

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

teologiayvidauc@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Noemi C, Juan

Absolutez y relatividad del cristianismo

Teología y Vida, vol. XLIX, núm. 1-2, 2008, pp. 193-202

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214688009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Juan Noemi C.

Profesor Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

Absolutez y relatividad del cristianismo

Ya sea como adjetivo –absoluto– o sustantivado como lo absoluto, el término se ha repetido a lo largo de las ponencias expuestas en este seminario convocado bajo la pregunta “¿Afirmaciones absolutas en una cultura pluralista?”. En varias de las exposiciones se ha tematizado lo problemático y plurisignificativo del término. Valga entonces la pena detenerse en algunas consideraciones introductorias que nos ayuden a transitar del término a la “cosa”, es decir a lo concernido con la palabra absoluto.

SOBRE LOS TÉRMINOS

En castellano absoluto y relativo son términos que transcriben y etimológicamente dependen de *absolutus* y *relativus* que en latín clásico se utilizan como contradictorios. Es así como se significa su primera acepción en castellano según el diccionario de la RAE, a saber, “que excluye toda relación”. Esta determinación meramente negativa, se matiza en la segunda acepción que se ofrece en el mismo diccionario “independiente, ilimitado, sin restricción alguna”. De este modo se alude a un doble requerimiento que históricamente (1) se ha inscrito en el término absoluto y que es simultáneamente de unicidad y de universalidad. Es decir, se pretende dar razón de lo real en cuanto *unum* pero sin negar ni a costa de lo múltiple y diverso. En la medida que la afirmación del carácter uno de lo real se ha objetualizado o fetichizado como un absoluto (2) que se contrapone a lo múltiple, entonces no cabe sino una acepción meramente negativa de absolutez como pura arrelacionabilidad. Tal sería la que precipita en la primera acepción de la RAE y que corresponde al postulado lógico de una unidad absoluta pero estéril y muerta porque no es capaz de dar cuenta de la multiplicidad de lo real (3). La segunda acepción de absoluto que

(1) Cf. R. Kuhlen, “Absolut, das Absolute”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, 12-31.

(2) Tomás de Aquino no usa nunca absoluto como sinónimo de Dios. Sí lo hace Nicolás de Cusa, pero aclara que “non est aliud absoluta unitas quam trinitas” Cf.o.a.c. 14.

(3) Como bien lo anota Wolfgang Cramer: “En el contenido significado por la palabra ‘lo absoluto’ se piensa algo que debe ser separado y entonces separado o separable de algo que no es. Si designamos con A lo absoluto y con B aquello de lo cual A está separado o es separable, esto quiere decir que B no es de ninguna manera constitutivo de A y que B sea o no sea no destruye a A. Ahora bien si B no es constitutivo de A –lo que se demuestra dado que es aunque B no sea–

trae la RAE, sin embargo, recoge implícitamente la relación que tendría absoluto con respecto a lo no absoluto que se acota como lo que es dependiente, limitado, y restringido. Aunque siempre negativamente lo que se está denotando es el porqué del término. Así se apunta a una superación de la mera contraposición entre absoluto y relativo, a una correlación de dependencia, limitación y restricción propia de lo relativo y de independencia e infinitud sustentadora propia de lo absoluto. A mi parecer solo cuando se recoge explícitamente el significado de esta segunda acepción de absoluto como independencia sustentadora de lo relativo, de infinitud acogedora de la multiplicidad de los seres finitos, solo entonces el término absoluto adquiere un significado positivo y propio (4). Como con acuciosidad lo explica W. Cramer, el uso de absoluto como designación de una mera contraposición negativa de absoluto y relativo como dimensiones recíprocamente excluyentes de lo real constituye un abuso del término (“*ein Missbrauch des Wortes*”) (5) al no responder al imperativo de universalidad que estrictamente conlleva un uso significativo del término absoluto. Se salvaguarda la unicidad, pero a costa de la universalidad. Se postula una unicidad abstracta e insignificante de la unidad a la que insoslayablemente remite y sostiene la distinción entre absoluto y relativo. Se rescata el *unum* de lo real solo como cifra pero no como un contenido significativo que dé razón y fundamento de la multiplicidad y universalidad con que se experimenta lo real. Absoluto no es entonces más que una palabra hueca o un fetiche presuntuoso que frívolamente se desentiende de lo que ha sido un *Leitmotiv* en la historia tanto de la filosofía como de la teología. Como, por una parte, acertadamente sintetiza R. Kuhlen: “La palabra ‘absoluto’ con sus numerosas variantes terminológicas y su sustantivización ‘lo absoluto’ pertenecen a uno de los grandes conceptos fundamentales metafísicos, teológicos y gnoseológicos de la filosofía desde sus inicios. Hoy parecería que, sobre todo el sustantivo ‘lo absoluto’, pertenece a los conceptos sobre los que –de acuerdo al veredicto de la filosofía que omite toda metafísica y todas las afirmaciones que trasciendan la experiencia– debería callarse ya que sobre ellos no se puede hablar. Cuando, sin embargo, se está de acuerdo que la palabra ‘lo absoluto’ tiene una historia grande y profunda y uno quiere desentrañar la relevancia de esta historia, entonces se siente la tentación de indagar sobre la raíz de la polivalen-

entonces se dice que A está fuera de B. Que A y B sean fuera recíprocamente debe significar que A está fuera de B y B fuera de A. Si se llama a A absoluto solo porque es fuera de algo, que no es, fuera de B, entonces B podría ser llamado también absoluto, dado que es fuera de A. ¿Qué quiere decir entonces absoluto? La palabra lo absoluto no está condenada al sinsentido de antemano solo bajo una condición, se requiere que fuera de A nada sea. Si un fuera de A no es posible, entonces y solo entonces puede A ser llamado lo absoluto. En el hecho no puede haber un segundo absoluto porque debería ser fuera de A” Art. “Das Absolute”, en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, H.Krings, H.M.Baumgartner y C.Wild Eds., München 1973, 1.

- (4) Es así como se puede constatar que “la curiosa discrepancia –entre los campos del lenguaje y la significación– ...en la no relacionalidad constitutiva de la expresión *lo absoluto*, se pone también de manifiesto en el análisis lingüístico del concepto *la absolutez*. *Absolutez* exige, por la preposición *ab*, un objeto respecto del cual algo está suelto. Comporta por tanto, una referencia objetiva. De esta manera, el concepto mediante el cual se expresa la falta de relación en el plano del contenido, funciona en cambio, en el plano lingüístico, como concepto *relacional*. Para la definición necesita, precisamente, del objeto por él rechazado”. R. Bernhardt, *La pretensión de absolutez del cristianismo*, Bilbao 2000, 20.
- (5) O.a.c. 2.

cia de este concepto” (6). Por otra parte, valga recordar la ácida recriminación que Ernst Troeltsch, dirige a los teólogos: “La expresión ‘absolutez del cristianismo’ se ha convertido para muchos en un concepto hueco, el cual ciertamente es defendido con mucha pasión, pero con poco significado concreto. Para muchos no es más que una expresión moderna y neutra que suena científica y con la cual propiamente entienden y visualizan la revelación sobrenatural misma sin una fundamentación adecuada de dicha revelación. Para muchos la ‘absolutez del cristianismo’ no es más que una de las muchas máscaras decorativas y científicas que se usan en las fiestas de la teología” (7).

Sin la menor posibilidad de encarar la relevancia de la “historia grande y profunda” del contenido al que remite la palabra absoluto en su inagotable complejidad, me limito a continuación a dos acotaciones. La primera se refiere a la consistencia de la distinción entre verdadera y mala infinitud y la segunda sobre el desafío y aporía que representa la pretensión de absolutez del cristianismo durante la modernidad. En referencia a ambas acotaciones se plantea como hipótesis conclusiva una absoluta relatividad del cristianismo.

VERDADERA Y MALA ABSOLUTEZ

Una sentencia fundamental y clave epistemológica que sostiene y permite entender la reflexión de Hegel es que: “Solo lo absoluto es verdadero o lo verdadero solo es absoluto” (8). Con ella Hegel plantea una “superación” de la crítica del conocimiento de Kant ya que este, al dar por sentado y como punto de partida unívoco de su crítica una diferencia que contrapone lo absoluto y el conocer, como si “lo absoluto estuviese a un lado y el conocer al otro lado como para sí y separado de lo absoluto como algo real”, distorsiona la diferencia y renuncia a pensar la unidad que sostiene dicha diferencia. De este modo, se genera un discurso sospechoso que fundamentado en una “turbia diferencia... entre un absoluto verdadero y un otro verdadero, transita de uno al otro...” (9). Lo que positivamente se pretende rescatar en la *Fenomenología del Espíritu* es pensar a partir de la unidad que religa y no contrapone absolutez y verdad. La misma convicción y afán se percibe cuando Hegel distingue entre “verdadera infinitud” (“*das wahrhaft Unendliche*”) y lo “ma-

(6) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, 12-13.

(7) *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübinga 1902. Citamos según la “edición de bolsillo” aparecida en München- Hamburgo 1969, p.40 y 41.

(8) G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Ed. J. Hoffmeister), p. 65.

(9) Valga la pena transcribir el contexto inmediato en el cual Hegel valida críticamente su premisa de que “das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist”: “Sie setzt nämlich Vorstellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium, auch einen Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen voraus; vorzüglich aber dies, dass das Absolute auf einer Seite stehe und das Erkennen auf der andern Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles, oder hiemit, dass das Erkennen, welches, indem es ausser dem Absoluten, wohl auch ausser der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt... wir sehen nachgerade, dass solches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren hinaus läuft, und das Absolute, das Erkennen usf. Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist”.

lamente infinito” (“*das Schlecht-unendliche*”) como trataremos de exponerlo a continuación (10).

Hegel describe la religión como “elevación... de lo finito a lo absolutamente infinito” bajo el supuesto de que lo infinito no solo no se contraponga a lo finito sino que lo incluya. Cuando la distinción entre finitud e infinitud se concibe como una contraposición necesariamente se finitiza lo infinito. Solo lo infinito que integra y supera su propia contraposición a lo finito es lo verdaderamente infinito. La concreta forma lógica para expresar esta inclusión de lo finito en lo infinito se da en el “concepto” (*Begriff*) que al mismo tiempo es lo otro que sí mismo y solo así se realiza como idea absoluta. La forma religiosa de la verdadera infinitud se representa en la religión cristiana como encarnación del Dios trascendente en el hombre. A la “verdadera infinitud” se contrapone lo “malamente infinito” o “meramente mala infinitud” (“*bloss schlechte Unendlichkeit*”) que comporta una doble distorsión, por una parte se postula como un “infinito finitizado” ya que, en la medida que se considera como desligado y contrapuesto a lo finito se autodelimita como otro finito, por otra parte se infinitiza lo finito en la medida que “el ser de lo finito se convierte en un ser absoluto”. De esta manera, como bien lo concluye Casale: “Hegel pone de relieve frente a Kant... que es justamente la misma dialéctica inherente a lo finito, que proviene de su no estar ‘apartado’ del ‘verdadero infinito’ y de no ser este para él verdadera ‘frontera’ delimitante, la que se muestra en el conocimiento humano. Por el contrario, el ‘dualismo kantiano’, que no ha accedido a la ‘verdadera infinitud’, no puede menos de demostrarse incapaz de superar la dimensión finita. Pero lo que en este contexto Hegel considera con razón como ‘la mayor de las inconsecuencias’ es el ‘conceder, por una parte, que el entendimiento solo conoce lo fenoménico (*Erscheinungen*), y considerar, por otra, este conocimiento fenoménico como absoluto, al decir: el conocimiento no puede más, este es el límite natural, absoluto, del saber humano’ (*Enzyklopädie*, & 60). Hegel descubre así la oculta y fundamental contradicción de todo pensamiento que se califica a sí mismo como radicalmente finito, como clausurado en su propia finitud” (11).

Tendríamos pues que de acuerdo al planteo de Hegel el desafío, que consiste en pensar o articular “conceptualmente” una absolutez verdadera, no excluye sino que debe incluir la multiplicidad de lo finito y su relatividad histórica, tal como se lo representa la religión cristiana con la encarnación de Dios en el hombre. *Hic rodus hic salta*.

ABSOLUTEZ DEL CRISTIANISMO

En 1902 Ernst Troeltsch publica un escrito titulado “La absolutez del cristianismo y la historia de la religión” que marca un hito determinante en la discusión

(10) Nos apoyamos en la síntesis que ofrece W. Pannenberg, “Unendlichkeit”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 11, 140-146 y la exposición de C. Casale en su estudio “Wolfhart Pannenberg y el reto de la modernidad: pensar a Dios y al hombre desde la mediación” en *Teología y Vida* 47 (2006) 5-46, ver especialmente 18-23.

(11) O.a.c. 21.

del problema durante el siglo pasado y hasta hoy. Como aquí se trata de una acotación solo podemos referirnos sucinta y esquemáticamente al planteo de Troeltsch (12). Más que una respuesta acabada en sí misma lo que plantea Troeltsch es una delimitación crítica ante otras propuestas. Esto le permite volver sobre el problema en reconsideraciones progresivas. Es así como, por una parte, toma distancia rotunda de la que llama “apologética sobrenaturalista”, dado que esta validaría la absolutez del cristianismo recurriendo a una intervención milagrosa de Dios que irrumpe en el decurso natural de la historia. Con ello se sanciona un dualismo entre lo sacro y lo profano según el cual la absolutez del cristianismo solo se puede fundar institucional y autoritativamente y no histórica y religiosamente. También se distancia de la “apologética evolucionista” de Hegel, quien, a pesar de atender a la historia, lo hace solo a nivel especulativo. Es así como “la idea de una religión absoluta no habría sido tomada de la historia, sino del concepto mismo de absoluto”. A juicio de Bernhardt, “lo que Troeltsch pretende es actualizar el idealismo especulativo mediante una aplicación consecuente del método histórico, es decir, remodelarlo hasta hacer de él un ‘idealismo del desarrollo histórico’” (13). Por otra parte, desecha el historicismo relativista que más que una propuesta positiva se desentiende del problema (14). Troeltsch, por el contrario, hasta el final de sus días no renuncia a una superación del historicismo (15).

Lehmann sintetiza en cinco tesis el planteo troeltschiano:

1. El cristianismo no puede validarse con medios históricos como religión absoluta: “la historia no es el lugar para religiones absolutas y personalidades absolutas”
2. No se da una disyuntiva entre relativismo y absolutismo, más bien “una mezcla de ambos, el brotar de tendencias a metas absolutas a partir de lo relativo”
3. Toda comparatividad reside en algo común y general que habita en los diversos. Pero no se trata de un concepto general que pudiese abstraerse. “El valor absoluto, inmutable, incondicionado temporalmente, no yace en la historia, sino más allá de la historia, y es asequible solo al atisbo y la fe”. El valor absoluto se expresa en metas e ideales que encuentran su realización individualmente en cada forma de vida pero no de modo pleno. Esto modifica la misma idea de absolutez. La pretensión de absolutez se transforma en una perspectiva de desarrollo histórico como aproximación a una meta próxima pero más allá de la historia.

(12) Para ello nos apoyamos básicamente en la recepción que hacen de Troeltsch K. Lehmann, “Absolutez des Christentums als philosophisches und theologisches Problem”, en W. Kasper Ed., *Absolutez des Christentums*, Friburgo 1977, 13-38, ver especialmente 25-33, y más recientemente R. Bernhardt, *Das Absolutezanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1993, especialmente 128-148 (existe una deficiente traducción castellana, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao 2000, especialmente 167-194). Para una contextualización más amplia del planteo de Troeltsch, me permito remitir a lo que he expuesto en *El mundo creación y promesa de Dios*, Santiago 1996, 419-456

(13) O.a.c. 173.

(14) Para una reseña sucinta del historicismo se puede ver H. Maier, Art. Historicismismo”, en *Sacramentum Mundi* III, 475-481. Ver también H. Schädelbach, La filosofía de la historia después de Hegel. *El problema del historicismo*, Buenos Aires 1980.

(15) En 1923, poco antes de morir, publica “Der Historismus und seine Überwindung”.

4. El pensamiento histórico, sin embargo, no excluye un reconocimiento del cristianismo como “la suprema verdad religiosa para nosotros”. Este reconocimiento obedece a “una decisión del convencimiento religioso personal y no a una probación científica”. Científicamente solo cabe una máxima valoración relativa ya que “querer tener lo absoluto en la historia de manera absoluta en un solo punto es una locura que no solo choca en su consecución, sino que también con la contradicción interior de toda la religiosidad histórica”.
5. De todo lo anterior resulta que Troeltsch opera con un doble concepto de *absolutez*. La “naive Absolutheit” (espontánea, religiosa, interior) y la “relative Absolutheit” (científica, históricamente fundamentada). Ambas no son contradictorias ni simplemente se comportan y valoran la “absolutez ingenua” como polo negativo y la “absolutez relativa” como polo positivo. Más bien así se manifiesta que lo absoluto es atisbado por la razón y la fe lo experimenta.

Lehmann (16) y Bernhardt (17) coinciden en la evaluación del aporte del planteo de Troeltsch al sostener que las interrogantes que desentraña su planteo así como a las aporías que confronta no han sido superadas en la discusión posterior. En todo caso, Lehmann me ha sugerido una pista de búsqueda al concluir su exposición con los siguientes comentarios que recogemos a continuación. A su juicio una reflexión renovada sobre la *absolutez* del cristianismo está confrontada a considerar los siguientes requerimientos:

1. La carga más pesada que pesa sobre el concepto de *absolutez* es su relación a la historia. Ahora bien, *absolutez* no debe utilizarse como si estuviese en una irreconciliable contraposición a la historia, en la cual ‘lo absoluto’ es pensado como una realidad invariable que descansa totalmente sobre sí misma y que solo puede situarse más allá de la historia. Esta concepción heredera de elementos de metafísica griega ha sido sobrepasada por la fe cristiana.
2. *Absolutez* no debe inducir a describir lo bíblico-cristiano como una realidad sin lo otro y que puede ser solo en sí y para sí. La fe bíblica, más bien, ratifica positivamente un movimiento de la revelación en la historia.
3. La pretensión de *absolutez* del cristianismo debe recoger los requerimientos históricos veterotestamentarios de la fe en Jahwe, sin referencia a estos se desperfila como sistematización atemporal de su talante estructuralmente histórico.
4. El movimiento de la revelación en la historia tiene su punto culminante en la vida y muerte de Jesucristo. El cristianismo está referido desde su núcleo más íntimo a la permanente mediación histórica a través de Jesucristo.
5. La facticidad de la fe cristiana y de la mediación cristológica de salvación e historia debe ser concebida como acontecimiento único que vale todas las veces, es decir, siempre. Por ello la historia de Jesús se abre de tal manera que incluye su presente y futuro. El amor de Dios definitivamente manifestado en

(16) O.a.c., 32.

(17) O. a.c. 187-195.

- la historia y el destino de Jesús obtiene y mantiene su permanente presente solo en el Espíritu.
6. La absolutez del cristianismo no puede ser entendida como concepto formal de una sistemática ahistórica. La pretensión de absolutez del cristianismo no se resuelve de manera solamente apologética o dogmática o como puro asunto filosófico o histórico sobre la religión. Más bien remite como a su punto central a la “cosa” de la fe (“*die Sache des Glaubens*”). Sin la consideración de la misma, la absolutez del cristianismo se desvirtúa como “teología de la pretensión” en sentido peyorativo (18).
 7. La pregunta por la pretensión de absolutez del cristianismo solo se responde adecuadamente cuando la persona de Jesucristo se explica como lo distintivamente cristiano. Esto significa que Jesucristo es concebido como *concretum universale*, es decir, como concreta realización de aquello a lo cual tiende la realidad.
 8. La “cosa” de la fe, de la que se trata en la pregunta por la absolutez del cristianismo, es el amor de Dios que se ha manifestado definitivamente en la historia de Jesús y se presentifica en el Espíritu. La absolutez del cristianismo no es una ley totalitaria sino que se realiza en personas vivientes y concretas. De esta manera la pregunta por la absolutez del cristianismo también adquiere su rostro humano.
 9. Una deficiencia capital en la discusión sobre la absolutez del cristianismo es “su penumbra eclesiológica” (*ekklesiologische Unterbelichtung*): la Iglesia es tematizada preferentemente y casi exclusivamente como organización e institución sin referirla a la historia universal. Ahora bien, sin la Iglesia histórica como signo de salvación universal y su originaria catolicidad no puede haber una concepción de absolutez que permita un verdadero universalismo cristiano.
 10. Lehmann concluye con la siguiente recomendación. No recargar la absolutez del cristianismo con la equívoca categoría de “suprahistórico”, sino que en atención al predominio de lo bíblico-cristiano utilizar la categoría de “potencialidad histórica” (*Geschichtsmächtigkeit*).

Los requerimientos que nos plantea Lehmann desglosan y apuntan en la misma dirección que el desafío hegeliano de pensar una absolutez verdadera al que hemos hecho referencia en el parágrafo anterior. Al parecer, el de lo absoluto no es un problema que se solucione desechando el término por otro supuestamente menos ofensivo; de lo que se trata es de articular “conceptualmente” la verdadera absolutez que no se contrapone ni contradice la multiplicidad y relatividad histórica con que experimentamos lo real, sino que la integra y fundamenta. La pretensión de absolutez del cristianismo no se resuelve con un mero recambio terminológico sino que aboca a pensar “la cosa” concernida para dar razón de la misma. A continuación, en

(18) Esta “‘Anspruchstheologie’ im schlechten Sinne” recuerda el diagnóstico de Troeltsch “de una falsa cientificación de la vivencia de certeza originaria (*ingenua*) y su canalización en proposiciones doctrinales apologético-dogmáticas (que) conducen a una absolutez artificial”. Ver R. Bernhardt, *La pretensión de absolutez del cristianismo*, Bilbao 2000, p. 61.

el acápite conclusivo de este ensayo, trataremos de fundamentar una hipótesis que quisiera acoger adecuadamente el problema en cuestión

HIPÓTESIS CONCLUSIVA: LA ABSOLUTA RELATIVIDAD DEL CRISTIANISMO

A mi parecer el discurso sobre lo absoluto y la pretensión de absolutez del cristianismo tiene en el presente un sentido legítimo y una vigencia teológica consistente en la medida que refiere y tematiza la recepción de todo lo finito y relativo por parte del mismo Dios en Jesucristo. Esta recepción de toda la creación por parte de Dios que comporta la encarnación manifiesta el acontecer de un Absoluto que se entrega y une (sin confundirse) a lo relativo como lo propio (sin separarse). Jesucristo es el sello y la garantía de un Dios que ha renunciado a una supuesta absolutez en sí y para sí y se extrovierte como Padre, Hijo y Espíritu en la historia de un Dios humanado en Jesús y todos sus hermanos. La absolutez se postula de este modo no en contraposición a la relatividad sino como atributo de la relatividad histórica de la humanidad, es decir, de la historia de todos y cada uno de los hombres. A la fundamentación cristológica que sostiene y valida postular una absoluta relatividad del cristianismo ya nos hemos referido al tratar sobre el sentido más radical y acabado que tiene hablar del dogma cristiano (19). A continuación recopilamos lo más medular de lo allí señalado:

De acuerdo al análisis de Kasper, el concepto católico de dogma, cuando no se objetiva polémicamente en atención unilateral a lo que es el contenido de la fe (*fides quae*), sino que asume la dimensión subjetiva (*fides qua*) que le confiere el estatuto integralmente teológico de verdad de salvación, entonces implica una apertura, queda abierto (20). Ahora bien esta apertura no comporta un desvanecimiento o evacuación de la dimensión objetiva del dogma en la subjetividad de cada individuo creyente, sino que tiene su condición de posibilidad objetiva en la aceptación de la persona de Jesús como el único subsistente y permanente evangelio de Dios. Es precisamente en este dato fundante donde tiene su punto de partida el documento teológicamente más sólido que nos propone el magisterio después del Vaticano II

(19) Ver “Sobre la credibilidad del dogma cristiano”, en *Teología y Vida* 45 (2004) 258-272.

(20) Desde una perspectiva sociológica Niklas Luhmann parece confirmar el planteo de Kasper al escribir: “For us, religious dogmatics is the verbal and conceptual apparatus that fulfills this interpretative function. It is therefore not just one theological discipline among others, and especially not an express contrast to moral theology. Dogmatics are constructions that succeed rituals on a higher level. They therefore make a certain de-ritualization of religion possible...Whereas rituals *exclude negation* immediately through ‘de-linguisticizing’, the use of rhythm, bodily participation and stereotypes, dogmatics *prohibit negation*. These prohibitions are justified wherever possible; but where they are not, they are at least secured in the dogmatic corpus in terms of consistency and coherency. As a result, the social control of explicit negation can become more important than ensuring the relevance of faith. The passage from rituals to dogmatics consists in the ‘adaptive upgrading’ (Parsons) of the negation of the negations. The selective pressure of evolution on dogmatics as it were tests the stability of the things which the particular dogmatic system holds to be non-negatable. It tests this stability of generalized problems, for systematization, and for flexibility. A dogmatics interprets in order to give an answer.” *Religious dogmatics and the evolution of societies*, New York and Toronto 1984, 14-15 (se trata de una traducción del original alemán que se trae como segundo capítulo del libro *Funktion der Religion* publicado en 1977).

sobre el significado de la evangelización. En *Evangelii Nuntiandi*, Pablo VI establece una identificación primera y radical que debe regir toda evangelización: “Jesús mismo, Evangelio de Dios” (21).

Afirmar el carácter evangélico del dogma cristiano comporta hacerse cargo del horizonte dialógico que se establece entre la persona misma de Jesús y la del creyente. Este horizonte no es un más allá del dogma, sino que constituye su misma condición de posibilidad y lo constituye radical y dinámicamente en su *in-esse* desde el punto de vista teológico. El enunciado dogmático se sostiene solo como vehículo de un acontecimiento entre el creyente y la persona de Jesús, que es la “cosa” que lo origina y termina.

Ante el horror a la subjetividad que ha dominado al catolicismo durante la modernidad, ante su propensión a cosificarse polémicamente en fórmulas antiprotestantes y antimodernas es preciso reconocer e insistir que precisamente el objeto de fe radical del cristianismo no es una lista determinada de premisas lógicas, sino la misma persona de Jesucristo (22). De la persona de Jesús reconocido en la fe como el Cristo, como el único Evangelio subsistente y eterno de Dios, depende el acontecimiento salvífico originante del cual quieren dar testimonio los dogmas. El dogma no sustituye al evangelio sino que representa una actualización histórica del mismo. Consecuentemente, la teología dogmática no es la búsqueda de inteligencia de afirmaciones abstractas, sino que se articula en dependencia de la persona concreta de Jesucristo como evangelio subsistente, como don universal concreto que libera y potencia la libertad del creyente (23).

Si aceptamos que el “contenido” del dogma se identifica con la persona de Jesucristo reconocida en la fe como evangelio de Dios por el creyente, entonces tiene un inextirpable carácter histórico. El enunciado dogmático resulta para nosotros una realidad histórica por partida triple. Primeramente en cuanto precipitado de un acontecimiento histórico pasado originante, la historia del judío nacido de María que murió crucificado bajo el mandato de Poncio Pilatos en Palestina hace dos milenios. En segundo lugar porque supone el reconocimiento del mismo Jesús crucificado como resucitado y Cristo por una comunidad que explicita y consigna doxológicamente su fe y, en tercer lugar, porque hoy pretende interpelarnos como verdad que nos concier-

-
- (21) *Evangelii Nuntiandi* 7. Al respecto me permito remitir a dos comentarios míos: “Evangelización de la cultura”. Presupuestos, en *Teología y Vida* XIX (1978) 73-83, e “Inculturación del evangelio. Recepción teológico-crítica de una propuesta de Santo Domingo”, en *Teología y Vida* XXXIV (1993) 315-325.
- (22) Como bien recalca Schelling al escribir: “Der eigentliche Inhalt des Christentums ist aber ganz allein die Person Christi...Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, Christus nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christentums”, es decir, “el contenido propiamente tal del cristianismo es solo la persona de Cristo... Cristo no es el maestro, como se suele decir, Cristo no es el fundador, El es el contenido del cristianismo”. XIV, 35. Como es lo usual las cita a la obra de Schelling se hace de acuerdo a la edición K.F.A. Schelling Tomos I-XIV editada en Stuttgart entre 1856 y 1861. Los tomos XIII y XIV corresponden a su “Filosofía de la Revelación”. La indicación en números romanos designa el tomo y la que se hace en números árabes la página.
- (23) A esto apela el séptimo requerimiento de Lehmann anteriormente señalado: La pregunta por la pretensión de absolutez del cristianismo solo se responde adecuadamente cuando la persona de Jesucristo se explica como lo distintivamente cristiano. Esto significa que Jesucristo es concebido como *concretum universale*, es decir, como concreta realización de aquello a lo cual tiende la realidad.

ne aquí y ahora. Podría decirse que el dogma cristiano tiene una dimensión histórica en cuanto verdad dada (*datum*), heredada (*traditum*) y que interpela en el presente concreto (*quaesitum*). Esta inextirpable persistencia del carácter histórico del dogma se funda positivamente en su pretensión de ser testimonio de la verdad de una historia concreta (la de Jesús) como logos último y definitorio de sentido para la historia de toda la humanidad, es decir, como *escato-logos* de la historia.

La recepción de todo lo finito y relativo por parte del Dios de Jesucristo, no debería prestarse a una fetichización de instancias relativas dado el talante radicalmente escatológico y pneumático (24) que tiene hablar de una absoluta relatividad del cristianismo; desde el punto de vista teológico, más bien, nos compromete y desafía positivamente a elaborar, aquí y ahora, una renovada y siempre provisoria teología de los signos de los tiempos (25).

RESUMEN

El significado de los términos absoluto y relativo no se agota como simple contradicción abstracta, sino que implica una superación de la misma que, de este modo, se abre a un significado positivo y propio en cuanto infinitud sustentadora de la multiplicidad de los seres finitos. Así lo plantea la distinción hegeliana entre verdadera y mala absolutez del cristianismo de acuerdo a la síntesis de K. Lehmann y R. Bernhardt. El artículo se cierra con una hipótesis conclusiva que postula una absoluta relatividad del cristianismo en cuanto este pretende una absolutez no contrapuesta sino como atributo de la relatividad de la historia de todos y cada uno de los hombres que se fundamenta cristológicamente.

Palabras clave: absolutez, relatividad, infinitud, Hegel, Troeltsch, Lehmann, Bernhardt.

ABSTRACT

The significance of the terms absolute and relative are not exhausted as a simple abstract contradiction, but, rather, indicates an overcoming of this contradiction which, in this way, opens itself to its proper and positive meaning as in a sustaining infinitude of the multiplicity of finite being. Thus proposes the Hegelian distinction between true and bad absoluteness of Christianity, in accordance with the synthesis by K. Lehmann and R. Bernhardt. This article closes with a conclusive hypothesis that postulates an absolute relativity of Christianity inasmuch as it claims an absoluteness that is not a counterpoint to but a Christologically-founded attribute of the relativity of the history of each and every one of the men and women.

Key Words: absoluteness, relativity, infinitude, Hegel, Troeltsch, Lehmann, Bernhardt.

-
- (24) Como lo señala el octavo requerimiento de Lehmann: La “cosa de la fe”, de la que se trata en la pregunta por la absolutez del cristianismo, es el amor de Dios que se ha manifestado definitivamente en la historia de Jesús y se presentifica en el Espíritu. La absolutez del cristianismo no es una ley totalitaria sino que se realiza en personas vivientes y concretas. De esta manera la pregunta por la absolutez del cristianismo adquiere también su rostro humano.
- (25) A este programa me refiero en “En la búsqueda de una teología de los ‘signos de los tiempos’, donde, en referencia al planteo de H. J. Sander, se explica que la “desrelativización de las provisoriidades históricas” que comporta la fe cristiana es la expresión concreta de “una relatividad originaria entre dogma e historia” Ver *Teología y Vida* 48 (2007) 443.