

LA DISCUSIÓN SOBRE EL MÉTODO TEOLÓGICO

JEAN GALOT

En esta ponencia titulada «La discusión sobre el método teológico», no queremos limitar nuestra reflexión a algunas discusiones formales y explícitas, sobre el método; queremos más bien estudiar el problema general del método, tal como ha sido planteado y vivido en la teología reciente.

Todo teólogo sigue un método, pero no todo teólogo se toma la preocupación de esclarecer o de formular su método. Cuando hablamos de método, no consideramos simplemente el itinerario elegido para exponer la materia de un tratado o el programa de un curso, sino la vía esencial seguida en el pensamiento, con las condiciones que permiten un desarrollo satisfactorio de los temas teológicos. La indicación de esta vía permite entender mejor el sentido de las afirmaciones particulares; manifiesta también las opciones fundamentales asumidas que dirigen el trabajo de búsqueda exegética y determinan al objeto central de las posiciones doctrinales. Un autor no es necesariamente consciente de los presupuestos de su modo de pensar y expresar la verdad revelada; sin embargo es muy importante entender lo que quiere decir con sus reflexiones y elaboraciones, descubriendo su método y sus intenciones generales.

Cristología desde arriba o desde abajo

En la teología protestante alemana, las divergencias de método han sido expresadas en una oposición entre «cristología desde arriba» y «cristología desde abajo»¹. Estos términos han podido asumir significados o ma-

1. Cf. R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen 1667.

tices diversos. Pero han caracterizado sobre todo el conflicto entre la tendencia a tomar como base de la cristología las afirmaciones de la fe y otra tendencia a estudiar ante todo la figura histórica de Jesús.

Este conflicto tiene su origen más especialmente en la posición asumida por R. Bultmann, que admitía una gran distancia entre el Jesús histórico, personaje poco interesante, no mesiánico, y el Cristo del kerigma, Cristo de la fe, revestido de las propiedades de la apocalíptica judaica y del mito gnóstico de la redención; en el anuncio kerigmático sólo tenía importancia este Cristo de la fe. Los teólogos postbultmanianos habían reaccionado contra esta ruptura entre la historia y el Cristo anunciado en la predicación. Después de una conferencia de E. Käsemann en 1953, algunos teólogos habían subrayado el valor del Jesús histórico; particularmente W. Pannenberg había querido demostrar la divinidad de este Jesús histórico, poniendo de relieve el valor de la Resurrección como manifestación escatológica suprema de Dios. Una tensión existe entre una teología fundada sobre el kerigma, que deja en la sombra al Jesús de la historia, y una teología que atribuye un valor fundamental al rostro histórico Jesús.

En la teología católica, la posición de Bultmann, que niega la historicidad de los evangelios e interpreta como mito lo que tenemos en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia sobre Jesús, no puede ser admitida. No hay pues la misma tensión entre dos tendencias opuestas, una en favor del Cristo de la fe y otra en favor del Jesús histórico. Sin embargo, bajo algunos aspectos, el problema que aquí se plantea es determinar el verdadero punto de partida de la cristología, la fe o la historia.

Necesidad de la referencia al Jesús histórico

Hemos de mencionar una reacción frecuente contra una cristología que en el pasado consistía sobre todo en consideraciones sobre la unión hipostática, con los problemas filosóficos que ésta unión suponía. Era una cristología muy abstracta, alejada del dato evangélico. Lo mismo podía ser dicho del tratado de la Trinidad, con consideraciones abstractas sobre la triplicidad de personas y la unidad de naturaleza.

La reacción en favor de una referencia más explícita y más continua al Jesús histórico es conforme a la Revelación. Como objeto de su búsqueda, es evidente que la cristología trata de conocer al Jesús de la historia. El tratado de la Trinidad tiene también el mismo origen, porque revelando su persona, Cristo mostró sus relaciones con las otras personas divinas.

El cristianismo ha surgido de un acontecimiento histórico; no ha nacido de una idea, de una doctrina, de un dogma. Hay un aspecto doctrinal esencial en la religión cristiana, mas ésta religión apareció sobre la tierra con una persona, Jesús de Nazareth. Este acontecimiento histórico tiene que permanecer en el centro de la cristología y de la teología. Podemos concluir que la cristología está íntimamente ligada a la presentación de las palabras y de las acciones de Jesús tal como son referidas en los evangelios.

Hemos notado la orientación de la cristología de W. Pannenberg, que quiere demostrar, con una cristología de abajo que se funda sobre el hecho histórico, la divinidad de Jesús². Para esa demostración, Pannenberg se limita al acontecimiento de la Resurrección. Una limitación de este género parece arbitraria. Pannenberg no considera el auténtico valor de las palabras pronunciadas por Jesús sobre su identidad divina en el curso de la vida pública. Jesús quería revelar su persona divina no sólo en el acontecimiento de la Resurrección, que es histórico y también metahistórico, con la entrada de Jesús en la vida celestial, sino en todos los gestos y todas las palabras de su vida sobre la tierra. La maravilla de la Revelación es que, en una vida muy parecida a la nuestra, Jesús manifestó la trascendencia de su persona. El misterio del Hijo de Dios hecho hombre se reveló en una vida cotidiana, en presencia de muchos testigos. Toda la vida pública de Jesús contribuyó a esta revelación.

Pregunta de Jesús y primera profesión de fe

Jesús mismo no esperó a la Resurrección para pedir una adhesión de fe a su persona divina. Mostró que la revelación dada en el curso de su misión terrestre bastaba para fundar la profesión de fe de sus apóstoles. Podemos constatar así el método seguido por Jesús: es Él quien fundó la cristología y el método de ésta.

Él comienza con una pregunta, que hace descubrir el problema: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» (Mt. 16, 13). Se trata de saber quién es Jesús en su misterio de Hijo del hombre, es decir, según el designio divino. Las opiniones que reconocen en él a Juan el Bautista, Elías, Jeremías o uno de los profetas no son satisfactorias; Jesús espera de sus discípulos otra respuesta.

2. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, Paris: Cerf 1971.

Podemos observar que la situación referida en el episodio evangélico se verifica hoy en la teología. Muchos consideran a Jesús como un profeta, a veces como el profeta escatológico. La pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy?» quiere una respuesta muy diversa. Jesús eligió el día para hacer esta solemne pregunta: el día de la fiesta de la Expiación (Yom Kipur)³. Conocemos esta fecha porque según los evangelios de Marcos (9, 2), y de Mateo (17, 11) la Transfiguración aconteció «seis días después», en el primer día de la fiesta de las Tiendas. La fiesta de la Expiación era la única fiesta litúrgica que comportaba el rito de la proclamación del nombre de Dios: el libro del Sirácide (50, 22) mostraba al sumo sacerdote Simón, hijo de Onías, pronunciando el nombre de Dios en la bendición final de la fiesta. Jesús esperaba de sus discípulos la proclamación del nuevo nombre de Dios, nombre del Hijo de Dios, objeto esencial de la nueva revelación.

El evangelista Mateo relata la respuesta de Pedro en la versión más completa: «Tu eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (16, 16). Jesús reconoce en su discípulo el nuevo sumo sacerdote, que tiene un nombre idéntico al sacerdote del Sirácide y ha pronunciado el nuevo nombre divino: «Bienaventurado tú, Simón hijo de Jonás, porque no es la carne ni la sangre quien esto te ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos» (16, 17).

La profesión de fe de Pedro significa el inicio de la cristología, un inicio que tiene valor permanente en la Iglesia. Es una cristología que se hace en diálogo con Jesús y que supone una relación personal, viva, con él: la cristología no es una simple ciencia; es la respuesta a la pregunta siempre renovada: «¿Quién decís que soy yo?». La pregunta es sobre el misterio de la persona, y la respuesta, bajo la luz dada por el Padre, se funda sobre las manifestaciones de este misterio en las palabras, los gestos y la misión de Jesús.

Con la aprobación de Jesús, Pedro recibió la certeza de haber expresado justamente la identidad misteriosa de su Maestro. Su declaración era fruto de su intimidad con Jesús. La primera cristología ha sido formulada por un discípulo que se daba totalmente a Cristo y a su Reino.

No faltarán las objeciones contra la autenticidad de las palabras atribuidas a Pedro. A estas objeciones se puede responder que el evangelista Mateo tenía buenas fuentes de información particular sobre Pedro, y que

3. Cf. J. GALOT, *Qui dites-vous que je suis?*, Saint Maur: Parole et Silence 1996, 11-66.

no es legítimo sospechar la autenticidad del relato diciendo que en aquel momento de la vida pública de Jesús, Pedro no podía tener una fe tan explícita en el Hijo de Dios. Otros discípulos habían expresado antes la misma fe, después de haber visto a Jesús caminar sobre el mar: «Verdaderamente tú eres Hijo de Dios» (Mt 14, 33).

Una confirmación de la autenticidad de la profesión de fe de Pedro viene de la actitud de los enemigos, que habían entendido la intención de las afirmaciones de Jesús: buscaban matarle, «pues no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios» (Jn 5, 18). En el proceso ante el Sanedrín, el Sumo Pontífice Caifás dice: «Te conjuro por el Dios vivo a que me digas si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios» (Mt 26, 63). Expresa así la suprema acusación contra Jesús; muestra que los enemigos habían entendido el sentido de la revelación que Jesús hacía de su identidad personal, revelación solemnemente confirmada por la respuesta: «Tú lo has dicho» (Mt 26, 64). Los apóstoles habían entendido también, no menos que los enemigos, las afirmaciones de Jesús sobre sí mismo.

La revelación ofrecida por Jesús a sus discípulos y a todos sus oyentes, también a sus enemigos, no necesitaba una formación intelectual especial para ser entendida. Presuponía únicamente referencias al Antiguo Testamento. Ningún sistema filosófico, ninguna teoría psicológica era requerida para entrar en el misterio de la persona de Cristo. Los discípulos, primeros testigos de la fe, eran hombres sencillos.

Podemos hallar en esta situación luz para toda la cristología. El estudio teológico sobre Cristo no puede ser esencialmente condicionado por una filosofía; tiene que expresar lo que resulta de los relatos evangélicos.

Prioridad de la cristología bíblica

Sin embargo, conocemos el intento de K. Rahner de presentar una cristología sistemática, metafísica, independiente de la Escritura. Es una cristología que recibe después de la Escritura una verificación, una confirmación, una explicación más concreta. Rahner publicó en colaboración con W. Thüsing un volumen que incluía en primer lugar la cristología sistemática y después una cristología bíblica⁴.

4. K. RAHNER-W. THÜSING, *Christologie-systematisch und exegetisch*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1972.

La cristología sistemática la edificó el autor sobre el fundamento de una concepción trascendental del hombre, es decir, sobre las condiciones necesarias de la existencia humana, determinadas según la perspectiva del filósofo Heidegger. Rahner discierne en el hombre una realidad fundamental, el deseo de la visión beatífica, deseo que puede venir de la sola naturaleza o de la naturaleza elevada por la gracia. Bajo la amenaza del pecado, este deseo hace nacer la esperanza de un Salvador absoluto, fruto de la promesa divina. Este salvador ha de ser una persona que históricamente acepta la muerte renunciando a un futuro mundano. La aprobación divina de este destino puede tomar la forma histórica de la Resurrección. La cristología trascendental no puede pretender la identificación de este Salvador absoluto con Jesús de Nazareth. La historia permite concluir esta identificación. Pero todos los rasgos esenciales del Salvador absoluto han sido determinados sin referencia al Evangelio.

Este intento de Rahner expresa del modo más evidente el problema del método. Las afirmaciones esenciales de la cristología serían las conclusiones de un análisis antropológico, y no de una reflexión sobre los datos de la revelación contenidos en el Nuevo Testamento. Es un método contrario al método tradicional. Las críticas no faltaron. La teología fue siempre edificada sobre la Palabra de Dios: halla en la Escritura su fuente. No puede, con conceptos apriorísticos, preceder al estudio de los escritos de la revelación. El Concilio Vaticano II proclama el deseo de que el estudio de la Santa Escritura sea para la teología como su alma (DV 24).

La publicación de una cristología sistemática seguida por una cristología exegética mostró también la dificultad del método. En su cristología bíblica, Thüsing enunció conclusiones que no concordaban con la doctrina propuesta por Rahner y expresó críticas a algunas afirmaciones de la cristología sistemática. Confirmaba así el primer papel del estudio bíblico en la elaboración teológica.

La teología no puede consistir esencialmente en una doctrina filosófica, antropológica o psicológica, que sería la base de todo el desarrollo sistemático, con verificaciones posteriores en la Escritura. La Escritura permanece la fuente de las afirmaciones cristológicas; solo ella puede hacer descubrir, a través de la transmisión del texto por la Iglesia, la auténtica cara de Cristo.

Podemos observar que, en realidad, Rahner había determinado la estructura esencial de la cristología trascendental basándose sobre el retrato de Cristo en los evangelios: la figura de un Salvador absoluto que cumple la obra de salvación con su sacrificio personal, en un camino que va desde

la muerte a la Resurrección, es una figura que no surge de una simple esperanza humana ni de un análisis del corazón humano sino de los relatos evangélicos. Todo está fundado sobre la Escritura; el método propuesto que atribuye a una reflexión sobre la condición trascendental del hombre esta figura del Salvador, y le reconoce la prioridad en la búsqueda doctrinal, no es aceptable.

Cristo de la fe

Dando razón a quienes ponen el acento sobre el Jesús de la historia, no queremos excluir la verdad de la posición cristológica que define a Cristo como el Cristo de la fe. Si admitimos la prioridad objetiva del acontecimiento histórico, tenemos también que admitir la prioridad subjetiva del conocimiento de fe. A una prioridad en el objeto de la ciencia cristológica corresponde otra prioridad en el sujeto que conoce, es decir, en el teólogo que se compromete en el estudio de Cristo.

Es la fe la que normalmente hace surgir y orienta el esfuerzo doctrinal en cristología. El teólogo es animado por una fe que quiere más luz y más comprensión sobre la persona y la obra de Cristo. Generalmente, los que se dedican a investigaciones históricas en este campo no son simples científicos que estudian a Jesús como podrían estudiar a otro personaje de la historia. Su interés por el Jesús histórico viene de su fe. La cristología, como toda la teología, es una búsqueda de la fe que quiere conocer mejor a Cristo, porque este Cristo tiene una importancia decisiva en la vida humana y en todo el destino de la sociedad.

La fe no puede ser reducida a una conclusión del estudio cristológico. La fe tiene una certeza superior a todas las conclusiones de la investigación científica. Podemos recordar el ejemplo significativo de Pannenberg, que tenía como ambición demostrar la divinidad de Jesús con el hecho histórico de la Resurrección. Esta demostración histórica no podía superar la fuera de certeza de la Resurrección. Del examen de las tradiciones sobre las apariciones y sobre la tumba vacía, Pannenberg concluye que la realidad de la Resurrección es «muy verosímil»; lo que significa «como sucede siempre en las investigaciones históricas, que es preciso admitirla en espera de tener informaciones más completas»⁵. La ciencia puede dar conclusiones verosímiles; pero no obstan para fundar la certeza más absoluta de la fe.

5. PANNENBERG, *Esquisse*, 124.

Queda así patente que el método en teología no puede consistir en una prioridad de la búsqueda histórica sobre la fe. La fe ha de estar presente en todo el esfuerzo científico. Es la fe la que permite descubrir la verdad fundamental y la riqueza propia de Cristo.

La fe implica una predisposición para la investigación cristológica: hace nacer el deseo de estudiar a Cristo, de entrar más profundamente en su misterio. Con esta predisposición, la fe proporciona también una preinteligencia de la orientación general de la búsqueda. Podemos subrayar la distinción entre esta preinteligencia y la «precomprensión» requerida por Bultmann para la interpretación del mensaje evangélico. Esta precomprensión viene de una antropología existencial que precede a la aceptación de la palabra de Dios, mientras que la preinteligencia auténtica viene simplemente de la fe. Es la fe la que comunica una primera luz a todo el desarrollo de la cristología.

Papel de la fe en cristología

Con la preinteligencia de la vía de la investigación cristológica, la fe no obstaculiza la libertad de esta investigación, porque es fe en el Jesús histórico y quiere conocer mejor esta figura histórica según las posibilidades de una seria búsqueda. El dinamismo propio de la fe estimula los esfuerzos para descubrir toda la verdad sobre Cristo y sobre su mensaje.

La fe permite a la ciencia histórica seguir su método: no quiere intervenir en la objetividad de la investigación. No teme los resultados de la búsqueda histórica, y está pronta a admitir todo lo que sea demostrado en el estudio de los textos evangélicos. Quiere profundizar en una verdad más evidente su adhesión fundamental a Cristo.

El teólogo no puede abandonar su fe o prescindir de su fe en la investigación. No puede vivir fuera de su fe en los momentos de estudio para asegurar mejor la objetividad de su trabajo. Cada cristiano ha de vivir su fe todos los días de su vida; el teólogo cristiano no puede ser dispensado de ésta obligación esencial. El influjo de la fe tiene que caracterizar toda su reflexión.

Querer prescindir de la fe sería una actitud artificial. Es psicológicamente imposible para el hombre hacer abstracción de sus convicciones profundas. Y si no fuera realmente creyente, estaría bajo el influjo de la falta de fe, de la incredulidad, que puede llevar a la vía del error: la objetividad de la reflexión sería aún más problemática.

Como adhesión a la verdad, la fe asegura mejor esta objetividad. Podemos subrayar que las condiciones de una justa elaboración de la cristología son muy diferentes de las condiciones de la investigación en las ciencias naturales. En las ciencias, la neutralidad del pensamiento puede ser deseable, y el científico que hace la investigación puede ser indiferente al resultado. No teniendo ninguna opinión personal, puede quizás mejor ser objetivo en la búsqueda. En cristología, es la fe la que es requerida para la investigación más lúcida y más justa en sus conclusiones.

El solo sentido de la cristología es la profundización de la fe. Privada de la fe, la cristología, como toda la teología, pierde su dirección y su valor. La fe procura una luz que no se limita al pensamiento personal del teólogo: es la fe de la Iglesia. No se trata solamente de una fe individual. La claridad y el poder de la fe de la Iglesia están presentes en la reflexión teológica.

Cristología y duda

El deseo del teólogo de iluminar a los no creyentes no puede ser motivo para alejarse de la fe. En su libro: «Jesús hombre libre», el teólogo Chr. Duquoc expresa la disposición personal de duda que acompaña su reflexión: «El teólogo se pone del lado del creyente que vive su fe en la incertidumbre y la duda». «Antes, confesar a Cristo se hacía como naturalmente por aquellos que venían de familias cristianas. Hoy la vuelta a Cristo, con la fuerza de contestación que caracteriza a este movimiento, estremece las posiciones adquiridas y plantea de nuevo la pregunta sobre la identidad de aquel a quien las Iglesias declaran su Señor y que muchos creyentes juzgan desfigurado o traicionado por ellas»⁶.

La duda es real: el teólogo piensa que las Iglesias desfiguran o traicionan a Cristo, atribuyendo esta opinión a los creyentes. La intención de simpatizar con los creyentes que tienen dudas y que están amenazados por perder su fe es laudable. Pero para ayudarlos a superar sus dudas, el teólogo no puede entrar personalmente en una mentalidad de duda. Tiene que conservar una fe más clara y más fuerte para comunicar una luz más abundante a aquellos que hacen la experiencia de la incertidumbre. Solo la certidumbre de la fe, más lúcida y más firme, puede remediar la debilidad de la fe de los otros y ayudarlos a creer.

6. C. DUQUOC, *Jesús, homme libre*, Paris: Cerf 1974, 12.

En el caso de Duquoc, la duda del inicio, lejos de ser superada con la reflexión teológica, se manifiesta más extendida en la llegada. En las conclusiones, la fe aparece muy reducida. Jesús es reconocido como hombre libre, no como el trascendente Hijo de Dios. La identificación con el Absoluto o con Dios es expresamente excluida. La duda inicial se hace duda más fundamental, con negación de la verdad de fe.

Crisis de la cristología

La evolución doctrinal de Duquoc, que en un primer volumen de su cristología (1968) había propuesto una doctrina conforme a la Tradición, y cuatro años después, en un segundo volumen, había cambiado su orientación, concentrando su mirada sobre el hombre Jesús, puesto en duda el valor de las definiciones de Nicea y Calcedonia y abandonado la afirmación de la divinidad de Cristo⁷, es característica de un movimiento más general en la cristología. En los años que siguen al Concilio Vaticano II se produce una grave crisis doctrinal, quizás como no se había dado desde los primeros siglos. Un cierto número de teólogos católicos abandonaron la afirmación de la persona divina del Hijo encarnado.

Este movimiento comenzó en Holanda. El teólogo holandés P. Schoonenberg había enseñado el tratado de la Encarnación y publicado un libro que exponía la cristología tradicional. En 1964 cambió la orientación de su pensamiento: presentó a Cristo no como una persona divina en dos naturalezas, sino como una persona humana en una naturaleza, la naturaleza humana. Reconocía en Cristo a un hombre en el que Dios se revela, hombre ligado a un modo divino, el Logos, que no es persona divina. Schoonenberg mismo confiesa que esta evolución doctrinal fue penosa: «Me fue doloroso abandonar la noción clásica de las dos naturalezas de Cristo en una sola Persona: para mí era un poco como si el Hijo de Dios cayera del cielo»⁸.

¿Por qué entonces dar este paso? Schoonenberg decía que había querido elaborar una cristología semejante a la cristología del Anglicano J. A. T. Robinson, autor del libro «Honest to God». Bajo el influjo de Bonhoeffer, Robinson proponía no un Hijo eterno preexistente sino un hombre

7. C. DUQUOC, *Christologie, I, L'homme Jésus; II, Le Messie*, Paris: Cerf 1968-1972.

8. *Sept problèmes capitaux de l'Eglise*, Paris: Fayard 1969, 152.

proexistente, existente para los demás. La fuente de inspiración de la «nueva cristología» propuesta por Schoonenberg no era la fe católica.

El tema de esta «nueva cristología» fue objeto de un artículo publicado por A. Hulsbosch en 1966, en la revista holandesa de teología⁹. Según ésta presentación, Cristo no es el Hijo divino del Padre, sino el hombre en que Dios se revela de un modo único. Para Hulsbosch también este cambio de orientación fue doloroso. Después de la publicación del artículo, quiso corregir las ideas propuestas, pero fue impedido por una trombo-sis. Había sido antes un hombre de fe, y su salud no resistió el choque de un cambio tan radical. A los cinco años publicó un pequeño artículo, y poco tiempo después murió, sin haber podido escribir todo lo que deseaba corregir.

En 1968, la nueva cristología era ya la doctrina dominante en Holanda. Había sido adoptada por E. Schillebeeckx, que definía a Cristo como el hombre de Dios, el profeta escatológico, que tenía una relación única con Dios¹⁰. En otros países esta doctrina tuvo una gran difusión: Francia, Alemania, España, y Estados Unidos.

Todo el movimiento de la nueva cristología proviene de una opción en el campo de la fe. Es la opción de teólogos que abandonaron la fe tradicional de la Iglesia católica por otra fe menos exigente, menos sustanciosa. Han propuesto, como muchos protestantes, una figura más pobre de Cristo, la figura de un hombre que no es Dios. Esta figura más pobre de Cristo va ligada a un empobrecimiento de toda la religión cristiana: sin la persona divina de Cristo, no hay verdadera Trinidad; toda la doctrina de la Redención y de la Gracia como participación a la vida de Cristo, toda la doctrina del Bautismo, de la Eucaristía y de todos los otros sacramentos resultan esencialmente empobrecidas

Nos podemos asombrar al comprobar que muchos teólogos abandonaron la verdad central de la divinidad de Cristo. Este hecho muestra concretamente, por contraste, la grandeza de la fe católica. Creer en un hombre que es Dios es un acto lleno de audacia. Sería más fácil, más cómodo, creer en un simple hombre que habla y actúa en el nombre de Dios. La Encarnación manifiesta una gran audacia divina, y a esta audacia divina responde la audacia de la fe. Sólo la fuerza de la gracia asegura la adhesión

9. A. HULSBOSCH, *Jezus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods*, Tijdschrift voor Theologie 6 (1966) 250-273.

10. E. SCHILLEBEECKX, *Tusentijds verhaal over twee Jezus-boeken*, Brugge: Emmaus, 142.

de fe al Hijo de Dios hecho hombre. Es necesario un impulso del Espíritu Santo para elevar el espíritu humano al nivel de la persona trascendente del Hijo encarnado. La palabra que ha suscitado el primer acto de fe en Cristo era: «Nada hay imposible para Dios» (Lc 1, 37). El teólogo debe creer en lo imposible para hacer su búsqueda: tiene que ser animado por una profunda fe.

Fe de la Iglesia y Concilios

Sabemos cómo la fe en la divinidad de Cristo ha sido afirmada en los concilios de Nicea y Constantinopla. Cuando hablamos de la fe como principio del itinerario del pensamiento teológico, se trata de la fe integral, es decir, de la fe de la Iglesia católica en todas sus declaraciones y afirmaciones.

Muchos teólogos intentaron reinterpretar las definiciones conciliares, porque no admitían su contenido. Para abrir la vía a la nueva cristología, Schoonenberg proponía una doctrina de reinterpretación de los dogmas, con una distinción entre dogmas centrales y dogmas periféricos¹¹. Pensaba que todos los dogmas están sometidos al cambio y que puede ser necesario retraducirlos a otro lenguaje. Pero decía que el cambio puede ser más completo para los dogmas periféricos: para estos, el contenido mismo podía cambiar. Como ejemplo citaba los dogmas marianos, que podrían ser objeto de una revisión fundamental y recibir un sentido puramente tipológico: la Inmaculada Concepción podría significar el principio universal de que la gracia no sólo libera a los hombres sino que los preserva del pecado; la Asunción podría expresar la verdad general de que la Resurrección de Cristo está destinada a extenderse a cada hombre en la totalidad de su realidad humana. Para los dogmas más centrales, Schoonenberg subraya que la retraducción —o reinterpretación— tiene que salvaguardar la intención de la definición conciliar: así para Calcedonia la definición quiere condenar el monofisismo y excluir toda disminución del ser humano de Cristo. Hoy podríamos expresar el dogma de Calcedonia proponiendo una cristología que atribuye plenamente a Jesús una persona humana. La cristología debería desarrollar la verdad esencial de la presencia total de Dios en el hombre Jesús.

11. P. SCHOONENBERG, *Historiciteit en interpretatie van het dogma*, tijdschrift voor Theologie 8 (1968) 278-311.

Las reinterpretaciones propuestas modifican esencialmente el sentido de las definiciones conciliares. El dogma de la Inmaculada Concepción, cuando recibe como sentido la capacidad general de la gracia de preservar a los hombres del pecado, no significa un privilegio singular de María. Lo mismo para la Asunción, considerada como aplicación de la Resurrección de Cristo a todos los hombres. Estos dos dogmas marianos pierden su valor. El dogma más central de Calcedonia no conserva su contenido si Jesús tiene una persona humana y si basta la afirmación de la presencia de Dios en el hombre Jesús: afirmar simplemente esta presencia no es afirmar una persona divina, la persona del Hijo en dos naturalezas, divina y humana.

Entender la reinterpretación de este modo es privar la definición conciliar de su sentido. La intención que manifiesta es dar un nuevo contenido, enunciar una nueva doctrina. Falta la fe en el valor de las declaraciones del Magisterio de la Iglesia. Las definiciones conciliares son consideradas como limitaciones a la libertad de pensamiento del teólogo, que intenta liberarse de un yugo que juzga opresivo. En realidad, estas definiciones son dadas en la Iglesia como una expresión de la fe, como un progreso de la fe adquirido en las controversias. Tienen que ser asumidas como iluminaciones que hacen entender mejor el sentido de la revelación. Son liberadoras de la seducción de algunos errores: el arrianismo, por ejemplo, había hallado simpatía en muchos obispos, y el Concilio de Nicea ha liberado a los cristianos de la incertidumbre; los ha ayudado a superar la tentación de reducir a Jesús a la dimensión de un simple ser creado. Calcedonia, afirmando las dos naturalezas, libera también a los creyentes de la tentación de pensar que la humanidad de Jesús era absorbida en su divinidad, y proporciona la garantía de que Jesús era verdadero hombre como nosotros.

Las definiciones conciliares procuran una certeza que excluye las dudas y permite una mejor comprensión de las afirmaciones de la Escritura.

El problema, para el teólogo, es acoger con fe las definiciones dogmáticas. Si estas definiciones son únicamente consideradas como un producto humano de la reflexión histórica en la Iglesia, pueden ser tratadas como obstáculos que deben ser superados. La posición asumida por Duquoc en el artículo «Théologie», artículo muy reciente en la Enciclopedia «Catholicisme», es muy significativa: Duquoc reacciona contra todos los dogmas y contra todas las instituciones. Su posición es radical, hasta tal punto que la redacción de la Enciclopedia ha insertado dos notas para precisar o corregir el sentido del texto: una nota para subrayar que el papel y la autoridad del Magisterio no son discutidos, sino su funcionamiento, y otra para afirmar, en contra del principio de la falibilidad de la razón y de la fe enunciada por Duquoc, la necesidad de un cuerpo doctrinal.

La reacción contra la autoridad doctrinal de la Iglesia no puede ser fecunda en la elaboración de la cristología. Hay un modo muy positivo de estudiar los documentos del Magisterio como expresiones de la fe auténtica. La afirmación de tres personas en Dios y de una persona en Cristo puede ser tomada como punto de partida de un estudio más profundo sobre la noción y la realidad de la persona, y sobre el sentido de la distinción entre persona y naturaleza. Toda la psicología humana puede recibir una luz nueva.

Hay también un modo más negativo de acoger la afirmación dogmática de las personas divinas. En su teología trinitaria, Karl Barth establecía como principio un cambio de sentido en el concepto de persona: el concepto moderno no correspondería al concepto usado en Calcedonia; hoy significa conciencia de sí. En Dios, Padre, Hijo y Espíritu han de ser llamados no personas sino modos de ser: sólo Dios mismo podría ser llamado persona. Barth confiesa que no ha podido proponer un verdadero enriquecimiento de doctrina sino solamente un cambio de terminología¹².

Sin embargo, Karl Rahner siguió la misma orientación, pensando que en la doctrina trinitaria sería mejor hablar de una persona en Dios y de admitir tres modos distintos de subsistencia. Sobre todo aplicó a la cristología un cambio de términos. Subrayando que el concepto moderno de persona no corresponde al concepto antiguo usado en Calcedonia, cuestiona el sentido de la afirmación de una persona en Jesús. Decir que en Cristo hay una persona en dos naturalezas tendría un sentido ambiguo, a causa de la evolución del término «persona».

Muchos teólogos han acogido la idea de que el concepto de persona ha cambiado de sentido en el curso de los siglos y que hay una diferencia esencial entre el vocablo usado en Calcedonia y nuestro concepto, más entendido desde un punto de vista psicológico. En esta línea, la afirmación del Concilio tendría necesidad de una reinterpretación.

Una reflexión sobre el concepto actual de persona muestra en realidad que nuestro concepto es idéntico al concepto usado en la definición conciliar. La persona es un sujeto psicológico, sujeto de actividad de pensamiento, de conciencia, de opciones libres de la voluntad. El aspecto psicológico ha podido ser más sistemáticamente estudiado, pero el concepto de persona no cambia por este motivo. En Calcedonia, los Padres entendieron «persona» (en griego *prosopon*) según el sentido ordinario que correspondía

12. K. BARTH, *Dogmatique*, I, 1, 2 Genève 1953, 56-59.

a la experiencia que cada hombre hace de su persona en relación con otras personas. A este concepto fue añadido el término de *hipóstasis*, que comportaba un valor más ontológico, para afirmar que la unidad de persona era no solo unidad externa de un individuo, sino la unidad fundamental del ser de Cristo¹³.

El Concilio de Calcedonia no se ha referido a una filosofía particular de su tiempo. Solo ha querido expresar la unidad de persona en Cristo según una experiencia universal del hombre, experiencia válida para todos los siglos. Nosotros hacemos hoy la misma experiencia y sabemos lo que significa la afirmación de una persona en Jesús. No hay ninguna ambigüedad, y la reinterpretación del Concilio no es necesaria.

Calcedonia no ha perdido nada de su valor: es el Concilio que permanece como el más grande concilio de los primeros siglos, con una profesión de fe que expresa la identidad personal de Cristo. Rahner admite la cristología clásica, que se funda en la definición de Calcedonia; pero quiere presentar otra cristología, una nueva cristología ortodoxa, cristología de la conciencia¹⁴. Sería sorprendente usar dos cristologías paralelas. Necesariamente, la cristología ha de hallar apoyo en la profesión de fe de Calcedonia: fuera de la doctrina de un Cristo que sea una persona en dos naturalezas ninguna cristología válida puede ser construida. La fe en el valor de Calcedonia es esencial en el teólogo que estudia a Cristo.

Es verdad que Calcedonia no dice todo sobre Cristo. La intención del Concilio no era decirlo todo; deseaba dar una solución al problema del monofisismo, problema de la unidad y de la dualidad en Cristo. La solución es clara; sin embargo los términos persona y naturaleza no son definidos, y requieren una explicitación ulterior. Es especialmente necesaria una reflexión sobre el sentido de la distinción entre persona y naturaleza, distinción requerida por el dogma trinitario y por el dogma cristológico, distinción que antes no había sido afirmada en la filosofía. La definición de Calcedonia invita a un estudio de todas las propiedades de la persona. La necesidad de esclarecer la persona de Cristo es fuente de nueva luz sobre la realidad de la persona humana. La fe en la persona de Cristo ilumina todas las reflexiones de la razón humana sobre la persona.

13. Cf. J. GALOT, *Une seule personne, une seule hypostase*, «Gregorianum» 70 (1989) 251-276.

14. K. RAHNER, *Grundkurs der Glaubens-Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1976, 275.

Esta fe permite también entender el verdadero sentido de la misión de Cristo y de toda la obra de la salvación. Proporciona una luz esencial sobre el problema del sufrimiento de Dios.

Fe en el Hijo encarnado

Podemos concluir que el problema del método en cristología es ante todo un problema de fe: fe del teólogo en armonía con la fe de la Iglesia. Sólo esta fe permite al teólogo alcanzar y reconocer al verdadero Cristo, discernir en el rostro humano de Jesús su persona divina.

El Cristo de la fe es idénticamente el Jesús de la historia. Los estudios sobre los evangelios muestran más precisamente las propiedades humanas de Jesús y sus contactos con el ambiente humano en su vida terrestre. Muestran también inseparablemente las propiedades divinas de su persona a través de su existencia realmente humana.

Más específicamente, todo el amor manifestado por Jesús en su presencia entre los hombres es un amor humano que hace descubrir un amor más alto, el amor divino. Podemos recordar por ejemplo el diálogo con el hombre —o el joven— que había preguntado la vía hacia la vida eterna y que podía decir que había guardado los mandamientos desde su juventud: «Jesús, poniendo en él los ojos, lo amó» (Mc 10, 21). La mirada de Jesús expresa un amor que ha impresionado a los testigos del episodio. Se trata de un amor humano, que revela el amor divino en el momento de la llamada a una donación completa de la persona.

Las palabras y los gestos de Jesús son humanos, pero portadores de una realidad superior. El Jesús histórico es, como histórico, superior a la simple historia humana. Revela un misterio, que solamente es accesible a la fe.

«Abba»

La cristología reciente ha puesto en evidencia una palabra de Jesús, que manifiesta la coincidencia del Jesús de la historia con el Cristo de la fe, palabra reconocida como auténtica por excelencia, y de una importancia fundamental. Para nuestra suerte, ha sido reproducida en el evangelio de Marcos (14, 36) en su forma aramaica, exactamente como Jesús la pronunció: «Abba». Estudios más precisos permitieron concluir que esta invocación aramaica era habitual en la oración de Jesús. «Abba», nombre fami-

liar usado por los niños —y los hijos adultos— para llamar a su padre, manifiesta las relaciones íntimas de Jesús con su Padre que era Dios. El uso del vocablo tiene más valor por el hecho de que en la religión judaica, nadie había tenido antes la audacia de aplicarlo a Dios. Jesús es el primero que dice a Dios «Abba»: revela así la intimidad excepcional que lo une al Padre.

«Abba» es un vocablo muy humano, que toma en Jesús un sentido trascendente. Este vocablo, en su simplicidad, es la revelación de la personalidad del Hijo de Dios. Jesús no recurre a una formulación dogmática, y para expresar la más grande verdad, se sirve de una palabra sencilla, accesible a todos. Hace discernir la familiaridad que lo une al Padre, sin distancia y sin obstáculo, y que significa un estado de perfecta filiación.

Esta filiación es única; pero Jesús quiere compartirla con sus discípulos. Lo muestra cuando dice en su primer mensaje: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre» (Jn 20, 17). Quiere esencialmente compartir con sus discípulos su oración filial. A la petición de un discípulo: «Señor, enséñanos a orar», hace describir la perspectiva de la nueva oración: «Cuando oréis, decid: Padre» (Lc 11, 1-2). «Padre», es decir, «Abba» en arameo.

Podemos afirmar que «Abba» es la primera palabra y la palabra más profunda de la teología. Es una introducción a la cristología y a la doctrina trinitaria, introducción que quiere comprometer a la persona humana en la intimidad divina. «Abba» expresa el método teológico de Jesús mismo, un método que constituye el ejemplo perfecto del pensamiento cristológico.

Sin embargo, para acoger y aceptar la manifestación de la filiación divina implicada en el vocablo «Abba», el exegeta y el teólogo tienen que estar animados por la fe. Aquellos que no creen en la persona divina del hijo son tentados a interpretar de modo reductivo, a un nivel simplemente humano, esta palabra. J. Jeremías, el exegeta protestante que ha tenido el gran mérito de mostrar el primado de Jesús en el uso del vocablo, halló contraria al tono cotidiano y familiar del término la atribución a Jesús de la cristología del Hijo de Dios y de la preexistencia¹⁵. No podía admitir que con este tono cotidiano y familiar, Jesús expresara la verdad teológica más alta. La falta de fe en la divinidad de Jesús ha impedido al exegeta reconocer todo el valor doctrinal de «Abba».

«Abba» es una llamada al teólogo para profundizar su fe y descubrir mejor el misterio de la persona de Cristo en su revelación histórica.

Jean Galot
ROMA

15. J. JEREMÍAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris: Cerf 1973, 88.