

Hacia una nueva cristología en diálogo con la Tradición de la Iglesia.

Towards a new Christology in dialogue with the Tradition of the Church.

PAOLO ALFREDO RATTI SCUDELLARI.

Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Vitoria. Avenida Beato Tomás de Zumárraga, 67, 01008. Vitoria.

Recibido/Aceptado: 05-04-2023/10-10-2023

Cómo citar: Ratti Scudellari, Paolo A. 2024. "Hacia una nueva cristología en diálogo con la Tradición de la Iglesia", *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 16: 117-129.

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2024.117-129>

Resumen: La cristología hunde sus raíces en la Tradición misma de la Iglesia. Con el fin de abrir su horizonte de comprensión para dialogar con la cultura y la ciencia, debe volver sobre sus propios orígenes para una autocomprensión de su propio patrimonio intelectual, espiritual y místico. Así, el artículo propone un esquema de trabajo compuesto de tres partes: la evolución cristológica y mística en los tiempos patrísticos; examen del paradigma actual de la cristología en el marco de la segunda era axial; y una propuesta de un método teológico que dialogue con la Tradición para una cristología "desde arriba" cuyo interlocutor sea una "cristología desde abajo".

Palabras clave: Cristología, Padres de la Iglesia, cultura, método, Calcedonia.

Abstract: The Christology sinks its roots in the Tradition itself of the Church. In order to open its own comprehension horizon to dialogue with the culture and the science, it must turn toward its own origins so it can perform a correct autocomprehension of its intellectual and mystical patrimony. Therefore, this article proposes a working scheme made of three parts: theological and Christological evolution in patristic times; an examination of the current paradigm of the Christology in the times of the second axial era; and a proposal of theological method that allows a dialogue with the Tradition for a Christology "from above" who speaks with a Christology "from below".

Keywords: Christology, Fathers of the Church, culture, method, Calcedonia.

1. INTRODUCCIÓN

El nacimiento de la Tradición surge en el mismo momento en el que los testigos directos de Jesús de Nazaret recuerdan lo que hizo y dijo. La misma palabra *Tradición*, que viene del latín *traditio*, participio de *tradere* (transmitir, entregar) tiene que ver con la acción de enseñar y conservar

fielmente el Evangelio de Cristo. La Iglesia es custodia de este tesoro de la Tradición, la cual a su vez está viva y en desarrollo. Esto quiere decir que está en evolución, y que –con el pasar de las generaciones– expande su comprensión del misterio mismo de Cristo a la luz de nuevas comprensiones de la cultura humana.

Toda la enseñanza de la Tradición se fundamenta en la experiencia única, asombrosa, novedosa y misteriosa que es la resurrección de Cristo. Esta es la roca sobre la que se cimienta toda la transmisión de las demás *logia y facta* de Jesús de Nazaret, y la que ilumina el inefable misterio de la muerte de Jesucristo. Así, se cree que la creación, que abarca al ser humano y a todo lo que le rodea, alcanza un nuevo inicio de época, ya que «Cristo existe precisamente porque la humanidad y la creación se reconcilian entre sí en conjunta unión con Dios a través de la resurrección de Jesús» (Delio 2014: 153).

Con esto dicho, el presente artículo tiene por finalidad proponer los fundamentos para la reflexión de una nueva cristología en diálogo con la Tradición de la Iglesia. Para ello se propone un esquema de trabajo compuesto en tres partes: una mirada a la Tradición de los primeros siglos; enfoques para una nueva cristología; y cuestiones metodológicas. El lector podrá percatarse de la audacia de los Padres de la Iglesia que servirá como inspiración para una forma de nueva de reflexionar sobre una cristología adecuada a los tiempos actuales; por su parte, el aporte metodológico permite plantear los fundamentos metafísicos, epistemológicos y gnoseológicos para una cristología desde abajo que discuta con la cristología desde arriba. El trabajo finaliza con las conclusiones del caso.

2. LA RIQUEZA DE LA CRISTOLOGÍA EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA DE LOS PRIMEROS SIGLOS

El misterio de Cristo –la experiencia pascual, que es el contenido encarnado y redentor del mensaje salvífico en el corazón de la Tradición–, no es para estudiarse ni formularse: es siempre un camino vital de descubrimiento y relaciones cosmoteándricas que integra la oración, la virtud, la gracia, la búsqueda de los valores supremos del bien-verdad-belleza, el autoconocimiento y en todo esto el conocimiento de Dios. Así pues, hay que

decir que «la contemplación debe estar en el corazón de la teología» (Delio 2014: 156), ya que la vida cristológica tiene como clave la espiritualidad, cimentada en la dinámica pascual que descubre la identidad verdadera de los individuos, los pueblos y los seres vivos en general.

2.1. El periodo patrístico

Sin duda, el desarrollo de la teología de los primeros siglos giró en torno a esclarecer intelectual y místicamente la relación de Cristo en la Trinidad. Aunque no todos los padres siguieron la vía cósmica trazada por las cartas paulinas, una mirada a la Tradición patrística en su conjunto permite desarrollar una cristología armónica para estos tiempos.

En el tiempo patrístico «el carácter cristológico será [...] el corazón del anuncio cristiano, el elemento específico y diferenciador» (Padovese 2000: 53). Este periodo es fundamental porque es el de las definiciones y las reglas de juego sobre las cuales hacer cristología: el asentamiento de la Tradición y la Escritura (Ibid.: 60-61), las definiciones de los Concilios ecuménicos, y los escritos de los Santos Padres. Esencial es aquí la apertura de mente de los pensadores cristianos y el diálogo con la cultura grecolatina¹, por la que se sintetizaba el conocimiento científico y filosófico con las categorías de entonces a la luz del misterio de Cristo. En esto, se creía como el mártir Justino, que todo lo que de bueno-bello-verdadero hay en la ciencia que sea fruto de la razón, es obra del mismo Cristo, el *Logos Espermatikón* que en su resurrección se revela como el ideal de todo lo creado, su creador y su causa final (Apología I, 9,4).

Por último, es un tiempo de intensas reflexiones teológicas en miras a responder a las herejías, apostasías (*lapsi*) y los cismas de una Iglesia que recién se está formando. Así, si definimos herejía desde Isidoro de Sevilla como un *elegir* (*Etimologías*, VIII, 3,1-3), entonces el hereje es aquel que escoge adherirse a unas doctrinas humanas que subordinan la fe sobrenatural (heredada de los apóstoles y recibida por Cristo). En sentido extenso, podemos llamar hereje a cualquiera que no se da la oportunidad de entrar en

¹ No es de extrañar encontrar frases, estilos y conceptos de Homero, Hesíodo, Tucídides, Heródoto, Platón, Polibio, Plotino, Aristóteles, Parménides, Cicerón, Virgilio, Séneca, Terencio, etc.

el río de la Tradición, en el camino de descubrimiento cristológico evolutivo y que no se adecúa a nuevos horizontes culturales refugiándose en las falsas seguridades de las doctrinas humanas; se contrapone al creyente en camino. Y en sentido positivo, la herejía es necesaria para la ortodoxia.

2.2. La evolución cristológica desde los tiempos apostólicos hasta Calcedonia

A finales del siglo I, Ignacio de Antioquía insiste en el carácter realísimo de la humanidad de Cristo con el adverbio *verdaderamente* (Padovese 2000: 56). En el siglo II, Melitón de Sardes (Ibid.: 57) afirma que Jesús es “*hombre perfecto*”, e introduce la *comunicación de idiomas* en sus dos naturalezas; mérito suyo es además el vocabulario de *substancia* y *encarnación*. Por su parte, a Ireneo de Lyon (Ibid.: 58) se le atribuye las categorías de *Tradición*, *regula fidei*, *historia de la salvación* (que parte del Antiguo Testamento), *recapitulación* y el énfasis soteriológico del *verdadero hombre*.

Hacia el siglo III, Tertuliano (Ibid.: 61-63) cimienta la reflexión de la teología latina decantándose por subrayar la unidad de Cristo en dos naturalezas o substancias, así como las propiedades de cada una. Corre el peligro de bifisimo². En Alejandría, Orígenes (Ibid.:64-65) ofrece a la Iglesia una primera síntesis del pensamiento cristiano con la filosofía neoplatónica como plataforma epistémica: enfatiza la unión realizada en la preexistencia entre el Logos (Hijo eterno del Padre y demiurgo en la creación); sostiene que en la encarnación en Jesús de Nazaret el Logos es el alma superior, mientras que el alma racional y el cuerpo son divinizados en la unión hipostática. Se le considera heterodoxo por su idea del catabolé, la apocatástasis y la preexistencia de las almas. Fue el primero en usar conceptos (Quasten 1978:391) de *theanthropos*, *hypostasis*, *physis*, *ousía*, *homousíos* en la cristología.

El primer concilio ecuménico de Nicea marca el siglo IV definiendo dogmáticamente la consubstancialidad entre el Padre y el Hijo. Su defensor, Atanasio (Padovese 2000: 67), parte del principio soteriológico de que no puede ser salvado más que lo que ha sido asumido; por tanto, su cristología es del tipo *Palabra-carne*, siendo la carne la que indica a la humanidad entera

² Dividir completamente en dos personas a Cristo.

de Cristo (es ambiguo al definir la verdadera y plena humanidad en Cristo). Por otro lado, en Antioquía (Ibid.: 68), Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia defienden la perfecta humanidad y plena divinidad de Cristo (sin confusión ni alteración de propiedades); pero llama conjunción y no unión de las dos, ignorando la *communicatio idiomatum*.

Por último, el siglo V es el momento culmen entre las dos cristologías (Ibid.: 68-72): Alejandría y Antioquía. Los antioquenos están representados por Nestorio, quien justifica que no hay que llamar a María *theotokos*: sostiene la perfecta humanidad y divinidad, unidad indisoluble e inefable, rechaza la comunicación de idiomas y se le acusa de bifisismo. La cristología alejandrina parte del *Logos* preexistente que asume la carne humana en la encarnación: en su extremo cae en el monofisismo (absorción del alma humana por la divina).

2.3. La cristología mística del monacato primitivo

Se trata del cristianismo del Imperio Romano decadente, donde hombres y mujeres buscaban volver a la radicalidad de los tiempos del seguimiento de Cristo. Se trata del monacato oriental y occidental: de anacoretas y cenobitas. Sin ser reduccionistas, puede entenderse la espiritualidad monástica como “combate espiritual” (R. Marín 1973: 67-69) inspirado en la tradición paulina (Ef 6,11-17; 1Tm 6,12; 2Tm 4,7) y conocimiento experiencial en el amor del *Logos*: para ello, buscan estar vigilantes contra los enemigos (los vicios y el demonio), armándose con la oración (en soledad), el trabajo como sustento y el ayuno para fortalecer el espíritu. El fruto de la victoria es la unión con Cristo.

Entre los anacoretas del siglo III tenemos a San Antonio de Egipto (Ibid: 54-57). Enseñaba la meditación de los novísimos como estímulo del alma contra las pasiones y el demonio, buscando estar como muertos a la crítica y al elogio. Un siglo después, Evagrio Pónico (Ibid.: 60-61) parte de un ambiente imperial bizantino y se retira a Nitria: de corriente origenista, realizó aportes a la comprensión antropológica de los ocho vicios, los pensamientos y aspiraciones que conducen al pecado, y cómo evitarlos desde la *apatheia* y la mística.

En el cenobitismo, San Pacomio (Ibid.: 63-65) destaca por su Regla de cuño práctica y que organiza una vida monástica comunitaria en la Tebaida. Resalta la obediencia al archimandrita, el trabajo manual y el estudio de la Escritura. Por su parte, Basilio (Ibid.: 65-66) en la Capadocia del siglo IV perfecciona la vida cenobítica mediante sus dos Reglas inspiradas en Pacomio y Orígenes, suavizando algunas austeridades y promoviendo la conciencia.

En el occidente cristiano se tiene en primer lugar la figura de San Atanasio (Ibid.:69-71): obispo alejandrino, quien fue exiliado por su fidelidad al credo de Nicea. Promovió la deificación en Jesucristo como doctrina: la unión con el Hijo conduce a una vida trinitaria, lo que supone un correcto conocimiento de la encarnación del Verbo. Por otro lado, Juan Casiano (Ibid.: 79-85) hace una síntesis doctrinal del pensamiento latino y el monacato oriental: la meta de su espiritualidad es llegar a la *oración perfecta* (la inefable de Rm 8,26).

2.4. Consideraciones sobre el Concilio de Calcedonia (431) y la Tradición

El desenlace de esta primera fase de la evolución de la cristología tradicional llega hasta el Concilio de Calcedonia. Entre otras cosas, «*el mérito de Calcedonia reside en haber mantenido firmemente esta fe y haber construido las barreras legítimas contra el adopcionismo, monarquianismo, apolinarismo, nestorianismo y monofisismo*» (Padovese 2000: 72), zanjando el justo medio entre alejandrinos y antioquenos con la intervención de Roma en la persona de León Magno y su *Tomus ad Flavianus*³.

Resultado de este concilio es que los términos griegos como *homousios*, *ousia*, *physis*, *hypóstasis* y *prosopon* pasaron a formar parte de las formulaciones dogmáticas (Grillmeier 1997: 837). Al sancionar

³ PL 54, 775-781; ACO II, 11, I.24-33. N°3. S. *Leoni Magni Tomus ad Flavianum...* Roma 1932. EN: CAMELOT, P.TH., *Éfeso y Calcedonia*, Vitoria 2014. Resalta la importancia de la encarnación del Hijo como verdadero hombre y la necesidad de su perfecta humanidad en la sola persona del Hijo para reparar así a todo el género humano (sin participar en el pecado, aunque sí es víctima del mismo). Su muerte es verdadera en cuanto que es hombre, pero en cuanto es Dios no puede conocer la corrupción: así enriquece, salva a la humanidad y restaura la obra original de la creación divina, esto sin disminuir su divinidad.

dogmáticamente estas categorías, sin querer se ha helenizado la cristología y se ha cerrado la posibilidad de reflexiones posteriores del misterio de Cristo en relación con el ser humano (mística) y la creación entera (señorío cósmico). No se puede renunciar a Calcedonia (tentación de algunos teólogos y hermeneutas modernos, *Ibid.*:846), que ha sido una gran conquista, pero no se puede agotar en ella toda la reflexión cristológica⁴.

3. ENFOQUES PARA UNA NUEVA CRISTOLOGÍA EN DIÁLOGO CON LA TRADICIÓN

Hoy en día partimos de un hecho que no se puede negar: «vivimos en un mundo nuevo que supera todo lo que los padres de Calcedonia podían concebir» (Delio 2014: 148). Así como no se puede seguir haciendo física con las teorías de Aristóteles, tampoco los cristianos podemos dar razón de Cristo con las categorías griegas del siglo V. La diferencia es que la Tradición nunca supone ruptura, sino evolución: sin renunciar a las verdades de fe proclamadas en dicho Concilio, el desafío es cómo actualizar la definición y hacerlo razonable para el diálogo con la ciencia y la cultura de la segunda era axial.

Del apartado anterior, podemos rescatar de la Tradición los principios de integralidad, de encarnación y de potencialidad. La integralidad tiene que ver con una comprensión holística de la realidad en relación: la ciencia, la filosofía, la teología, el misterio de Cristo, el Evangelio y la praxis cristiana en tiempos patrísticos era un saber unificado; no solo eso, la vida de oración y la mística de los monjes hacía de la teología una vivencia para un conocimiento más exquisito de Cristo en una experiencia trinitaria. Por su parte, el principio de encarnación puede ser entendido como una *contaminación* en el sentido más positivo de la palabra, en cuanto que no se teme a tabúes epistemológicos que impidan la explicación del misterio de Cristo usando los mismos elementos de la cultura (aunque el miedo a la herejía obligue a la mayor precisión terminológica). Finalmente, la potencialidad tiene que ver con la frescura y novedad siempre nueva del misterio cristiano, capaz de transformar toda comprensión racional de cada

⁴ Sobre todo, porque querer ahondar en el misterio de la unión hipostática es de por sí una aporía

criatura del cosmos que es creada, perfeccionada y conducida por el mismo Cristo.

Así, desde la doble enseñanza de la Tradición (el contenido patrimonial de la misma y los principios antes mencionados), Ilia Delio habla del desarrollo de una «teología vernácula» (Ibid.: 149). Se trata de abrir los candados⁵ en los que el dogmatismo fundamentalista ha encerrado la reflexión cristológica para poder rescatar lo mejor de nuestros antepasados, retomar los elementos científicos de la realidad circundante para hacer una *teología desde abajo* e iluminar hermenéuticamente dicha realidad con las preguntas y respuestas adecuadas que ayuden a profundizar las comprensiones propias de la teología. No es tanto renunciar al ropaje occidental de la Tradición como enriquecer esta desde otras cosmovisiones que históricamente han sido obviadas; en el proceso, habrá de suspender sus propios prejuicios para que la encarnación cultural sea auténtica.

Por lo demás, el salto a una nueva cristología viene marcada por la conciencia del hombre perteneciente a la segunda era axial. Así es como «la cristología ya no puede ser una reflexión sobre cómo Jesucristo es Dios verdadero y hombre verdadero; ahora debemos reflexionar también sobre cómo Jesús es verdaderamente cósmico» (Ibid.: 151). Estos tiempos exigen dar razón de un Cristo total que abarque todas las realidades, todas las inquietudes humanas y naturales de un cosmos que habitamos y con el que nos relacionamos; así como otros mundos vitales de culturas y religiones cuyas tradiciones son ignoradas; y de una comunidad científica interdisciplinar que ha asumido un escepticismo frente al sueño enciclopédico del conocimiento absoluto e infalible.

Solo es posible esta nueva conciencia cristológica en la medida en que como sujetos estemos unidos místicamente a la fuente, que es el mismo Cristo. La apertura y gratitud a la propia Tradición de la Iglesia es paso necesario para hacer comunicable la cristología.

⁵ Algunos hablan de deshelenizar el cristianismo, como apelando a la teoría de la *deconstrucción* de Derridá, pero no me convence dicho planteamiento ya que induce sutilmente a la ruptura con la Tradición.

4. CUESTIONES DEL MÉTODO PARA UNA NUEVA CRISTOLOGÍA EN DIÁLOGO CON LA TRADICIÓN

La razón humana admite dos formas de hacer teología: de manera deductiva (desde arriba, partiendo del dato de fe) y de manera inductiva (desde abajo, partiendo desde la realidad vital y social). El segundo método, mucho más reciente, también es denominado “teología contextual” o “teología comprometida”, y prima la conciencia histórica, la espiritualidad y el diálogo sobre las verdades reveladas, la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia: su punto de partida es la experiencia humana y en ese sentido todo creyente está invitado a hacer teología desde sus propias categorías. En ese orden de ideas, Delio ve aquí «una nueva clase de teología vernácula en el auge de las cristologías feministas, asiáticas, africanas e hispanas» (Ibid.: 150).

La propuesta de una nueva cristología en diálogo con la Tradición y en debate con la ciencia debe, a mi modo de ver, conjugar ambas perspectivas. Para ello, es necesario plantearse la cuestión del método en teología. En ese sentido, la propuesta de Bernard Lonergan puede iluminar dicha cuestión: para ello plantea un meta-método que –mediante la inteligibilidad de la historia humana en general y de la filosofía y teología en particular (Sierra 2005: 416)–, se desarrolle una “comprensión de la comprensión”. Sostiene que la meta y el método para filosofar se conciben desde una auto-apropiación del conocimiento, o sea, dar sentido desde la conciencia propia de cada sujeto (Walczak 2008: 145-146), siendo esta una tarea permanente e inacabada. El punto de partida es dar respuesta a tres preguntas filosóficas organizadas jerárquicamente (Ibid.: 147-152) forjando así una teoría del conocimiento que fundamente una epistemología para una metafísica que dependa de esta. El procedimiento para conocer abarca la experiencia personal y los actos mentales por medio de preguntas para la inteligencia y para la reflexión. El objeto del conocimiento es primero el mismo sujeto, y desde sus facultades juzga otras cosas que conoce hasta que llega a una certeza absoluta de lo que conoce. Así, la realidad abarca tanto la interioridad del sujeto como la exterioridad, la cual se asume *a priori* existe y puede ser investigada,

comprendida, reflexionada y juzgada. Hay una capacidad infinita para conocer.

El método avanza en su formalización por medio de ocho especialidades funcionales e interdependientes: búsqueda, interpretación, historia, dialéctica, fundamentos, doctrinas, sistemáticas y comunicaciones (Sierra 2005: 421). En el diálogo con el pasado y el futuro, estas especialidades del método se robustecen y crean relaciones con otras disciplinas humanas. Así pues, la epistemología de Lonergan rechaza el positivismo y el falsacionismo (Castro-Henriquez 2013: 59), y purga la ciencia de los supuestos deterministas: las leyes clásicas tienen su lugar en el esquema de recurrencia (Ibid.: 65). Por su parte, en este abanico de diferentes ciencias, la interdisciplinaridad adquiere un sentido esencial para Lonergan: llama a este intercambio competitivo de conocimiento Cosmópolis (Ibid.: 66). En su método propone cuatro niveles de conciencia e intencionalidad: empírico, intelectual, racional y responsable (Lonergan 2006: 16), mediante un esquema dinámico de operaciones recurrentes (Ibid.: 20). En toda su obra, el canadiense parte de la revisión las bases desde adentro hasta llegar a tender puentes con las otras ciencias.

Así, desde Lonergan, Vélez Caro sostiene que es mejor hablar de “teologías” en plural, porque hoy urge superar el paradigma ontológico para priorizar lo subjetivo y antropológico (Vélez C. 2016: 189). Se parte entonces del presupuesto de que «toda la realidad humana es lugar teológico» (Ibid.: 195), siendo que todos los actores de dicha realidad son sujetos y objetos simultáneamente en el quehacer teológico, porque son los más indicados e interesados en transformar su realidad vital. En ese mismo sentido, Juan José Tamayo sugiere la primacía del criterio liberador de la teología (Tamayo-Acosta 2004: 29).

En cambio, el cristólogo Jean Galot sugiere que el punto de partida es el dato de fe que se obedece y se acepta. Sostiene que «la teología no puede consistir esencialmente en una doctrina filosófica, antropológica o psicológica [...] la escritura permanece la fuente de las afirmaciones» (Galot 1997: 828). De igual manera para las fuentes del magisterio y de la tradición, «hay un modo muy positivo de estudiar [...] como expresiones de fe auténtica [...] como punto de partida de un estudio más profundo» (Ibid.: 836). Por tanto, no es admisible una *Theologia ancillae Philosophiae et Scientiae*, porque se vacía de contenido y se condiciona el dato de fe. Así pues, inducción y

deducción deben integrarse, lo mismo que universalidad y particularidad, y es de esta manera cómo ha evolucionado el método en sus fuentes bíblicas, tradicionales y de Magisterio; y en esto también coincide Vélez Caro:

Podemos hablar de los rasgos de universalidad y particularidad inherentes a la teología. La universalidad reside en el hecho de fundarse en la revelación divina destinada a toda la humanidad. La particularidad proviene del carácter situado de todo pensar humano (Vélez C. 2006: 38).

Por último, la obra ya citada de Tamayo-Acosta aborda el estudio de la teología desde los horizontes intercultural, interreligioso, ciencias de la religión, hermenéutico, liberador, ético-práxico, utópico y anamnético. Una cristología en diálogo con la Tradición y con el doble enfoque del método fundamentado en las reflexiones de Lonergan sería tema de una investigación muy fructífera.

5. CONCLUSIONES

Se puede decir ante todo que la Tradición está viva y es deber de la Iglesia mantenerla así. Es un movimiento del Espíritu Santo que se une en la persona de Cristo al espíritu humano manifestado en el desarrollo mismo de la historia de la Iglesia y de las culturas. Los Padres nos enseñaron a asumir y dialogar con la cultura grecolatina de su época: este feliz intercambio entre la filosofía y ciencia con la revelación judeocristiana ha forjado una Tradición ininterrumpida que ha llegado hasta nuestros días, siendo el Concilio de Calcedonia uno de los más bellos ejemplos de síntesis cultural y concordia eclesial.

La razón humana, aunque tiene sed de conocimiento infinito y aspira a lo imposible, también se enclaustra en sí misma ante nuevos planteamientos que le descolocan sus presupuestos gnoseológicos, epistemológicos y hasta metafísicos. Es así como la Iglesia en su actuar puede asfixiar la Tradición viva cuando pretende a través de una falsa dogmática y el abuso del recurso a la autoridad para acallar ideas originales. Calcedonia es para la cristología un acontecimiento, pero no es el final de la cristología y mucho menos agota el infinitamente rico misterio de Cristo creador, encarnado, muerto, resucitado y dinamizador de toda la historia de la humanidad y del cosmos.

El paradigma teológico y cristológico en debate con la ciencia y la cultura de la segunda era axial (y las nuevas filosofías que iluminan la comprensión de los presupuestos científicos) en la actualidad exige con justa razón una revisión del método que le permita un diálogo enriquecedor de la misma Tradición de la Iglesia. Pretender continuar con una cristología “desde arriba” queriendo hacer encajar el dato de fe en la cultura es tan absurdo como renunciar a todo el patrimonio de la Tradición para reconstruir un cristianismo acomodado a ella. El método ha de conjugar ambos movimientos de manera que Cristo se encarne en la cultura y la cultura enriquezca la Tradición de Cristo. Un feliz intercambio como el que nos legaron los Santos Padres.

BIBLIOGRAFÍA

- Camelot, P. TH. 2014. *Éfeso y Calcedonia.*, Vitoria: Eset .
- Castro-Henriquez, M. 2013. “Bernard Lonergan y la alfabetización científica”, *Argumentos de razón técnica*, 16: 55-73.
- Delio, I. 2014. *Cristo en evolución*, Santander: Sal Terrae.
- De Sevilla, I. 2004. *Etimologías*, Madrid: BAC.
- Grillmeier, A. 1997. *Cristo en la Tradición Cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca: Sígueme.
- Lonergan, B. 2006. *Método en Teología*, Salamanca: Sígueme
- Justino. 1954. “Sobre Apología I”, Pp. 123-144. en *Padres Apologistas Griegos*, Madrid: BAC.
- Padovese, L. 2000. *Introducción a la teología patristica*, Estella: Verbo Divino.
- Quasteb, J. 1978. *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*. Madrid: BAC.
- Royo, M.A. 1973. *Los grandes maestros de la vida espiritual*, Madrid: BAC
- Sierra, F. 2005. “La filosofía como meta-método”, *Teológica Xaveriana*, 155: 413-431.
- Tamayo-Acosta, J.J. 2004. *Nuevo Paradigma teológico*, Madrid: Trotta

Vélez Caro, O.. 2017. “El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa. Una reflexión metodológica”, *Teológica Xaveriana*, 183: 187-208.

Vélez Caro, O. 2006. *El método teológico: fundamentos, especializaciones, enfoques*, Bogotá: Universidad Javeriana

Walczak, M.. 2008. “Bernard Lonergan's Philosophy of Knowing”, *Daimon Revista de Filosofía*, 45: 141-152.