

Aspectos Confesionales En El Problema De Cristo

H. Grass¹

1. La Cristología De La Reforma Y La Tradición De La Iglesia Primitiva

Los artículos de Esmalcalda de 1537 forman parte de los escritos confesionales luteranos. Al final de la primera parte, que es bastante concisa y se refiere a la Trinidad y al Hijo de Dios, Lutero explica: «Estos artículos no se hallan sometidos a discusión o disputa, puesto que por ambas partes (creemos y) confesamos lo mismo.» No obstante, Lutero eliminó de su proyecto original las palabras «creemos y», porque no concedía que los católicos profesaran la fe ortodoxa. Y ya en la parte siguiente, el primer artículo, que se refiere al ministerio y la obra de Cristo y a nuestra redención, es definido como el punto principal de una controversia que culmina en la justificación por la sola fe en Cristo sin las obras de la ley².

En la Confesión de Augsburgo de 1530, que es la confesión fundamental de la Reforma, Melancton podía concebir el artículo principal sobre el Hijo de Dios (art. III) de tal manera que coincidía con la Iglesia católica: el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana en la Virgen María, de modo que hay dos naturalezas inseparablemente unidas en una persona. Esta expresión iba seguida de una paráfrasis de la parte cristológica del símbolo apostólico. Los refutadores de la Confesión de Augsburgo, pese a su intención polémica, declararon que no habían hallado nada chocante en el artículo tercero³. De todos modos, ellos no entraban en la cuestión de las obras de Cristo y se limitaban en su juicio a la doctrina sobre la persona de Cristo. Lutero podía definir una herejía contra la persona de Cristo como mal menor frente a una herejía contra la obra de Cristo. De igual modo, en la apología de la Confesión de Augsburgo (cap. 4.º: «Sobre la justificación»), Melancton lanzó reiteradamente el reproche de que los adversarios no conocían a Cristo y le cubrían de ignominia al no entender correctamente su obra redentora⁴.

Si quisiéramos centrar nuestro tema en el campo de las controversias habidas en tiempos de la Reforma, deberíamos hablar de un acuerdo por lo que se refiere a la cristología en sentido estricto y de un desacuerdo por lo que se refiere a la soteriología o cristología en sentido lato. La conexión de ambos aspectos doctrinales pondría de relieve varias facetas interesantes. En cualquier caso, la orientación soteriológica sigue siendo en la actualidad una característica de la teología protestante.

¹ Nació el 25 de enero de 1909 en Brandenburg/Havel, Alemania. Luterano. Estudió en Gotinga, Marburgo, Tubinga, Berlin y Relajen. Doctor en Teología en 1933, habilitado desde 1949. Entre sus publicaciones se encuentran *Ostergeschehen und Osterberichte* (acontecimiento pascual y Relato pascual), 1964 y *Theologie und Kritik* (Teología y Crítica), 1969.

² *Bekenntnisschriften* (de la Iglesia luterana evangélica), 1930, p. 415.

³ *Corpus Reformatorum*, vol. XXVII, 90s.

⁴ *Bekenntnisschriften*, p. 170, líneas 1ss, 30ss; p. 176, líneas 29ss; p. 181, líneas 13ss; p. 189, líneas 36ss; p. 190, líneas 17ss.

2. Distinto Planteamiento Del Dogma Cristológico En La Actualidad

Después del siglo xvi, la cristología ha registrado ciertas variaciones que no podemos pasar por alto. El cambio ha sido mucho mayor en la teología protestante que en la católica. En resumen, diríamos que la cristología en sentido estricto, la doctrina sobre la persona de Cristo, se ha convertido en un tema polémico dentro del protestantismo. La doctrina de las dos naturalezas, es decir, el dogma de Calcedonia, ha encontrado más críticos que defensores, e incluso el homoousios de Nicea se ha visto implicado en la polémica. La línea de los críticos va desde Schleiermacher, pasando por Ritschl y Harnack, hasta Bultmann y Gogarten. Por su parte, la línea de los defensores de los antiguos dogmas, que en el siglo xix estuvo representada principalmente por la teología conservadora y confesional, ha encontrado modernamente un destacado representante en Karl Barth. Y no sólo hay que contar entre los defensores al barthiano Heinrich Vogel, sino también al luterano Werner Elert y a Emil Brunner. Si Barth llegó a su doctrina trinitaria —y con ella a una serie de proposiciones cristológicas esenciales— a partir del concepto de revelación, es característico que la mayoría de los protestantes defensores de los dogmas antiguos hayan partido de Jesús o del testimonio neotestamentario sobre Jesús para luego intentar llegar a las expresiones del dogma como consecuencias teológicas necesarias. Esto responde al concepto protestante de las relaciones entre Escritura y tradición, concepto que desempeña un considerable papel en el aspecto confesional de nuestro tema.

El decreto del Vaticano II sobre el ecumenismo (n. 20) se ha referido claramente a la fórmula básica del Consejo Ecuménico cuando, para designar a los cristianos de las Iglesias separadas y de las comunidades eclesiales de Occidente, los define fraternalmente como «los que confiesan abiertamente a Jesús como Dios y Señor y único mediador entre Dios y los hombres». Pero añade inmediatamente que «existen no pocas diferencias frente a la doctrina de la Iglesia católica, en particular sobre Cristo como palabra encarnada de Dios y sobre la obra de la redención, así como sobre el misterio y el servicio de la Iglesia y sobre la misión de María en la obra salvífica». A los cristianos separados sólo se les reconoce —al menos en la redacción final del texto conciliar— que «tienden a Cristo como a la fuente y al centro de la comunión eclesial».

El texto conciliar no especifica en qué consisten las diferencias cristológicas: ¿está pensando en la vieja diferencia soteriológica de tiempos de la Reforma o en otras diferencias que han surgido en la moderna crítica protestante de los dogmas? En la discusión de este pasaje del decreto⁵ se subrayó que los que niegan la divinidad de Cristo pueden llamarse cristianos sólo en un sentido muy análogo. Ignoro si el propósito, abandonado ya tras la primera sesión del Concilio, de aludir a errores doctrinales de tipo cristológico afectaba también a algunas concepciones protestantes o si trataba simplemente de decidir algunas controversias intracatólicas. De todos modos, el pasaje cristológico del número 20 del decreto sobre el ecumenismo es característico porque menciona conjuntamente a Cristo y su obra, a la Iglesia y a María.

En su artículo Sobre la imagen de Cristo en la teología católica actual⁶, A. Grillmeier explica desde el comienzo que Cristo, María y la Iglesia constituyen en la teología católica una «unidad inseparable, al modo de círculos concéntricos que pertenecen al orden único de la encarnación». Más adelante⁷ se define el conjunto Cristo-Iglesia-sacramento como un todo

⁵ Lorenz Kardinal Jaeger, *Das Konzilsdekret «Über den Ökumenismus»*, Paderborn, 1965, p. 136.

⁶ En *Panorama de la teología actual*, Madrid, 1961, p. 335.

⁷ *Ibid.*, p. 342.

inseparable; la encarnación de Cristo no es una fase de la historia, sino que tiene una significación eterna. Las tres referidas magnitudes han sido también incluidas bajo el concepto de sacramento primordial. Pero éste es un concepto ajeno a la teología protestante. De relacionar a Cristo con un medio de la gracia, éste sería la palabra; los sacramentos se entienden a partir de la palabra, y la Iglesia, como servidora de Cristo y de la palabra. La tendencia a concebir la Iglesia como una prolongación de Cristo encuentra en la teología protestante una repulsa casi total.

3. Intentos de superar el dogma de la Iglesia primitiva

Es indudable que también en la cristología católica se ha puesto algo en movimiento. Así lo han demostrado incluso las publicaciones aparecidas con ocasión del centenario de Calcedonia⁸. Mientras unos, desde el punto de vista de la dogmática o de la historia de los dogmas, presentan el dogma calcedonense como el dogma cristológico fundamental, otros desean ir más allá del mismo. Entre éstos es particularmente representativo el artículo de Rahner *Chalcedon Ende oder Anfang*⁹. Rahner apunta bastante claramente a la insuficiencia del dogma en comparación con la cristología bíblica: podría ser más bíblico¹⁰. Y no sólo en la exégesis católica, sino también en la dogmática se han dado importantes pasos en esa dirección. Así lo demuestra la tendencia a adoptar conceptos de la historia de la salvación¹¹, a acentuar más la humanidad de Cristo y la vida de Jesús como una vida pasada en libre obediencia a Dios. En este contexto se ha pedido también que se conceda más importancia a la doctrina de los estados, es decir, al camino del vaciamiento y la exaltación de Cristo, frente a la doctrina de las dos naturalezas¹². Estos conceptos histórico-salvíficos han acuñado algunas expresiones esenciales de la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II. El Catecismo holandés presenta la cristología sencillamente como el camino recorrido por el Hijo del hombre desde su origen hasta su exaltación; para ello se apoya en los relatos de los Evangelios.

Por otra parte, el observador protestante ve con interés que los principales problemas de la cristología católica están todavía condicionados por la doctrina de las dos naturalezas. Así sucede en especial con el discutidísimo problema de la psicología de Cristo¹³. La cuestión planteada por Déodat de Basly y P. Galtier sobre la autonomía de la vida anímica humana de Jesús —tema que llevó incluso a una toma de posición por parte del magisterio— no se identifica con la discusión planteada por el estudio protestante en torno a la autoconciencia o conciencia mesiánica de Jesús. Por lo demás, esta discusión se encuentra hoy en baja, porque se ha aprendido a separar entre la conciencia mesiánica y una pretensión mesiánica implícita o explícita. Era una discusión condicionada por el problema crítico-literario en torno a la pretensión real del Jesús histórico, ya

⁸ Cf. la obra en tres volúmenes *Das Konzil von Chalkedon*, ed. Por A. Grillmeier y H. Bacht, 1951-1954.

⁹ *Ibid.*, vol. III, pp. 3-49.

¹⁰ Cf. A. Grillmeier, *La imagen de Cristo en la teología católica actual*, p. 336: «El fijar demasiado unilateralmente la doctrina cristológica dentro de las conocidas fórmulas de los antiguos concilios había impedido a los teólogos explotar plenamente la riqueza de la imagen de Cristo que nos da la Sagrada Escritura y aun observar sus líneas fundamentales.»

¹¹ Cf., por ejemplo, Y. Congar, *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos: «Concilium»*, 11 (1966), 5-28.

¹² Cf. P. Schoonenberg, *Kenosis-Anonadamiento: «Concilium»*, 11 (1966), 51-71.

¹³ Cf. Grillmeier, *op. cit.*, pp. 360ss, quien define el problema de la conciencia de Cristo como el más nuevo e importante para la cristología actual; Joseph Ternus, *Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu*, en *Das Konzil von Chalkedon*, vol. III, pp. 81-237, y K. Rahner, *Escritos de Teología*, V, 221-243.

que el colorido cristológico de la tradición evangélica sobre Jesús es, en gran parte, obra de la comunidad pospascual. En cambio, la cristología católica está dominada por el problema de cómo se relaciona la naturaleza divina de Cristo, perfecta y omnisciente, con su limitada naturaleza humana. Frente a la hegemonía del Logos se intenta en lo posible hacer justicia a la independencia del hombre Jesús. Rahner quiere introducir una situación originaria de inmediatez ante Dios (*gottunmittelbare Grundbefindlichkeit*), una conciencia filial compatible con una historia y una evolución espiritual auténticamente humana del hombre Jesús, conciencia que no incluye omnisciencia ni visión beatífica ilimitada¹⁴. Pero también esta concepción es demasiado especulativa como para deducirse de la tradición sobre Jesús o de la predicación neotestamentaria sobre Cristo.

Lo mismo puede decirse, con mayor razón, de la cristología cósmico-evolutiva propuesta por Teilhard de Chardin y desarrollada por distintos teólogos católicos, por ejemplo, K. Rahner¹⁵ y H. Riedlinger¹⁶. Rahner pretende entender no sólo todo el movimiento de la historia, sino también el devenir del cosmos como un proceso proyectado con vistas a la encarnación de Dios, como una entelequia orientada hacia Cristo, de manera que la historia del mundo y del espíritu se presenta como la historia de una autotranscendencia a la vida de Dios, y esta autotranscendencia puede identificarse en su fase última y suprema con una autocomunicación absoluta de Dios¹⁷. La idea del portador de la salvación —idea que implica el concepto de unión hipostática de Dios con el hombre y con vistas a la cual la relación creacional Dios-hombre constituye la analogía del ser— es concebida de manera especulativa y luego concretada en Jesucristo.

Rahner subraya ciertamente que la idea de una posible encarnación proyectada a partir del esquema formal de una evolución del mundo puede bosquejarse con tal claridad sólo porque sabemos ya que la encarnación se ha verificado de hecho¹⁸. También advierte que en el marco de esta cristología cósmico-evolutiva surgen graves problemas para las cuestiones sobre el pecado, la culpa y la redención¹⁹, así como para la escatología²⁰. No obstante, cree posible mantener seriamente esta concepción cristológica, que hace pensar en la cristología especulativa del siglo xix, la cual surgió bajo el influjo de Hegel y Schelling, y que fue agudamente criticada por Kierkegaard y terminó a manos de los hegelianos de izquierda Strauss y Feuerbach.

La actual cristología protestante contempla tales intentos con gran recelo. Riedlinger opina —y algunos teólogos protestantes lo han intentado recientemente— que la cristología cósmica de las cartas a los Efesios y a los Colosenses está pidiendo un relajamiento del fixismo antropocéntrico que viene caracterizando hace siglos a la cristología protestante. Recuerda este autor que en Nueva Delhi protestaron en vano algunos representantes de las jóvenes iglesias afroasiáticas contra la falta de atención a la dimensión cósmica de Jesucristo²¹. Pero se ve obligado a afirmar acto seguido que un exegeta como Conzelmann interpreta antropológicamente las imágenes cósmicas influidas por el gnosticismo. Las razones de tal interpretación no residen únicamente en la convicción de que la mitología cósmica de la gnosis exige mucho al hombre actual, ni tampoco obedecen simplemente a la atención que la Reforma y el mundo occidental han prestado al pecado y la gracia, sino que dependen más bien de la comprensión del mundo, la

¹⁴ *Ibíd.*, 235ss.

¹⁵ K. Rahner, *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, en *Escritos de Teología*, V, 181-219.

¹⁶ H. Riedlinger, *El dominio cósmico de Cristo: «Concilium»*, 11 (1966), 108-126.

¹⁷ *Op. cit.*, 204.

¹⁸ *Ibíd.*, 213.

¹⁹ *Ibíd.*, 210ss.

²⁰ *Ibíd.*, 215s.

²¹ *Art. cit.*, 110.

cual, para la concepción protestante de hoy, está dominada por la investigación científica. Una teología preocupada por el problema de cómo compaginar a Dios y a este mundo «sin Dios» no se siente muy inclinada a embarcarse en especulaciones sobre un Cristo cósmico como corporalización de un principio incarnatorio puesto en la evolución del mundo.

También la cristología de Paul Tillich, aunque incluida en una ontología global, se queda en el Cristo histórico de la Biblia y paraliza con su concepto de símbolo la repercusión dogmática de sus expresiones especulativas. En la oposición a una cristología cósmica no cambia nada el hecho de que la actual teología protestante haya prestado mayor atención al reino de Dios y al reino de Cristo, rompiendo así la estrechez de una salvación individual. En las grandes conferencias ecuménicas²² se ha tratado de la conexión del reinado de Cristo con nuestro mundo histórico y social, no de especulaciones cosmológicas. Por tanto, también aquí se daba una orientación antropológica, pero no centrada en la salvación del individuo, sino en el bien y en el futuro de la sociedad humana.

Por lo demás, tampoco en la teología católica faltan voces que piden un cambio de acento en la teología, pasando de la cuestión ontológica del cosmos a la cuestión personal del hombre; voces que quieren entender primariamente a Jesús como prójimo y hombre para los demás, y esto a partir de la confraternidad humana como experiencia fundamental y horizonte de conjunto; voces, en fin, que consideran la elaboración de una teología de la cruz como un urgente desiderátum al que la teología católica ha dado hasta ahora una respuesta insuficiente²³. Sea como fuere, en todas las críticas contra la cristología clásica, marcada por la comprensión griega del ser, se pide a fin de cuentas una complementación de la cristología ontológica tradicional con una cristología personal-colectiva²⁴. Así, pues, este intento desemboca en el «no sólo..., sino también» que caracteriza todos los intentos católicos de renovación. Esta característica se funda en la relación obligada de la Escritura con la tradición o, dicho de otra manera, en el carácter obligatorio del dogma cristológico definido por la Iglesia.

Se puede decir tal vez que la cristología católica se orienta más hacia la encarnación que hacia la cruz; pero también hay proyectos protestantes que tienen ese mismo énfasis, si bien evitan extender el concepto de encarnación a la Iglesia y a sus medios sacramentales de la gracia. Se puede decir que en la relación entre actualismo o funcionalismo y ontología, entre expresiones existenciales y esenciales, la teología católica defiende tenazmente la necesidad de expresiones ontológico-esenciales. A la pregunta de Bultmann: ¿Me ayuda Cristo porque es el Hijo de Dios o es el Hijo de Dios porque me ayuda?, los católicos responden en el primer sentido²⁵. Pero también en la cristología protestante hay muchas voces que rechazan un actualismo o funcionalismo exclusivo. Se puede aludir al cristocentrismo de la teología protestante, que en K. Barth llega a un cristomonismo²⁶. Pero también en la teología católica se da un acentuado cristocentrismo, y el cristomonismo barthiano, inaceptable para la teología católica, también es rechazado con buenas razones por muchos teólogos protestantes.

²² A ellas alude G. Rousseau, En torno a la idea de la realeza de Cristo: «Concilium», 11 (1966), 127-139.

²³ H. Mühlen, Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage?: «Catholica», 23 (1969), 205-239; obsérvese el carácter polémico del subtítulo: «En torno a una teología de la cruz frente a la cristología de la Iglesia antigua».

²⁴ *Ibid.*, 238.

²⁵ Cf. R. Schnackenburg, Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testaments vom chaledonischen Bekenntnis nach der Deutung Rudolf Bultmanns, en *Das Konzil von Chalkedon*, III, p. 684; cf. también Y. Congar, Cristo en la economía salvífica..., p. 12.

²⁶ En cierto sentido, Dorothee Solle, con su cristología de la sustitución después de la muerte de Dios, defiende un cristocentrismo extremo que pasa del hombre Jesús a la fraternidad humana.

Más importante que estos distintos matices es, a mi juicio, la postura ante el dogma cristológico. La teología protestante pasa preguntando del dogma a la Escritura. Ante la pluralidad de los testimonios neotestamentarios sobre Cristo, no busca el punto de convergencia en el dogma, sino que sigue preguntando por aquel a quien se refiere ese testimonio. La cristología es remitida así a sus comienzos, es decir, a Jesús, al acontecimiento Cristo o al kerigma primitivo; y a partir de aquí se intenta desarrollar cómo es posible dar hoy testimonio de Cristo en una forma adecuada. Esto confiere a la cristología, al menos en parte, un carácter radicalmente crítico, a veces hasta llegar a la frontera de su disolución, como, por ejemplo, en Herbert Braun. Pero, en todo caso, lleva a proyectos cristológicos muy distintos.

La teología católica pregunta igualmente a la Escritura; pero ante la pluralidad del testimonio bíblico, en el cual no puede admitir contradicción alguna, encuentra el punto de convergencia en el dogma definido por la Iglesia, que es considerado últimamente de acuerdo con la Escritura. A partir de aquí se ponen limitaciones también a los conocimientos críticos, tanto de tipo histórico como de tipo exegético o dogmático. Así, frente a una cristología protestante muy diferenciada y polémica se alza una cristología católica igualmente diferenciada, pero uniforme en su actitud básica, que debe a la teología protestante una buena parte de los impulsos que la mueven.

4. Diferencias en la devoción a Cristo

Por desgracia, el breve espacio concedido a este artículo no permite considerar a fondo las diferencias que presenta la devoción a Cristo. Friedrich Heiler ha dicho que el Cristo de la apologética y la dogmática católica es distinto del Cristo de la piedad real²⁷. La devoción protestante a Cristo es, en su rasgo fundamental, una devoción de la palabra. «Cristo nos viene en el Evangelio», puede repetir Lutero²⁸; para él, el Evangelio se halla en tensión dialéctica frente a la ley, hecho que no siempre tiene en cuenta la moderna teología protestante de la palabra. Junto a la palabra está la imagen evangélica de Jesús, la cual pone su sello en la piedad protestante. El mensaje de la cruz encaja perfectamente con esta imagen del Señor terreno. Para la piedad católica, en cambio, el punto central lo ocupa el Cristo presente en el culto litúrgico de la Iglesia, el Cristo eucarístico, que se ofrece a sí mismo en el sacrificio de la misa y que es adorado en la hostia reservada y expuesta, en una piedad que puede ser masiva y sublime. El culto a Jesús incluye a menudo, por su carácter, una imitación de Cristo; la piedad en torno a la Pasión se ve fomentada por la práctica del vía crucis y otras ceremonias, así como por las imágenes del Crucificado. El culto al Corazón de Jesús permite distintos ejercicios de meditación. Un protestante no puede pasar por alto el elemento mariano de la piedad católica junto con su elemento cristológico y eucarístico. Hoy resulta cada vez más difícil decir dónde late el corazón de esta piedad, que ha dado origen a tan múltiples manifestaciones.

H. grass

²⁷ F. Heiler, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, 1923, p 354.

²⁸ Así, por ejemplo, edición de Weimar, 10, III, 349, línea 17; 210, línea 11; 92, línea 11.