

## ¿Un nuevo manual de cristología?

**Fracisco García Martínez**

Universidad Pontificia de Salamanca

Aparece entre nosotros un nuevo manual de Cristología, fruto de la labor docente de José Rico Pavés en el Instituto Teológico San Ildefonso<sup>1</sup>. Frente al aluvión de obras que se sucedieron en torno al Concilio Vaticano II y su *aggiornamento* no solo de la vida cristiana, sino también de la reflexión teológica, el autor considera conveniente venir a un verdadero manual frente a obras, la mayoría, que se presentarían como tales, pero que son según su criterio ensayos personales de dicción de la fe cristológica. Cuando uno comienza a leer descubre lo que quieren decir estas primeras reflexiones a modo de prólogo en su obra: ir a los fundamentos de la fe sin teologías de escuela, exponer las afirmaciones de la fe sin añadidos de interpretación personales. Ahora bien ¿es esto posible, incluso ajustándose a la exposición del catecismo como referencia, tal y como él propone? Por otra parte, ¿es, como pretende el autor, un manual que se adapte a las indicaciones, directas o indirectas, que nacen del Concilio, o simplemente una exposición más o menos comentada del magisterio tomado en un sentido no siempre propio?

Digamos de antemano que el autor demuestra un conocimiento muy importante del desarrollo del dogma e igualmente de la teología patristica y escolástica. Esto hace que la obra sea rica en citas de este tipo, que acompañan a la exposición fundamentándola. No obstante, al mismo tiempo hay que decir que el

<sup>1</sup> J. Rico Pavés, *Cristología y soteriología*, Madrid 2015, 481 p.

desarrollo de la patrística y de la escolástica no son unívocos y se remiten a varias escuelas que no son sin más reducibles a una línea interpretativa vinculante.

La obra está dividida en dos grandes partes precedidas de una introducción dedicada a cuestiones formales (3-42). La primera parte se presenta “El misterio de Jesucristo en la Sagrada Escritura y en la Sagrada Tradición” (45-306) y la segunda “Presentación sistemática del misterio de Jesucristo” (307-460), concluye con una pequeña reflexión sobre la “Mediación salvífica universal de Jesucristo y de la Iglesia” (461-473).

Si tuviéramos que hacer un juicio global de la obra presentada diríamos que, pese a su erudición, pertenece a una teología decadente en el sentido del verbo decaer que da la RAE (“ir a menos, perder alguna parte de las condiciones o propiedades que constituían su fuerza, bondad, importancia o valor”), y no apta para la formación de los agentes de pastoral (sacerdotes, religiosos o laicos) que se preparan para una evangelización en la que uno de los retos más importantes, dada la distancia surgida entre la fe y la nueva forma de mirar el mundo, es el diálogo cultural (Pablo VI *dixit*).

Ahora bien, ¿cuáles son las razones que nos impulsan a realizar este juicio negativo, aun considerando que la obra posee una ortodoxia clara y que uno podría encontrar aquí, más o menos, lo fundamental de la fe cristológica de la Iglesia? Veamos pues estas razones, una a una.

El texto posee una fuerte tonalidad de obra de controversia más que de manual, lo que hace que sus afirmaciones continuamente se sitúen no en el ámbito de la exposición y la valoración teológica sino en el de la afirmación magisterial (de forma directa o indirecta, consciente o inconscientemente): *Adversus...* Si bien es verdad que así se ha conformado gran parte del magisterio, no es esta la forma de expresarse del Concilio a la que el autor dice remitirse. Además, la teología busca en primer lugar expresar la fuerza de la fe en su razonabilidad y significatividad de forma que esta pueda acogerse en cada momento histórico como verdadera. El autor piensa, sin embargo, que la reflexión teológica nació como defensa de la fe, lo que en algún sentido, solo en algún sentido, es verdadero, y parece deducirse de su texto que debe continuar así. Así pues, el autor se muestra más preocupado por exponer las condenas de determinados teólogos que en ofrecer, como diremos, las aportaciones de los que han renovado

este tratado en el siglo XX dándole vida en este momento cultural. Un manual no es una exposición dogmática con sus correspondientes anatematismos.

Por otra parte, la obra ya en su primera edición ha perdido actualidad. Podría haberse escrito en los años cuarenta y no sería muy distinta, ya que ni la situación cultural ni la social son tenidas en cuenta como dignas de atención si no es para presentarlas como una degradación cultural o teológica a superar volviendo a la situación anterior, sin entrar por otra parte en una valoración y discusión mínimamente ecuánime con ella. A cualquiera de los grandes Padres de la Iglesia no se le hubiera ocurrido olvidarse de lo que vivían y pensaban *en su tiempo* a la hora de reflexionar teológicamente. Esto no es algo superado, pues toda generación debe acoger su tiempo (no tiene otro) como lugar propio para recibir, comprender y ofrecer la revelación. De otra forma es la misma Tradición la que sufre.

Pues bien, nada de lo realizado en el pensamiento desde la modernidad y en la teología surgida del diálogo con ella parece ser considerado como digno de atención, al contrario, es mostrado como insignificante, empobrecedor, problemático o erróneo. En este sentido, o las referencias son negativas, o se obvian absolutamente sus desarrollos. Cuando el autor acepta de la mano de González de Cardedal (al menos nominalmente) que la cristología ha conocido tres fases en su desarrollo y que una de ellas es la de la época contemporánea (p. 299), esta debería tener una presencia concreta que fuera más allá de *cuatro* páginas de referencias muy generales que, esto es lo más importante, no son tenidas en cuenta en absoluto en el desarrollo de los diferentes temas de la cristología. De hecho, algunos autores que se han convertido en referencias comunes en este tratado ni siquiera aparecen señalados en bibliografía o reseñados en los temas en los que han realizado sus aportaciones. En este sentido, la propuesta de la obra como manual es claramente reductora y, como decíamos, decadente.

Es muy significativo que las relaciones entre razón y fe que el autor quiere convertir en centrales en su obra son entendidas siempre como relaciones entre los contenidos de la fe y su articulación o lógica interna, lo cual es una reducción sustancial del significado que esta relación tiene, también en el magisterio, para la Iglesia. En esta lógica teológica no se da espacio a la pregunta de la razón humana en sentido propio y, de esta manera, la cristología aparece marcada por una dimensión a-histórica que

siempre termina por hacer irrelevante el pensamiento secular y la cultura para la fe y, finalmente, la fe para el mundo. Las afirmaciones de la Escritura así como las del dogma parecerían no necesitar, según la reflexión que *de facto* se realiza en esta obra, de una hermenéutica que las haga relevantes y verdaderas para este momento histórico, ya que la fe las habría dado por válidas en algún momento con relevancia atemporal.

Por otra parte, y con respecto al método teológico, la teología/cristología se comprende como expresión comunicativa del magisterio, al que comentaría y defendería. Por eso, la base de la obra, su fuente primera, es el Catecismo (debo decir que no conozco ninguna obra de cristología mínimamente reconocida que tenga esta impostación). Ahora bien, este magisterio se desdibuja al citarse sin ninguna matización o diferencia una afirmación del Catecismo, una del Compendio, la de una encíclica, la de una audiencia papal (asombrosa y desmedidamente abundantes), de un Concilio... como si todas reflejaran el magisterio de la misma forma y todas así fueran fuentes de la teología de igual manera. De esta manera el propio magisterio se degrada y degrada al mismo quehacer teológico.

Junto a esto, observamos una utilización deficiente de la Escritura, que aparece sin ninguna mediación hermenéutica. A saber, no hay diferenciación entre la dimensión histórica, la significación teológica y la relevancia espiritual de sus afirmaciones. Se utilizan los textos de la Escritura como si ofrecieran sin más, directamente y con claridad, su verdad y significado en estos tres ámbitos. Es relevante en el autor la afirmación de que los evangelios son biografías, sin tener en cuenta que este concepto, ciertamente renovado en relación a los evangelios en los últimos años, no significa, como después se supone en la lógica textual del autor, que se puedan acoger los textos evangélicos como si fueran descripciones históricas de cada uno de los hechos que relatan. La 'segunda inocencia' en la lectura de los textos (Ricoeur), siempre necesaria teológicamente después de la exégesis, no es una utilización acrítica de los mismos.

Es sorprendente la ausencia (ausencia casi absoluta) de comentarios exegéticos para el análisis de los textos de la Escritura, tomándose estos en una literalidad a-histórica que no hace sino proyectar en ellos la teología o piedad posteriores, o el propio imaginario. Muchas veces el contenido de los textos, su exégesis, es sostenido por discursos de audiencia u homilias papales. Pues bien, teológicamente esto no está a la altura de lo que no

solo el ámbito académico sino el mismo magisterio de la Iglesia pide para la utilización de la Escritura en la teología. La Escritura no se acoge pues como *alma de la teología*, dejándola hablar libremente en el interior de la Tradición, sino que vuelve a tomar la forma de *dicta probantia* de la forma ya hecha de esta Tradición (o tradición).

En referencia a la distribución del contenido teológico, es significativa la desaparición práctica de la vida concreta de Jesús. Hoy es necesario mostrar cómo esta vida concreta puede soportar el peso de las afirmaciones dogmáticas. Los alumnos que van a enfrentarse a un mundo que pone esto en tela de juicio deben tener argumentos plausibles sobre esta relación historia-dogma. Esto es significativo por ejemplo en relación a la actuación que hace Jesús del Reino y a su resurrección. El tratamiento de esta última se limita a la repetición de las afirmaciones bíblicas en su facticidad textual y en una exposición de planteamientos sobre la misma de cristólogos que son fundamentalmente desacreditados. Pero qué es y cuáles son sus dimensiones, cómo pensarla en el contexto de la filosofía, la cultura y las ciencias actuales... son aspectos que no se abordan.

La razón de fondo de esta reducción es que el manual está concentrado cristológicamente en la autoconciencia mesiánico-filial (que es explicitada continuamente de forma tan directa y clara -marcada por argumentaciones por ejemplo bíblicas hoy discutidas y por una lectura del magisterio muy parcial- que no queda claro si Jesús vivió una vida verdaderamente humana) y en una muerte aislada de su contexto y leída soteriológicamente desde categorías sacrificiales (planteamiento igualmente clásico) sin relación relevante con la vida previa, que terminan comiéndose el significado de esta y de la misma resurrección. Ambos aspectos, que son necesarios, no integran, sin embargo, los desarrollos ni bíblicos ni teológicos del s. XX que completan las limitaciones de los planteamientos de otros momentos históricos y que, con cierta ligereza en el comentario de algunos autores que los explicitan, el autor justifica.

Una última consideración en el tema de los contenidos dogmáticos es la eliminación de perspectivas que se supone que el autor cree equivocadas y por tanto no dignas de tenerse en cuenta en una presentación sintética, de manual, de la cristología eclesial. En este sentido es significativa la ausencia absoluta de la perspectiva escotista en el tema de la encarnación, sobre todo cuando en la actualidad este tema ha cobrado una relevancia

muy significativa. Una opción así revela la identificación de una escuela teológica con la verdad de fe al presentar como forma eclesial vinculante opciones teológicas posibles. Ninguna teología puede explicitar sistemáticamente el contenido total de la fe en sus distintas dimensiones. Hay que preguntarse incluso si lo puede, lo debe o lo pretende hacer el magisterio.

La obra, además, posee una serie de limitaciones en el ámbito didáctico que no ayudan a la asunción de esta obra como manual. Por momentos, el autor sintetiza páginas enteras de otros autores o textos, citándolos directa o indirectamente: le sucede con Ratzinger, Amato, Manson, Sesboüé, Comisión Teológica Internacional, Catecismo... A veces incluso aparecen frases textuales o cuasi-textuales sin entrecomillar. Si bien es verdad que esto puede realizarse, y a veces conviene hacerlo en el ámbito de una clase referida a los textos expuestos, debe evitarse en una obra que quiera tener un determinado nivel académico. Por otra parte, la inserción de afirmaciones propias sin distinción hace que no siempre se sepa quién está realmente hablando.

En referencia a los desarrollos expositivos, en especial en la historia del dogma y en la presentación de algunos temas, se prima el desarrollo descriptivo-argumentativo más que la presentación sintética, lo que hace que la extensión de manual se alargue o se complique innecesariamente con datos prescindibles, reduciendo el valor funcional de síntesis que debe ofrecer un manual (que no es una enciclopedia o una investigación temática). Además, en algunas ocasiones el autor se deja llevar por cuestiones marginales para defender ideas o praxis de la vida de la Iglesia que pertenecen a otros ámbitos o tratados teológicos y que no son propias de un manual de cristología. Por otra parte, la exclusión de la cristología del s. XX hace que toda la historia del dogma y de la teología escolástica, en la que se centra, queden como una especie de exposición de un pasado ideológico apenas significativo para hoy. Es necesario que tomemos conciencia de hasta qué punto en la iglesia el pueblo de Dios (también los sacerdotes y agentes de pastoral) se preguntan qué tiene que ver las ideas de la fe con la existencia fiducial aquí y ahora. Ese es uno de los retos básicos de la teología que debe estructurar un manual hoy. Lo otro ya está en las Sumas, que como afirma Olegario González, con quien no es extraño que el autor no esté muy de acuerdo, quedaron ya inservibles como manuales.

En cuanto a la bibliografía, salvo las obras en relación con los Padres y teólogos medievales (el autor es un claro especialista

en ello), es casi insignificante, no porque no esté referida en la parte inicial, sino porque mayoritariamente no se utilizan ni directa ni indirectamente. Como hemos dicho, es digna de consideración la ausencia de obras de exégesis o teología bíblica, y la falta de autores de cristología dogmática muy significativos cuando aparecen otros de relevancia mucho más limitada. Por otra parte, no siempre se respeta a los autores citados. Por ejemplo, es muy significativa (por estar en la proposición y justificación de los planteamientos del autor) la cita de la obra *Fundamentos de Cristología I* de Olegario González al inicio del primer capítulo. Bastará con acercarse a la referencia ofrecida para comprobar que los planteamientos son muy diferentes y que el del autor es francamente reductor de planteamiento citado, que en apariencia es en el que se basaría, apropiándose indebidamente así de su nombre. Podríamos decir lo mismo con las citas en torno a la soteriología de Sesboüé.

Por último, la forma y la terminología patrístico-escolástica con la que son afrontados tanto la lectura bíblica como los problemas sistemáticos, que parecerían ofrecer una fidelidad segura a la verdad cristológica, terminan por separar la obra del lector situado en el espacio de la conciencia moderna que, querámoslo o no, somos nosotros.

En este sentido la obra, en tanto que manual, se hace sencilla de leer en el ámbito de reflexión bíblica, pero al precio de simplificar los problemas de fundamentación que a estas alturas no se pueden obviar. Paradójicamente resulta demasiado complicada de leer en sus desarrollos dogmáticos por la forma pre-moderna de afrontar la exposición del dogma y la sistematización cristológica, pues ya ningún lector se encuentra en ese tiempo, pudiendo fácilmente generar esta didáctica una esquizofrenia entre las ideas de la fe y la vida de fe o hacer de la fe una ideología absolutamente marginal a la vida sin posibilidades de relevancia salvífica para los hombres.

Por todo lo cual creo que, si bien es verdad que la lectura de la obra puede enriquecer con determinadas citas de autores clásicos y antiguos sobre los temas de la historia del dogma o de la teología escolástica, no es recomendable como manual de formación en los grados de Bachiller tanto de Teología como de Ciencias Religiosas.