del título “Jesucristo Liberador”. Comienza por el AT, es decir, por JHWH, Libera-

<sup>25</sup> J. GARCÍA, «Jesucristo Liberador», 438.

<sup>26</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis nuntius*, IV, 2.

<sup>27</sup> Cf. L. BOFF, *Jesús Christo Libertador. Ensaio de cristología crítica para nosso tempo*, Vozes, Petrópolis 1972; ID., «Jesucristo liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida», in *Jesucristo en la historia y en la fe*. Juan March – Sígueme, Madrid – Salamanca 1977, 175-199.

<sup>28</sup> Cf. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina. Su Significado para la fe y la Cristología*. Sal Terrae, Santander 1981, 28.

<sup>29</sup> J. GARCÍA, «Teología de la Liberación, veinte años después. Panorama sintético actual», *Ecclesia* 2 (1988), 393.

dor de Israel. El autor distingue entre la realidad de la liberación obrada por Dios y los términos que se usan para describirla. Es posible, según él, que no se recurra a términos explícitos relativos a la liberación, pero la acción divina descrita en los textos sagrados ha de comprenderse inequívocamente como acción liberadora. “El *contenido* y el objeto de la intervención de Yahveh es, en realidad, un acto de *liberar*. En cambio, el *término* con que los escritores sagrados expresan tal acción puede ser múltiple”<sup>30</sup>. Por ejemplo, los varios términos de salvación (salvar, rescatar, visitar, consolar, etc.) pueden entenderse como verbos de liberación. Por ello el P. García prosigue: “En el nivel de la *realidad*, el contenido de las intervenciones de Yahveh o de Cristo frecuentemente es un acto de *liberar*. Y por consiguiente, por una mera ley gramatical-ontológica, si “*acciones sunt suppositorum*”, es decir, si las acciones de los verbos se atribuyen a los sujetos que las ejecutan, así como al que “pesca” se le llama “pescador” [...] al que *libera* se le ha de llamar *liberador*”<sup>31</sup>. García sabe bien que los teólogos de la liberación se han referido con frecuencia al libro del Éxodo para justificar la propia afirmación sobre JHWH liberador y, en algún caso, también sus excesos en materia teológica. En lugar de rechazar la lectura liberacionista del Éxodo, nuestro autor indica el camino de un reequilibrio: “Nosotros creemos que, quitadas las adherencias abusivas y presentado a la luz de una exégesis correcta, el Exodo es cantera inagotable y paradigma de genuina liberación cristiana”<sup>32</sup>. Y él mismo ofrece un ejemplo de una tal exégesis: “El hecho de ‘salir de Babilonia’ antes que liberación política, es el fin de una situación de relaciones personales negativas con Yahveh, ocasionada por el pecado; con la liberación va a nacer un nuevo tipo de relación con El”<sup>33</sup>. Demostrada la solidez veterotestamentaria del título de “Li-

<sup>30</sup> IDEM, «Jesucristo Liberador», 443.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 443.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 444-445.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 448. Otro ejemplo en la página 453: «El contenido de la liberación de Israel por parte de Yahveh tiene una *finalidad* religiosa – es un gesto que Yahveh realiza con miras a tener un pueblo para sí, que ofrezca sacrificios de culto, pacte con El una Alianza y observe sus mandamientos–, sin embargo, concomitantemente consiste en el don de la libertad e independencia de otros pueblos y poderes, una de cuyas expresiones se concreta en la posesión de una Tierra Prometida. Es decir, la finalidad religiosa del gesto de Yahveh es primaria y esencial, y va unida, concomitantemente a la libertad política». Es muy significativo que, algunos años después, también el cardenal Ratzinger haya desarrollado estos dos aspectos del Éxodo, reconociendo en ellos la misma jerarquía axiológica expuesta por el Prof. García: cf. J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 11-16.

berador”, predicado de Dios y de Cristo, García remite a un sucesivo artículo, en el que expondrá el fundamento neotestamentario”<sup>34</sup>.

## 2.2 *Rostros de Cristo en el Sínodo de América*

El segundo artículo que presento es fruto de un cruce entre dos temas preferidos por nuestro autor: la cristología, y el estudio analítico de los documentos del Episcopado latinoamericano en sus Conferencias generales, o en los Sínodos de los Obispos. En 1997, el Prof. García publicó un ensayo en el que evidencia los rostros de Cristo en el documento del Sínodo de los Obispos del mismo año<sup>35</sup>.

El primer punto del artículo es establecer un paralelismo entre la actitud metodológica del Sínodo de 1997 y la de la Conferencia general del Episcopado latinoamericano de 1992, en Santo Domingo. En ambos casos, según el P. García, los obispos no se han dedicado principalmente al análisis técnico de los diversos problemas, sino que han optado por una directa contemplación de Cristo y de su misterio y han profesado la propia fe ante Él<sup>36</sup>. Efectivamente, también el Sínodo de los Obispos de 1997 ha orientado sus trabajos según el programa: *Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*. Basado en este encuadramiento cristocéntrico, nuestro autor expone en su artículo “una síntesis de la cristología de los documentos de la Asamblea Especial para América, del Sínodo de los Obispos, a través de la categoría del *rostro de Cristo*. [...] ¿Qué rostro de Cristo nos transmiten los obispos de América?”<sup>37</sup>.

El autor precisa enseguida el motivo de esta elección: no se trata de presentar “un Cristo teórico y puramente espiritualista, sino a un Cristo encarnado en las diversas culturas de los pueblos de América, expresado según su sensibilidad, que responda a las preocupaciones y aspiraciones del hombre y de la mujer del Continente americano de hoy. Un Cristo con un rostro inculturnado”<sup>38</sup>. Se ve, con ello, la modernidad del enfoque: el Prof. García acoge en este artículo las instancias de gran parte de la cristología contemporánea, que ha desarrollado los diversos rostros del Cristo europeo, americano, asiático,

<sup>34</sup> Lamento que, a pesar de haber hecho una buena búsqueda, no he logrado encontrar este estudio. Pido disculpa al lector.

<sup>35</sup> Cf. J. GARCÍA, «Rostros de Cristo en el Sínodo de América», *Ecclesia* 11 (1997), 513-545.

<sup>36</sup> Cf. CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Santo Domingo, 12-28 de octubre de 1992. Conclusiones*, Santafé de Bogotá 1992, nos. 1; 3 e 6.

<sup>37</sup> J. GARCÍA, «Rostros de Cristo en el Sínodo de América», 514-515.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 515.

africano y oceánico<sup>39</sup>. García considera necesario presentar las enseñanzas cristológicas del Sínodo de 1997 mediante la categoría del rostro de Cristo inculturado en América y significativo para los americanos.

El artículo delinea en primer lugar algunas reflexiones sobre el rostro de Dios en la Escritura y en la teología de la imagen, que contrapone a la vacuidad de las imágenes creadas por el hombre contemporáneo. “Las imágenes creadas por los medios de comunicación, en vez de permitir a las personas ponerse en comunicación entre sí, crean filtros obturados y capas impenetrables entre personas”, con la consecuencia de que “El ‘homo communicator’ de fines de milenio se está convirtiendo en ‘homo incommunicatus’”<sup>40</sup>. La comunidad cristiana, al contrario, ha sabido en todas las épocas crear rostros de Cristo significativos y profundos, en los que se expresaba tanto el *kyrygma* apostólico como la fe de la comunidad en su Señor. Se trata, por tanto, de captar cómo se delinea el rostro de Cristo en la actual comunidad cristiana americana. Puesto que Cristo es y resta, para los obispos del Sínodo, el centro de la evangelización continental y el punto de convergencia de todas las reflexiones y programas de práctica pastoral, ha de ser reconocido también como el punto de partida de la renovación cristiana de América, tanto en el Norte, como en el Centro y en el Sur del Continente. En este sentido, “los obispos de América quieren que se repita la experiencia de los primeros discípulos que, al encontrarse con Cristo, se transformaron de hombres privados en apóstoles y portadores de la Buena Nueva de Cristo por todo el mundo. Sin embargo, no se da ‘encuentro’ con fantasmas, con ideas o con figuras del pasado, sino entre personas” y por tanto “se están refiriendo los obispos no a un Cristo abstracto, sino a un Cristo vivo, a una persona viviente y actuante hoy. Y nos quieren acercar a El, quieren ‘presentárnoslo’”<sup>41</sup>.

Me parece significativa esta precisión, que permite comprender cómo,

---

<sup>39</sup> Sin acudir a la amplísima bibliografía existente, cito sólo el reciente manual de cristología de M. Gronchi, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008, que, además de ofrecer un orgánico tratado de cristología y de soteriología en la forma actualmente común (Escritura, Padres, Concilios, etc.), dedica casi doscientas páginas (de la 731 a la 916), sobre un conjunto de mil, a “las actuales cristologías contextuales”, subdividiendo la exposición de este modo: “Las cristologías prevalentes en el contexto europeo”, “Las cristología en el contexto latinoamericano”, “Las cristologías en el contexto africano”, “Las cristologías en el contexto asiático”, y además “las cristologías en el contexto femenino”. Tal división se comprende mejor si se tiene en cuenta que Gronchi enseña cristología en la Pontificia Universidad Urbaniana, que depende de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

<sup>40</sup> J. GARCÍA, «Rostros de Cristo en el Sínodo de América», 520.

<sup>41</sup> IDEM, «Rostros de Cristo en el Sínodo de América», 526; 527.

dentro de la Iglesia, el *munus docendi* episcopal mantenga toda su centralidad. El Señor Jesús, hoy como ayer, ha de ser presentado a los cristianos desde arriba, desde la jerarquía episcopal que custodia el *depositum fidei*. Los rostros de Cristo para la América contemporánea no nacen de abajo, de las comunidades locales, sino que son acogidos por ellos con gozo cuando los obispos, pastores de la grey del Señor, favorecen con su enseñanza autorizada el encuentro vivo con el Señor resucitado. No se trata ciertamente de recibir sólo una doctrina, pues la finalidad es la relación interpersonal entre el Señor y nosotros. Sin embargo, la doctrina es elemento necesario e insustituible para que esta relación sea verdadera y sólida.

Con estas premisas útiles, el Prof. García presenta los diversos rostros del Cristo “americano”, precisando: “No es Cristo quien se atomiza en mil rostros culturales, como la imagen reflejada en un espejo roto, sino que son las mil culturas que reflejan el perfil del único Hijo de Dios encarnado con su propia tonalidad y genio»<sup>42</sup>. Se nos presenta el rostro “indígena”, “afroamericano”, “moderno e postmoderno”, “popular”, “reconciliador”, “creador de comunión”, “solidario”. El más significativo entre ellos me parece ser el rostro de Cristo “reconciliador”. En la difusión de este rostro de Cristo ha tenido, en mi opinión, un papel central el fundador del *Movimiento de Vida Cristiana*, Luis Fernando Figari<sup>43</sup>.

### 2.3 La cristología de *Ecclesia in America*

En estrecha unión con el artículo anterior se sitúa el dedicado a analizar la cristología de la Exhortación apostólica post-sinodal *Ecclesia in America*, publicada por Juan Pablo II a continuación del Sínodo Continental de 1997<sup>44</sup>. La Exhortación Apostólica lleva la fecha del 22 de enero de 1999. El

<sup>42</sup> IDEM, «Rostros de Cristo en el Sínodo de América», 529.

<sup>43</sup> El artículo, tratando de Cristo Reconciliador, no reporta el nombre de Figari, pero el P. García cita sus obras en su manual de cristología (cf. *infra*). La teología de la reconciliación está en el centro de la reflexión teológica y eclesial de Luis Fernando Figari, laico, fundador del *Movimiento de Vida Cristiana*, del *Sodalitium Christianae Vitae*, de la *Fraternidad Mariana de la Reconciliación y de las Siervas del Plan de Dios*. He aquí algunos títulos del autor sobre la materia: *Aportes para una teología de la reconciliación*, FE, Lima 1985 (2000<sup>2</sup>); *Por qué una teología de la reconciliación*, FE, Lima 1989 (Vida y Espiritualidad, Lima 2004<sup>2</sup>); *Horizontes de Reconciliación*, Vida y Espiritualidad, Lima 1996; *Federico Ozanam, apóstol de la caridad y la reconciliación*, Vida y Espiritualidad, Lima 1998; *Misión reconciliadora de la Iglesia*, FE, Lima 1999. La teología de la reconciliación constituye un buen antídoto a una malentendida teología de la liberación.

<sup>44</sup> Cf. J. GARCÍA, «Cristo en América al despuntar el nuevo milenio. Comentario teológico-pastoral a la *Ecclesia in America*», *Ecclesia* 13 (1999), 287-315.

Prof. García antepone al análisis del documento algunas páginas en que presenta un panorama de la sociedad americana contemporánea, citando, como es obligación, luces y sombras del contexto actual en el cual llevar a cabo la acción de renovación y de evangelización de los pueblos americanos. La conclusión recuerda que el papa y los obispos americanos convergen en señalar la solución: “La respuesta a estos problemas y la estrategia para hacer frente a esta situación es, para Juan Pablo II y los padres sinodales, la *nueva evangelización*, cuyo núcleo es *Jesucristo*. El programa pastoral para América es, pues, el anuncio de Jesucristo vivo hoy”<sup>45</sup>. Y también aquí el Prof. García insiste que “el planteamiento cristológico que Juan Pablo II ofrece en *Ecclesia in America* no es especulativo, sino vital y pastoral” y consiste en proponer el “encuentro personal con Cristo”, “encuentro con una persona viviente, contemporánea a mí, cercana, más aún, interior a mí a través de su Espíritu”<sup>46</sup>.

Esiste, pero, en *Ecclesia in America* la conciencia de que no se puede favorecer verdaderamente el encuentro con Cristo, si no es proponiendo el conocimiento completo de Él. Distorsionar o reducir la imagen de Jesucristo es un método que, en la época contemporánea, con frecuencia y en tantos modos diversos, se ha considerado útil para mostrar a Jesús más “cercano” a los hombres y para favorecer el encuentro con él. Juan Pablo II sabe que las cosas no son así. Sólo presentando la verdadera doctrina y, consiguientemente, la verdadera identidad de Jesús se puede facilitar de verdad el encuentro con Él. Por ello, el llorado pontífice desarrolla en la Exhortación apostólica post-sinodal una síntesis cristológica abarcadora, que el Prof. García expone en tres puntos: una “cristología trinitaria”, una “cristología eclesial” y una “cristología antropológica”, correspondientes a los nos. 10 y 12 del Documento. La conclusión del artículo retorna sobre el tema del conocimiento y del encuentro inculturados con Cristo: “¿Dónde podemos encontrar a Cristo? [...] En el hoy de América». Es lo que García define “cristología vivencial del Sínodo de America”<sup>47</sup>.

#### 2.4 *Rostros de Cristo en el cine*

Por último, señalo un artículo más breve, que tiene por objeto todavía el rostro de Cristo –categoría sobre la que parece especialmente interesado

<sup>45</sup> *Ibidem*, 292.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 292; 293. Véase también cuanto afirma en la pág. 303: “La Iglesia que está en América se empeña en el anuncio de Jesucristo, pero lo hace no conceptualmente, sino de modo vital...”.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 310; 315.

nuestro autor en estos últimos años de su reflexión, por más que en esta ocasión se trata de una exposición sobre el rostro de Cristo en el cine. El texto retoma la contribución del Prof. García a un congreso sobre el tema, que tuvo lugar en la Pontificia Universidad Urbaniana el año 2003<sup>48</sup>.

Teniendo en cuenta diversas películas que son citadas en el artículo, se reconoce la existencia de un “rostro poliédrico” de Cristo en el cine: “rostro religioso”, “problemático”, “cubierto de pátina”, “demasiado humano” o solamente “entrevisto”. Es un modo interesante y probablemente útil para poner orden, si se tiene en cuenta que los *films* sobre Jesús son realmente muchísimos en la historia del cine. El autor se pregunta sobre las razones profundas de la existencia de semejante multiplicidad representativa, y da una respuesta a diversos niveles, habiendo según él razones de carácter teológico y antropológico. Además, ofrece ideas interesantes para la fijación de criterios sobre los cuales realizar una adecuada representación del rostro de Cristo mediante el medio cinematográfico. El P. Javier reconoce que “Un ejemplo positivo de presentación de Cristo es *Jesús de Nazaret*, de Zeffirelli”, debido al espíritu de fe del director, a la reconstrucción de los ambientes, a la elección de los actores, a la fluidez del ritmo narrativo que sigue el hilo evangélico, a la fotografía y a la música adecuadas y sugestivas y, sobre todo, debido al “halo religioso que rodea siempre las escenas”; por tanto, “la obra, dentro de una representación de la tradición cristiana y eclesial, ha ayudado a refrescar y robustecer la fe del pueblo sencillo. Y lo sigue ayudando”<sup>49</sup>. Naturalmente entendemos la expresión “pueblo sencillo” como simplicidad del corazón. Me parece que el *film* de Zeffirelli ayuda también a las personas cultas, si han permanecido simples en el corazón. El P. García cita además, como ejemplo positivo, la película *The Passion of the Christ* de Mel Gibson.

### 3. El manual cristológico

La obra más importante en la producción cristológica y soteriológica del Prof. Javier García es su manual *Jesucristo, “Hijo de Dios nacido de Mujer”*, publicado en la colección *Mater et Magistra* en 1997<sup>50</sup>. Se trata de un volumen de 317 páginas densas, equipado con un buen número de notas, con profundizaciones y reenvíos a los documentos del Magisterio y a la pro-

<sup>48</sup> Cf. IDEM, «El rostro de Cristo en el cine», *Ecclesia* 18 (2004), 165-178.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 173.

<sup>50</sup> Cf. IDEM, *Jesucristo, “Hijo de Dios nacido de Mujer” (Gál. 4,4). Cristología y soteriología*, Nueva Evangelización, México 1997.



ducción científica internacional. La finalidad del libro es didáctica: ha sido pensado y escrito como manual para uso de los estudiantes de bachillerato en teología. Como todo manual que se respete, el texto tiene el objetivo de poner en contacto al estudiante que comienza con una materia hasta ahora desconocida. En concreto, se trata de la cristología y la soteriología, un tratado amplio y que requiere dedicación. Por otro lado, la cristología es uno de los tratados fundamentales de toda la teología católica, junto al tratado de la Santísima Trinidad<sup>51</sup>. De aquí la necesidad de que los estudiantes puedan contar con manuales que se distinguen, claramente, por su carácter científico y actualizado, pero sobre todo por la solidez de la doctrina y la claridad de exposición, cualidades que se hallan en el manual en cuestión, como queda patente además por el *Imprimatur*, que ha sido reproducido en forma anastática al inicio del volumen.

Está claro que no es posible ofrecer aquí un examen detenido de esta densa obra cristológica. Me limitaré, por lo tanto, a mostrar la estructura interna, deteniéndome luego sobre algunos de los numerosos argumentos tratados por el autor. Pero antes de comenzar, debo señalar, a pesar mío, un límite demasiado evidente para callarlo, que consiste en el gran número de errores tipográficos. Han sido evidentemente razones circunstanciales las que han impedido la revisión del texto por parte del autor. Mi auspicio es que se revise de modo completo antes de que se publique una eventual segunda edición. Dicho esto por puro deber científico, paso a seguir el hilo trazado por los óptimos contenidos de la obra.

La estructura de la obra sigue los cánones que, en nuestra época, son comunes a la mayoría de este tipo de tratados y que coincide con el método histórico o inductivo. En él se presenta la materia recorriendo el desarrollo histórico-salvífico y luego eclesial de la revelación y de la doctrina cristológicas. Por consiguiente, tras una exposición inicial de contextualización en la realidad experiencial y cultural de hoy, no se parte de los dogmas, sino de la Escritura. Sigue luego la exposición sobre los Padres y los Concilios, a continuación las épocas sucesivas hasta nuestros días. La sistematización

---

<sup>51</sup> El catecismo tradicional enseña que los dos misterios principales de nuestra fe son: "1. Unidad y Trinidad de Dios; 2. Encarnación, pasión y muerte de nuestro Señor Jesucristo". Esta doctrina ha sido propuesta de nuevo recientemente, en el afortunado librito difundido por la revista *30giorni*, *Chi prega si salva*, Roma 2001, 12. El llorado obispo de Como, Alessandro Maggiolini, ha reformulado el segundo artículo principal de nuestra fe en modo más amplio: "Encarnación, pasión, muerte y resurrección de nuestro Señor Jesucristo, para salvarnos con el don del Espíritu Santo": A. Maggiolini, *Pregbiere della gente. Devozioni popolari*, Arnoldo Mondadori, Milano 1998, 47.

sincrónica aparece normalmente al final. Tenemos, por tanto, una primera parte titulada “Jesucristo ‘Hijo de Dios, nacido de mujer’”, que coincide con la cristología y que consta de cinco unidades didácticas, y una segunda parte, soteriológica, titulada “Jesucristo, Salvador del hombre”, formada por seis unidades.

La llave de acceso al misterio de Dios es señalada desde el inicio: la santa humanidad de nuestro Señor Jesucristo. Trayendo a colación una célebre expresión de santa Teresa de Ávila, García recuerda que para llegar a Dios hemos de pasar por su Hijo, que se hizo hombre<sup>52</sup>. Basta esto para indicar la centralidad de la fe cristológica para el cristiano. De aquí la exigencia de la cristología, ciencia teológica que nos permite profundizar en el misterio de Cristo. Es verdad que esta reflexión creyente puede producir, y de hecho produce, diversas imágenes de Cristo, y el autor advierte que no todas tienen el mismo valor. Citando a Nicola Ciola, está de acuerdo en afirmar que “existe una verdadera y una falsa pluralidad de imágenes respecto a Jesús de Nazaret, o una pluralidad legítima y una pluralidad fruto de visiones incompletas o trucas<sup>53</sup>”.

En la primera unidad didáctica, se ilustra el contexto cultural y el interés del mundo contemporáneo por la figura de Cristo, delineando el perfil de Cristo de los filósofos, con especial atención al Cristo de los marxistas, y al Cristo de la literatura, del cine y de la televisión en nuestro tiempo. En una nueva edición, tal vez podrían añadirse referencias a otras formas artísticas como la música, la pintura y la escultura.

La segunda unidad se ocupa de la cuestión metodológica. En la perspectiva del autor me parece iluminante la afirmación de la pág. 41: “La centralidad de la cristología en la totalidad de la teología deriva de la centralidad de Jesucristo en la economía de la salvación”. Se puede decir, en este sentido, que para García el cristocentrismo teológico es consecuencia del cristocentrismo soteriológico. Con todo, el volumen presenta primero la cristología y sólo en un segundo paso la soteriológica. Esto es coherente con la idea de que los actos se comprenden a partir de la persona, según el adagio *actiones sunt suppositorum*<sup>54</sup>. También es importante la precisión según la cual, para hacer cristología, es necesaria la fe en Jesucristo. Retomando la distinción escolástica entre *objectum formale quod* y *objectum formale quo*, en el manual se sostiene que el objeto propio del estudio cristológico

<sup>52</sup> Cf. TERESA D'ÁVILA, *Libro della sua vita*, XXII.

<sup>53</sup> N. CIOLA, *Introduzione alla cristologia*, Queriniana, Brescia 1986, 14-15, cit. en la pág. 20.

<sup>54</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 58, 2.

es obviamente Cristo, pero que el “instrumento noético” de este estudio es propiamente la fe en Jesucristo<sup>55</sup>. Una afirmación no superflua, si se confronta con el panorama contemporáneo de las así llamadas “cristologías”, que pretenden presentarse como científicas, precisamente porque eliminan metodológicamente la referencia a la fe. En esta dimensión se ha de entender también la interpretación que el Prof. García da de la metodología cristológica ascendente o, como se suele decir, “desde abajo”, que es la que actualmente está más en boga entre los estudiosos. En el manual se lee que “para los *católicos*, el método de la “cristología de abajo” asume como punto de partida la experiencia actual que la Iglesia y el creyente poseen de Jesucristo, y de dicha experiencia sube río arriba hasta la verdad del Cristo del Nuevo Testamento”<sup>56</sup>. Ahora bien, esta perspectiva resulta muy interesante y parece distanciarse de la definición de “cristología desde abajo” ofrecida por varios cristólogos católicos. Por ejemplo, Olegario González de Cardedal distingue dos modos como puede entenderse la “cristología desde abajo”: un modo que postula un progreso y otros que ve una evolución. En el primer caso, la cristología desde abajo consiste en el partir de las afirmaciones bíblicas y de las experiencias eclesiales originarias, y subir progresivamente hasta la profesión actual de la fe católica, que es vista como desarrollo coherente y fiel de aquellas. La segunda interpretación ve en el desarrollo de la cristología eclesial una creación doctrinal que no puede justificarse simplemente sobre la base de los datos de partida. Don Olegario advierte que la primera opción es legítima, mientras que la segunda es “cristianamente inaceptable”, porque considera la fe de la Iglesia en Cristo en discontinuidad respecto a la conciencia que Cristo mismo tenía de Sí y con Él, la Iglesia de los orígenes<sup>57</sup>. Con todo, en ambos casos, la cristología “desde abajo” no parte de la fe actual de la Iglesia, sino de las fuentes bíblicas e históricas, para remontarse después al “Cristo del dogma eclesial”. Otro modo de entender la expresión consiste en un método que, en el estudio de las fuentes, parte de la naturaleza misma de Cristo y se eleva, a partir de los hechos y de las palabras del Señor hasta la afirmación de su divinidad<sup>58</sup>. En todos estos casos, por tanto, la cristología “desde abajo” es propuesta diversamente respecto a la visión del Prof. García, que conviene subrayar como un punto que cualifica de modo propio su enfoque en el estudio de la cristología.

---

<sup>55</sup> Cf. J. GARCÍA, *Jesucristo, “Hijo de Dios nacido de Mujer”*, 45.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 55.

<sup>57</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2005, 18-19.

<sup>58</sup> Cf. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, PUG, Roma 1995<sup>5</sup>, 23-24; 37-40.

La tercera unidad contiene una “síntesis bíblica de la cristología”. Aquí el autor llama la atención sobre el cruce de dos dinámicas en la figura concreta de Cristo: “Se encuentran en Jesús dos caminos, uno *desde lo alto*, Dios viene a los hombres a través de su Palabra, de su Espíritu, de su Sabiduría, que descienden a nuestro mundo; *Desde abajo*, las imágenes del *Mesías* como rey de justicia y de paz, como *Siervo* humilde y doliente, como *Hijo del hombre*, se elevan y hacen que los hombres puedan subir a Dios»<sup>59</sup>. De este modo García se pone convencidamente en la estela de aquellos cristólogos que han releído, particularmente el AT, según las dos dinámicas de descenso de una hipóstasis desde arriba y de elevación de una figura terrena desde abajo”<sup>60</sup>. Sin embargo, también en este caso el Prof. García aporta una visión propia, integrando en esta dinámica a nosotros, los hombres. “De aquí se prospectan dos caminos para la cristología: por un lado, descubrir en Jesucristo a Dios que viene entre los hombres para salvarlos, haciéndolos partícipes de su vida; por otro, la humanidad que encuentra en el nuevo Adán la vocación primitiva de hijos adoptivos de Dios”<sup>61</sup>.

De importancia y actualidad es la aceptación de la *concordia discors* de los cuatro evangelios y de las demás fuentes neotestamentarias. En particular, P. Javier afirma: “*Estos testimonios han de ser acogidos en su totalidad*, para que la cristología [...] se mantenga verdadera y auténtica entre los creyentes”<sup>62</sup>. Es importante esto, porque el autor se coloca en la estela de la más pura tradición eclesial, que desde los primeros siglos no ha entendido las diversas ópticas de Cristo, presente en el NT, como irreducibles unas a otras. Baste recordar aquí el *Diatessaron* de Taciano o el *De consensu evangelistarum* de san Agustín<sup>63</sup>. Decía que esta postura es también actual, pues corresponde a la opción metodológica que ha hecho propia Benedicto XVI en su estudio personal sobre Jesús de Nazaret<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> J. GARCÍA, *Jesucristo, “Hijo de Dios nacido de Mujer”*, 68.

<sup>60</sup> Cf. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 51-65; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1999<sup>5</sup>, 116-144.

<sup>61</sup> J. GARCÍA, *Jesucristo, “Hijo de Dios nacido de Mujer”*, 68.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 69.

<sup>63</sup> Como es conocido, el *Diatessaron*, es una armonización de los cuatro evangelios, compuesta por Taciano entre el 165 y el 170. En el *De consensu evangelistarum*, escrito por san Agustín en el año 400, defiende éste el evangelio cuadriforme y compone su obra con el fin preciso de demostrar cómo “estos cuatro escritores no contradicen el uno al otro” (I, VII, 10).

<sup>64</sup> “... Tengo confianza en los Evangelios [...]; he querido hacer el intento de presentar el Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el ‘Jesús histórico’ en sentido verdadero y propio. Estoy convencido de que esta figura es mucho más lógica y, desde el punto de vista histórico, también más comprensible que las reconstrucciones con las cuales nos hemos

La cristología de los Padres y de los dogmas cristológicos de los concilios ecuménicos del primer milenio es estudiada en la cuarta unidad didáctica. El ministerio teológico de los Padres es expuesto recurriendo a la metáfora del puente: “Los Padres hacen de puente de continuidad entre el Cristo bíblico y el Cristo de la reflexión teológica y del dogma”<sup>65</sup>.

No es mi intención adentrarme en la cristología patristica ni seguir la presentación que García hace de los siete concilios ecuménicos. Me fijo sólo en una advertencia suya, con la que estoy cordialmente de acuerdo, según la cual “los pronunciamientos dogmáticos han de ser colocados en el continuo proceso de asimilación de la verdad que se realiza con categorías diversas, no sólo diacrónica, sino también sincrónicamente”<sup>66</sup>. Esto quiere decir que los dogmas se han de considerar también dentro del desarrollo histórico que conduce a su formulación (diacronía), pero que la reconstrucción del camino recorrido por la Iglesia no puede ser ocasión para relativizar, con una postura historicista, el contenido propio de los dogma, un contenido de verdad que, en cuanto tal, si bien ha sido captada en el tiempo y con el tiempo, está fuera del tiempo y es siempre igualmente válida. Por tanto, bienvenido el estudio diacrónico del desarrollo del dogma, a condición de que no comporte una devaluación de la sincronía, es decir, de la capacidad de acoger como siempre válida la verdad cristológica de los pronunciamientos eclesiales, por más que hayan sido hechos en circunstancias históricas concretas y, en su exterioridad, puedan incluso haber sido influenciados por ellas.

Esta es la óptica con que nos acercamos a la quinta unidad de la primera parte del manual: el estudio sistemático de la ontología de la encarnación. También en este punto el juicio del autor se muestra límpido. En efecto, el P. García, abordando el tema, precisa enseguida que, si bien es verdad que diversos y preclaros autores de la tradición han desarrollado, con la tesis de los *semina Verbi*, la doctrina de la presencia universal del Logos en la creación<sup>67</sup>, “sin embargo, no hemos de confundir la participación del ser del Lógos en toda criatura con la encarnación del Verbo en forma de unión hipostática y personal con la naturaleza humana”<sup>68</sup>. Aun-

---

debido confrontar en los últimos decenios. Retengo que justamente este Jesús, el de los Evangelios, es una figura históricamente sensata y convincente”: J. RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 17-18.

<sup>65</sup> J. GARCÍA, *Jesucristo, “Hijo de Dios nacido de Mujer”*, 82.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 82.

<sup>67</sup> El ejemplo más célebre es el de san Justino, *II Apología*, XIII, 3 (no XIII, 2 como dice el manual).

<sup>68</sup> J. GARCÍA, *Jesucristo, “Hijo de Dios nacido de Mujer”*, 109.

que el autor evita referirse al fondo de la cuestión, esta indicación suya es de gran relieve para nuestro tiempo. Es de todos conocido el texto conciliar *Gaudium et spes* 22, según el cual “con la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre”; pero sólo los expertos de teología conocen los diversos modos en que esta aseveración ha sido interpretada después del concilio. Algunos han leído esta aseveración de modo acertado en línea con la tradición teológica, asumida también por García, según la cual la encarnación del Verbo no significa asunción de la naturaleza humana en su universalidad, y tampoco en todos sus *supposita*, o sea en todos los individuos de la especie humana<sup>69</sup>. Otros, al contrario, han considerado que el concilio habría querido dar razón a aquellos teólogos que sostenían que la encarnación del Verbo consiste en asumir la humanidad entendida como “género”, es decir, en su universalidad. No es el momento para entrar en detalles sobre cuestiones de tan gran alcance, pero era necesario exponer el fondo de la discusión, sobre la que García ha tomado clara posición.

Estoy igualmente de acuerdo con la postura adoptada por García respecto al tema cristológico de la conciencia de Cristo. Respecto a la conciencia humana de la filiación divina de Cristo, hay que evitar los extremismos sea de quien no sabe ver conciencia *humana* alguna de la naturaleza divina de parte de Jesús, sea de quien afirma la existencia de una *conciencia* humana perfectamente realizada, diríamos, desde que el Verbo encarnado se hallaba en estado embrional en el seno de la Virgen María. Los primeros subrayan la humanidad de esta conciencia hasta el punto de tener por imposible que este hombre supiese que era Dios; los segundos subrayan hasta tal punto la conciencia, de parte de Jesús, de la propia divinidad hasta el punto de no recordar que se trata siempre de una conciencia humana, aunque sea del hombre perfecto y sin pecado. Diverso es el caso del Prof. García, quien afirma: “Hemos de evitar cualquier divorcio entre ontología y psicología. Jesús ha vivido en su psicología lo que realmente era. El desarrollo psicológico no es el paso de la conciencia de una identidad humana a la de una identidad divina, sino el hecho de crecer y progresar en la psicología humana según los ritmos de crecimiento natural y de maduración psicológica de un hombre normal; a medida que su psicología pasa de la fase infantil a la etapa adolescente, y de esta a la juvenil, en esa misma medida su conciencia humana va percibiendo cada vez más nítida y maduramente su condición de Hijo de Dios”<sup>70</sup>. Esta tesis coincide con mi convicción personal, que he expuesto analizando la “cristología adamítica” sobre

<sup>69</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, 2, 5, ad 2; III, 4, 5.

<sup>70</sup> J. GARCÍA, *Jesucristo, “Hijo de Dios nacido de Mujer”*, 124.

los pasos de san Pablo y de san Ireneo de Lión<sup>71</sup>. Este progreso en la conciencia de Cristo, entendido sanamente, es aplicado luego por el P. Javier a la conciencia mesiánica de Jesús y a su santidad<sup>72</sup>.

La segunda parte está dedicada a la soteriología, con el título “Jesucristo, Salvador del hombre”. Nuestra presentación aquí será todavía más breve y selectiva, teniendo en cuenta también los límites de espacio de esta contribución. Anoto que tanto la Sagrada Escritura como los Padres son tratados por el autor de modo más bien sintético, aunque preciso. Como en otros estudios suyos, que hemos recorrido precedentemente, el autor presta una particular atención al tema de la liberación, interpretando la salvación también bajo esta categoría. Es necesario decir que, teniendo en cuenta el esquema de la segunda parte del manual, se reserva a este tema una parte de relieve en el conjunto (pp. 183-192). Se precisa que la teología de la liberación, más que por el contenido, se muestra como un nuevo modo, o una nueva metodología de hacer teología (cf. p. 183). También en este caso se mantiene en el sano equilibrio para tratar de recuperar el carácter verdaderamente teológico para esta categoría de la “liberación”, a la vez que se la junta en manera fecunda con la categoría de “reconciliación”: “Es legítimo el título de *Librador* aplicado a Cristo, como lo es el de Salvador, Redentor, Paz y Reconciliador. En América Latina en las últimas décadas se han desarrollado dos: *librador y reconciliador*”<sup>73</sup>. Respecto a los misterios cristológicos, las investigaciones modernas han recuperado su importancia en el tratado de soteriología cristiana. Los evento de la vida de Cristo, en efecto, corrían el riesgo de quedar oscurecidos por la reflexión soteriológica de la Escolástica decadente, mientras que habían tenido su importancia en la gran Escolástica. Baste re-

---

<sup>71</sup> “La psique del verdadero hombre-Dios ha pasado a través de todas las edades, ha crecido, se ha realizado sin desviaciones ni caídas y, así, ha dado a toda psique humana la posibilidad de realización. Esto no implica que Jesús se haya dado cuenta de manera progresiva de ser el Hijo de Dios. Al contrario, indica que él ha sabido serlo en cualquier edad, pero lo ha sabido con la conciencia psicológica propia de cada edad del ser humano”: M. GAGLIARDI, *La cristologia adamitica. Tentativo di recupero del suo significato originario*, PUG, Roma 2002, 509.

<sup>72</sup> «Santidad en progreso: “Yo me consagro” (Jn 17, 19), equivale a “yo me santifico”: implica un desarrollo en la santidad, ya que Jesús ha de alcanzar el culmen de esa santidad en el sacrificio»: J. GARCÍA, *Jesucristo, “Hijo de Dios nacido de Mujer”*, 134-135.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 182. En nota se citan algunos autores que han desarrollado la teología de la reconciliación en América Latina: además de Luis Fernando Figari (cf. *supra*, nota 44), son citados otros dos miembros del *Sodalitium Christianae Vitae* fundado por él, a saber, Germán Doig – prematuramente desaparecido – y Miguel Salazar. Se citan también A. López Trujillo y J. Lozano Barragán (ambos posteriormente Cardenales) y otros autores.

cordar el vasto número de páginas que santo Tomás les ha dedicado en la sección cristológica de la *Summa*<sup>74</sup>; pero los Padres de la Iglesia no se quedan atrás<sup>75</sup>. Por ello, el reciente *Catecismo* católico reconoce que *toda* la vida de Cristo es misterio de revelación, de redención y de recapitulación, lo que significa una revaloración de todos los eventos salvíficos del así llamado “Jesús terreno”, desde la encarnación a la ascensión<sup>76</sup>. Surge entonces la pregunta de por qué *toda* la vida de Cristo es misterio salvífico. El P. García responde recurriendo a la Carta a los Hebreos, en particular a Heb 10, 5-10. En base a este texto bíblico, él afirma: «La actitud con que Cristo asume su existencia humana es lo que nos santifica, es decir, nos “justifica”, nos salva. Actitud que la Carta a los Hebreos atribuye al Verbo desde el primer momento que “entra en este mundo” (v. 5), es decir, desde su concepción en el seno de la Virgen María, hasta la realización de esta oblación en la cruz y la muerte. Luego, todos los misterios de su vida, de la concepción al nacimiento, de Nazaret a la vida pública, del monte de las bienaventuranzas y el monte Calvario, están bajo la intención del gesto filial del inicio: “Heme aquí, oh Dios, para hacer tu voluntad”. Son, por lo mismo, causa de nuestra salvación como anticipación del sacrificio del Calvario; éste representa la realización histórica visible del sacrificio, aquéllos, la voluntad de entrega que le confiere su valor desde el instante de la concepción”<sup>77</sup>.

Sobre esta base García reconoce que la redención del género humano de su pecado constituye el “hilo rojo” que conecta la visión soteriológica de la Escritura y de la Tradición: “Hay un elemento común en la Escritura y en la Tradición cuando se habla de la redención: es la reparación efectuada con el sacrificio de Cristo por los pecados de la humanidad [...]. El denominador común [...] es Cristo entregando su vida por la humanidad como reparación de las culpas cometidas por ella”<sup>78</sup>. Se advierte que el acento pa-

<sup>74</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, 27–59. Cf. anche I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1994.

<sup>75</sup> Cf. por ejemplo, J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*, PUG, Roma 2005.

<sup>76</sup> Cf. *Catechismo de la Iglesia católica*, nos. 516-518. En mi opinión, la doctrina cristológica del *Catecismo* ha sufrido el influjo positivo de san Ireneo de Lión. Esto se ve particularmente, aunque no sólo, en la revaloración de los misterios cristológicos como misterios de recapitulación. Cf. M. GAGLIARDI, «Ireneo, fonte per la cristologia del Catechismo della Chiesa Cattolica?», in E. CATTANEO – L. LONGOBARDO (ED.), *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, 221-237.

<sup>77</sup> J. GARCÍA, *Jesucristo, “Hijo de Dios nacido de Mujer”*, 194.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 230.



rece ponerse nuevamente sobre la intencionalidad con la que Cristo ha venido al mundo: dar su vida para rescate de muchos (cf. Mc 10,45)<sup>79</sup>.

#### 4. Conclusión

Al terminar esta presentación relativamente sintética del pensamiento cristológico y soteriológico del Prof. García, le quisiera manifestar mi admiración y gratitud por el testimonio de una “existencia teológica”, que deja trasparente el amor a Cristo y a la Iglesia, junto con la inteligencia de los misterios de la fe.

La cristología del P. Javier es una cristología bíblico-eclesial. Es suficiente notar que, sobre todo en su manual cristológico, la Escritura y el *Catecismo de la Iglesia católica* son los textos más citados. Es oportuno resaltar este hecho en una época, como la nuestra, en la que parte significativa de la teología se ha dejado arrastrar al uso de un método teológico que, al límite, parecería dejar a un lado las fuentes mismas de la revelación, desarrollando el *intellectus fidei* no sobre la doctrina que nos ha sido dada por la revelación positiva, y custodiada por la tradición eclesial, sino más bien fundándose en los procesos de autotranscendencia del ser humano hacia el “Misterio Santo”, de los cuales derivar por deducción las verdades de la fe. De este modo, las verdades de la fe se entenderían más como conceptualizaciones de lo intuido previamente (o categorización temática de la experiencia atemática preconceptual de Dios), que como dogmas sobrenaturalmente y gratuitamente donados al hombre desde lo alto. El Prof. García no cae en esta trampa. Él nos presenta un Cristo que no es “la máxima rea-

---

<sup>79</sup> Respecto a este versículo de Marcos, he de decir que no concuerdo con la interpretación dada por el Prof. García cuando escribe: “‘Por muchos’ es un semitismo, que equivale a ‘por todos’” (p. 221). Aunque es un dogma revelado que Cristo ha muerto “por todos” (cf. 1Tm 2,6), esto no quiere decir que la expresión “por muchos” signifique “por todos” en el NT. Tal interpretación, en boga por un cierto período de tiempo hasta el punto de influir en las traducciones vernáculas del Misal Romano, se basa sobre la opinión de un único exegeta protestante (J. Jeremías), pero ha sido demostrado estar equivocada. Sobre el tema, véase M. HAUKE, “*Versato per molti*”. *Studio per una fedele traduzione del pro multis nelle parole della consacrazione*, Cantagalli, Siena 2008: “La traducción litúrgica del griego “por muchos” con “por todos”, se funda sustancialmente sobre un artículo de diccionario del esegeta protestante Joaquín Jeremías (1900-1979). Según este biblista, la formulación de Jesús estaría influida por el uso lingüístico arameo, que no tiene una palabra propia para decir “todos”. “Muchos” ha de entenderse en modo inclusivo, es decir, como “todos”” (p. 17). Hauke, refiriéndose a otros estudios, demuestra cómo esta opinión aislada de Jeremías, se ha demostrado equivocada. Por ejemplo, el investigador “Franz Prossinger muestra que Joaquín Jeremías ha incurrido en numerosos errores” (p. 19).

lización de lo humano”, ni el “Salvador absoluto” esperado por el hombre, sino el Salvador del hombre, precisamente porque es el Indeducible por excelencia, es Aquel que sale a nuestro encuentro en el amor, sin mérito nuestro y sin que pudiésemos deducir de su venida en medio de nosotros antes de que se realizase en la historia de la salvación. “El Verbo se hizo carne”: por esto, “nosotros hemos visto su gloria” (Jn 1,14).

Otro aspecto saliente de la cristología del Prof. García es el intento de hallar los aspectos positivos incluso de propuestas teológicas controvertidas. En el caso del P. García este intento se ha dirigido sobre todo a la teología de la liberación, de la que, como he documentado, no esconde los límites, pero de la que conoce y desea evidenciar también aquellos aspectos que, una vez purificados del error, pueden integrarse en una visión ortodoxa de la cristología. Esta actitud positiva incluso hacia los que yerran, el autor la había demostrado ya desde su tesis doctoral cuando, aun denunciando las graves ambigüedades y los explícitos errores de los teólogos de la “muerte de Dios” trató de individualizar lo positivo en esa aventura teológica. “La teología de la muerte de Dios – escribía entonces – ha pasado a ser un capítulo de la historia que ha prestado su servicio al cristianismo: ha estimulado la reflexión teológica en torno a los temas teológicos y pastorales aludidos [...] ha sido un examen de conciencia del cristianismo, no carente de dolor, que ha estimulado su autocrítica [...] ha contribuido a purificar nuestro lenguaje sobre Dios, nuestras actitudes religiosas y nuestras relaciones con Cristo, así como nuestro comportamiento ético”<sup>80</sup>.

Por último, y sin pretensión de haber agotado la lista de sus méritos, creo que hay que agradecer al P. García el haber llevado adelante su pensamiento cristológico y sus publicaciones, que son numerosas, sobre todo si se consideran los diversos ámbitos a los que ha dedicado su atención, no obstante el hecho de que su Congregación religiosa, y la misma Jerarquía eclesiástica, le hayan confiado muchos y delicados encargos. Esta tenacidad en la investigación y publicación resalta más todavía ante la multiplicidad de encargos que se le han encomendado. Al momento de homenajearlo por su merecido paso a pensionado (donde, al parecer, desea trabajar igual o más que antes), no queda sino agradecerle a él y al Señor.

---

<sup>80</sup> J. GARCÍA, *¿Muerte de Dios en Cristo según “Filipenses 2”, 6-11?*, p. V. Véase también en p. VI: “La teología de la muerte de Dios es una respuesta equivocada a un problema justo y a un arranque pastoral sincero”.