



CRISTOLOGIA «DESDE ARRIBA» Y CRISTOLOGIA «DESDE ABAJO». REFLEXIONES SOBRE LA METODOLOGIA CRISTOLOGICA

JOSE LUIS ILLANES MAESTRE

«Hay una cristología *desde arriba* y una cristología *desde abajo*. Los unos subrayan ante todo los derechos de la divinidad de Cristo; los otros, los de su humanidad». Con estas palabras describía Alois Grillmeier, en 1957, la distinción que nos ocupa¹: sin concederle particular importancia —la menciona un poco de pasada—, e interpretándola como una simple diferencia de acento².

Si el intento de visión panorámica de los estudios cristológicos al que Grillmeier aspiraba hubiera sido redactado unos años más tarde, el espacio dedicado a este punto habría sido, sin duda, bastante mayor. Porque esa distinción no sólo ha dado origen a diversos comentarios sino que ha revestido un alcance muy distinto. Basta, para advertirlo, con citar unas frases de Hans Küng: «El mensaje cristiano —escribe— quiere hacer comprender lo que Cristo significa, lo que Cristo es para el hombre de hoy. Mas este Cristo ¿llegará hoy a ser realmente comprendido por los hombres, si se toma como único punto de partida el dogma, la doctrina establecida sobre la trinidad? ¿si se presupone sin más la divinidad de Jesús, una preexistencia del Hijo, para preguntarse después solamente cómo este Hijo de Dios pudo unir consigo, asumir una naturaleza humana, hasta tal punto que la cruz y la resurrección lle-

1. A. GRILLMEIER, *La imagen de Cristo en la teología católica actual*, en *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, p. 359. La edición original alemana se publicó en 1957, en Einsiedeln.

2. No obstante, en ese mismo escrito, algunas páginas después de la mencionada, Grillmeier recoge las ideas —popularizadas por Rahner— sobre la presencia de un «monofisismo latente» en algunos estratos de la piedad cristiana, planteamiento en parte similar, aunque con otras implicaciones.



gan a aparecer muchas veces como meras consecuencias resultantes de la *encarnación*? (...) ¿Acaso no se ajustaría más a los testimonios neotestamentarios y al pensamiento marcadamente histórico del hombre contemporáneo partir, como los primeros discípulos, del verdadero hombre Jesús, de su mensaje y de su aparición histórica, de su vida y de su destino, de su realidad temporal y de su incidencia en la historia, para preguntar por la relación de este Jesús-hombre con Dios, por su unidad con el Padre? En una palabra: menos cristología especulativa o dogmática *desde arriba*, a la manera clásica, y más cristología histórica *desde abajo*, es decir, desde el Jesús histórico concreto»³.

La diferencia entre los dos textos citados salta a la vista. Si ampliamos la indagación, advertiremos que la gama de significaciones que reviste esa distinción es bastante amplia. De forma esquemática podemos reducirlas a cinco:

a) En ocasiones se habla de cristología *desde arriba* y cristología *desde abajo* para referirse —como ocurre en el texto de Grillmeier— a diferencias de acento en la exposición cristológica. Así entendida, la distinción resulta excesivamente genérica, y no se presta a un estudio o discusión: sólo en la medida en que se precise más el alcance de ese acento, se estará en presencia de un proyecto teológico definido. Cabe anotar, no obstante, que, de ordinario —por no decir casi siempre—, esta forma de hablar, aun siendo genérica, connota un juicio concreto: la convicción de que la cristología debe prestar a la humanidad de Cristo y a su vida terrena una atención mayor que la que suelen dedicarle los tratados teológicos de los últimos siglos. Expresa pues un deseo de reforma, aunque no bien definido.

b) En otros textos, y concretando esa orientación a la que se acaba de aludir, la distinción sirve, en ocasiones, para propugnar, calificándola como cristología desde abajo, una exposición cristológica que analice ampliamente las ansias humanas de redención y muestre cómo esos deseos y aspiraciones son asumidos por Jesús, marcando así el engarce de Cristo con la historia de la humanidad; o bien, otras veces, para defender la necesidad de un estudio de la vida de Cristo, desde su nacimiento hasta la Cruz y la Resurrección, de modo

3. H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid 1977, p. 162-163. Entre las formulaciones de este planteamiento hechas por autores españoles es particularmente neta la de J. I. González Faus, *Acceso a Jesús*, Salamanca 1979, p. 11-24, si bien con terminología algo distinta: no habla de cristología *desde arriba* y cristología *desde abajo*, sino de «imagen antigua» e «imagen nueva» de la cristología.



que la cristología se estructure utilizando el modelo —aunque renovado— de la consideración clásica de los *acta et passa Iesu*. En los proyectos mencionados —que tienen sólo valor de ejemplo, ya que podrían citarse otros muy similares— la expresión cristología *desde abajo* recibe un significado más preciso, y, paralelamente, algo parecido ocurre con la de cristología *desde arriba*: la distinción viene, en parte, a identificarse con la que media entre una exposición cristológica que, en línea con la patrística griega, subraya ante todo la Encarnación como acontecimiento que, al implicar la comunicación de Dios al hombre, trae consigo, ya en el seno de María, la divinización radical de la humanidad, y otra que, en línea con la tradición latina, acentúa la realidad del actuar y del padecer de Jesús como vía hacia la Resurrección.

c) En los contextos aludidos en el párrafo anterior, la distinción cristología *desde arriba* y cristología *desde abajo* está referida a la estructura de la reflexión y exposición cristológica, presuponiendo dado su contenido substancial. No es ésa sin embargo su significación más importante y decisiva, que se sitúa, en cambio, a nivel eurístico, donde, a su vez, recibe varias interpretaciones o acentuaciones. Mencionemos en primer lugar aquella según la cual la reflexión cristológica no debe realizarse desde la consideración de la unión hipostática (cristología *desde arriba*), sino sobre la base de una amplia investigación exegética acerca de lo que sobre Jesús nos dicen los Evangelios y los demás escritos del Nuevo Testamento (cristología *desde abajo*). Este planteamiento resulta frecuente en intentos teológicos recientes, hasta el punto de que ha podido decirse que la mayoría de los teólogos concuerda con ella⁴. Quizás haya en ese balance algo de exageración, de todas formas conviene señalar que, dentro de una concordancia formal, se dan diferencias profundísimas. En algunos casos, esa metodología es usada con vista a provocar un enriquecimiento de la problemática cristológica, presuponiendo la verdad del dogma del que se parte y sobre el que se reflexiona; este planteamiento viene así a coincidir, aunque desde otra perspectiva, con los mencionados en el apartado anterior. En otros casos, en cambio, se transforma en una huida del dogma e incluso, por emplear la fuerte expresión con que Albert Schweitzer caracterizó el intento de la exégesis ilustrada, en una «lucha libera-

4. Tal es la opinión que, en 1977, formulaba Joseph Moingt: «*Montre-nous le Père*». *La question de Dieu en christologie*, en «*Revue des Sciences Religieuses*», 65/2 (1977) 311.

dora contra el dogma», considerado como un caparazón que encubre la auténtica realidad de Jesús ⁵.

d) Una cuarta forma de interpretar la distinción cristología *desde arriba*—cristología *desde abajo* consiste en presentarla como equivalente a la distinción entre una cristología que procedería de modo deductivo a partir de una noción genérica de Encarnación, y otra que procedería de modo inductivo a partir del análisis de la realidad de la vida de Jesús tal y como aparece descrita en los relatos evangélicos ⁶. Una tal contraposición, entendida de forma tajante, no pasa de ser una caricatura, ya que la cristología nunca ha sido concebida por la tradición teológica según un modelo exclusivamente deductivo: a decir verdad esa contraposición viene a ser un recurso retórico que conduce a postular una metodología teológica según la cual la verdad de la Encarnación —o, en otros términos, la de la divinidad de Cristo— es colocada entre paréntesis o dejada para los estadios finales de la exposición, de forma que la Cristología se estructura y desarrolla a partir de la consideración del hombre Jesús. Llegamos así a la quinta y última formulación de la distinción que analizamos, que coincide con la ya encontrada en el texto de Küng: cristología *desde arriba* es aquella que, en su proceder, está iluminada y dirigida desde el inicio, por la consideración de la divinidad de Cristo; cristología *desde abajo* es, en cambio, aquella otra que se edifica sobre el hombre Jesús abstrayendo de su divinidad, que, eventualmente, aparecerá sólo en la medida en que aflore en su humanidad.

La exposición de las diversas interpretaciones de esta distinción pone de manifiesto la radicalidad de la mencionada en último lugar. Y al hablar de radicalidad nos referimos no sólo a sus implicaciones, sino también a la misma coherencia del lenguaje: es ahí donde las expresiones *desde arriba* y *desde abajo* reciben un valor formal y propio. Es, pues, teniendo presente ante todo esta interpretación como va a desarrollarse nuestra reflexión.

5. A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, 4.

6. Así ocurre, concretamente —limitémonos a ellos para no aumentar las referencias—, en las obras ya citadas en la nota 3. «Según el esquema de la cristología antigua —escribe por ejemplo González Faus (o.c., p. 14)— se va deduciendo el ser de Jesús, a partir del presupuesto de que Jesús es la realización de la idea de encarnación de Dios. El esquema argumentativo es siempre semejante a éste: Dios es así o asá; Jesús era Dios; luego Jesús tenía que ser así o asá...».



Cristología «desde abajo» y planteamiento racionalista

Algunos autores protestantes, partidarios de una cristología *desde abajo*, ponen en relación ese itinerario metodológico con Lutero y su reacción frente a la teología escolástica y, más concretamente, con ese rechazo de los planteamientos especulativos y de los intentos de señalar huellas, signos o manifestaciones de la presencia de Dios que llevó a Lutero a oponerse a toda *theologia gloriae* y a propugnar una *theologia crucis*⁷. Así, por ejemplo, lo hace Wolfahrt Pannenberg⁸.

La concentración del ánimo en la percepción subjetiva de la salvación, con la consiguiente tendencia a dejar en un segundo plano la realidad de Dios para prestar atención sólo a su acción salvífica, así como la exacerbación del sentido del pecado y de la dramaticidad de la existencia humana expresadas en el *Deus absconditus sub contrario*, conducen ciertamente a Lutero a un planteamiento cristológico centrado en la humanidad de Cristo, y más concretamente en su humanidad doliente y desgarrada. En los siglos posteriores esas afirmaciones y consideraciones luteranas fueron a veces dulcificadas, otras, en cambio, amplificadas. Pocos ejemplos más claros de esta última tendencia que el Dietrich Bonhöffer de las cartas desde la prisión y sus reflexiones en torno a un «cristianismo no religioso», que le llevaron a hablar de un Dios que nos invita a vivir de forma atea, como si El no existiera, y de un Cristo que es definido sólo como el «hombre para los otros».

En todos esos planteamientos Dios está oculto, y oculto bajo su contrario: Dios no se presenta como el Dios que salva, sino como el Dios que deja al hombre en la desesperanza y en la amargura, más aún que se sumerge El mismo en ella. No obstante, a fin de cuentas, Dios sigue estando ahí: oculto y anodado, pero presente, y con una presencia que da sentido a toda la realidad. El hombre deberá vivir como si Dios no existiera, pero precisamente porque Dios se lo pide y, por tanto, en el horizonte de Dios. En otras palabras, aunque sea de forma tensa e incluso contradictoria, toda cristología desarrollada desde esa perspectiva es, en último término, una cristología *desde arriba*: un hablar de Cristo desde la realidad de Dios, más aún, desde la Palabra de Dios.

7. Sobre este tema tanto en Lutero como en el desarrollo posterior del protestantismo, puede verse una buena síntesis en B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978.

8. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Salamanca, 1974.

Una cristología *desde abajo*, entendida en el sentido radical en que la conciben Hans Küng y otros autores contemporáneos, implica, en efecto, algo más: afirmar que la humanidad de Cristo, tal y como era percibida por sus discípulos y los demás judíos de su tiempo y como puede ser reconstruida gracias a la investigación histórica, es la fuente de conocimiento y el criterio estructurador de la cristología.

Dos observaciones, o mejor, una observación desarrollada en dos tiempos, permitirá precisar más el significado y alcance de ese planteamiento:

a) Conviene subrayar, ante todo, que estamos ante un planteamiento que no quiere ser apologético sino teológico. No se aspira a exponer cómo la humanidad de Cristo conduce hacia la fe, sino cómo dota a la fe de contenido. Lo que se afirma no es, en modo alguno, que la humanidad de Jesús de Nazaret se presenta ante nuestra mirada con rasgos tales que nos sitúa ante lo admirable y lo inexplicable de forma que su contemplación prepara el ánimo para recibir una palabra que explique y deleve ese misterio; sino, lo que es radicalmente distinto, que esa humanidad, considerada en sí misma, vista tal y como se presentaba ante sus contemporáneos y se presenta hoy al historiador, es la fuente total del conocer teológico, por lo que al ser de Cristo se refiere.

b) En suma, nos encontramos ante un rechazo de la palabra como órgano de la revelación. La revelación —según ese planteamiento— tiene lugar en el acontecimiento, y sólo en el acontecimiento: lo que acontece es revelador por sí mismo y no en virtud de una palabra que haga aparecer profundidades que la mirada humana no fuera capaz de percibir⁹. Es el ser de Jesús —y por ser debe entenderse aquí lo que de él aparecía ante quienes presenciaban su vivir— lo auténticamente revelador. La palabra es sólo interpretación o comentario, algo que se añade *a posteriori* y que carece de valor normativo, debiendo ser retrotraído a la realidad original: el existir concreto del hombre Jesús tal y como se ofrecía y se ofrece a la experiencia humana.

Si queremos trazar la filiación de este planteamiento, el nombre

9. De hecho, González Faus (o.c., p. 14), al criticar a la que llama «imagen antigua» de la cristología, la acusa de extrínserismo, y eso por sostener que «el que Dios sea trino, no lo revela el ser de Jesús, sino que lo revelan sus palabras *expresas* sobre ello». El subrayado, que es del propio autor, intenta quitar importancia a la afirmación, ya que parece admitir la posibilidad de palabras indirectas o implícitas; el conjunto de su obra va, no obstante, en otra dirección (ver nuestro estudio *La nueva humanidad. Análisis de una cristología*, en «Burgense», 1981).



que hay que evocar no es el de Lutero, sino el de Baruch Spinoza, el de Hermann Samuel Reimarus, o el de David Friedrich Strauss: su origen se encuentra, en efecto, en la crisis de la conciencia cristiana acontecida en la época del racionalismo y de la ilustración, y más concretamente en el rechazo naturalista de toda posibilidad de una intervención divina que rompa el curso de las causas naturales, de donde deriva que las decisiones dogmáticas de la Iglesia y la misma Sagrada Escritura dejan de ser consideradas como palabra asistida e inspirada por Dios, para ser vistas como simples productos de una época o de un ambiente, incapaces por sí mismas de garantizar la verdad, a la que sólo la reflexión racional o la investigación histórica podrán tener acceso.

Prescindiendo de filiaciones ideológicas, y yendo a la sustancia de las cosas, digamos que una cristología *desde abajo* entendida como itinerario teológico pleno, en el sentido mencionado, desemboca en un claro reduccionismo, ya que, no admite como verdad sobre Cristo más que aquello que la experiencia humana puede captar en el contacto con Jesús, bien sea de forma inmediata, como ocurría en el caso de sus contemporáneos, bien sea a través de la reconstrucción histórica sobre la base de los testimonios llegados a nosotros, como ocurre en el caso de las generaciones posteriores. El resultado será inevitablemente un Cristo presentado como Maestro, como Guía, como Personalidad excelsa, pero nada más. A no ser que —como ocurre en Hegel y en los sistemas de signo hegeliano— se postule, de forma más o menos clara, un panteísmo, ya que entonces Jesús será presentado como aquél en quien la humanidad tomó conciencia de las verdaderas dimensiones de lo real; se habrá pasado así del campo de la ética al de la ontología, pero se seguirá excluyendo de Cristo toda auténtica y radical novedad¹⁰.

Cristología «desde arriba» y humanidad de Cristo

La revelación «se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que, las obras que Dios realiza en la

10. Geiselman ha sabido ver bien el íntimo nexo que hay entre enfoque cristológico y forma de entender la relación Dios-mundo. Sus observaciones en *Jesús el Cristo, I. La cuestión del Jesús histórico*, Alcoy 1971, p. 30-31, son acertadas, si bien, a nuestro juicio, deben ser completadas distinguiendo entre planteamientos ético-agnósticos y planteamientos panteístas y desarrollando algunas de las consecuencias que de esa observación de fondo se derivan.

historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan y, a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio contenido en ellas»¹¹. Estas frases de la *Dei Verbum* representaron en el momento de su promulgación, y continuarán representando en el futuro, una fuerte llamada de atención ante todo intento de presentación de la economía cristiana como economía de la mera palabra, ya que marcan con enorme claridad el valor no sólo soteriológico sino también revelador de hechos y acciones. Quizás hoy convenga recordar que, al mismo tiempo, reconocen la importancia de la palabra, y eso, especialmente, en cuanto que la palabra «explica el misterio» contenido en las acciones.

El presupuesto de esa afirmación es muy claro: la trascendencia del contenido de la historia de la salvación. Lo que en esta historia acontece es la comunicación de Dios al hombre y, en la condición presente, es decir en la historia que precede a la consumación escatológica, Dios no es objeto directo de experiencia humana. De su vida íntima y de la comunicación de esa vida podemos saber sólo por medio de una palabra que, viniendo de Dios, nos dé a conocer su realidad. «A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, El lo ha narrado»¹².

Por eso, frente a los planteamientos antes mencionados, se hace necesario proclamar que toda cristología, es decir toda palabra sobre Cristo que aspire a expresar la verdad de su ser y de su obrar, es necesariamente una cristología *desde arriba*¹³. Y esto en un doble sentido:

a) ontológico, ya que la verdad de Jesús es la verdad de la Encarnación, la del hacerse Dios hombre. Todo intento de comprensión de la realidad de Cristo debe partir de ahí, tanto si aspiramos a glosar el núcleo de un misterio como si queremos referirnos al significado de cualquiera de sus acciones: ninguna de ellas se nos manifestará en sus dimensiones auténticas si no partimos de esa verdad central;

b) gnoseológico, ya que sólo las palabras pronunciadas por Jesús mismo, y las proclamadas luego por los Apóstoles bajo la luz del Espíritu Santo, nos permiten captar esa realidad de Cristo a la

11. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, n. 2.

12. *Io* 1,18.

13. Ni que decir tiene que cuanto acabamos de afirmar, y lo que sigue, implica el reconocimiento del valor noético de la palabra profética, de la Escritura y del dogma, punto en el que aquí no podemos entrar sino dar por presupuesto.



que acabamos de hacer referencia. Es por tanto en dependencia de esas palabras, mejor, profundizando en ellas, como puede y debe desarrollarse la reflexión sobre Jesús. Un análisis de la realidad de Cristo tal y como se ofrece a la experiencia humana, prescindiendo de la fe en la palabra, puede conducir a apreciaciones y conclusiones de valor histórico, ético, apoloético, etc., pero se sitúa en los márgenes de la cristología sin penetrar en ella.

Pero ¿afirmar que toda cristología ha de ser una cristología *desde arriba*, desarrollada a partir de la verdad de la Encarnación, del hacerse Dios hombre en Jesús, no es acaso dejar en la sombra lo humano? Tal es la objeción formulada, entre otros por Pannenberg: «Una cristología —escribe— que parta de la divinidad del Logos y encuentre la solución de sus problemas únicamente en la unión de Dios con el hombre Jesús, difícilmente llegará a conocer la importancia trascendental que tienen las peculiaridades de ese hombre real e histórico que es Jesús de Nazaret»¹⁴.

A decir verdad, ese lenguaje presupone que no se ha conseguido superar esa forma substancialmente antropomórfica de concebir las relaciones entre Dios y el mundo que lleva a oscilar entre monofisismo y nestorianismo. La acción de Dios no destruye el valor de la creación, sino que lo fundamenta; para afirmar lo humano no es necesario, en modo alguno, postular su separación de Dios: más aún, sólo en la medida en que lo situemos en orden a El podremos comprender su auténtica grandeza. Análogamente, para centrar la atención en la humanidad de Cristo no es necesario prescindir, aunque sólo sea metodológicamente, de su relación a la divinidad: al contrario, es desde ésta, desde la divinidad, como la humanidad de Jesús se nos presenta en toda su profunda verdad, como humanidad de Dios, como humanidad asumida por el Hijo eterno de Dios Padre, como humanidad en y por la que, a la vez e inseparablemente, somos incorporados a la vida divina y nos es revelada esa incorporación. La afirmación de la divinidad de Cristo, y la asunción de esa afirmación como punto de partida radical de la cristología, lejos de provocar una menor atención a la humanidad de Jesús, conduce a dirigir la mirada hacia todos y cada uno de sus rasgos y hacia todos y cada uno de los sucesos a través de los cuales esa humanidad se desarrolló y se presentó ante nosotros, conscientes de que hasta el más

14. L.c. en nota 4.



pequeño de sus gestos es expresión de «un Dios que ama con corazón de hombre»¹⁵.

Hace algunos años, comparando entre sí el modo de proceder de la escuela alejandrina y el de la antioquena, formulé algunas apreciaciones que puede ser útil reproducir aquí. «La escuela antioquena que, en cristología, parte de la humanidad de Cristo, está lógicamente en condiciones de poner fuertemente de relieve la vida terrestre y pasible de Cristo, y —por lo que a la soteriología respecta— el mérito y la satisfacción o, en otra línea, la ejemplaridad de sus virtudes y de su entrega. Pero tropieza con dificultades a la hora de exponer la unidad de la persona de Cristo, corriendo el riesgo de quedarse en una perspectiva meramente moral (...) La escuela alejandrina, al partir de la divinidad de Cristo, dio pruebas de mayor penetración teórica y teológica, y por eso históricamente acabó imponiéndose, ya que su *iter* expositivo se adecúa a la realidad profunda del misterio de Cristo. Es necesario, sin embargo, interpretar ese proceder rectamente, ya que, de no ser así, está expuesto al riesgo de subrayar de tal modo la divinidad de Nuestro Salvador que se desvanezca su humanidad, lo que en cristología condujo al monofisismo y sus derivaciones, y en soteriología a una insistencia casi exclusiva en el Cristo glorificado, olvidando —o no concediendo el necesario relieve— a la vida pasible de Cristo como itinerario a través del cual llegó a la glorificación.

De manera sintética cabría decir que una cristología acertada es aquella que asumiendo el punto de partida alejandrino integre dentro de él las preocupaciones antioquenas; es decir —en palabras teóricas y no históricas— la que partiendo de la preexistencia del Verbo y de la consideración de la Encarnación como acercamiento de Dios al hombre, sepa subrayar la realidad de la humanidad asumida y el valor redentor de los actos realizados por Cristo durante su existencia pasible, mostrando así el camino a través del cual se llegó a la glorificación de Cristo y a través del cual cada hombre debe obtener su justificación»¹⁶.

Un repaso a la historia del dogma y de la teología mostraría que ese ha sido, de hecho, el camino recorrido. Baste aludir solamente a la condena del monotelismo, que reafirma la realidad de la voluntad humana de Cristo; a las discusiones medievales en torno a la

15. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 107.

16. J. L. ILLANES MAESTRE, *Jesucristo*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1971-1976, t. XIII, p. 444.



gracia y a la ciencia de Cristo, que desembocan en la afirmación de la gracia creada y de la ciencia adquirida de Jesús, etc. En nuestros días la reflexión en torno a la conciencia de Cristo, la consideración de su vida de trabajo como consagración del valor de las realidades terrenas, las investigaciones históricas y lingüísticas que permiten reconstruir con mayor fidelidad los modos de pensar de la época de Jesús y abren nuevas perspectivas a la exégesis, recomiendan y reclaman, en unión con otros factores, una nueva profundización en la humanidad de Cristo. La cristología podrá dar así pasos adelante, pero con una condición: que se proceda *desde arriba*, es decir desde el núcleo del misterio de Jesús, ya que es esa una imprescriptible exigencia de su método.

Deducción e inducción en la metodología cristológica

Aunque, a lo largo de las reflexiones anteriores, hemos tenido presente de modo frontal la interpretación radical de la distinción cristología *desde arriba* y cristología *desde abajo*, las consideraciones expuestas permiten valorar las otras interpretaciones. Para completar la exposición convendrá, sin embargo, añadir unas palabras sobre la compenetración del proceder deductivo y del inductivo en la metodología cristológica, o, más concretamente, sobre el entrecruzarse, en cristología, de la consideración de las exigencias implícitas en la noción de Encarnación con la atención al detalle de cuanto, respecto a la figura y la vida de Jesús, nos narran los textos neotestamentarios.

Digamos, ante todo, claramente, que cristología *desde arriba*, tal y como la venimos describiendo, y cristología deductiva no se identifican, y eso por la sencilla razón de que la cristología no puede, en ningún caso, proceder de forma exclusivamente deductiva. Dos son las razones fundamentales que lo impiden:

a) En primer lugar, el hecho de que la Encarnación pertenezca al plano de la condescendencia divina: en ella no rige la necesidad, sino la libertad y, en este orden de cosas, la fuente de conocimiento es la revelación que Dios hace de su propio designio. Como escribiera Tomás de Aquino, «las cosas que provienen de la sola voluntad de Dios, por encima de toda exigencia de la creatura, no podemos conocerlas sino por la Sagrada Escritura»¹⁷; principio éste que

17. *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 3.



es válido no sólo respecto a la Encarnación considerada en su núcleo esencial, sino a las modalidades concretas de su realización: toda reflexión sobre Cristo tiene por tanto que proceder en estrecho contacto con la Escritura de la que recibe su contenido.

b) En segundo lugar, el hecho, también decisivo, de que en las palabras y en las obras de Cristo se nos revele el misterio de Dios. La Encarnación del Hijo de Dios no es, en modo alguno, un simple caso dentro de un hipotético género de «descensos de Dios», de modo que resulte legítimo juzgarla desde una previa idea de Dios y de sus relaciones con el mundo. Es realidad singular, trascendente a todo género, que aporta por sí misma un nuevo conocimiento del ser y del amor divinos y de la posibilidad de su comunicación a los hombres. Ciertamente esa revelación de Dios que en la Encarnación acontece, no contradice nuestro saber natural sobre El, pero lo trasciende: no es desde nuestro conocer natural como podemos juzgar de la verdad de Dios que se nos revela en Cristo, sino al contrario, es desde ésta como podemos y debemos valorar aquella. También por esta segunda razón toda reflexión cristológica debe desarrollarse a partir de lo que en Cristo mismo se manifiesta y, por tanto, en estricta dependencia del texto bíblico.

Bien entendido por lo demás, y así unimos estas consideraciones con las precedentes, que, si aspiramos a una comprensión verdadera del ser de Cristo, esa lectura del texto bíblico, cuya absoluta necesidad acabamos de consignar, ha de ser realizada teniendo presente la verdad de la Encarnación y, en este sentido, procediendo *desde arriba*. Pero no insistamos más en este punto, ya suficientemente tratado, y sigamos adelante en la cuestión concreta que ahora nos ocupa. Para eso formulemos una pregunta: la necesidad de atender al texto bíblico, ¿quiere decir que, en cristología, hay que proceder de forma exclusivamente inductiva, caso por caso, sin que quepa la enunciación de principios y el recurso al análisis y la deducción? No, ya que la inteligencia creyente puede percibir el «nexo entre los misterios»¹⁸, esa coherencia del plan divino, esa «lógica de Dios» que preside el conjunto de la acción salvífica y que es, en última instancia, la lógica de un amor que excede y sobreabunda¹⁹.

Es el momento de volver a referirnos al planteamiento de Lu-

18. Cfr. Concilio Vaticano I, Const. *Dei Filius*, cap. 4 (DS 3.016) y Concilio Vaticano II, Decr. *Optatam totius*, n. 16.

19. La expresión «lógica de Dios» la tomo de Mons. Escrivá de Balaguer que la empleó repetidas veces en sus escritos y en su predicación.



tero sobre el *Deus absconditus sub contrario*, ya que esa frase aspira a ser un auténtico principio estructural de la cristología: Dios se manifiesta, afirma Lutero, no en lo que le es propio —el poder, la majestad, la gloria—, sino en lo que lo contradice, de forma que la figura de Cristo ha de ser interpretada bajo el signo de la derelicción y del abandono. Al hablar así Lutero recoge un rasgo esencial de la fe cristiana, ya que Dios, al encarnarse, lo hizo en la pasibilidad y en la debilidad, manifestando su poder precisamente en la sujeción, por amor, a la dramaticidad de la condición humana. Pero, llevado de su supervaloración de las consecuencias del pecado y de su tendencia a situar la salvación sólo en la escatología, Lutero deja de lado un dato fundamental: que la salvación no es sólo objeto de promesa sino de donación, porque está en acto desde el primer instante de la vida de Cristo.

Todo principio cristológico ha de tener en cuenta dos realidades: humillación y elevación, abajamiento y vida nueva, porque ambas se entrecruzan en la realidad de la vida y del ser de Jesús. Dios, en Cristo, no está oculto bajo su contrario, sino también en aquello que, al manifestar la salvación, lo anuncia. En ese sentido, frente al dicho luterano, podemos situar como principios cristológicos las palabras con las que Gregorio de Niza afirmaba que Cristo era hombre perfecto, pero no hombre común²⁰, o aquellas otras con las que Tomás de Aquino subrayaba que Cristo fue *simul viator et comprehensor*, caminante y poseedor de esa visión de Dios que es el término del camino²¹.

No es éste el momento de entrar temáticamente en esas cuestiones: era oportuno, sin embargo, referirse a ellas, a fin de mostrar, aunque fuera sólo por medio de alusiones, las coordenadas que pueden contribuir a armonizar, en la metodología cristológica, inducción y deducción, atención a la exactitud de dato bíblico y esfuerzo por expresar toda su riqueza. Ya que los textos de Gregorio de Niza y de Tomás de Aquino a los que hemos aludido presuponen la verdad de la Encarnación y argumentan a partir de ella, pero, al mismo tiempo, afirman la real historicidad de la condición humana de Jesús.

20. Sobre este punto véase L. F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Niza*, Pamplona 1978.

21. *Summa theologiae*, III, q. 15, a. 10. Todo ello se relaciona, como es obvio, con el llamado principio de perfección, tan usado en la teología de la segunda escolástica. Ese principio refleja, sin duda, una realidad. Sin embargo, considero que, para ser exactos, es preferible acudir a formulaciones como las del texto tomista recién citado, a fin de incluir también el aspecto histórico-económico, imprescindible en toda cristología.



En otras palabras, ni uno ni otro parten de una noción genérica de Encarnación, sino de la Encarnación considerada en su determinación concreta, tal y como se nos revela en la vida real de Jesús, en su muerte y en su resurrección. De ahí esa oscilación entre la captación de principios y consecuencias y la preocupación por el detalle de la exégesis que es condición del desarrollo de la cristología.