



LA CRISTOLOGIA DE LOUIS BOUYER

LUIS ALONSO y CLAUDIO BASEVI

1. PRESENTACIÓN

El P. Louis Bouyer, a lo largo de su fecunda carrera, va desgranando paso a paso su proyecto de elaborar un tratado completo de Teología Dogmática. El lo divide en dos grandes partes, cada una de ellas con tres volúmenes. El título general de la primera parte es *Creation et Salut*, cuyo primer volumen, *Le Trône de la Sagesse*, aparecido en 1957, no figura en principio dentro de este plan general, sino que fue incluido más tarde. El segundo volumen, *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, fue publicado en 1970; y el tercer volumen, *La Gloire divine et l'Univers*, que viene a constituir una teología del Cosmos, aún no ha visto la luz.

A la segunda parte de este proyecto, el teólogo francés la titula *Connaissance de Dieu* y el primer volumen es precisamente *Le Fils Eternel*, la obra que vamos a comentar¹. El segundo, *L'Esprit-Paraclet* aún no ha sido editado y el tercero, *Le Père invisible* ha aparecido en 1976.

Ya el plan general que acabamos de exponer parece inspirarse en un esquema derivado de la Historia de la Salvación y difiere bastante por tanto del planteamiento clásico de las obras de Teología dogmática. Sorprende, además, que se hable de la Iglesia antes de escribir la Cristología y que ésta, junto con los volúmenes que tratan de Dios Padre y del Espíritu Santo, estén colocados bajo el título genérico de *Conocimiento de Dios*.

El propósito de Bouyer en *Le Fils Eternel* es ofrecer una clarificación sobre las numerosas controversias cristológicas que hoy se encuen-

1. Louis BOUYER, *Le Fils Eternel, Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*, Paris, Les Editions du Cerf, 1974, 533 pp. 14 × 22.

tran en el campo teológico y aportar algunas visiones nuevas que puedan salir del estancamiento en que se halla la Cristología. El libro no se puede considerar propiamente como un tratado de teología, sino más bien como un intento de presentar el estudio de Cristo «par la voie d'une étude de la Parole de Dieu» (p. 8), o, en otros términos, abordar el tema cristológico en el contexto de toda la Teología de la Revelación.

En la *Introduction* (pp. 7-14) el Autor expone las relaciones entre Cristología y Teología y reacciona contra una concepción de Teología dividida en tratados excesivamente separados. Al rechazar la subdivisión del objeto de la teología en tratados distintos, Bouyer propone un acercamiento entre Teología y Cristología, no en el sentido de identificar las dos (sería el error de la teología protestante: no se puede hablar de Dios sino a través de Cristo), pero tampoco en el sentido de una independencia absoluta, porque la Teología —según Bouyer— es una operación vital, que está en continuidad con nuestra adhesión a Dios por medio de Cristo. Solución: empezar la «Teología» por el estudio de Cristo, pero considerando a Cristo a la luz de *toda* la historia de la salvación. Coherentemente con lo dicho en esta introducción, Bouyer divide el cuerpo de la obra en tres partes: *Les Preparations* (pp. 15-152); es decir el estudio del A.T.; *L'Annonce* (pp. 153-348) o estudio del N.T. y *L'intelligence de la Foi* (pp. 349-513) o evolución de la cristología. Vale la pena dejar ya apuntado —lo volveremos a examinar más adelante— que el enfoque de Bouyer es un enfoque gnoseológico (qué «significa» Cristo), y no un enfoque real (quién «es» Cristo).

2. EXPOSICIÓN Y VALORACIÓN DE CONJUNTO

La primera parte del libro² está dedicada a las preparaciones, es decir, a la manifestación progresiva de la Palabra de Dios a lo largo del Antiguo Testamento. Se abre con un capítulo que contiene un resumen de la historia de la interpretación y crítica del Antiguo Testamento, en la cual el Autor reconstruye con claridad el hilo histórico y genealógico de esta crítica desde sus orígenes. En ella se examinan también algunos autores antiguos, aunque brevísimamente citados (Filón es el que ocupa más espacio), pero Bouyer se fija sobre todo en el nacimiento de la crítica moderna desde Richard Simon hasta Wellhausen, Gressman, Gun-

2. La primera parte tiene la siguiente distribución en capítulos: cap. 1: *Acercamiento histórico a la palabra bíblica* (pp. 17-38); cap. 2: *La palabra de Dios* (pp. 39-68); cap. 3: *La Palabra y la Sabiduría* (pp. 69-93); cap. 4: *El Rey y su Reino* (pp. 95-107); cap. 5: *Del Rey al Mesías* (pp. 109-123); cap. 6: *El Siervo de Yahwéh* (pp. 125-134); cap. 7: *El Hijo del hombre* (pp. 135-140); cap. 8: *La espera de la Consolación de Israel* (pp. 141-152).

kel y la Escuela escandinava³; al desgranar esta historia, el oratoriano se muestra severo con los estudiosos alemanes por su evolucionismo cultural demasiado simple y favorable en cambio a los autores de la Escuela Escandinava (Pedersen en particular) por haber reivindicado tanto el valor de la tradición oral como la importancia del contexto religioso colectivo en la elaboración de los relatos. La conclusión que a Bouyer interesa subrayar es que el «mensaje» de la Biblia se transmite «au coeur d'une expérience religieuse».

Bouyer por tanto, una vez reconstruido el *status quaestionis* de la crítica, se dedica a desarrollar una teología de la Palabra de Dios, de un Dios que se hace presente en la historia de su pueblo, porque estima que no se puede hablar de Cristo, Palabra de Dios encarnada, sin estudiar también los preparativos de la plenitud de la revelación contenidos en el Antiguo Testamento. El capítulo segundo de su libro nos hace asistir en efecto a la vida de la Palabra de Dios, que es palabra de revelación que manifiesta a Dios a través de una serie de acontecimientos. Este capítulo es central en su obra: encontramos en estas páginas, en efecto, numerosas referencias a la naturaleza de la revelación hecha al pueblo elegido y a la relación entre la historia de Israel y la composición de los libros canónicos. La Palabra de Dios aparece como el «lugar» donde se encuentran, en síntesis compleja, tanto la palabra divina propiamente dicha como el acontecimiento y la interpretación escrita de ambas cosas. Sólo si uno se sitúa en el interior de esta unidad puede captar el sentido profundo de los textos del Antiguo Testamento. Bouyer, por un lado examina *per modum unius* tanto la Sagrada Escritura como la historia del pueblo elegido y, más en general, la historia de la Revelación, y por otro, al hacer así, resume de modo equilibrado problemas y doctrinas diferentes, luchando contra una posible concepción individualista, intemporal y abstracta de la palabra veterotestamentaria; el enfoque de Bouyer permite ver en seguida todo el A.T. con la óptica de su cumplimiento histórico en el Nuevo, pero —añadimos nosotros— también corre el peligro de ser demasiado «historicista», y así perder de vista el valor permanente de la verdad revelada.

No se puede olvidar en efecto, que la Palabra de Dios de la cual nos habla y que forma el Antiguo Testamento, se coloca en el centro de un cuerpo social, Israel, así que la referencia a Israel es el principal elemento que ha de tenerse en cuenta para que esa palabra sea inteligible. Israel, pueblo escogido, unificado e identificado por la Palabra, busca su

3. El *Survol* histórico —como lo llama Bouyer— presenta varias lagunas; falta, p. ej., la mención de H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testament* (Neukirchem, 2.^a ed. 1969), de los trabajos de Von Rad y de la teología de la tradición que se inspira en los trabajos de este autor; asimismo no se cita a Eichrodt que con su *Teología del Antiguo Testamento* quiso poner un freno a los excesos de la crítica racionalista. De todos modos, lo más inexplicable es que no se citen a los autores católicos.



identidad histórica integrando y reabsorbiendo, asimilando las aportaciones culturales del ambiente que lo circunda.

Un ejemplo de esta «re-interpretación» religiosa que el pueblo elegido llevó a cabo sobre el material cultural proporcionado por los pueblos circundantes es el sentido nuevo dado a la «sabiduría». Bouyer explica cómo el tema literario y poético de la «sabiduría», que surgió en las cortes de los reyes de los pueblos vecinos, fue criticado y repensado en Israel con referencia a la Palabra de Dios. Muestra Bouyer que el encuentro de la Palabra de Dios y la sabiduría humana no es un hecho posterior a la Revelación y a su fijación por escrito. «La rencontre, en effet, c'est dans la Bible que nous la voyons s'effectuer. La Sagesse biblique en est le fruit immédiate» (pág. 70). Se trata de una observación realmente interesante y que hay que tener presente si se quiere establecer un diálogo serio con la teología reformada que apenas admite la intervención de la razón humana en la intelección de la Palabra de Dios. Pero, al mismo tiempo, esta observación debe descansar, en nuestra opinión y creemos que en la de Bouyer, sobre la base de un conocimiento humano capaz de alcanzar la verdad aun sin recurrir a la Revelación.

Otro de los temas que Israel recibió de la cultura semita pero que purifica e incorpora es el del culto real, cuya importancia es muy grande por estar relacionado con todo el mesianismo y con la noción de la realeza de Dios. Ya desde el comienzo el poder del rey de Judá no es algo propio sino que se fundamenta en el poder real de Yahvé, tal como anuncian los salmos reales. Además cuando, después de la desaparición de la monarquía davídica, el tema real adquiere gradualmente en el marco bíblico un cariz apocalíptico, el rey davídico se transforma poco a poco en juez supremo que vendrá en el día de Yahvé y adquiere unos rasgos escatológicos. Bouyer ve en ello un ejemplo eminente de relectura en profundidad que, a partir de elementos meramente culturales, se abre paso hacia una concepción global de la historia (teología de la historia), del fin del hombre y del universo y de la naturaleza de Cristo. La elaboración de una teología del Antiguo Testamento se concluye, por último, con el estudio de las figuras del Mesías, del Siervo del Señor, del Hijo del Hombre y de la Consolación de Israel. Queda así perfectamente enmarcado, mediante la descripción de la «esperanza» de Israel, el cumplimiento de la Revelación en Cristo.

La segunda parte del libro⁴, a la que Bouyer llama *El Anuncio*, puede ser considerada una investigación acerca de Jesús histórico y, a la

4. En la *segunda parte* encontramos el siguiente orden de capítulos: cap. 9: *Evolución de la crítica del Nuevo Testamento* (pp. 155-174); cap. 10: *Hacia una crítica de la crítica* (pp. 175-195); cap. 11: *El «evangelium de Christo» en el «evangelium Christi»* (pp. 197-216); cap. 12: *Del evangelio del Reino a la Pasión* (pp. 217-237); cap. 13: *La Resurrección y el «Kerigma»* (pp. 239-256); cap. 14: *Cristología de la primitiva Iglesia y de San Pablo* (pp. 257-290); cap. 15: *Cristología de San Mateo, San Lucas y la Epístola a los Hebreos* (pp. 291-315); cap. 16: *Cristología de San Marcos y de San Juan* (pp. 317-348).



vez, una presentación de la Cristología del Nuevo Testamento. Comienza con un segundo *status quaestionis*, en el cual Bouyer ofrece una exposición histórica de la crítica del Nuevo Testamento, desde la Iglesia primitiva hasta los postbultmanianos, incluyendo la *Redaktiongeschichte* y la nueva valoración de la literatura apocalíptica. El autor esboza una crítica de la crítica⁵ y al concluir su capítulo establece unos principios muy interesantes⁶ entre los cuales es particularmente notable la superación de la distinción que hace Bultmann entre *Historie* (una historia puramente de acontecimientos, una crónica, en el sentido positivista del siglo XIX) y *Geschichte* (en el sentido de una historia individual y existencial): Bouyer señala justamente que esta misma disyuntiva ya oculta el verdadero problema. Lo dogmático no se opone a lo histórico. La historia bíblica se refiere a *hechos reales*, que manifiestan a la luz de la fe un sentido trascendente. No son menos reales por el hecho de tener un sentido sobrenatural, ni son ficticiamente simbólicos por el hecho de ser reales. Son verdaderos y poseen un verdadero sentido de revelación.

Habiendo postulado la legitimidad de la crítica histórica en el estudio de la tradición evangélica, es lógico que Bouyer encuentre, con estas claves de interpretación, un «*evangelium de Christo*» (una revelación de Jesús sobre sí mismo) dentro del «*evangelium Christi*» (la Buena Nueva anunciada por Cristo). Con lo cual se opone a la afirmación gratuita de Harnack y de los protestantes liberales, que sostenían que la predicación de Cristo no hablaba de su divinidad sino de la filiación divina de los creyentes. En cambio, la autointerpretación de Cristo está, según Bouyer, en el centro mismo del Evangelio y constituye el necesario fundamento histórico que sirvió de base para la comprensión que, a partir

5. Al hacer un breve análisis de la crítica histórica de los Evangelios, el oratorio vuelve a conceder una gran importancia a los Escandinavos (Reisenfeld, Gerhardson) contraponiéndolos a la *Formgeschichte*. Estamos de acuerdo con Sesboüe [*Rech.Sc.Rel.*, 63 (1975) 524-529] cuando señala que Bouyer en estas páginas se fija más en las cuestiones históricas que en los presupuestos filosóficos y teológicos de los autores examinados, cuando, sin embargo, estos presupuestos son los que explican las opciones de fondo. Bouyer acierta, en cambio, cuando desmitifica ciertos dogmas de la crítica (la radical oposición entre semitismo y helenismo, por ejemplo) y cuando concluye con estas atinadas palabras: «Il ne convient pas, cependant, de s'en tenir là et de conclure sur un scepticisme radical touchant toute l'approche critique moderne des évangiles. Mais il est temps que la critique de la critique en définisse exactement les possibilités et le corrélatives obligations» (pág. 188).

6. *Op. cit.*, p. 193 ss. Bouyer condensa sus conclusiones en seis puntos:

- 1.º que la crítica de molde humano a la realidad de los milagros supone un prejuicio de tipo racionalista;
- 2.º que la sana crítica pide sencillamente una «objetividad simpática» en el examen de los Evangelios;
- 3.º que hay que tener en cuenta que los Evangelios vienen, desde el punto de vista literario, de una «cultura oral»;
- 4.º que en la Biblia no se puede separar el elemento histórico de lo dogmático;
- 5.º que la Iglesia primitiva quiso mantener con fidelidad, y mantuvo de hecho, el *Sitz-im-Leben* en el cual se desarrolló la vida de Cristo; y
- 6.º que la descripción que los Apóstoles hicieron de Cristo es la repetición de la presentación que Jesús en persona hizo de sí mismo.



de los títulos cristológicos, tuvieron acerca de Jesús los autores del Nuevo Testamento. El propósito del autor es, como es evidente, reconstruir la naturaleza y la personalidad de Cristo a partir de la predicación misma de Cristo recibida por la Iglesia. Es, en el fondo, el enfoque ya clásico de algunos escritores católicos (Adam, Guardini), que —siendo muy apreciable— corre el peligro de aceptar, aunque sea como «hipótesis de trabajo», que a Cristo *sólo* se llega con la fe.

A continuación, Bouyer pasa revista a los principales misterios de la vida pública de Cristo. Basta indicar los subtítulos en que se desgrana este capítulo para tener una idea de su contenido: Bautismo y Tentación; la predicación del Reino y el ágape; la Pasión del Hijo del Hombre; la Última Cena y el sentido de la Pasión; Jesús y el sentido de la Cruz. Resalta sobre todo el tema de la inevitabilidad de la Pasión⁷.

Al tratar de la Resurrección el Autor se hace eco, en primer término, de la atención que ha suscitado recientemente desde los años 60 esta cuestión y pasa a estudiar luego⁸ las opiniones de autores tan conocidos en este tema como Marxsen y Léon-Dufour. Bouyer vuelve a examinar los testimonios del Nuevo Testamento sobre la resurrección y la fe en la resurrección. Al término de su estudio afirma, buscando una síntesis, que la experiencia que tuvieron los Apóstoles de Cristo resucitado fue de carácter histórico y a la vez particular, porque se trata de la experiencia de la divinidad de Cristo presente en su humanidad. Señala también que para comprobar la Resurrección no bastó la mera experiencia empírica sino que hacía falta una cualificación en el sujeto. Cualificación que, sin embargo, no era todavía la fe, pues ésta se dio —en los Apóstoles— posteriormente a las apariciones del Resucitado.

Una vez expuesto el núcleo histórico de la vida de Cristo, Bouyer procede a presentar las diversas formulaciones que los distintos autores del Nuevo Testamento dieron de esta experiencia a partir, o mejor dicho alrededor, del contenido de los «nombres» de Cristo, que resumen prácticamente la Revelación veterotestamentaria. San Pablo tiene presente sobre todo, dice el Autor, todo lo que se encierra bajo el título de Siervo de Yahvé. Esto le lleva a resaltar en Cristo su mediación sacrificial que es también para nosotros vía de acceso a Dios y fundamento de la conciencia de nuestro «sacerdocio real». La diferencia entre los discursos de los Hechos y la 1ª Petra se debe al distinto contexto cultural —judíos o paganos— y a que el lenguaje de la Epístola refleja una mayor penetración y madurez. Bouyer señala luego en la cristología paulina tres temas que constituyen los respectivos desarrollos de otros tantos títulos de Cristo: el primero, Cristo como Hijo e Hijo de Dios, le per-

7. Cfr. pp. 233ss. Hubiera quedado más completo el cuadro si Bouyer hubiera hecho alguna alusión a la libertad de Cristo ante la Pasión (Cfr. Ioh 10,18; 12, 27; 13,1-3; 17,19; 18,4-6; 19,11; 19,28).

8. Demasiado rápidamente en opinión de Lauret [*Rev.Sc.Phil.Théol.* 61 (1977) 587-589].



mite a San Pablo extender a todos los creyentes la condición de hijos de Dios propia de Cristo; el segundo, Cristo como Hijo del Hombre, le sirve a San Pablo para desarrollar la teología del Nuevo Adán; por fin, el tema de Cristo como Revelación del Misterio de Dios ofrece al Apóstol el fundamento para presentar la riqueza del misterio de Cristo crucificado, si se habla sólo de la Persona de Cristo, o de Cristo Cabeza del Cuerpo, si se extiende la consideración también a la Iglesia.

Al examinar los evangelios, Bouyer utiliza la noción de «cumplimiento del Antiguo Testamento» para colocar a Mt y Hebr dentro de una misma perspectiva; de modo análogo el tema del Espíritu Santo juega en Lc un papel de elemento catalizador. El autor pone de relieve, por último, el estrecho parentesco entre Mc y Ioh. El punto común señalado por Bouyer consiste en que ambos identifican a Jesús con el mismo «Evangelio»: Cristo, Hijo de Dios, es el Evangelio para Mc; y para Ioh el Verbo hecho carne es equivalente al Evangelio (cfr. pp. 326ss)⁹. Todo el tratamiento que Bouyer desarrolla a lo largo del estudio de la Revelación se apoya, como el lector ya habrá descubierto, en unos cuantos «postulados». El primero de ellos es la «continuidad» y el «cumplimiento» del Antiguo Testamento por parte del Nuevo. Mediante esta perspectiva, en efecto, se puede captar la riqueza de contenido que tiene la Encarnación como centro de la Historia Sagrada: hay un tiempo de espera y de preparación y hay un tiempo de realización progresiva. En este sentido Bouyer habla de Cristo como de un «acontecimiento», porque precisamente a través de Cristo, se cumple la plena revelación de la Sabiduría divina. Cristo sería el «momento» en el cual, por vez primera, comienza la verdadera divinización de las realidades humanas. Por esto a Bouyer le gusta hablar de un sentido «eucarístico» de Cristo. Sin embargo a este enfoque cabe hacerle algunos reparos de no poca importancia. No dudamos que la intención de Bouyer sea muy positiva, pero a la vez es también cierto que su metodología (que se basa en evitar en la medida de lo posible un planteamiento metafísico) le lleva a olvidar: 1. La existencia *personal* de Cristo (Cristo no es un «acontecimiento», es una *persona* concreta e histórica), 2. que la divinidad de Jesús debe ser afirmada también como algo *personal* y no puede resultar como «difuminada» en la presencia providente de Dios en la historia de Israel. Dicho con otras palabras: es cierto que Jesucristo se inserta en la historia de la Salvación, pero también es cierto que no es *un elemento más* de esta historia, sino que es un punto de *discontinuidad radical* (Cristo no es sólo el Mesías esperado, es el Hijo de Dios y es Dios como el Padre) y es el *centro de gravedad* de esta misma historia.

Otro reparo que se puede hacer es el relativo a la hipótesis (que entendemos puramente metodológica) de una distinción entre el «evento-Cristo» y la «interpretación» que los autores del Nuevo Testamento

9. Tanto Jay [*Esprit et Vie*, 84 (1974) 360ss] como Sesboüe califican de sugestivo el último capítulo de esta parte.



dan de ese evento. Precisamente esa distinción es la que proporciona cierto estatuto teológico al método histórico-crítico (se trata, en el fondo, de la ya muy conocida separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe), porque es sólo mediante ese método como es posible justificar tal distinción a la vez que sólo esta distinción justifica un estudio exclusivamente histórico-crítico de la Revelación. Es evidente que postular como *real* esta distinción es en cierto modo una *petitio principii*; nos parece que Bouyer quiere en cambio rechazar las conclusiones del método histórico-crítico, pero, al aceptar (tal vez por motivos apologeticos) sus postulados, no puede evitar del todo las correspondientes conclusiones por el carácter solidario y correlativo de ambos aspectos. Además, nos parece que en el enfoque de Bouyer subyace una determinada concepción de la inspiración escriturística, según la cual el carisma abarcaría tanto al hecho originario (dato revelado) como a una primera interpretación y a una segunda lectura de ese mismo hecho a la luz de la anterior interpretación y también de las nuevas circunstancias históricas. Tal concepción equivale a afirmar que el proceso *per implicitum ad explicitum* no pertenecería sólo al desarrollo dogmático sino que afectaría también a la misma revelación. Con ello se acercan demasiado las diferentes acciones del Espíritu Santo en la Revelación de las verdades, en la interpretación por parte del Magisterio y en la intelección —en la medida que intervenga el Espíritu Santo— por parte de los teólogos.

¿A qué se debe que el enfoque de Bouyer ofrezca estos puntos ambiguos, puesto que —como es evidente— el Autor quiere mantenerse fiel a la *totalidad* de la fe de la Iglesia y a la *totalidad* de la Revelación? Pensamos que se debe en primer lugar a la misma postura vital de Bouyer de cara a la Teología. Nuestro Autor quiere —lo ha dicho muchas veces— mantener firmemente asido el trabajo teológico a la vida espiritual. Con esto la Teología adquiere —en las obras de Bouyer— un fuerte cariz «religioso», que se presta, más allá de las intenciones del Autor, a una interpretación en términos de inmanencia. Hay que mantener, en cambio, que la Teología no es un «desarrollo» de la fe o de la vida espiritual, sino que es «intellectus fidei», es decir estudio científico del contenido de la fe. No es que queramos afirmar que la Teología sea independiente de la fe, o no tenga relación con la fe, o no sirva para aumentar la fe en determinadas circunstancias (aunque el aumento de la fe se deba siempre a un aumento de la Gracia); lo que negamos, en base al estatuto científico propio y peculiar de la Teología, es que la Teología sea la perfección de la fe y tenga como único fin una vida espiritual más intensa.

Un segundo elemento que influye en Bouyer, y que está conectado con el primero, es su deseo de abordar el estudio de los temas teológicos desde el punto de vista cultural, antes que filosófico. Esto equivale a preguntarse: ¿qué piensan o han pensado los hombres de Cristo? más que a preguntarse: ¿quién es Cristo? Bouyer quiere, en el fondo,

hacer ver que en el corazón humano está, de una manera oscura pero real, cierta «idea» de Cristo, que la Revelación explica y amplía. Sus conclusiones procuran, por tanto, ser siempre respetuosas de los datos de fe, pero no queda clara, a pesar de todo, la «gratuidad» del orden sobrenatural tanto en el orden noético (Teología de la Revelación) como en el orden operativo-existencial (Creación-Elevación-Redención).

En la tercera parte¹⁰, una vez examinada la Sagrada Escritura, Bouyer acomete la tarea de describir una historia de la Cristología, desde los Padres de la Iglesia y las herejías de la antigüedad hasta los intentos contemporáneos de volver a formular una nueva Cristología. El Autor tiene presente también los autores que siguen las distintas teorías kenóticas (anglicanos, luteranos, rusos), y los confronta con las enseñanzas del Magisterio y las especulaciones de la Escolástica¹¹.

El oratoriano resume así su intento: «Dans la dernière partie de ce travail... nous allons donc nous efforcer de suivre pas à pas l'évolution du problème christologique dans l'Église. Nous ne chercherons pas pour cela à produire une histoire, même très abrégée, des christologies sucesives. Nous nous efforcerons seulement de tracer, autant qu'il se peut, la généalogie des grandes questions qui se sont posées les unes après les autres. On verra aisément comment chaque question nouvelle est suscitée par la solution ou l'essai de solution proposé à la précédente» (p. 355).

Esta tercera parte se nos presenta, por tanto, en una visión de conjunto, como una exposición de la profundización de la fe a lo largo de la historia de la Iglesia, siendo las dos partes anteriores de la obra la descripción del aporte de datos y material sobre el que se ha ejercido la inteligencia creyente.

En un capítulo que puede considerarse introductorio, Bouyer plantea los problemas y escollos que después desarrollará y a los cuales intentará dar alguna solución. El autor, que parece muy influido por la teología «apofática», defendida también por Von Balthasar y Máximo el Confesor, quiere manifestar y defender un pensamiento lleno de respeto al misterio teándrico que subraya la incomprendibilidad del misterio, re-

10. La tercera parte, *La inteligencia de la fe*, consta de los siguientes capítulos: cap. 17: *En busca del teandricismo* (pp. 361-360); cap. 18: *De la fe de los Apóstoles al Credo de Nicea y Constantinopla* (pp. 361-388); cap. 19: *Entre el Nestorianismo y el Monofisismo: la unidad de Cristo en sus dos naturalezas* (pp. 389-412); cap. 20: *La Edad Media Latina: Cristología y Escolástica* (pp. 413-441); cap. 21: *La Cristología en la época moderna: entre la Metafísica y la Psicología* (pp. 443-468). El cap. 22: *Reflexiones*, será objeto de una exposición aparte, más adelante.

11. Vale la pena notar, sin embargo, que el Autor parece ignorar la *Declaratio ad fidem tuendam* de la S. C. para la Doctrina de la Fe (21.II.72), que constituye la respuesta más reciente del Magisterio a las teorías que se limitan a afirmar que Jesús es la cumbre suprema y definitiva de la Revelación y mantienen que Cristo es una «persona» humana (vd. n. 3; *AAS* 64 (1972) p. 238).

procha a los modernos haberse inclinado hacia una «jesuología» y una «piedad afectiva», porque han yuxtapuesto simplemente un nestorianismo sentimental a un monofisismo intelectual¹².

Esta afirmación inicial define ya la perspectiva desde la cual Bouyer interpreta la evolución doctrinal de la cristología desde las tentativas gnósticas¹³ hasta nuestros días.

Sin seguir un orden rigurosamente cronológico, Bouyer habla de la cristología de S. Ireneo antes de pasar a tratar de los Apologistas a quienes relaciona con el helenismo¹⁴. La idea central del Autor es que los primeros pensadores cristianos se diferenciaron totalmente de los gnósticos y de los filósofos griegos precisamente por interpretar la Encarnación de una manera literal y absoluta (Perfecto Dios-perfecto hombre) en base a una perspectiva rigurosamente soteriológica: el Verbo es una sola cosa con Dios y se encarnó para que los hombres nos hiciéramos hijos de Dios en El.

Si la presentación del pensamiento patristico de los primeros tres siglos es muy rápida, Atanasio y los Capadocios, en cambio, son resumidos con mano maestra con una erudición de primera mano. A propósito de la crisis del siglo V, el Autor subraya que la cristología de Cirilo de Alejandría tiene un valor peculiar ya que lleva hasta el final de su concepción la humanización personal del Hijo de Dios (cristología descendente o «hacia abajo») mientras que para Nestorio (típico representante de la cristología ascendente o «hacia arriba») salvando sus intenciones personales, Cristo «reste... un homme assumé par la divinité; on ne voit pas en quoi il puisse être considéré plus que nous comme Dieu fait homme»¹⁵.

Bouyer, llegado a este punto, considera que la intervención de la Cristología occidental, rompió el equilibrio dialéctico y fecundo entre las formulaciones contrapuestas del misterio de la Encarnación (esquema *Lógos-sarx* por un lado y esquema hombre-Dios por otro), anclando el dogma en un esquema metafísico abstracto (*physis, prosopon, hypostasis*) que no ofrecía en realidad ninguna síntesis.

El resultado de Calcedonia en este sentido es sometido a un juicio riguroso, aunque Bouyer evita detenerse en los que considera que son sus límites: «le Concile de Chalcédoine a peut-être réuni les données

12. Cfr. pág. 354.

13. Al tratar de la crisis gnóstica y sus orígenes el A. se muestra ampliamente deudor de R. M. GRANT en su obra *Gnosticism and Early Christianity*, Ed. revisada, New York 1966. El juicio sobre las aportaciones de GRANT está más matizado en la pág. 362 que en la pág. 190.

14. Bouyer parece suponer que los Apologistas se han apoyado en el prólogo del Evangelio de San Juan para constituir su cristología. Sesboüe (art. cit.) pone en duda esta apreciación de Bouyer y hace notar que San Justino, el más explícito en este punto, no cita jamás el texto del prólogo.

15. Cfr. pág. 396. El juicio es, pues, más severo que el formulado por GRILLMEIER en *Christ in christian Tradition*, London 1965.

principales du problème, certaines des plus importantes en tout cas, mais n'a pas réussi à en proposer une synthèse qui s'impose, ni même à indiquer clairement la voie qui pourrait y conduire... depuis lors, même les christologies qu'on peut dire orthodoxes, dans la mesure où elles ne mettent pas en cause les définitions conciliaires, trahissent un malaise, une dualité insurmontée, à travers leur élaboration. Cela est si peu niable qu'il faut reconnaître, avec nombre d'esprits modérés, que le problème devrait être repris sur des bases plus larges, même si l'on n'approuve pas ces théologiens catholiques contemporains qui, suivant des théologiens protestants, déclarent si peu satisfaisante la solution chalcédonienne qu'ils invitent à l'écarter sans plus»¹⁶. Del Concilio de Calcedonia, según Bouyer, surgieron tres corrientes: la primera de ellas es la de los calcedonianos «estrictos» que interpretan que el concilio, deshaciendo lo que estableció Efeso, ha dado la razón a Nestorio y ha condenado a Cirilo por monofisita y se reafirman en su nestorianismo; otros, aun coincidiendo con los anteriores en cuanto a la valoración del resultado doctrinal del concilio, rechazan, precisamente por eso, las definiciones conciliares y permanecen según ellos fieles a Cirilo; y los terceros, por fin, que forman el grupo denominado «neocalcedoniano» y que representan, en palabras de Bouyer, «la recherche légitime d'une synthèse qui n'a certainement pas été opérée à Chaldédoine, mais dont le concile a postulé la possibilité et réunie les données essentielles»¹⁷. El Autor, huelga decirlo, se une a estos últimos, que son precisamente los que defienden la homogeneidad del desarrollo dogmático. Pero esta adhesión, casi *in extremis*, no logra disipar la sensación de malestar que el análisis anterior ha producido en el lector.

Siempre en la línea de una desconfianza hacia la racionalización de la Teología, al examinar la Edad Media, Bouyer nos sorprende por tratar con desusada severidad al *Cur Deus homo?* de Anselmo. Dice de esta obra que «est bien le chef-d'oeuvre qui a eu la plus pernicieuse influence sur toute la pensée religieuse occidentale». Es conocida la valentía de la que siempre el oratoriano ha hecho gala en sus afirmacio-

16. Cfr. págs. 399-400. Nos parece que, en este punto, Bouyer va demasiado lejos y se deja arrastrar por unos prejuicios antimetafísicos. Aunque su postura sea moderada, el Autor sigue, en el fondo, las ideas muy discutibles de A. Grillmeier y de K. Rahner acerca del valor y del sentido de la fórmula calcedoniana. Resulta sorprendente, p. ej., que Bouyer no tenga en cuenta, en su valoración del Concilio de Calcedonia, que se trata de una Definición del Magisterio extraordinario y solemne. Además, desde el punto de vista teológico, nos parece que la Definición calcedoniana —contrariamente a lo que Bouyer sostiene—, precisamente por subrayar con firmeza el dato revelado, permitió todo el desarrollo siguiente de la Cristología en la línea de la penetración en el misterio de la Encarnación mediante la aplicación de la analogía. En último término nos parece que Bouyer, en este tema, paga un tributo a cierta moda teológica actual que quiere «aggiornare» la Definición de Calcedonia.

17. *Op. cit.*, pág. 402.



nes y por eso se entiende que afirme sin dudar que el razonamiento central de San Anselmo sobre la necesidad de una satisfacción ofrecida por un hombre Dios es «une parfaite absurdité, du fait de son formalisme»¹⁸. En el fondo San Anselmo es el chivo expiatorio de toda Teología que quiere estructurarse en términos racionales y sistemáticos.

También la cristología de Santo Tomás es objeto de una amplia lectura crítica. El autor justifica el espacio considerable que le dedica (22 páginas) con una justa apreciación relativa a la Suma Teológica a la que califica de «un ensemble christologique dont il faut dire qu'il n'a pas eu jusqu'ici d'équivalent, ni dans la richesse et l'intelligence de son enquête à travers les sources traditionnelles, ni dans la rectitude et la cohérence rationnelle de sa structure et de son exposé, ni non plus dans la profondeur visible et comme palpable de son enracinement dans une vie de foi contemplative»¹⁹. Esto no impide que el teólogo francés, con envidiable libertad de espíritu, critique ciertos desarrollos tomistas que le parecen poco defendibles. Toma posición, sobre todo, contra el riesgo constante, que siempre acompaña el esfuerzo de una teología deductiva, de olvidar la regla de oro de la analogía de la fe, para deslizarse en el espejismo de la univocidad de conceptos. Santo Tomás escapa a este vértigo racionalista, pero —en opinión de Bouyer— su discurso está atravesado de tendencias contradictorias. Es tal vez precisamente aquí donde se manifiestan con claridad los límites de la Teología de Bouyer. No cabe duda de que la obra del oratoriano constituye una valiente contestación a las Cristologías «racionalistas» (desde Arrio y Eunomio hasta Schoonenberg y Schillebeeckx) o «positivistas» (Harnack, etc.), pero, al acusar a la escolástica de haber adoptado un lenguaje teológico unívoco (lo que no es verdad, o, como mucho, es propio de la escolástica de Escoto y de los «esencialistas») manifiesta con claridad que su concepción de la analogía coincide en realidad con el lenguaje metafórico y alegórico. Para Bouyer no hay discurso sobre los misterios divinos que no sea puramente *per remotionem imperfectionis*.

Para Bouyer por tanto la Edad Media latina produjo en última instancia, el surgir en la Cristología de aquella tendencia al subjetivismo que los tiempos posteriores llevarán hasta el final en el vaivén entre la «evasión metafísica» y la «invasión psicológica»²⁰.

En el último capítulo de esta tercera parte, Bouyer acomete por fin la tarea de exponer su propia síntesis sobre las cuestiones que antes ha expuesto de manera más extensa. Este capítulo de pensamiento personal contrasta por su brevedad (44 páginas) con el resto del libro dedicado a

18. *Op. cit.*, pág. 415.

19. *Op. cit.*, pág. 418.

20. Cfr. pág. 443.

resumir y exponer, con gran maestría por cierto, toda la Cristología Bíblica, Patrística y sistemática (451 páginas)²¹.

En realidad, los temas escogidos en estas *Reflexiones* no añaden nada que no estuviera dicho ya, y producen en el lector la impresión de que las cautelas y cuidados en los análisis bíblicos y patrísticos han sido excesivos para tan pocas páginas de reflexión personal. En el tema «sabiduría increada-sabiduría creada» Bouyer, que se inspira en Boulgakoff, establece que la relación entre las dos sabidurías es el punto de apoyo de la relación que existe entre Dios y la creación. Tal distinción no deja de ser interesante, pero no podemos seguir enteramente a nuestro Autor cuando la emplea para justificar cierta posibilidad (y por tanto mutabilidad) en Dios, aunque sin llegar —ni mucho menos— a las aporías de las teorías kenóticas.

En estas reflexiones Bouyer intenta asumir y unir en una síntesis —con las correcciones debidas— «la verité postulée par l'humanisme divin de Boulgakoff, l'humanisme libéral de Tillich, l'humanisme existentiel de Bultmann, l'humanisme trascendental de Rahner» e incluso «l'humanisme dynamique de Teilhard»²². Hubiéramos deseado que el Autor hubiera continuado desarrollando hasta donde hubiera podido este enfoque ciertamente interesante y muy propio de la cultura contemporánea. Entendemos sin embargo que, por un lado, no entraba dentro de su intento la tarea de ser exhaustivo, y que por eso se ha limitado a apuntar un camino hacia la síntesis, y creemos, por otro lado, que —dados los supuestos metodológicos de esta obra— el Autor no puede en realidad llegar a esta síntesis que tanto desea.

21. Un resumen del contenido de este capítulo lo ofrecen los subtítulos de los distintos apartados:

- Cristologías individualistas y aniquilación sacrificial (págs. 469-471).
- Gracia capital e individual en Santo Tomás (págs. 471-473).
- Paralogismos de la teoría escotista (pág. 473-476).
- Cristo unido a nosotros por su unidad con Dios (págs. 476-480).
- La preparación histórica a la asunción de nuestra naturaleza en el Verbo (págs. 480-483).
- Humanidad eterna del Verbo (págs. 483-484).
- Recapitulación de la historia humana en el Verbo eterno (págs. 484-488).
- Sabiduría increada y sabiduría creada (págs. 488-490).
- Humanidad y divinidad de Cristo (págs. 490-492).
- Humanismos cristológicos (págs. 493-497).
- Hacia una visión renovada del motivo de la Encarnación (págs. 497-499).
- El «Christus passus» y la impasibilidad divina (págs. 499-502).
- La condición terrena del Verbo encarnado (págs. 502-509).
- La conciencia de Cristo (págs. 509-512).
- De la Palabra al Hijo Eterno (págs. 512-513).

22. *Op. cit.*, pág. 495.

3. ALGUNAS OBSERVACIONES CRÍTICAS

a) *Cristología y Teología*

La relación exacta entre el contenido de ambos términos es de suma importancia para la correcta orientación de todo el quehacer teológico. Bouyer lo ha comprendido y por eso propone mantener tal distinción y le parece, a su vez, más legítimo iluminar la teología con la cristología que intentar una teología que no fuera otra cosa que la explicitación del misterio de Cristo. He aquí sus palabras: «L'étude directe du Christ, de ce qu'il a fait pour notre salut, de ce qu'il est en lui-même et qui seul fonde son activité salvatrice, doit être envisagée comme donant le centre des perspectives de la théologie toute entière. C'est dans cette vue que nous abordons maintenant le problème du Christ, et c'est pourquoi il nous a semblé impossible de l'étudier sans replacer son étude au cœur d'une théologie de la Parole de Dieu»²³. Se trata, pues, de esclarecer toda la teología a la luz de la Cristología y ésta a la luz de una teología de la Palabra de Dios. El oratoriano pone en guardia, desde el principio, sobre lo peligroso que es la tentativa de reducir la teología a la cristología, ya que el término de esta evolución podría ser la teología (o mejor la a-teología, como dice el propio Bouyer) de la «muerte de Dios». Bouyer ve que se puede evitar este riesgo sólo si se subraya convenientemente que Jesús antes de ser «un hombre para los hombres» es un «hombre para Dios». Veamos cómo se expresa él mismo: «S'il est un point sur lequel les historiens non croyants sont aisément d'accord avec les fidèles chrétiens, c'est que Jésus, avant d'être «un homme pour les autres», comme on nous le dit, était, fut par excellence «un homme pour Dieu». Et, faut-il ajouter, si les documents que nous avons sur lui nous permettent aussi de le qualifier d'«homme pour les autres», ce n'est qu'en dépendance de cette première qualification d'«homme pour Dieu» »²⁴. En lo que se refiere, pues, a las calificaciones de Cristo como «hombre para Dios» nuestro autor no es partidario de una mera yuxtaposición sino de una síntesis en la que el segundo elemento da razón del primero.

Llegados a este punto nos parece de extraordinaria importancia saber cómo Bouyer define a Cristo: Cristo es «un homme en qui Dieu se révèle et se communique à l'humanité»²⁵. Con ello entiende que sale al paso al mismo tiempo ya de la tentación monofisita, que haría desaparecer la humanidad en la divinidad, ya de la nestoriana, que llevaría a separarlas. Tampoco se trata de yuxtaponerlas simplemente, sino de subrayar la pertenencia mutua. Para dar salida a las «aporías» de Calcedo-

23. *Op. cit.*, pág. 7.

24. *Op. cit.*, pág. 11.

25. *Op. cit.*, pág. 14.

nia—dice Bouyer— será más correcto hablar de la humanidad *de* la divinidad y de la divinidad *de* la humanidad. En relación con estas ideas el Autor propone explícitamente cuál ha de ser el comienzo de la cristología: «situer le Christ exactement dans l'histoire humaine totale, qui est avant tout l'histoire, pour l'homme, de sa recherche de Dieu, et dans cette histoire particulière qu'est celle du peuple d'Israël où il est né, et qui peut être décrite comme l'histoire de Dieu à la recherche de l'homme»²⁶. Está claro que la historia reviste para Bouyer una gran importancia a la hora de considerar la Cristología y por eso tiene buen cuidado de advertir que sólo de este modo se puede salir al paso de un doble riesgo: aislar a Cristo de la historia (de la historia de toda la humanidad y, en particular, de la de Israel) y confundir el misterio de Cristo con esa misma historia.

Nos parece que en esta orientación que acabamos de exponer gravita, en último término, la conocida distinción entre «teología» y «economía», tal como la entendieron los Padres de la polémica antiarriana. Bouyer no propone la eliminación de la «teología» para centrarse sólo en la «economía», ni la reducción de una a la otra, sino que, manteniendo la distinción entre las dos, sugiere un cambio de orden: primero la consideración de la «economía» y a través de ella llegar a la «teología». Esta sugerencia se funda en que es en la «economía», es decir en la manifestación progresiva de Dios que ha culminado en la encarnación del Verbo, en donde hemos podido conocer lo que Dios es en Sí mismo. Temáticamente Bouyer es partidario de no escribir un tratado *De Deo Uno et Trino* antes de que haya sido tratada la Encarnación. Sin embargo, nos parece que la «teología», según la entendieron los Padres, abarcaba el estudio de ambos misterios (Trinidad y Encarnación). La «economía», en cambio, era la narración del proceso histórico de la obra redentora y salvadora de Dios. Pensamos que Bouyer podría haber abordado, temáticamente, esta distinción antes de optar por el tratamiento primero «económico» y después «teológico» del misterio de Cristo.

Ese planteamiento de Bouyer —legítimo en sí mismo— implica además ciertos riesgos. En primer lugar, el autor no parte de la preexistencia del Verbo para, en segundo momento, tratar de su inserción en el tiempo y en la historia, sino que sigue el camino inverso. Eso introduce —quíerese o no— el enfoque de todo el saber teológico de modo muy cercano al modo de trabajar de las ciencias humanas. Estas últimas, como se sabe, van desde lo que es primero *quoad nos* hasta lo que es primero *simpliciter* o *quoad se*. Sin embargo, la teología es un conocimiento en continuidad con la fe y, por eso mismo, sigue el mismo orden que el conocimiento divino: primero Dios se conoce a Sí mismo y en su Esencia conoce las cosas distintas en Sí. Parece, por tanto, más conveniente que la teología proceda en orden inverso al de la ciencia: desde lo que es primero en el orden del ser hasta aquello que es posterior.

26. *Op. cit.*, pág. 13.

A la luz de estas consideraciones se ve, en segundo lugar, la conveniencia de no abordar el estudio sobre la naturaleza humana de Cristo (Cristo-logía) antes de haber establecido lo que Dios nos dice de Sí mismo (teo-logía). Es cierto que cabe también considerar primero a Cristo en cuanto Dios (tanto en su naturaleza, común a las otras dos Personas, como en su condición específica de Segunda Persona) y luego en cuanto hombre. Pero, en cualquier caso, nos parece necesario establecer una correcta distinción y un adecuado orden entre los misterios de la Trinidad y la Encarnación para organizar la teología.

En tercer lugar, el planteamiento «económico» de la cristología que Bouyer propone, postula un acceso a Cristo que se funda en que «la Parole divine... ne s'est pas seulement adressé au peuple d'Israël, le peuple de Dieu, mais... lui a fait prendre forme»²⁷. Bouyer plantea así las relaciones entre Palabra de Dios y Encarnación, viendo en esta última la coronación de la manifestación progresiva de la primera. De nuevo pensamos que se podría haber abordado temáticamente una *Theologia verbi* en donde quedasen patentes las relaciones pero también la profunda distinción entre Palabra de Dios en el sentido de Revelación y la Palabra de Dios Personal, el Verbo Eterno, Hijo Unigénito del Padre. Nos parece que Bouyer acerca demasiado ambos sentidos, sin delimitar adecuadamente sus diferencias. Y este enfoque puede, en última instancia, trivializar la realidad de la «personalidad divina» de Cristo.

b) *La teología occidental y la naturaleza humana de Cristo*

Desde los comienzos del libro (pág. 3), Bouyer señala la estrecha relación que existe entre Cristo y la humanidad. Hasta tal punto que prescindir de esta relación sería condenarse a no entender el misterio de Cristo.

Más adelante Bouyer habla también de la necesidad de «considérer toujours l'humanité du Christ dans une perspective non pas individualiste mais de personnalité collective, ou, si l'on préfère, de communion mystique, sur une base de communauté physique, c'est-à-dire de nature, avec toute l'humanité qu'il venait relever. C'était là l'orientation de tout le messianisme biblique. Encore familière aux Pères, nous la voyons peu à peu se perdre dans le désert de la scolastique»²⁸. Esta afirmación no es algo aislado. En realidad, uno de los hilos conductores de la exposición de la Cristología eclesial de Bouyer lo encontramos precisamente en lo que dice sobre la insuficiencia de la teología occidental, y sobre el modo en que ésta ha empleado la metafísica, por haber olvidado, en su opinión, las reglas analógicas que ella misma había elaborado. El límite de la teología occidental —siempre según Bouyer— radica en no haber subrayado, como en cambio lo hicieron los Padres griegos desde

27. *Op. cit.*, pág. 14.

28. *Op. cit.*, pág. 467.



San Atanasio, que el Verbo, al tomar la naturaleza individual de hijo de María, la extendía a todos los hombres y a todo el universo, que está por eso mismo virtualmente incluído en la humanidad. En cambio, sigue el oratoriano, la teología occidental ha permanecido fiel a un concepto abstracto de naturaleza y ha terminado por limitar estrechamente la Encarnación a la individualidad física de Jesucristo, sin entender verdaderamente la *communicatio idiomatum*. Ha nacido de aquí una concepción individualista de Cristo que ha tornado difícil comprender que la relación con la humanidad y el universo es esencial a Cristo y que debe, por tanto, quedar formalmente incluída en la cristología.

No se puede negar que estas observaciones de Bouyer tienen un cierto fundamento, sobre todo si las referimos a las excesivas formalizaciones de ciertos sectores de la escolástica tardía, pero no nos parecen del todo ciertas si las referimos a los grandes Padres latinos y los grandes Doctores escolásticos. Estos, en continuidad con aquéllos, han desarrollado una teología que empleó libre e inteligentemente una metafísica *ad hoc* que quizá de haber sido abandonada a sí misma hubiera conducido efectivamente (y a lo mejor en algún caso condujo) a los excesos señalados por nuestro autor. Por otra parte, Bouyer no señala nunca los límites de la teología oriental que tan magistralmente expuso —para el tema trinitario— G. Lafont²⁹. En definitiva Bouyer no detecta que entre Revelación y lenguaje metafísico (como entre fe y razón) hay una verdadera continuidad, porque los misterios revelados, si bien son misterios, no por ello dejan de *ser*, y, si bien trascienden las fuerzas de la razón, son, sin embargo, captables por ésta y pueden expresarse en el lenguaje metafísico, que es el específico de la razón humana, aun permaneciendo lo revelado algo esencialmente misterioso.

En los apartados dedicados a las reflexiones, Bouyer se plantea explícitamente, pero desde otras perspectivas, el tema de la naturaleza humana de Cristo, que sitúa en base a dos coordenadas: primero la relación y la solidaridad de Cristo con nosotros, y, más tarde, la relación de la naturaleza humana de Cristo con Dios. La primera cuestión es presentada así: «Demandons-nous... comme la question première que la christologie ait rencontrée ...et à laquelle elle n'a guère fourni jusqu'ici de réponse: en quoi et comment la fait que le Fils de Dieu soit devenu homme —né d'une femme, né sous la loi—, que la Parole de Dieu se soit faite chair, *dans un individu* de notre histoire, Jésus de Nazareth, peut-il *tous* nous concernier, à ce point que notre salut à tous en dépende, et soit rendu possible par cela seul que Jésus a fait parmi nous? C'est ici, jusqu'à present, la question christologique, à la fois inévitable, et pourtant irrésolue»³⁰. Bouyer ha criticado antes lo que estima como individualismo creciente de la cristología occidental y también lo que lla-

29. *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?* Paris 1969 (passim, pero especialmente págs. 34ss y 62ss).

30. *Op. cit.*, pág. 476.

ma un «verticalismo» unilateral que explica las reacciones del horizontalismo contemporáneo. Según él lo que la Escolástica no supo recoger de la Patrística fue «le lien organique entre la Christ et nous, inseparable de son lien exceptionnel avec la divinité»³¹. Es en este contexto donde se esfuerza en dar una respuesta a la cuestión planteada. Para Bouyer la naturaleza humana del Verbo, unida a la naturaleza divina, asume una propiedad hipercósmica, y trasciende completamente el espacio, el tiempo y la cantidad. Esto aparece en plenitud en la Resurrección. Una tal copresencia de toda la realidad en Cristo es la que hace posible la participación de los hombres en la vida divina del Verbo: el Espíritu Santo actualiza el acto de libertad de las personas y las implanta así radicalmente en el cuerpo salvífico de Cristo, en el que ya estaban virtualmente contenidas.

Para fundamentar tales afirmaciones Bouyer ha de recurrir a una serie de supuestos: el primero de ellos —del que ya hemos hablado— es el carácter no individual de la naturaleza humana de Cristo, el segundo (complementario del anterior) es el carácter no individual de la naturaleza humana en general, como interpretando en clave ontológica la frase aristotélica: *anima quodammodo est omnia*; y el tercero, es lo que Bouyer mismo llama la «humanidad eterna» del Verbo. Nuestro autor llega a afirmar que «éternellement le Père engendre son Fils, non seulement comme devant s'incarner, mais comme la Verbe fait chair»³².

Este último punto responde al intento de Bouyer de definir exactamente —como había prometido— cuál es la relación de la naturaleza humana de Cristo con Dios. Trata de explicar también el alcance de la expresión trayendo a colación que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios (p. 486) de lo cual se podría deducir que en Dios hay eternamente algo humano.

Nos parece que esto podría ser cierto sólo en el caso de que la relación entre Dios y los seres creados fuese mutua, cuando en realidad la afirmación de la semejanza —con una *similitudo imaginis*— del hombre respecto a Dios no implica ninguna semejanza de Dios con respecto al hombre.

También en este punto el abandono de la metafísica (el concepto de «persona» y de «relación») en favor de una Teología más alusiva, espiritual y mística, lleva a Bouyer a afirmaciones que dejan perplejos.

4. CONCLUSIÓN

En conjunto, nos parece en primer lugar que Bouyer ha querido abarcar demasiado y que por eso las tres grandes perspectivas (bíblica, histórica y sistemática) de la cristología, que nuestro Autor intenta abrir,

31. *Op. cit.*, pág. 473.

32. *Op. cit.*, pág. 486.

parecerán poco satisfactorias— consideradas separadamente— a los especialistas de cada uno de los tres campos. La construcción sistemática, en especial, no está a la altura de la anterior construcción tradicional y positiva. Se aprecia también una excesiva severidad del Autor con lo que se ha venido en llamar cristología abstracta y descendente.

Luego, mirando las cosas en conjunto, en la obra de Bouyer se manifiesta un respeto profundo de la tradición teológica, una erudición inmensa y una gran maestría en el discernimiento, jamás servil, de las opiniones recogidas. Pero a la vez hay en esta obra, junto con una gran apertura a las mejores exigencias de la modernidad, tanto en lo que se refiere a señalar las raíces de Cristo en la historia del hombre como en lo que respecta a su solidaridad con toda la humanidad, un enfoque metodológico que no acaba de convencer y que impide a su Autor llevar a cabo la síntesis entre cultura y religión que se había propuesto.

Por último hay que decir que la orientación fundamental de la obra (Cristo como Verbo revelador), así como la resistencia de Bouyer a adoptar un método metafísico en sus análisis especulativos, restan eficacia a sus conclusiones y desembocan en juicios poco generosos sobre la escolástica y sobre el mismo Magisterio.

Nosotros pensamos en cambio que, si se quiere poner de verdad en luz algo de las «insondables riquezas de Cristo» haciendo ver cómo pueden iluminar al hombre de hoy, hay que apoyarse en la Tradición, como el Magisterio la expone, explica y defiende, y en el uso prudente y abierto del saber espontáneo en su nivel metafísico. Lograremos de verdad una síntesis cristológica cuando volvamos a recuperar toda la riqueza del pensamiento tomista, insertándolo en las corrientes del pensamiento cristiano y acudiendo también a la Sagrada Escritura leída *in sinu Ecclesiae*.