

# CRISTOLOGÍA

Peter Hünemann

12  
p.<sup>o</sup> R. B. ma. P.<sup>o</sup>  
D. D. D. i. n. D. m.  
Jan. J. n. C. n. L.  
Luc. J. Al. m. o.  
Kal. en. L. i. b.  
M. r. e. m. r. e.  
C. e. r. N. o. v. e.  
V. e. l. l. e. C. e. n. O. r. n.  
L. i. T. a. n. z. a. e. P. l. e.  
t. e. Q. u. e. t. i. Q. u. e.  
c. a. p. i. m. t. e. R. e. m. t. e.  
r. m. e. S. m. e. L. e.  
S. e. b. r. i. f. t. e. S. i. g. t. e.  
c. a. s. t. a. m. t. e. T. e. s. t. e.  
S. m. e. S. t. B. e.  
S. e. n. t. S. a. n. t. e.  
S. p. i. r. i. t. u. s. S. a. n. c. t. u. s.  
S. i. g. n. a. t. u. s. S. u. n. t. e.  
S. i. d. e. S. e. c. u. n. d. a. S. e. c. u. n. d. a.

BIBLIOTECA HERDER

Peter Hünemann (1928) es profesor emérito de Teología Dogmática en la Universidad de Tubinga. En 1958 se doctoró en Teología y ha enseñado en las universidades de Friburgo y Münster. Es profesor honorario de la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba, fue presidente de las Katholischen Akademischen Ausländerdienstes y es presidente honorario de la Sociedad Europea de Teología Católica. Entre su amplia bibliografía destacan obras como *Offenbarung Gottes in der Zeit* (1989), *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia* (1993), *Das neue Europa* (1993), *Ekklesiologie im Präsens* (1995), *Gott – ein Fremder in unserem Haus?* (1996).

## CRISTOLOGÍA

CRISTOLOGÍA

PETER HÜNERMANN

# CRISTOLOGÍA

Herder

Versión castellana de Claudio Gancho y Marciano Villanueva de la obra de  
PETER HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottas Wort in der Zeit*  
Aschendorff Verlag, Münster

# CRISTOLOGÍA

Diseño de la cubierta: CLAUDIO BADO Y MÓNICA BAZÁN

© 1994, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

© 1997, Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso  
de los propietarios del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Fotocomposición gama, sl  
Imprenta: EDIM, S.C.C.L.  
Depósito legal: B - 37.066 - 1997  
Printed in Spain

ISBN: 84-254-1955-7

Herder

Código catálogo: RET1955

Provença, 388. Tel. (93) 457 77 00 - Fax (93) 207 34 48 - 08025 Barcelona

E-mail: editorialherder@herder-sa.com http://www.herder-sa.com

## ÍNDICE

Prólogo .....	11
A. INTRODUCCIÓN	
I. <i>Preguntas a la fe</i> .....	13
1. El mundo científico-técnico y la crisis religiosa .....	14
2. La sociedad de la comunicación y la pluralidad de religiones .....	20
3. El Jesús de la historia y el Cristo de la Iglesia .....	22
II. <i>La respuesta que se pretende</i> .....	29
1. Definición provisional de la cristología dogmática.....	30
2. La conversión del pensamiento en la cristología dogmática.....	33
a) El objeto de la cristología.....	33
b) Cristo-logía: el pensamiento del acontecimiento Cristo	37
c) Cristo como el acontecimiento escatológico de lo sagrado .....	40
3. Ojeada previa al camino .....	43
III. <i>Múltiples figuras de lo sagrado</i> .....	52
1. Diseño formal de lo sagrado.....	52
2. Sobre la historia de lo sagrado.....	59
B. LA CALZADA REAL AL ACONTECIMIENTO CRISTO	
I. <i>El núcleo del Antiguo Testamento</i> .....	73



II. <i>Del éxodo a la monarquía</i> .....	80
III. <i>Israel y los grandes imperios</i> .....	83
IV. <i>Israel frente al poder helenístico y romano</i> .....	87

#### C. JESÚS EL CRISTO. EL ACONTECIMIENTO DE LA NUEVA ALIANZA

I. <i>El mensaje y la praxis de Jesús</i> .....	93
1. El mensaje de Jesús sobre el reino de Dios.....	93
2. Los rasgos fundamentales de la praxis de Jesús .....	103
3. La concordancia del mensaje y la praxis de Jesús .....	112
II. <i>Muerte y resurrección de Jesús</i> .....	116
1. La muerte en la vida de Jesús.....	116
2. La muerte de Jesús.....	121
a) Jesús muere como profeta escatológico.....	124
b) Jesús muere como Hijo del hombre y justo doliente.....	126
c) El Sufrimiento expiatorio del siervo de Yahvéh o mártir de Dios.....	129
3. Resurrección y exaltación de Jesús .....	131
a) Fórmulas cristológicas de confesión.....	134
b) El testimonio paulino .....	135
c) Los relatos pascales en los evangelios.....	137
d) La transformación cristológica .....	142
III. <i>La teología paulina de la muerte y resurrección de Jesús. Un ejemplo de cristología neotestamentaria</i> .....	147
1. La cruz de Jesucristo .....	147
2. La exaltación de Jesucristo .....	152
3. Jesucristo, Señor del tiempo y reconciliación nuestra.....	154
IV. <i>Reflexión sistemática en torno al testimonio neotestamentario de Jesucristo</i> .....	158

#### D. EL TESTIMONIO SOBRE JESUCRISTO EN EL CREDO ECLESIAL

I. <i>De la misma esencia que el Padre: La confesión cristológica de Nicea (325)</i> .....	167
--	-----

1. La problemática cristológica de la tradición judeocristiana.....	167
2. La problemática de la cristología prenicena del logos.....	170
3. La doctrina de Arrio .....	176
4. Las decisión de Nicea.....	179
5. La importancia de Nicea.....	185
6. Excurso sobre la problemática de Nicea en el momento actual .....	190
a) «La declaración de Nicea no guarda ni continuidad ni correspondencia con las declaraciones neotestamentarias» .....	190
b) Las objeciones conceptuales .....	193
II. Θεολόγος: <i>La resolución cristológica de Éfeso (431)</i> .....	197
1. La aplazada problemática objetiva y la disputa entre Nestorio y Cirilo.....	197
2. La resolución de Éfeso y la historia posterior .....	206
III. <i>Dos naturalezas - una persona: La confesión cristológica de Calcedonia (451)</i> .....	209
1. Motivos objetivos y político-eclesiásticos .....	209
2. El Concilio de Calcedonia y su confesión de fe.....	213
3. La disputa posterior a Calcedonia .....	219
IV. <i>Una persona - dos voluntades: La fórmula cristológica del III concilio de Constantinopla (680/681)</i> .....	223
1. La disputa de los monotelitas .....	223
2. El sínodo de Letrán (649) .....	227
3. Las declaraciones cristológicas del III concilio de Constantinopla (680/681).....	229
4. Pericóresis - lo divino y lo humano en recíproca compenetración .....	233

#### E. CRISTO - MEDIO ENTRE DIOS Y LA CREACIÓN

I. <i>La cristología como principio centralizador de lo ordo-teología metafísica</i> .....	241
1. Ojeada previa a los rasgos fundamentales de la cristología en la Edad Media .....	241

2. Cur Deus Homo: sobre la cristología de san Anselmo de Canterbury y su método .....	245
3. La encarnación y la crucifixión de Jesucristo - La revelación del la bondad divina. Sobre la cristología de Tomás de Aquino .....	254
4. Logros y problemas pendientes de la cristología de la Alta Edad Media .....	265
II. «Cambio feliz». La cristología de Martín Lutero .....	275
1. La cruz como principio cristológico de conocimiento .....	275
2. La estructuración conceptual de la cristología en Lutero... ..	289
3. Perspectivas teológicas.....	301
III. La cristología del pensamiento objetivos o de la metafísica transcendental: Francisco Suárez .....	309
1. De la Escolástica medieval a la Escolástica del Barroco.....	309
2. Construcción, peculiaridades y límites de la cristología metafísica de Francisco Suárez.....	315
IV. La razón crítica a la busca de certeza y el Cristo «natural»: El cambio de los siglos XVII y XVIII.....	326
1. Razón y certeza .....	326
2. Crítica bíblica y crítica de la cristología tradicional.....	337
V. La cristología en el ámbito del pensamiento cartesiano: El concepto de Nicolás de Malebranche.....	343
1. Le Verbe incarné - la raison universelle .....	343
2. La fe cristiana y el Jesucristo histórico como mediación histórica del ser humano.....	360
VI. La cristología en el marco de la metafísica total de la subjetividad. Kant y Hegel.....	366
1. Los fundamentos de los enunciados cristológicos de Kant y Hegel .....	366
2. El «Hijo», el «hombre grato a Dios», de la filosofía transcendental kantiana .....	370
3. Contribución de Kant a la consumación de la metafísica transcendental de la Modernidad.....	377
4. El marco de la cristología hegeliana.....	380
5. La cristología hegeliana .....	394
6. Importancia y límites de la cristología hegeliana.....	404

F. JESUCRISTO, NUESTRO AMIGO Y SEÑOR PARA EL RESTABLECIMIENTO DE LA CRISTOLOGÍA ONTOTEOLÓGICA EN UNA CRISTOLOGÍA HISTÓRICA

I. El salto de la cristología ontoteológica a la cristología histórica .....	415
1. La crisis de la cristología de cuño ontoteológico.....	415
2. El fatigoso camino hacia la cristología histórica.....	423
3. La cristología narrativa del Vaticano II.....	428
II. Las implicaciones lógico-objetivas de una cristología histórica .....	434
1. El acontecimiento-Cristo y la estructura de acontecimiento de la realidad .....	435
2. El encuentro con Jesucristo y la aparición de la verdad y de la libertad en los encuentros .....	443
III. La amistad con Jesucristo, figura de una vida redimida.....	448
1. Amistad y vida pública, una reflexión filosófica .....	449
2. La amistad con Jesucristo, figura de una existencia histórica escatológica y redimida.....	454
3. La amistad de Jesucristo y la Iglesia como comunidad de los creyentes.....	458
IV. La mediación de la cristología histórica con la tradicional .....	463
1. Panorámica de las definiciones de «naturaleza» y «persona» en la historia de la cristología (teología) .....	464
2. La naturaleza del hombre como ser-ahí o ex-sistir (Da-sein) .....	469
3. Existencia y mismidad del hombre.....	471
4. La mismidad y el ser personal de Jesucristo.....	474
Excurso: A propósito de las dos declaraciones de la confesión de fe niceno-constantinopolitana: «nacido del Padre antes de todo tiempo» y «por él fueron creadas todas las cosas» .....	484
Epílogo .....	487
Índices .....	491

## PRÓLOGO

La presente cristología es el resultado de veinte años largos de trabajo. Las lecciones de cristología de Münster –desde 1971 en adelante– pusieron sus cimientos; las clases de Tubinga –desde 1982–, contribuyeron a su profundización.

Tengo un deber de gratitud para con mis asistentes –ellos y ellas– y para con los participantes –ellos y ellas– en los seminarios de Münster y Tubinga por sus estímulos, demandas y observaciones críticas.

Las profundas reflexiones de mi venerado maestro Bernhard Welte fueron de gran inspiración para mí durante todo este tiempo.

Gracias asimismo a U. Dickmann por sus esfuerzos en la preparación del manuscrito.

PETER HÜNERMANN  
*Tubinga, 25 de enero de 1994*  
*Fiesta de la conversión de san Pablo*

## A. INTRODUCCIÓN

### I. Preguntas a la fe

Jesucristo es el centro de nuestra fe, la piedra fundamental de la Iglesia, y la esperanza de los cristianos para la salvación del mundo. En él sustentamos y comprendemos nuestra propia existencia y nuestra historia junto con sus apuros, su dolor y sus nuevos ímpetus. A ese centro de la fe está obligada la cristología dogmática. La cristología dogmática es la reflexión y formulación conceptual del acontecimiento Cristo con el propósito de dar cuenta y razón de la fe.

Esa fe no es algo incontrovertido. Hoy está sometida a un triple interrogante:

1) ¿No ha dejado Jesucristo de tener significado para un hombre y una humanidad que viven en el mundo moderno científico-técnico? La pregunta se impone de manera apremiante a partir de la experiencia de los hombres, el comportamiento de las sociedades y la evolución de las culturas.

2) ¿No es Jesucristo uno más entre los muchos e importantes fundadores de religiones, sin duda de capital significación histórica, mas en modo alguno único en su género? Vivimos en una vasta sociedad humana de comunicaciones. Es un hecho evidente la pluralidad de las religiones y de su historia. El carácter absoluto del cristianismo fundado por Jesucristo aparece como algo sumamente problemático.

3) ¿No es la fe de la Iglesia en Jesucristo producto de una alienación histórica respecto de sus orígenes neotestamentarios, motivada por una interpretación conceptual y metafísica de la proclama jesuánica y neotestamentaria? Esta pregunta surge tanto de la investigación histórico-

crítica como de la reflexión sobre las grandes revoluciones del pensamiento que han determinado la historia de los círculos culturales influidos por el cristianismo.

Estas tres preguntas fundamentales a la fe configuran en cierto modo círculos concéntricos. La primera de ellas es la más amplia, por cuanto apunta a la transcendencia misma de Jesucristo para el hombre de nuestros días. La segunda presupone que la religión posee en la actualidad una significación específica e insustituible. En este sentido, se reconoce y admite que la religión cristiana y la fe en Jesucristo son una más entre las numerosas ofertas religiosas. Sólo en ese horizonte de interrogantes tiene su lugar la tercera y más aguda de estas preguntas, aquella que inquiriría por la alienación de la fe eclesial respecto de sus orígenes neotestamentarios, así como por la eventual corrección del modo y manera en que se haya de entender realmente a Jesucristo dentro de la fe de la Iglesia.

Si las preguntas mencionadas no son interrogantes arbitrarios, sino que plantean los problemas fundamentales de la fe cristiana, la cristología dogmática no podrá prescindir de ellas, si esta cristología configura, en efecto, tanto la reflexión como la formulación conceptual del acontecimiento Cristo con el propósito de dar cuenta de la fe, tendrá que moverse necesariamente dentro de las dimensiones de la problemática aquí abierta.

En consecuencia, es necesario aclarar cuando menos en forma esquemática esas tres cuestiones, descubrir sus implicaciones, y poner de manifiesto su alcance. Quien piense que no es preciso tomar en serio toda esa problemática —bien sea por miedo oculto, bien por cómoda despreocupación—, no sólo desaprovecha la oportunidad y la invitación a entender su propia fe de un modo más profundo y radical; como teólogo, se niega además al cometido de ayudar a la Iglesia, a las comunidades y a cada uno de los cristianos a poder dar cuenta y razón de su fe en la forma adecuada.

### 1. El mundo científico-técnico y la crisis religiosa

¿Atribuye el mundo moderno a Jesucristo una significación meramente histórica o histórico-cultural? La pregunta no es un simple pro-

ducto de la fantasía. En Europa, un número creciente de personas responderían a ella con un sí rotundo. Es incalculable el número de quienes en los últimos veinte años se han distanciado de la vida eclesial.<sup>1</sup> Grandes sectores de nuestra población, y en especial entre los jóvenes, no descubren ya en Jesucristo ni en su mensaje ningún significado de importancia vital para su vida, para su familia o para la sociedad. ¿Cómo se ha llegado a ese fenómeno masivo?

Justificar esos fenómenos mediante acontecimientos históricos de índole específica constituiría una demostración de miopía. Los movimientos de masas en el terreno religioso tienen raíces vastas y profundas. Están ligados a procesos de transformación espirituales y sociales que llegan hasta los estratos más hondos de la vida humana. Bueno será, por tanto, que reflexionemos sobre el distanciamiento que se ha operado respecto de Jesucristo y la fe cristiana en el contexto de los profundos procesos de transformación cultural y social experimentados por la Europa moderna.

La modernización que recorre Europa desde los comienzos de la Ilustración altera todas las dimensiones de la vida. Mientras que hasta los comienzos de la industrialización nuestro continente constituía para la mayoría de sus habitantes un asilo de pobres,<sup>2</sup> ahora la situación económica ha experimentado una radical transformación. A pesar de una cierta cuota de parados, la sociedad europea se ha convertido en una sociedad de consumo y de ocio.

La revolución no ha sido menos drástica en el campo educativo. Frente al estrato intelectual cultivado, circunscrito a capas muy limitadas de la población, y cuyo porcentaje había evidenciado una constancia notable,<sup>3</sup> se produce el nacimiento de un sistema educativo que

1. Véase E. Nölle-Neumann – R. Köcher, *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*, Stuttgart 1987.

2. Véase F. Braudel – E. Labrousse, *Histoire économique et sociale de la France*, vol. II, París 1970, p. 146s; F.-W. Henning, *Das vorindustrielle Deutschland 800-1800* (Id., *Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, vol. I), Paderborn 1974, p. 285s; M. Mollat, *Études sur l'histoire de la pauvreté*, vol. I, París 1974, p. 22s.

3. Hacia 1500, en vísperas de la reforma protestante, el número de estudiantes en las universidades alemanas era casi igual al número de matriculados hacia mediados del siglo XIX, que oscilaba entre 12.000 y 13.000. Solamente en la segunda mitad del siglo XIX dicho número se cuadruplica de golpe, para más tarde volver a crecer vertiginosamente en el siglo XX.

comienza paso a paso a imprimir su huella en la entera estructura social.<sup>4</sup>

El desarrollo del ordenamiento legal conduce al reconocimiento del individuo como sujeto libre de derecho,<sup>5</sup> al Estado de derecho y a la formación y proclamación de los derechos humanos. Se modifica asimismo el concepto de trabajo. Es el hombre quien, en su condición de sujeto libre de derecho, a través de su trabajo especializado y creativo y de la configuración responsable de las condiciones públicas, puede superar la crónica situación de carencia y necesidad de la sociedad.<sup>6</sup> No menos profundas son las transformaciones en los conceptos de la ciencia y de las metodologías científicas.<sup>7</sup>

Asociado a esa historia se produce un increíble despliegue de poder por parte de los pueblos europeos, que se manifiesta en los grandes imperios coloniales y se prolonga en el dominio planetario de las naciones industrializadas de Occidente con posterioridad a la II guerra mundial.

4. Lorenz von Stein, en su famosa doctrina de la administración, habla por primera vez del derecho a la educación como una parte del derecho administrativo: «Sólo cuando el proceso formativo es objeto, tanto en general como en concreto, del favor público, y se hace parte del derecho administrativo, "surge" el verdadero organismo educativo» (L. von Stein, *Die Verwaltungslehre*, vol. V, Stuttgart 1868, p. 3s).

5. En contra de la teoría dominante entre los *tories* de su tiempo, John Locke define la libertad que por naturaleza compete al hombre en los siguientes términos: «Un estado de *absoluta libertad* para regular, dentro de los límites de la ley natural, sus acciones y para disponer de sus propiedades y personalidad como mejor le parezca, sin para ello tener que pedir permiso a nadie ni depender de la voluntad ajena» (J. Locke, *Two Treatises of Government*, 1690, II, 5 §42; versión alemana en Id., *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, edit. por W. Euchner/W. Abendroth y otros [dir.], *Politische Texte*, Francfort del Meno 1967, p. 201. Traducción castellana: *Ensayo sobre el gobierno civil*, 1960). Con ello se sientan las bases para el desarrollo del Estado de Derecho y los derechos humanos. La posición de Locke fue seguida por Kant, y fue acogida en el derecho prusiano, en el Código Civil napoleónico y en la Declaración de independencia norteamericana.

6. Para el nuevo concepto de trabajo cf. asimismo J. Locke, *Über die Regierung*, p. 228; A. Smith, *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (versión alemana: Id., *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, trad. y edit. por H.C. Recktenwald, München 1974. Trad. castellana, *La riqueza de las naciones*).

7. Cf. el escrito fundamental de R. Descartes, *Discours de la Méthode - Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, trad. y edit. por L. Gäbe, Hamburg 1960.

Fundamento de esa historia que se acelera y crece es una confianza ilimitada en la razón humana y en su poder para someter la realidad a la capacidad de disposición del hombre. Esa seguridad es consecuencia del convencimiento ilustrado de que Dios –en tanto que idea constitutiva del espíritu humano– es directamente accesible a la razón.<sup>8</sup> Como nunca antes en la historia, en la filosofía moderna Dios y la razón, la naturaleza divina y la humana, son percibidos como constituyendo una unidad. La visión ética y estética del universo resultantes de esa percepción encuentra testimonio tanto en la literatura como en el arte.<sup>9</sup> No deberíamos pasar por alto, en efecto, que el desarrollo del materialismo en el pensamiento moderno representa una reacción contra la estricta separación cartesiana entre la *res extensa* y la *res cogitans*. Certeramente titula Kondylis el capítulo correspondiente de su estudio sobre la Ilustración con el significativo encabezamiento «De la naturaleza-máquina a la naturaleza-divinidad».<sup>10</sup> La imagen del hombre y de su historia está marcada por el optimismo y la fe fundamental en el progreso.

Sin duda, desde el punto de vista de esa razón reconciliada con Dios se dejan oír muchas críticas a la fe y a la teología. Se abre así todo un arco que comprende tanto la crítica deísta del cristianismo como la tentativa feuerbachiana por inaugurar, a través de una crítica filosófica de la fe cristiana, una religiosidad nueva que sitúe al ser humano en su epicentro.<sup>11</sup> La teología, por su parte, pese a su postura crítica frente a la relativización del concepto de revelación, asumió en buena medida ese

8. Pese a ciertas variaciones y diferencias, cabe aplicar lo anterior tanto a los proyectos filosóficos de Descartes, Spinoza y Leibniz, como a los de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Ciertamente, Dios no representa en el caso kantiano sino el ideal de la razón, pero Fichte, en la medida en que el saber –como universo del saber– es en sí la existencia de Dios, elimina de nuevo ese deslindamiento respecto de lo real y entitativo. Para el concepto de Dios en la filosofía moderna cf. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, vol. I (*Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie*), Darmstadt 1971, p. 165-377.

9. Cf. por ejemplo F. von Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, en Id., *Sämtliche Werke*, edit. por G. Fricke - H.G. Göpfert, vol. V, München 1960, 570-669, espec. p. 592-596 (Carta IX).

10. Cf. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, p. 235-256.

11. Cf. A.H. Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwig Feuerbach*, Buenos Aires, Educa, 1990.

concepto de Dios y de razón, anteponiéndolo a sí misma y sus afirmaciones.<sup>12</sup> Por encima de esa crítica, pervive en la neoescolástica el concepto de razón de la ilustración. Dicha recepción se ve facilitada por el hecho de que filósofos como Descartes o Leibniz acogieran en sus proyectos filosóficos sistemáticos la posibilidad de una revelación de Dios. Para Josef Kleutgen, pensadores como Wolff y Leibniz figuran sin lugar a dudas entre los testigos principales de la verdadera filosofía, la filosofía de la Antigüedad, en la que la teología debería apoyarse.<sup>13</sup> Las experiencias externas se asocian aquí con intuiciones conceptuales y reflexiones filosóficas. La crítica y disolución de la idea de Dios, característica del pensamiento moderno, enlaza preferentemente con los nombres de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein.

Nietzsche analiza la fragilidad de la conexión entre fe y Dios, metafísica, ética y visión estética del mundo, para poner al descubierto el nihilismo presente y abrir cauce a una nueva metafísica dominada por las consignas del «superhombre» y la «voluntad de poder».<sup>14</sup> Por su parte, partiendo de la distinción entre ser (*Sein*) y ente (*Seiendes*), Heidegger critica el pensamiento metafísico, al que pertenece la concepción de Dios como el ente supremo que todo lo fundamenta y encierra en sí toda perfección. A su juicio, ese pensamiento metafísico ha llegado a su fin en el mundo moderno con la liberación del mundo técnico. Finalmente, habría que mencionar a Ludwig Wittgenstein como representante del giro filosófico hacia el lenguaje. Al demostrar la correlación entre contenidos semánticos y locuciones concretas, pone de manera enteramente nueva en el punto focal de atención la finitud de toda dic-

12. El Concilio Vaticano I reprueba la relativización radical del concepto de revelación y la disolución de la fe y la teología en la filosofía (cf. H.J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission* (FThSt, vol. 87, Friburgo 1968).

13. Cf. J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit verteidigt*, 2 volúmenes, Münster 1867. Véase asimismo K. Deufel, *Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jb. am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens S.J. Darstellung und neue Quellen* (A. Rauscher [dir.]: *Beiträge zur Katholizismusforschung*, serie B), Múnich 1976.

14. Para este punto y para el capítulo siguiente cf. F. I. l.

ción y todo pensamiento. Algunos pensadores postmodernos, como Jean-François Lyotard, han extraído las consecuencias que de ello se siguen con extraordinaria agudeza. En virtud del carácter sintético del lenguaje rechazan tanto el concreto carácter de sujeto del hombre como las interpretaciones globales y generalizadoras de la historia porque entienden que llevan indisolublemente aparejado el peligro de encubrimiento y violencia de lo individual, de lo particular, en su aspiración a la singularidad, no sujeta a cálculo o armonización.<sup>15</sup> Con ello se desmorona la imagen del hombre característica de la filosofía de la Ilustración, así como la visión de la realidad ético-estética predominante en este pensamiento.

En el ámbito de la experiencia pública, los planteamientos conceptuales citados hallan su paralelo en la conciencia de los límites de todo crecimiento unilineal del mundo científico-técnico, de la fragilidad del espacio vital humano, y de su peligro como especie, tan amenazada de desaparición como las innumerables especies extinguidas en el pasado. Por último, y reforzando tales datos empíricos, entran en escena el anonimato de la sociedad de masas, la insignificancia del individuo, y la absorción y disecación de la subjetividad personal y responsable por parte de la marea de los medios de comunicación de masas y los mecanismos de adaptación derivados de ellos.<sup>16</sup>

En este contexto debe situarse la cuestión de la relevancia absoluta y universal de Jesucristo. Prescindir de este contexto problemático sería tanto como arrinconar de antemano el testimonio de Cristo. La fe en Jesucristo debe en cierto modo anunciarse en un «continente nuevo» de la humanidad. Es en este mundo vital transformado, donde aquella deberá acreditarse, mostrándose como una fuerza que abre los ojos al hombre actual para que éste tome conciencia de su propia situación, transmitiéndole a un tiempo la promesa que por sí mismo no puede convertir en realidad.

15. Cf. J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, trad. por J. Vogl (H.H. Henschen [edit.]: *Supplemente*, vol.6), Múnich 1989.

16. Cf. J.B. Metz, *Suchbewegungen am Ende des zweiten Jahrtausends. Über die Zukunftsfähigkeit des Christentums*, en *HerKorr* 40 (1986), p. 588-595.



## 2. La sociedad de la comunicación y la pluralidad de religiones

La segunda pregunta, dirigida a la confesión de fe en Jesucristo y a la cristología dogmática, es fruto de la disposición existencial esbozada. ¿No es en último término Jesucristo uno más entre los muchos fundadores de religiones, sin duda de capital significación histórica, pero en modo alguno un único en su género?

El planteamiento de esta pregunta es consecuencia forzosa de la «publicidad» característica de la sociedad moderna.<sup>17</sup> Desde 1780 se destaca en el contexto de la revolución francesa la exigencia de la *publicité*. Si el concepto de *publicité* lleva aneja la exigencia de libertad de opinión y de prensa, con el término alemán *Öffentlichkeit* se asocia la exigencia del libre comercio espiritual «en todas las cuestiones de interés para la comunidad».<sup>18</sup> Como es obvio, la publicidad precisa de un modelo de organización que regule ese intercambio: los medios.

Con la modalidad moderna de publicidad, la ciencia, el arte y la política, adquieren un carácter diferente al que habían tenido hasta entonces. La libertad de investigación y de enseñanza, artística e informativa, sólo es posible una vez ya establecida la publicidad. La invención de la imprenta hizo en principio posible esa «publicidad». Pronto, sin embargo, se implantó por doquier la censura como sistema preventivo; se exigía, para la publicación de testimonios impresos, la autorización estatal y eclesiástica. A comienzos del siglo XVIII, Inglaterra sustituyó el sistema preventivo por el represivo: se imponían castigos si una vez ya realizada la publicación, ésta era calificada de abusiva. En 1790 se prohibió en los Estados Unidos, mediante un artículo adicional a la Constitución, cualquier limitación de la libertad de prensa. En 1814 Francia estableció la libertad de prensa. En 1848 se cerró en Alemania la disputa sobre la censura preventiva. Las disposiciones eclesiásticas sobre la censura sólo se someten a una reforma liberalizadora en conexión con el Concilio Vaticano II.<sup>19</sup>

17. Cf. L. Hölscher, art. «Öffentlichkeit», en HWPh, vol. 6, 1134-1140: «Antes de las postrimerías del siglo XVIII no existe en ninguna lengua europea el concepto de publicidad». La palabra *publicus* designaba con anterioridad más bien «el estado público de un soberano provisto de derechos especiales» (ibidem).

18. L. Hölscher, *op. cit.*, p. 1137.

19. Cf. sin embargo, CIC (1983) can. 822-832, y la «Instruktion über einige Aspekte

El inmenso desarrollo de los medios impresos, radiofónicos y televisivos, así como los novísimos sistemas de comunicación y almacenamiento de la información han universalizado la penetración de la publicidad en todos los contenidos de la realidad. En *Ser y tiempo*, Martin Heidegger formula la crítica a la publicidad así constituida en los siguientes términos: la publicidad es la «manera de ser del se (*Man*)». «Regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del ser-ahí (*Dasein*), y tiene en todo razón. Y no porque posea una señalada y primaria relación de ser con las «cosas», no porque haga ver a través del ser-ahí en forma singularmente apropiada, sino precisamente por no entrar «en el fondo de los asuntos», por ser insensible a todas las diferencias de nivel y de autenticidad. La publicidad lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos.»<sup>20</sup>

Por lo que hace a la fe cristiana y a las demás religiones, lo anterior no implica únicamente su presencia en la publicidad de los medios, sino que como cualquier otro contenido real, se las exponga desde la perspectiva de algo «interesante». No existe un acceso específico para la captación de lo sagrado o santo. Su propio significado queda así esencialmente velado. Al mismo tiempo, se exportan ampliamente —como en todos los otros informes— procesos históricos deficientes, aspectos negativos en la historia de sus repercusiones, etc. A ello se añade que, en virtud del principio ético de la libertad religiosa, las religiones —representadas por sus fieles— aparezcan como convicciones humanas dotadas de unos mismos derechos. El derecho personal a una convicción religiosa y a dar testimonio público de ella está asociado a la fundamental igualdad de derechos y de trascendencia de las religiones. Sin duda, se admiten algunas diferencias; pero en ese contexto parece absurdo hablar de pretensiones absolutas por parte de cualquier religión, incluido el cristianismo.

Quien insista en semejante pretensión respecto de su confesión personal dará la impresión de que se sitúa en contra del contexto social. Se expondrá entonces al reproche de intolerancia, y tendrá que defenderse

des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre» de la Congregación para la Doctrina de la Fe (edit. por la conferencia episcopal alemana), 30 de marzo de 1992.

20. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübinga 161986, p. 127.



de la sospecha de socavar el ordenamiento público-jurídico pacífico entre los hombres.

La sociedad está obligada al «diálogo». Por la fuerza de un hábito bimilenario se remonta el «diálogo» al tipo fundamental de la *διαλεκτική ἐπιστήμη*<sup>21</sup> platónica. En términos platónicos, el diálogo o conversación posee un sentido allí donde versa sobre puntos de vista u opiniones (ἔνδοξα) verosímiles, que puedan desarrollarse, mediante el arte del buen conversar, hasta encontrar una explicación. Así pues, el diálogo apunta a un saber fundamentado. Su objetivo es aclarar la esencia y ser de la opinión verosímil en cuestión. En nuestros días, las convicciones religiosas son entendidas, básicamente, como algo sobre «lo que se opina», o se considera «verosímil». En consecuencia, por lo que a las religiones respecta, en la actualidad no cabe en modo alguno hablar de pretensiones de incondicionalidad o de validez absoluta. Éstas se reservan para el conocimiento o saber más seguro.

La inclusión de las religiones en un hecho comunicacional a escala planetaria ha enfrentado al cristianismo de una forma nueva con la cuestión de la definición de su pretensión de validez escatológica absoluta.<sup>22</sup>

### 3. El Jesús de la historia y el Cristo de la Iglesia

La fe de la Iglesia en Jesucristo ¿no es producto de una alienación histórica respecto de los orígenes neotestamentarios? Mediante una especulación e interpretación conceptual y metafísica, ¿no se ha violentado la predicación del Nuevo Testamento, y no se ha configurado una imagen de Cristo que no resiste al examen?<sup>23</sup>

21. Cf. Platón, *El sofista*, 253d-266d; *Fedro*, 265d-e.276e.

22. La ola de publicaciones sobre este tema no cesa. Existe una fuerte tendencia a presentar el cristianismo de un modo «teocéntrico» y relativizar la significación de Jesucristo, en quien se reconoce a un importante testigo de Dios (cf. P.F. Knitter, *Ein Gott - Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, Múnich 1988, y la amplia bibliografía allí citada).

23. El problema de la «helenización» del cristianismo tiene una larga historia. Cf. el tratamiento de esa problemática en A. Grillmeier, *Jesús der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I (*Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon 451*), Friburgo 1990. Cf. también P. Hünermann, *Information - Reflexion - Kritik. Zur Auseinandersetzung*

Esta disputa recorre todo el pensamiento moderno. Entre los años 1774 y 1778 publicó Gotthold Ephraim Lessing los *Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten*. Se trataba de unos textos del orientalista hamburgués Hermann Samuel Reimarus.<sup>24</sup> Este último establecía una distinción rigurosa entre la enseñanza propia de Jesús y aquello que sus discípulos habían dicho de él.<sup>25</sup> Según Reimarus, la enseñanza de Jesús comprende únicamente dos puntos: en primer lugar, la cercanía del reino del Mesías; en segundo lugar, «que los hombres deberían convertirse honradamente al mismo, y no persistir en la santidad aparente de los fariseos».<sup>26</sup> Porque «no son elevados misterios o puntos de fe los que él aclara, prueba o predica, sino simples enseñanzas morales y deberes vitales que pueden mejorar internamente y de todo corazón al hombre, y en las que da sencillamente por sabidos el común conocimiento del alma del hombre, de Dios y de sus perfecciones, de la felicidad después de esta vida, etcétera».<sup>27</sup>

La llamada «teología liberal», que se extiende desde Schleiermacher hasta Harnack, recoge esa diferenciación, relativiza el dogma cristológico, y trata de acercar el mensaje de Jesucristo al hombre moderno, poniendo un fuerte énfasis en los elementos morales. Por el contrario, esta «teología liberal» deja el mensaje es catológico del reino de Dios en un segundo término, por considerarlo como un elemento no esencial y condicionado por la época histórica.

La discusión crítica de la cristología recibió un segundo y fuerte impulso de la *Leben Jesu* de David Friedrich Strauss, cuyos dos volúmenes aparecieron en 1835/1836. Strauss, que se orientaba sobre todo por el evangelio de Juan, distingue entre la idea sublime de la humanidad,

*zwischen Hans Küng und dem kirchlichen Lehramt*, en GuL 53 (1980), p. 3-17; H. Küng, *Christ sein*, Múnich 1974; H. Schürmann, *Literaturbericht. Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung*, en GuL 46 (1973), p. 300-310; W. Thüssing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, vol. I, Düsseldorf 1981.

24. Cf. al respecto H.S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 2 vols., edit. por G. Alexander, Frankfurt del Meno 1972. Para los extractos publicados por Lessing, véase G.E. Lessing, *Theologiekritische Schriften II* (Id., *Werke*, edit. por H.G. Göpfert, vol.7), Múnich 1976, p. 311-604.

25. G.E. Lessing, *op. cit.*, p. 498.

26. G.E. Lessing, *op. cit.*, p. 499.

27. G.E. Lessing, *op. cit.*, p. 501.

que –de conformidad con sus premisas idealistas– encuentra en Jesucristo, y su revestimiento mítico, que esa idea de humanidad recibe de los evangelistas.<sup>28</sup>

Una tercera e importante piedra miliaria en la discusión acerca de la cristología la constituye la obra de Albert Schweitzer *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, publicada en 1906. El resultado del amplio trabajo de investigación llevado a cabo por Schweitzer reza como sigue: el Jesús histórico, buscado a través de las investigaciones modernas más allá del dogma cristológico, ha sido «proyectado por el racionalismo, animado por el liberalismo y revestido por un ropaje histórico por la teología moderna».<sup>29</sup> Cada época ha situado su ideal en ese Jesús.

En el campo católico ruge a comienzos de siglo la disputa acerca del modernismo. Se rechaza la tentativa de Alfred Loisy de oponerse a la imagen liberal de Jesús propuesta por Harnack en su *Dogmengeschichte*, conciliando los resultados de la investigación histórico-crítica del Nuevo Testamento con la tradición de la Iglesia. Joseph-Maria Lagrange propugna, en cambio, la cristología clásica de los concilios. En el decreto *Lamentabili* de 1907 se condena explícitamente la emancipación de la exégesis del magisterio eclesiástico y se insiste tenazmente en la inspiración e inerrancia de la Escritura.<sup>30</sup> Tras unas aclaraciones sobre el concepto de revelación y de dogma,<sup>31</sup> se condenan a continuación doce errores relativos a la cristología. Dicho decreto establece en principio la perfecta identidad entre las declaraciones conciliares y los textos neotestamentarios.<sup>32</sup>

28. El teólogo católico de Tubinga Johann Evangelist von Kuhn (1806-1887) argumentaba contra Strauss en su primer escrito, *Das Leben Jesu. Wissenschaftlich bearbeitet* (Maguncia 1838, reimpresión en Frankfurt del Meno 1968), que las condiciones delimitadoras desde las que éste abordaba el misterio de Jesucristo seguían un trazado de antemano tan estrecho que no permitía hablar a los evangelios como testimonio de la fe en Jesucristo.

29. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga 1913, p. 631.

30. Cf. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edit. por P. Hünermann con la colaboración de H. Hoping, Friburgo<sup>37</sup> 1991 [en adelante citado como D(H)] (los textos en castellano de esta obra se toman de la traducción de Daniel Ruiz Bueno, Herder, Barcelona, 1.ª edición 1963, bajo la sigla DR: N. del T.), p. 3401-3419.

31. Cf. D(H), p. 3420-3426.

32. Cf. D(H), p. 3427-3428.

En el ámbito de la teología protestante, a comienzos de siglo, Wrede<sup>33</sup> enseñaba que todas las fuentes del Nuevo Testamento son testimonios de fe acerca de Jesucristo, escritos desde la fe en la resurrección. Dicho planteamiento alcanza hondura teológica a través de los comentaristas Karl Barth y Martin Dibelius. Para Rudolf Bultmann, el énfasis en el kerygma va asociado a un rechazo radical de la historia: «No el Jesús histórico, sino el Jesucristo predicado, es el Señor.»<sup>34</sup> Pero el Señor proclamado no es el Hijo de Dios igual en esencia al Padre de la cristología eclesiástica. De este modo, el problema emerge en una forma nueva.

En 1953 Ernst Käsemann se preguntaba en su famosa exposición «El problema del Jesús histórico»<sup>35</sup> si a partir del kerygma y en razón del mismo no tenía que haberse dado una «continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variación del propio kerygma».<sup>36</sup> Con tal planteamiento se descubría de nuevo, precisamente a partir del kerygma, al Jesús histórico como magnitud teológica. El tratamiento de la vida de Jesús de ahí derivado halló eco en los libros que sobre él escribieron Bornkamm y Braun, así como en los trabajos de Conzelmann, Ebelling, Fuchs y otros. A propósito de estos escritos, Heinz Schürmann observa críticamente que en conjunto se sitúan «todavía en el marco de la interpretación existencial: tras la proclamación de Jesús y la proclamación postpascual de los apóstoles se encuentra la misma concepción de la existencia; es el resultado que, de diferentes maneras, ha salido a la luz en dicha discusión: un resultado pobre, que reduce de manera individualista la importancia de Jesús y desplaza la mirada hacia la sociedad y el cosmos».<sup>37</sup>

En torno a esa época se desarrolla en el campo de la exégesis católica una primera discusión, que después tendría amplia continuación, en torno a la cristología en el Nuevo Testamento y las diversas cristologías neotestamentarias. Me remito, entre otros, a los trabajos de Heinz

33. Cf. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Gotinga 1901.

34. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, vol.1, Tubinga 1933, p. 208.

35. En E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol.1, Gotinga 1960, p. 187-214.

36. E. Käsemann, *op. cit.*, p. 213.

37. H. Schürmann, *Leben-Jesu-Forschung*, p. 310.

Schürmann, Joachim Gnllka, Karl Kertelge y Wilhelm Thüssing. Es Thüssing quien en particular ha estudiado críticamente la problemática de la preexistencia: «Las afirmaciones neotestamentarias de la preexistencia de Jesús, y las correspondientes afirmaciones de su encarnación, surgen en el marco helenístico (del cristianismo judío y pagano) como consecuencia del propósito de resaltar su singularidad a partir de unos determinados factores históricos. En el marco judeo-cristiano de Palestina, las afirmaciones de la preexistencia ni son necesarias para asegurar la singularidad de Jesús, ni son tampoco demostrables. En su lugar, hay que atender al concepto de envío o misión.»<sup>38</sup>

A ese nuevo planteamiento responde en el plano dogmático la interpretación del concilio de Calcedonia por parte de Alois Grillmeier y Heinrich Bacht.<sup>39</sup> La renovación que se opera en el campo de la historia de la teología y de los dogmas desemboca en una serie de reflexiones sistemáticas, entre las cuales hay que referirse especialmente al estudio de Rahner *Chalkedon – Ende oder Anfang?*,<sup>40</sup> y a la colaboración de Bernhard Welte *Homoousios hemin – Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon*.<sup>41</sup> Se hacen así perceptibles unas primeras perspectivas sobre cómo conciliar, en el sentido de la historicidad de la fe, las declaraciones dogmáticas con los datos exegéticos que, a su vez, representan el kerygma cristológico.

Con las publicaciones de Hans Küng<sup>42</sup> estalla de nuevo la polémica en torno a Jesucristo. En 1974 Küng publica la voluminosa obra *Christ*

*sein*, donde describe el centro de la fe cristiana en los siguientes términos: «Toda la importancia del acontecimiento en y con Jesús de Nazaret radica en el hecho de que en Jesús –que apareció ante los hombres como administrador y lugarteniente de Dios, como su representante y vicario, y a quien Dios acreditó como el crucificado a quien resucita a la vida– es, para los creyentes, Dios en persona quien se acerca en actitud amistosa, obra, habla, actúa y, finalmente, se revela.»<sup>43</sup> Küng califica a esta aseveración, formulada a manera de tesis, de descripción contemporánea y positiva de la antigua fórmula: Jesucristo es verdadero Dios: «Este título (“Hijo de Dios” [N. del A.]) aclaraba a los hombres de aquella época mejor que otros hasta qué punto el hombre Jesús de Nazaret pertenece a Dios, hasta qué punto está al lado de Dios, frente a la comunidad y frente al mundo, súbdito exclusivo del Padre no sujeto a ningún otro señor. En tanto que definitivamente exaltado hasta Dios, él es ahora en un sentido universal y definitivo –“de una vez por todas”– representante de Dios ante los hombres.»<sup>44</sup>

De dicha cristología se derivan para Hans Küng toda una serie de consecuencias. Así, a propósito, por ejemplo, de la resolución del concilio de Éfeso (431) de otorgar a María el título de «alumbradora de Dios»,<sup>45</sup> observa: «Como si Dios pudiera ser alumbrado, en lugar de ser más bien un hombre en el cual, en tanto que *Hijo* de Dios, Dios mismo se hiciera patente para la fe.»<sup>46</sup>

Para la legitimación metodológica de sus puntos de vista Küng recurre a la primacía absoluta de la Escritura sobre la Tradición. En efecto,

38. K. Rahner – W. Thüssing, *Christologie – systematisch und exegetisch*, (QD, vol. 55), Friburgo 1972, p. 243; cf. también W. Thüssing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, vol. 1, Düsseldorf 1981.

39. A. Grillmeier – H. Bacht (dir.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 vols., Würzburg 1951-1954, 41973.

40. A. Grillmeier – H. Bacht, *op. cit.*, vol. 3, p. 3-49.

41. A. Grillmeier – H. Bacht, *op. cit.*, p. 51-80.

42. El equipo de trabajo de teólogos dogmáticos y fundamentalistas católicos publicó los resultados de su discusión de 1975 en: L. Scheffczyk (dir.), *Grundfragen der Christologie heute*, (QD, vol.72), Friburgo 1975. El mismo año hubo una breve declaración de la conferencia episcopal. En 1976 apareció un volumen colectivo, *Diskussionen über Hans Küng Christ sein* (Maguncia 1976). En enero de 1977 se celebró un coloquio entre representantes del episcopado y Hans Küng, y en noviembre del mismo año los obispos alemanes publicaron una declaración de 15 páginas sobre el libro *Christ sein*. Para toda la discusión cf. P. Hünermann, *Information – Reflexion – Kritik*.

43. H. Küng, *Christ sein*, p. 439s.

44. H. Küng, *op. cit.*, p. 380. Küng sigue sosteniendo esta tesis en el libro *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Múnich 1978. El pasaje citado, con leves variaciones, se encuentra en la página 745 de esta obra, en la que el autor continúa escribiendo: «Es precisamente la teología trinitaria ortodoxa la que nunca se limita a identificar a Jesús con Dios, manteniendo entre ambos una diferencia real. El hecho, sin embargo, de que la cristiandad primitiva viera a Jesús resucitado al lado de Dios –“sentado a la diestra del Padre”– se debió a motivos muy serios. En efecto, según una antigua costumbre oriental, quien se sienta o está a la derecha del rey es su hijo o representante. Y exactamente como tal aparecía ahora a los ojos de su comunidad: aquel que durante su vida había hablado y actuado desde una experiencia, presencia, certeza e incluso desde una unidad con Dios, en última instancia inexplicable, ha sido “elevado” ahora junto a él.»

45. D(H) p. 252.

46. H. Küng, *Christ sein*, p. 450.

únicamente desde la Escritura «es posible comprobar dónde ha de constatarse en la Tradición progreso y dónde retroceso, dónde desarrollo y dónde involución, dónde fidelidad y dónde desviación». <sup>47</sup> La Escritura ha de exponerse según las reglas de la investigación histórico-crítica. El último criterio interno de dicha exégesis es, a juicio de Küng, el evangelio de Jesús, aquello que Jesús quiso realmente, o en términos más sencillos: el mismo Jesús tal y como lo descubre la investigación histórico-crítica. Ahí se establece la medida por la que ha de medirse cualquier afirmación teológica posterior. Sin embargo, ese dato escriturístico obtenido por vía histórico-crítica ha de exponerse y anunciarse en relación con las diferentes cuestiones de la época respectiva y de sus coetáneos.

Hans Küng ha mantenido esa concepción hasta la época más reciente. <sup>48</sup> Y así define la transformación sufrida por la cristología, en la que toda la cristología clásica queda arrinconada, como un cambio de paradigma. Pero afirma que este paradigma anticuado no se da sólo en la patristica y en la escolástica medieval y moderna, sino también en las tentativas contemporáneas por pensar en términos nuevos la cristología tradicional, como son por ejemplo las de Barth, Bultmann, Rahner, Kasper, Jüngel, Moltmann y Pannenberg. Reprocha a tales cristologías el hecho de «escamotear» especulativamente los resultados de la crítica histórica, «en vez de aceptar la provocación de la exégesis y de la historia de los dogmas y modificar su teología, incluso respecto de los llamados dogmas supremos». <sup>49</sup> Lo cual ha conducido a la reanimación de la discusión en torno a la oposición entre el Jesús histórico y el Cristo de la tradición eclesiástica que ya animara la polémica cristológica de finales del siglo XIX. <sup>50</sup>

En Karl Heinz Ohlig podemos encontrar una cierta variante respecto de la posición defendida por Küng. Ohlig califica las afirmaciones

47. H. Küng, *Die Kirche des Evangeliums*, en H. Häring – J. Nolte (dir.), *Diskussion um Hans Küng «Die Kirche»*, Friburgo 1971, p. 191.

48. Cf. H. Küng, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München 1987, 122-126. Con el título «Jesus Christus – im Schatten der Dogmen?» se defiende allí esta misma posición metodológica (cf. también p. 140s.237s).

49. H. Küng, *op. cit.*, p. 236.

50. Ese contraste caracteriza también el trabajo de K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990.

cristológicas del Nuevo Testamento como momentos en el proceso de esclarecimiento de los contenidos soteriológicos fundamentales de la predicación, que Jesús formuló prolongando la soteriología judía. «La cristología es una función y especificación de la soteriología.» <sup>51</sup> Por el contrario, como exégeta, Josef Blank establece que para el Nuevo Testamento tal punto de vista no puede «considerarse sino como una abstracción». La tesis no resiste, a su juicio, un examen crítico, «sino que desemboca en una “cristología de proyección” puramente externa, que tiene por consecuencia la paralización de la misma soteriología, por cuanto desde dicho planteamiento no resulta ya posible señalar “fundamento objetivo” alguno (un *extra nos*) para la certeza salvífica de la fe». <sup>52</sup>

La controversia acerca del Jesús histórico y del Cristo de la Iglesia reclama para su solución una definición de lo que realmente es la cristología en su forma de dogmática. La contraposición, objeto del contraste, del Jesús histórico de la exégesis y del Cristo eclesiástico de la dogmática hallará probablemente su solución en el momento en que se hayan aclarado suficientemente la singularidad del método dogmático, su origen y la meta a la que apunta. Es posible, incluso, que de este modo se manifieste el único horizonte interrogativo que puede servir de guía a ambos intereses. De ahí que las consideraciones siguientes vayan dedicadas a la cuestión del método específicamente dogmático.

## II. La respuesta que se pretende

Articulamos nuestra respuesta en tres pasos o grados: a la caracterización y delimitación de la dogmática respecto de otras ciencias teológicas sigue una reflexión sobre la peculiaridad interna de esta disciplina teológica. Al hilo de esas precisiones de la cristología dogmática extrae-

51. K.H. Ohlig, «Gottesherrschaft. Offene Fragen in der Kirche», en J. Blank – G. Hasenhüttl (dirs.), *Der Glaube an Jesus Christus. Neue Beiträge zur Christologie*, Düsseldorf 1980, p. 66; cf. id., *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, p. 35-134.

52. J. Blank, art. «Jesus Christus / Christologie. Bibeltheologisch», en P. Eichner (dir.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 2, München 1984, p. 239.

mos, en un tercer momento, las conclusiones que se desprenden de las tres cuestiones inicialmente esbozadas para la cristología dogmática.

### 1. Definición provisional de la cristología dogmática<sup>53</sup>

#### TESIS 1:

La cristología dogmática elabora la formulación conceptual y la comprensión científica del acontecimiento Cristo (*intellectus fidei*), con el objeto de dar cuenta pública de la fe. Se diferencia así de la predicación y del resto de las disciplinas teológicas.

La cristología dogmática trata de Jesucristo, aunque no al modo de la predicación. La predicación es un testimonio directo acerca de Jesucristo. Se propone despertar y fortalecer la fe de quienes son así interpelados. San Pablo describe su posición en los siguientes términos: «Pues mientras los judíos piden señales y los griegos buscan saber, nosotros predicamos un Mesías crucificado, para los judíos un escándalo, para los paganos una locura; en cambio, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías que es portento de Dios y saber de Dios» (1Cor 1, 22-24).

La cristología dogmática trata de Jesucristo en forma científica, extremo que la relaciona con la ciencia teológica en su conjunto. Elabora la formulación conceptual y la comprensión científica del acontecimiento Cristo, el *intellectus fidei*. El cometido de la dogmática es la «demostración (de la) unidad interna de la fe».<sup>54</sup> Por «unidad interna» se entiende, ante todo, que el sentido de la fe debe extraerse a partir de los múltiples testimonios de los creyentes, de los textos normativos del Antiguo y del Nuevo Testamento, de las resoluciones doctrinales y de la tradición de la Iglesia. La dogmática no tiene que ver sólo con un único tipo de testimonios, como sería por ejemplo la exégesis del Antiguo

o del Nuevo Testamento, sino que ha de contemplar la Escritura en el contexto general del proceso de la tradición eclesíastica, desde el cual se traduce el mensaje tradicional, a los siempre nuevos horizontes de inteligencia e investigación y a las diferentes culturas y es, a la vez, interpretado auténticamente. En la dogmática, sin embargo, no se trata tanto de la condición procesual de ese acontecer, cuanto de poner de relieve el sentido vinculante de la fe. La fe tiene, en efecto, carácter vinculante, si no se quiere que degenera en arbitrariedad caprichosa. San Pablo, por ejemplo, marca una y otra vez en sus escritos la línea fronteriza de la inteligencia ortodoxa de la fe cristiana.<sup>55</sup>

Si de los numerosos testimonios, y respetando sus diferencias, ha de sacarse un sentido vinculante –tan dotado de universalidad como susceptible de comprobación–, no puede alcanzarse este propósito sino recurriendo a la argumentación científica y a la formulación conceptual. Sólo el concepto permite reunir una pluralidad de contenidos y destacar lo esencial en esa compilación. La argumentación científica garantiza que el proceso es aceptable porque está bien fundamentado. La cristología dogmática elabora un concepto de fe que –como todos los conceptos objetivos universales, por ejemplo, el de economía– abarca unos elementos específicos a la vez que unas estructuras y unas formas de acceso.<sup>56</sup>

La tesis pone además entre paréntesis el concepto de *intellectus fidei* –acuñado por Anselmo de Canterbury–. Con ello quiere indicarse que el objeto de la cristología dogmática es la elaboración de un *concepto de fe* que posee un carácter y problemática propios. Los elementos constitutivos del *intellectus fidei* son la Escritura, la tradición y la razón histórica del hombre.

La estructura interna de ese *intellectus fidei* viene dada por la coordinación de los elementos constitutivos Escritura y Tradición. El evangelio, tal como lo proclamaron Jesucristo y los apóstoles y como fue consignado en la Sagrada Escritura, constituye la *norma normans* de la

53. Cf. W. Beinert, *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, Ratisbona 1985; Id. (dir.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Friburgo 1988, p. 56-64, 91-95; P. Hünermann, «Ort und Wesen theologischen Denkens», en Id., *Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie*, Münster 1989, p. 41-79.

54. W. Kasper, «Die Wissenschaftspraxis der Theologie», en W. Kern y otros (dirs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4, Friburgo 1988, p. 268.

55. Cf. 1Cor 3.

56. Para la distinción conceptual entre trabajo teológico y filosófico ver P. Hünermann: «Zur Wesensgeschichte des sich offenbarenden Gottes. Reflexionen über das Wechselverhältnis von Theologie und Philosophie», en Id., *Offenbarung Gottes in der Zeit*, p. 80-98.



dogmática. La Iglesia ha transmitido históricamente esa fe como comunidad de los fieles, interpretándola dentro de las diferentes situaciones vitales de las distintas sociedades y culturas. Con ello la fe demuestra ser palabra viva y vivificante. Las definiciones del magisterio oficial señalan los límites hermenéuticamente vinculantes que preservan ese mensaje de erróneas interpretaciones. La razón histórica es el medio de la inteligencia de la fe.

Si en la dogmática se trata de la inteligencia vinculante de la fe conceptualmente formulada, que ha de extraerse tanto del conjunto del acontecer de la tradición como de la globalidad de los testimonios de la fe, aparece entonces clara su delimitación con respecto a las restantes disciplinas teológicas. Ya se han indicado antes las diferencias entre la dogmática y la exégesis. La diferencia frente a la historia de la Iglesia radica en que aquí está en juego la realidad de la vida de su Iglesia en la historia. La teología práctica refleja la edificación de los individuos y de las comunidades en la fe. La teología moral expone aquellos deberes morales que para el hombre creyente y para la Iglesia se derivan de su referencia –en la que la fe ha impuesto su huella– a Dios y al mundo. Finalmente, la teología fundamental se diferencia de la dogmática en que esta última no dedica su reflexión primaria, como la teología fundamental reciente y, a diferencia de la primitiva apologética, a los presupuestos de la fe en relación con la situación actual de la humanidad.

Resta, por último, la exposición breve de los objetivos de la cristología dogmática. Se trata aquí de dar cuenta pública de la fe. En la medida en que la cristología dogmática elabora la inteligencia de la fe del acontecimiento Cristo en forma vinculante y conceptual, expone públicamente el contenido de la fe. Entra así en abierto diálogo con la sociedad y con la concepción del mundo, de la persona y de la historia, que se articula en la pluralidad de las ciencias. Por este motivo, se relaciona necesariamente con la razón histórica del hombre en cada situación concreta.

Tiene, asimismo, una relación crítica con la Iglesia, con el magisterio y con la predicación eclesiástica oficial. Del mismo modo que hace valer la verdad de la fe frente a la razón histórica de un tiempo y establece las pautas en forma crítica y diferenciadora, así también ha de hacerlo de cara a la Iglesia y al magisterio eclesiástico en su modalidad existencial concreta. Dentro de la Iglesia existen los peligros de la particularización y de la individualización deformadora de la fe. En este punto, la dogmática y la

inteligencia de la fe por ella elaborada se convierten en la instancia crítica para sopesar y enjuiciar las diversas prácticas y representaciones de la fe.

## 2 La conversión del pensamiento en la cristología dogmática<sup>57</sup>

### TESIS 2:

Cada método se define por su objeto. El mensaje y el testimonio de Jesucristo pretenden ser una norma fundamental para el hombre y su pensamiento y ordenan a él, como centro de la realidad, todos los elementos del mundo y de la historia. El acontecimiento Cristo no puede pensarse más que como acontecimiento de lo sagrado, y más en concreto como acontecimiento escatológico de lo sagrado.

Desde el nacimiento de la ciencia existe una reflexión metodológica, toda vez que aquélla se caracteriza precisamente por el método. Sin embargo, la peculiaridad del objeto que se ha de esclarecer científicamente es la que impone al método las líneas fundamentales.<sup>58</sup> Si queremos, pues, encontrar un acceso científico adecuado a Jesucristo, tenemos que empezar por echar una mirada previa a ese acontecimiento y a su peculiaridad, a fin de trazar desde allí una delimitación respecto de otras formas de proceder que deban ser excluidas.

### a) El objeto de la cristología

Así pues, en una primera aproximación nos preguntamos: ¿cuál es el mensaje de Jesús? ¿Cómo entendieron su persona y su mensaje los pri-

57. B. Casper y otros, *Besinnung auf das Heilige*, Friburgo 1966; M. Heidegger, «Vom Wesen der Wahrheit», en Id., *Wegmarken*, Francfort del Meno 1978, p. 175-200; P. Hünermann, «Ort und Wesen theologischen Denkens», en Id., *Offenbarung Gottes in der Zeit*, p. 41-79; R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1936 (reimp., München 1979); B. Welte, «Gott im Denken Heideggers», en Id., *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Friburgo 1975, p. 258-280.

58. Ya Aristóteles aduce una amplia explicación de la conexión de los diferentes contenidos y de sus respectivos procedimientos metodológicos (cf. Aristóteles, *De anima*, 402a, 10-22).

meros testigos que luego fueron normativos para la fe de la Iglesia? En esta primera aproximación no se trata todavía de una discusión crítica en concreto, sino del siguiente interrogante fundamental: con qué pretensión se presenta personalmente Jesucristo, y de qué dan testimonio aquellos que transmiten la exigencia de su mensaje.

El núcleo del mensaje de Jesús lo constituye el anuncio del reino de Dios. Ese reino, el reinado de Dios, está destinado tanto al pueblo escogido como a los pueblos paganos. En él se dan la verdad y la meta definitiva del hombre. Llegarán los pueblos del este y del oeste, se llama a los hombres, e incluso a los pecadores, de los setos y vallados. Todos los hombres están sometidos al juicio aquí anunciado.<sup>59</sup>

La entrada en ese reino de Dios, que empieza ya aquí y ahora, requiere sin embargo una conversión: la *μετάνοια*. Así compendia san Marcos en su sumario el mensaje de Jesús: «Se ha cumplido el plazo; ya llega el reinado de Dios; convertíos (*μετανοείτε*) y creed la buena noticia» (Mc 1, 15).

«A la palabra griega *metánoia* corresponde en hebreo y en arameo un concepto que rebasa los límites de su interpretación griega como “cambio de opinión” y “arrepentimiento”.» También la palabra alemana *Busse*, cuyo significado no va más allá de la «reparación de la injusticia cometida», constituye «únicamente un ejemplo parcial» de lo mentado por el término hebreo. «El semita vislumbra la imagen de un hombre que vuelve del camino seguido hasta ahora, lo reconoce como equivocado y toma una dirección por entero nueva.»<sup>60</sup>

Jesús asocia a su mensaje del reino de Dios esa exigencia de un giro radical de conversión. Con ella pretende fijar una norma básica que afecta a la totalidad del hombre, incluidas sus facultades intelectuales. El reino de Dios se convierte, por un lado, en un acontecer divino por gracia, que supera todas las potencialidades de la imaginación y la acción humana, y, por el otro, en crisis de la globalidad del pensamiento y la conducta del hombre. Esa línea fundamental se mantiene por doquier en los testimonios del Nuevo Testamento. Como ejemplo, en lo que se refiere a los sinópticos, baste recordar la misión encomendada por el re-

59. Cf. la parábola del juicio en Mt 25, 31-46.

60. R. Schnackenburg, «Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments», en M. Reiding (dir.), *Handbuch der Moraltheologie*, vol. 6, München 1954, p. 10.

sucitado según Mt 28, 18s. Se trata aquí de una secuencia de frases en las que reaparecen constantemente las expresiones «todo» y «todos», con el propósito de expresar la exigencia radical de Jesucristo. «Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra. Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizadlos para consagrárselos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, y enseñadles a guardar *todo* cuanto os he mandado; mirad que yo estoy con vosotros *todos los días* hasta el fin del mundo.»

Al designar al Logos encarnado como «la luz del hombre» (Jn 1,4) «que alumbra a todo hombre» (Jn 1,9), el prólogo de san Juan pone de manifiesto de una manera aún más precisa la pretensión universal de poder de Jesús, su ejemplaridad normativa por antonomasia para la comprensión de la persona y del mundo. En efecto, sólo aquellos que lo acojan llegarán a ser «hijos de Dios» (1,12).

Con no menor apremio expresa Pablo en Rom 1 el carácter normativo del acontecimiento Cristo: el apóstol reconoce su misión en «conducir a todos los pueblos a la obediencia de la fe» (Rom 1,5), pues esa buena nueva, en la que se descubre la justicia de Dios, es una «fuerza de Dios para salvar a todo el que cree, primero al judío, pero también al griego» (Rom 1,16).

En Heb 2,2s se contraponen las palabras pronunciadas antes por los ángeles a la ahora pronunciada: «Pues si la Ley dictada por ángeles tuvo validez, y toda transgresión y desobediencia fue justamente castigada, ¿cómo escaparemos nosotros si desdeñamos una salvación tan excepcional? Una que fue anunciada al principio por el Señor y que nos han confirmado los que la oyeron.» Jesucristo y su mensaje son presentados como la revelación de Dios por parte del «Hijo, al que nombró heredero de todo, lo mismo que por él había creado los mundos y las edades. Él es el reflejo de su gloria, impronta de su ser; él sostiene el universo con la palabra potente de Dios; y después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de su majestad en las alturas» (Heb 1,2s).

No cabe separar a Jesucristo de su mensaje. Jesús da testimonio de este y de su persona como palabra completa que aspira a la validez suprema. Y así es como le caracterizan los testigos originarios de la fe. A su lado se relativizan todas las otras formas de verdad: Pablo ve en la disposición existencial concreta de los paganos de su tiempo una forma de reprimir la verdad de Dios. En las cartas deuteropaulinas las inter-

pretaciones paganas del cosmos se atribuyen a aquellos poderes y potestades incapaces de procurar al hombre una liberación auténtica para la libertad de los hijos de Dios.<sup>61</sup> Las figuras de la verdad de la alianza antigua se entienden como guía pedagógica hacia aquella verdad revelada que es Jesucristo.<sup>62</sup> El hombre, junto con su pensamiento, pertenece a ese acontecimiento Cristo. La exigencia de conversión afecta al hombre en su totalidad.

La última afirmación de la tesis –a saber, que el mensaje y el testimonio de Jesucristo ordenan a él, como centro de la realidad, todos los elementos del mundo y de la historia– resuena ya implícitamente en los textos antes citados. Basta con añadir aquí algunos otros ejemplos.

Mt 24,35 nos ofrece la formulación de confirmación: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.» Con estas palabras se hace hincapié en que la historia universal en su conjunto está sujeta al tribunal del Hijo del hombre que establece su reino.

De forma análoga habla Pablo de los «dolores de parto» con los que «la creación entera gime hasta ahora» (Rom 8,22), a la espera de la revelación definitiva de la gloria de Jesucristo.

En 1Cor 8,6 cita Pablo una fórmula confesional cristiana: «Para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros, y un solo Señor, Jesús Mesías, por quien existe el universo y por quien existimos nosotros». Acerca de este pasaje observa Hans Conzelmann: «Las preposiciones ἐκ y εἰς definen a Dios como origen y meta» de la creación. Jesucristo, el revelador, es designado aquí como «mediador de la creación». «Por ende, se supone su preexistencia.»<sup>63</sup> En consecuencia, la revelación no se agota en la aparición histórica; precede más bien a la creación, y en ella y por ella se medía la consumación de esta misma creación.

Por lo que hace al testimonio joánico, puede bastar con remitirnos a la síntesis del prólogo de Juan: «Porque de su plenitud todos nosotros recibimos ante todo un amor que responde a su amor. Porque la Ley se dio por medio de Moisés, el amor y la lealtad se hicieron realidad en

61. Cf., por ejemplo, Col 2,8-23.

62. Cf., por ejemplo, Heb 11s.

63. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK, vol. 5), Gotinga 1981, p. 179s.

Jesús el Mesías. A Dios nadie le ha visto jamás; él es el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, quien lo ha explicado» (Jn 1,16-18). También aquí es designado Jesucristo como aquél en quien se funda y por quien se comunica la salvación universal del mundo y de la historia, extremo que comprende asimismo el hecho de que todos los elementos del mundo y de la historia se ordenen a él como el centro de la realidad. Él es el «primero y el último» (Ap 22,13), «la vida eterna que estaba en el Padre y se nos manifestó» (1Jn 1,2).

#### b) Cristo-logía: el pensamiento del acontecimiento Cristo

Esta ojeada preliminar a la realidad de la cristología nos introduce en una problemática a todas luces fundamental. Aquí se reclama para un acontecimiento histórico –que nosotros hemos designado con la expresión «acontecimiento Cristo»– una ejemplaridad normativa total: dicho acontecimiento se presenta como la realidad de la cual hombres, mundo e historia reciben su ordenamiento, su conexión interna, su sentido, su salvación. Si el pensamiento está siempre interesado en la captación y comprensión de la realidad en su contexto, aquello que pretenda una capacidad normativa global tendrá también que mostrarse en el pensamiento. De ahí la pregunta: ¿cómo puede dicha normativa poseer un origen «externo»? ¿No debería acaso darse siempre y exclusivamente en el marco del pensamiento, de la idea? ¿No debe de juzgar el hombre de una manera responsable cuando se apropia de esto o aquello como norma y regla? ¿Acaso puede prescindir de ello en el instante en que ha de tomar posición frente al mensaje y el testimonio de Jesucristo? ¿No debería el mensaje de la fe acreditar su legitimidad precisamente frente al tribunal de la razón? La pretensión de que en el acontecimiento Cristo se descubren la norma del pensamiento y el sentido de la realidad, ¿no demuestra ser un lenguaje a la postre hiperbólico, que sólo señala una gran importancia, pero en modo alguno puede pretender para sí una validez absoluta?

Estas preguntas imprimen su huella en el pensamiento de la edad moderna. Las reflexiones de Kant sobre la autonomía y heteronomía de los imperativos morales están tan determinadas por ellas como sus reflexiones en torno a «La religión dentro de los límites de la mera



razón». <sup>64</sup> También los esquemas sistemáticos de Schelling y Hegel están marcados por esta primacía del pensamiento.

Por lo demás, no se trata –al menos en Kant– de una primacía absoluta. El título de su escrito «La religión dentro de los límites de la mera razón» señala, mediante el concepto de límite, un más allá, un allende, desde el que se muestra el límite en cuanto tal. <sup>65</sup> Ha sido especialmente la fenomenología –inaugurada por Edmund Husserl y desarrollada por Rudolf Otto, Max Scheler y Martin Heidegger– la que, teniendo en cuenta los fenómenos de lo religioso, ha encontrado y expresado una dimensión nueva. La experiencia y el pensamiento de lo sagrado, de la manifestación de lo divino, se convirtió para estos pensadores en uno de los objetivos centrales de su investigación fenomenológica.

Heidegger define el pensamiento como un acontecer (*Geschehen*) que se experimenta a sí mismo como asignado (*Zugewiesenes*). El pensamiento puede pensar aquello que es. Se entiende en el sentido de ser y no-ser. Ya Parménides formulaba del siguiente modo el principio del pensamiento: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (lo mismo es el pensar y el ser). <sup>66</sup> El hombre realiza pensando aquello que es. Lo entendido y el ente son la misma cosa, el ente se entiende en su ser. Al pensar manifiesta lo que es, se abre en el pensamiento. Tal es el supuesto básico en toda disputa acerca de la definición cada vez más precisa de lo que «es ahí».

Heidegger denomina a este pensamiento-acontecer «la ex-posición a la condición de des-cubrimiento (*Entborgenheit*) del ente como tal». <sup>67</sup> Sólo en virtud de ese acontecer transcendental surge la posibilidad de una figura de la verdad fundada en ese pensamiento-acontecer, tal como ya la había definido la escolástica: *adaequatio intellectus et rei*, es decir, como la adecuación del pensamiento a lo previamente dado. La verdad como adecuación puede examinarse, renovarse y repetirse. Ella es el fundamento de toda forma de la lógica. Pero la exposición originaria al

64. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Edición de la Académica, vol. 6), Berlín 1914, p. 1-202.

65. H. Hoping, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant* (ITS, vol. 30), Innsbruck 1990, p. 209-228.

66. Fragmentos de Parménides 3, en H. Diels – W. Kranz (dir.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Berlín 1951, p. 231.

67. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 187.

des-cubrimiento del mismo ente no es algo que resulte sin más evidente. Ni tampoco se puede esclarecer más mediante el pensamiento. Es arte, habilidad. Toda aclaración y adecuación pensante se realiza dentro de este entramado previamente dado, que a su vez posibilita y sostiene todo pensamiento adecuador y medidor, la *adaequatio intellectus et rei*.

Hay (se da) ser, hay (se da) pensamiento. Con el pensamiento de ese don uni-dual repiensa el hombre la dimensión de su origen, la fundamentación transcendental de sí mismo, y, al mismo tiempo, el pensamiento llega a rozar su propio límite, o, mejor, es rozado por un origen que está más allá de él, y que escapa a la condición de lo previamente pensable (*Vor-denklichkeit*) y de la eminencia sagrada. Se trata de algo esencialmente inaprehensible a la capacidad pensante, de algo incomparable, de una nada –porque no es algo–, ante lo cual enmudece el pensamiento, de algo que no es en modo alguno externo, sino interno, por cuanto a partir de ahí se reconoce como finito, finito junto con su luz, junto con su fuerza para la aclaración. Aquí termina su decir-«es», que dispone y constata. Fracasa su clasificación y adecuación comprensiva e inteligente. La luz del pensamiento es don. El pensamiento, que medita previamente en su dimensión originaria, ya no puede aquí realizarse como aprehensor y comprensor. Se experimenta como aprehendido y otorgado, como una habilidad apropiada. En ese giro alcanza el pensamiento la presencia de lo sagrado. ¿De qué manera? Convirtiéndose en la pregunta que queda sin contestar. Por lo común, el pensamiento se pregunta si existe algo, cómo y por qué es. Por el contrario, el pensamiento que se sigue interrogando reflexiona por qué en cada caso se trata del hecho, del qué, del porqué y del cómo. Formula la siguiente pregunta: ¿por qué se mueve el pensamiento por esos cauces? ¿Cómo es que el pensamiento se acerca al ente de ese modo y no de otro? En ese preguntar insistente el pensamiento en su conjunto pasa a ser el tema central. Se experimenta como involuntariamente transferido a sí mismo, y con ello rodeado por un misterio sin nombre que se le escapa y desde el que está referido a sí mismo de esa determinada manera. En esa realidad sin nombre que dispone soberanamente y al mismo tiempo escapa, prevalece una normativa que permite que se mantengan por doquier las normas del pensamiento. <sup>68</sup>

68. Véase K. Hemmerle, «Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen», en B. Casper y otros, *Besinnung auf das Heilige*, p. 9-79.

Cuando el pensamiento se realiza de forma adecuada, con las normas que le vienen dadas, y cuyo origen no puede aclarar ya por sí mismo, como referido al ente, y avanza confiado por ese camino, ¿no puede calificarse de fe esa actitud? El pensamiento confía en ese origen que se le escapa, que se anuncia en el acontecimiento del ser y del pensamiento y que permanece, a la vez, fuera del alcance del propio pensar.<sup>69</sup> Sólo mediante una tal confianza puede el hombre recorrer su camino vital. Sin una forma de esa «fe» confiada —por frágil que sea— la vida no marcha. Bernhard Welte ha calificado esa confianza fundamental como una «fe constitutiva de la existencia».

Y así se mantiene también para el hombre actual, para el hombre al que se le señala el camino de la ciencia, la esperanza en modo alguno evidente, imposible de aclarar intelectualmente, de llegar, junto con su pensamiento, a la salvación. El anhelo de salvación del hombre, la realidad, irreductible a la filosofía, de la religión, tienen su fundamento en el hecho de que se abre una diferencia en la frontera entre el pensamiento y el ser: la diferencia del apartamiento o alejamiento por antonomasia de lo divino, que se muestra negativamente en el arte o destreza del pensamiento y del ser.<sup>70</sup> Emmanuel Levinas ha centrado esa experiencia límite en el encuentro con el Otro. En la exigencia de reconocimiento y salvaguardia del derecho a la vida, que se le abre al hombre en el rostro del Otro, se anuncia un estar-y-siempre-obligado del hombre de índole incondicional, sagrada. En el rostro del Otro irradia Dios y se incauta así del hombre. Desde los planteamientos filosófico-lingüísticos de Ludwig Wittgenstein se demuestra que el lenguaje religioso lleva a cabo tanto la realidad mundana como la existencia humana como apropiada y abandonada de lo divino.<sup>71</sup>

### c) Cristo como el acontecimiento escatológico de lo sagrado

Si Jesucristo reclama para sí y su mensaje la antes mencionada normatividad, y si el pensamiento está expuesto además a un misterio que al mismo tiempo se le escapa conceptualmente, ello quiere decir que a Jesucristo

to y su mensaje, a su destino en la vida y en la muerte, sólo puede entenderse de una manera adecuada como acontecimientos de lo sagrado.

Con esto todavía no se dice nada respecto del cómo de dicho acontecer, aunque se adelanta ya una delimitación negativa: cualquier intento por insertar a Jesucristo, o lo que es lo mismo, al conjunto del acontecimiento Cristo, en un esquema mental preconcebido, o por someterlo en general al pensamiento, pasaría por alto la exigencia más profunda de dicho acontecimiento.

Si el acontecimiento Cristo —tal como de él se ha dado testimonio— pertenece a ese nivel, ello quiere decir que se insertará dentro de la línea de las diversas figuras de lo sagrado, tal como han sido consignadas, por ejemplo, en los mitos paganos o en los acontecimientos salvíficos del Antiguo Testamento. En efecto, en la medida en que la historia humana puede ser abarcada por el hombre actual, siempre se han dado formas diferentes de adoración religiosa, que apuntan a otras tantas distintas figuras o revelaciones de lo sagrado. Surge así la pregunta acerca de la relación entre estas diversas figuras.

Del acontecimiento Cristo bien puede decirse que, en cuanto tal, implica una relación crítica con el conjunto de todas las otras figuras de lo sagrado. El término «crítica» debe tomarse aquí en su significación originaria. El adjetivo «crítico» procede de κρίνειν (juzgar y ordenar) y del sustantivo κρίσις (juicio). Que el acontecimiento Cristo sea juicio y ordenamiento de las restantes variedades de lo sagrado o santo, significa que aspira justamente a ser la normatividad incondicional de todas las demás figuras de lo sagrado.

Jesús anuncia el mensaje de la βασιλεία de Dios como cumplimiento eminente de las promesas veterotestamentarias. Con ello quedan a la vez caracterizadas las experiencias de lo sagrado en el Antiguo Testamento como experiencias provisionales y necesitadas de cumplimiento. Ese distanciamiento crítico resuena en la sentencia de Jesús acerca de Juan: «Os aseguro que no ha nacido de mujer nadie más grande que Juan Bautista, aunque el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él» (Mt 11,11). En correspondencia con ello, Jesús reclama una autoridad que sobrepase la autoridad de los mediadores del Antiguo Testamento. Las «antítesis»<sup>72</sup> del Sermón de la Montaña lo certifican: «Oísteis que se dijo a

69. Cf. B. Welte, *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Friburgo 1982.

70. Cf. P. Hünermann, *Offenbarung Gottes in der Zeit*, p. 1-79.

71. Cf. al respecto cap. F.II.1.

72. Las llamadas «anti-tesis» no son contra-posiciones a la Tora de Moisés, sino la

los antiguos..., pero yo os digo...» (Mt 5, 21-22a). Jesús se atribuye asimismo una potestad superior a la de las autoridades veterotestamentarias al decir en Mt 11,27: «Mi Padre me lo ha enseñado todo; al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiere revelar.»

¿Qué ocurre con las figuras de lo sagrado en el mundo pagano? Jesús comparte con los creyentes del Antiguo Testamento la convicción de que todos los pueblos están llamados a la adoración del Dios al que Israel venera. De ahí que también ellos pertenezcan al reino de Dios. Por ende, encuentran asimismo su consumación en él, siguiéndose de ahí que las figuras de lo sagrado presentes en los pueblos paganos sean asimismo «criticadas» por vía de inclusión.

Al radical distanciamiento crítico de las restantes figuras de lo sagrado en el mensaje de Jesús responde el testimonio de Cristo del Nuevo Testamento. San Pablo lo expone de manera clásica en los primeros párrafos de la *Carta a los romanos* (véase Rom 1,17-3,31). Por la revelación de la justicia de Dios operada en el evangelio de Jesucristo, todos son declarados necesitados de redención, así paganos como judíos: «Porque todos pecaron y están privados de la presencia de Dios; pero graciosamente van siendo rehabilitados por la generosidad de Dios, mediante el rescate presente en el Mesías Jesús» (Rom 3,23s).

Los integrantes de las primeras comunidades cristianas conocieron esta realidad de forma palpable: «Ellos mismos, hablando de nosotros, cuentan que acogida nos hicisteis, cómo abandonando los ídolos os convertisteis a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero y aguardar la vuelta desde el cielo de su Hijo» (1Tes 1,9s). «Los hombres que se habían apartado de sus dioses y entraban en alguna de las nuevas comunidades (ἐκκλησίαι) cristianas “para servir al Dios vivo y verdadero y para esperar a su hijo cuando vuelva desde el cielo” (1Tes 1,9s), se encontraron, desde el principio con unas colectividades que apenas les

exposición radicalizada y exagerada de las prescripciones del Sinaí (cf. P. Lapide, *Die Bergpredigt - Utopie oder Programm?*, Maguncia 1982, espec. p. 16-31; D. Flusser, «Die Tora in der Bergpredigt», en Id., *Jesusworte und ihre Überlieferung*, dir. por M. Majer [*Entdeckungen im Neuen Testament*, vol. 1], Neukirchen-Vluyn 1987, p. 21-31). Como se esperaba del Mesías, Jesús expone la Tora, continuando así lo que Moisés había iniciado. La Tora de Jesús propone una conducta humana acorde con el reino de Dios: la figura definitiva que ha de llevarse a su consecución, de lo que se puede ser finalmente ante Dios.

brindaron alguna posibilidad de expresar su *nueva fe* en alguna de aquellas formas con las que estaban familiarizados desde su juventud en el trato con la divinidad o con los dioses: no había allí ni templos, ni altares en los que los sacerdotes ofrecieran víctimas y les invitaran al banquete con la divinidad. Tampoco en las casas había imagen alguna —ni de Dios, ni de su hijo, Jesucristo— ante la cual pudiera el particular presentarse y orar, expresando mediante una ofrenda de incienso o presentes sagrados su gratitud y adoración exclusivamente personales. Por último, los cristianos tampoco organizaban procesiones o juegos en honor de su Dios, en los que los antiguos gentiles hubieran podido participar con júbilo festivo. Todo cuanto encontraron y con lo que pudieron expresar *su fe* en Dios por sí mismos y en compañía de los demás cristianos fueron el bautismo, la cena del Señor (que tampoco requería determinados ritos de purificación, ni utensilios, formas de comportamiento, o vestiduras especiales) y la oración. También para los “pueblos” fue Cristo *el fin* de la religión heredada (véase Rom 10,4).»<sup>73</sup>

Así pues, desde Jesucristo, su mensaje y su misterio, se deduce una relación crítica para con todas las demás formas de veneración de lo sagrado. Dicha relación está diferenciada. En suma, se trata siempre de la μετάνοια, de la conversión de todos los hombres al misterio salvífico que irrumpe en Jesucristo. En dicho sentido, el acontecimiento Cristo requiere ser entendido como un acontecimiento escatológico de lo sagrado.

### 3. Ojeada previa al camino

#### TESIS 3:

La cristología dogmática presenta el acontecimiento Cristo como un acontecimiento escatológico de lo sagrado

- destacándolo y coordinándolo con los múltiples acontecimientos de lo sagrado, las religiones y en particular a las etapas de la historia salvífica del Antiguo Testamento.
- Prueba la pretensión de verdad de la confesión crística originaria mostrando que las cristologías históricas son articulaciones de la historia de Jesucristo con los hombres.

73. M. Limbeck, *Die Religionen im Neuen Testament*, en ThQ 169 (1989), p. 53.

– Tiene que mostrar, finalmente que el acontecimiento Cristo es un acontecimiento escatológico para el mundo moderno científico-técnico.

Las anteriores consideraciones tenían por objeto mostrar en qué tipo de acceso y en qué dimensión, o en qué clase de juegos lingüísticos, puede llegarse, de forma exclusiva, a la comprensión adecuada del acontecimiento Cristo.

Se trata de un acceso que supera esencialmente el campo categorial. Introduce en una dimensión que se diferencia de la experiencia trascendental de la filosofía en el hecho de que, aquí, no se piensa sólo de antemano en un *absolutum*, como condición última de la posibilidad del pensamiento y del ser, sino en una *μετάνοια* en la que el propio pensar se afirma como lugar de la manifestación de lo sagrado.<sup>74</sup>

Richard Schaeffler ha demostrado cómo esa experiencia se articula en un juego lingüístico específico, que se distingue concretamente del lenguaje de la ciencia y de la filosofía, permaneciendo a un tiempo muy cercano a ambos.<sup>75</sup> El lenguaje originario, con pretensión de verdad, acerca de Jesucristo, es un lenguaje confesional. Se trata de una utilización del lenguaje con carácter constitutivo de sujeto. En todo discurso con pretensiones de verdad se expresa a la vez –cuando menos implícitamente– una referencia al modo de acceso. Es un elemento intrínseco a la estructura del lenguaje. Sólo así puede darse un decir con pretensión de verdad, ya que sólo así viene dada la posibilidad del asentimiento requerido.<sup>76</sup>

Pero de esa referencia a la forma de acceso se siguen al mismo tiempo unos criterios inherentes al contenido que se afirma como verdadero. Todo discurso con pretensión de verdad apuntará por su propia naturaleza a un consenso mediante la aportación de un discurso sobre los posibles fundamentos o criterios.

74. Cf. D. Henrich, «Das Selbstbewusstsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewussten Leben», en Id., *Fluchtlinien*, Francfort del Meno 1982, p. 99-124; Id., «Selbstbewusstsein und spekulatives Denken», en *op. cit.*, p. 125-181; H. Hoping, «Das Absolute in der Differenz des Seins. Überlegungen zu einer Christologie am Ende der Onto-Theo-Logie», en H. Hoping – D. Hattrup (dirs.), *Christologie und Metaphysikkritik*, Homenaje a P. Hünermann, Münster 1989, p. 1-33.

75. Cf. R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989.

76. Cf. L.B. Puntel, art. «Wahrheit», en H. Krings y otros (dir.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. 3, München 1974, p. 1649-1668.

Las consideraciones anteriores han dejado claro que los criterios de carácter categorial, siempre presentes en el ámbito interno del pensamiento conceptual, resultan inadecuados en el campo cristológico. El pensamiento conceptual presupone un sujeto constituido. En el lenguaje originario sobre Jesucristo se trata, sin embargo, de la específica constitución de un sujeto: al creer en Jesucristo, paganos y judíos se transforman en hombres reconciliados que viven en la libertad de los hijos de Dios.

Pero, ¿existen criterios en el ámbito del acontecimiento de lo sagrado? No cabe sino responder afirmativamente a esta pregunta. Se da de hecho una verdadera multiplicidad de criterios, que se han aplicado de continuo en el curso de la historia.<sup>77</sup>

Para la cristología eso significa que la dogmática, en tanto que discurso reflexivo público y responsable acerca de Jesucristo, se ve obligada a hablar del acontecimiento Cristo de tal manera que se discutan a la vez explícitamente tanto su fundamentación como los criterios fundamentales para la acreditación de tal lenguaje.<sup>78</sup>

Ahora bien, si el acontecimiento Cristo, en razón de su propia pretensión de verdad, es un acontecimiento escatológico de lo sagrado, ha de ser de tal índole que implique en sí mismo las razones que lo convierten en admisible y digno de crédito. Respecto de otros acontecimientos de lo sagrado –frente a las demás religiones– el acontecimiento Cristo tiene que acreditar su carácter escatológico precisamente a través del modo en que es revelación y permite a los hombres ser hombres. Una cristología que no se insertara en una teología, al menos abocetada, de las religiones y la experiencia religiosa, no podría responder al estado actual del problema.

El hecho de que el acontecimiento Cristo haya de acreditarse como un acontecimiento escatológico de lo sagrado, permite concluir que las figuras históricas de la fe cristológica eclesial y su configuración teoló-

77. Corresponde a Richard Schaeffler el gran mérito de haber llamado la atención una y otra vez en sus trabajos de filosofía de la religión sobre estos criterios y su racionalidad específica. Este empeño es tanto más importante cuanto que, debido a lo indiferenciado del concepto de ciencia, un amplio espectro de los diferentes criterios se deforma de alguna manera en los distintos campos de la experiencia de la realidad.

78. Cf. asimismo las colaboraciones de P. Hünermann – R. Schaeffler (dirs.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie* (QD vol. 109), Friburgo 1987.

gica no pueden ser otra cosa que articulaciones de ese acontecimiento referidas al contexto histórico de cada época. Por consiguiente, la continuidad y las diferencias entre las cristologías deben ganar en transparencia. Dicho en forma breve y enfática: la historia de las cristologías no podrá representar simplemente la secuencia de una serie de resultados de la reflexión humana sobre un contenido en el que se cree, sino que tendrá, más bien, que pertenecer esencialmente a la historia de Jesucristo crucificado y exaltado.<sup>79</sup>

Finalmente, síguese el difícil cometido de presentar el acontecimiento Cristo como el acontecimiento escatológico de lo sagrado para el mundo moderno técnico-científico y para sus hombres.

Con ello hemos echado una ojeada previa al camino que tomará la cristología dogmática propuesta. Al mismo tiempo, pueden formularse unas respuestas provisionales a las tres preguntas consignadas al comienzo.

La primera de ellas era ésta: ¿no ha perdido Jesucristo toda significación para el hombre y la humanidad que viven en el mundo moderno científico-técnico? Hemos intentado esbozar las líneas básicas de la experiencia moderna del mundo. Con ello han quedado patentes al mismo tiempo, al menos en su perfil general, los grandes problemas pendientes en la concepción existencial moderna del hombre.

Frente a las dificultades por explicar al hombre moderno el significado salvífico de Jesucristo, tanto la predicación como la teología sistemática sienten la tentación de presentar el acontecimiento Cristo como una respuesta directa, por ejemplo, a la crisis moderna de sentido o como una respuesta a las tensiones sociales, aparentemente sin salida, de los países pobres, etcétera. Tal tentación no sólo acecha en las teologías contextuales más recientes, como la teología latinoamericana de la liberación, la «teología negra», o la teología de la revolución. También se echa de ver allí donde se hace de la fe en Jesucristo —en el sentido de una cristología restauradora de la «cristiandad»— base indispensable de la cultura y de la tradición occidentales, fundamento de una convivencia libre, o cimiento inmediato del Estado de derecho, la dignidad del hombre y los derechos humanos.

79. Cf. P. Hünermann, «Geschichte der Christologie – Geschichte Jesu Christi mit den Menschen?», en Id., *Offenbarung Gottes in der Zeit*, p. 125-147.

Siendo cierto que la fe en Jesucristo, más aún, Jesucristo en persona, tiene que ver con todo ello, no lo es menos que toda instrumentación y vinculación de Jesucristo a tales problemáticas representa un cercenamiento. Si de lo que se trata en el misterio Cristo es del acontecimiento escatológico de lo sagrado, no cabe en modo alguno asentar a Jesucristo, pese a su radical proximidad, en el espacio interior del pensamiento y de la praxis humana, ni siquiera como epicentro del sistema respectivo. Las dimensiones y los campos diferentes de la realidad poseen su propia, respectiva y, por ello, relativa autonomía, y reclaman soluciones a los problemas adecuadas a dicha autonomía.

Jesucristo trae la redención del mundo moderno. Esto significa que de él, de su mensaje, de la irrupción del reino de Dios, emerge asimismo por vez primera la radical necesidad de redención de dicho mundo —con sus inmensas ganancias, sus problemas pendientes, sus límites y sus callejones sin salida— significa, igualmente, que en la conversión a él, acontece aquel hallazgo de identidad y constitución del sujeto que le permite al hombre moderno vivir pleno de esperanza, como hombre reconciliado, en medio de los desgarramientos del mundo. Esa conversión no es mera ocasión de una interioridad supramundana. El acceso a Jesucristo se abre únicamente a través de una conversión sostenida por su llamada; conversión que es «mundana» y está referida a la realidad. Las crisis y el aluvión de problemas pueden, con todo, ser ocasión para conducir a la experiencia de la necesidad de redención. Pero la redención no se limita a ser la respuesta de turno a la problemática «inmanente al sistema».<sup>80</sup>

Con ello está también dicho que los cristianos y la Iglesia de hoy no tienen un camino fácil y sencillo para dar testimonio de Jesucristo. Para el propósito de hacer patente la redención como un acontecimiento comprensible, digno de crédito y experimentable, la relación entre necesidad y satisfacción de la necesidad se revela radicalmente inadecuada. No menos inútil es infravalorar el mundo presente para, apoyándose en un cierto sentimiento catastrofista, presentar a Jesucristo como redentor.

80. Cf. P. Hünermann, «“Erlöse uns von dem Bösen”». Theologische Reflexion auf das Böse und die Erlösung vom Bösen», en Id., *Offenbarung Gottes in der Zeit*, p. 169-182.



De Jesucristo sólo pueden dar testimonio hombres que estén abiertos al mundo moderno, que aprovechen sus ventajas y que, valorando sus peligros, se experimenten a sí mismos y a su mundo como profundamente necesitados de redención y reciben de su vinculación a Jesucristo fuerza redentora. La Iglesia en su conjunto, al igual que las comunidades y los individuos, se enfrenta aquí a un gran desafío. Todos ellos están llamados a redescubrir como Señor de este tiempo al Señor «que es el mismo hoy que ayer y será el mismo siempre» (Heb 13,8). El trabajo teológico de índole conceptual anejo a ello no puede prosperar sin la seriedad creyente con la que muchos en la Iglesia luchan por la autenticidad de su existencia cristiana y la veracidad de la vida cristiana comunitaria. Las explicaciones de la cristología aquí ofrecidas representan una aportación al trabajo teológico aquí requerido.

La segunda pregunta rezaba así: ¿no se limita Jesucristo a ser uno más entre los numerosos e importantes fundadores de religiones, de capital importancia histórica, pero en modo alguno único en su género? Con ello se aludía a la relación en la que la cristología en nuestros días se encuentra necesariamente inmersa con respecto a las demás religiones.<sup>81</sup>

Si Jesucristo es el acontecimiento escatológico de lo sagrado, no hacen al caso ni una nivelación del acontecimiento Cristo, ni la reducción de su importancia a una prioridad relativa. ¿Significa ello acaso que, en virtud del «carácter absoluto» del acontecimiento Cristo, la cristología pueda negar las demás religiones, ordenarlas o someterlas «sistemáticamente»? ¿Quiere eso decir que no es posible un diálogo, un diálogo en el verdadero sentido de la palabra?

Dado que a aquellas figuras de lo sagrado les corresponde también un movimiento de fe por parte de los hombres, fe que nosotros hemos calificado de constitutiva de la existencia, de nuestro planteamiento se deduce, por principio, la necesidad de tomar en serio las demás religiones. Pero si Jesucristo es el acontecimiento escatológico de lo sagrado, dicha fe ha de aclararse y asentarse por entero y libremente en sí misma. En este sentido, la fe cristiana es fe constitutiva de la existencia llevada hasta sí misma de una manera definitiva.

81. Para lo que sigue cf. P. Hünermann, *Glaubenssätze und der je grössere Gott. Zur Problematik christlicher Glaubenssätze und ihrer Folgerungen*, en ThQ 169 (1989), p. 56-57.

La forma en que esto ha de ocurrir es esencialmente el testimonio libre, el libre diálogo. Lo cual deriva del pragmatismo propio de las declaraciones confesionales. Estas declaraciones confesionales son locuciones, actos del lenguaje cuyos rasgos básicos, anejos a dichas declaraciones confesionales –por tanto, la gramática de estas locuciones, de estos actos hablados y estos modelos operativos– pertenecen ineludiblemente al contenido mismo de los enunciados.

Partiendo de tales consideraciones básicas síguese que las declaraciones confesionales son ante todo dogmas de fe, pues dan testimonio de un acontecimiento divino, que en modo alguno puede expresarse si no es en una identificación confesional. Esta identificación es absoluta, y viene a ser al mismo tiempo una introducción a la autenticidad de la propia vida, de la comunidad, y de los creyentes individuales.

Simultáneamente, sin embargo, los dogmas de fe son expresión de una esperanza y de una seguridad: la de que Dios consuma y completa la salvación alumbrada. Sólo que esa esperanza se refiere a todos los hombres. Las declaraciones confesionales llevan así implícito el interés por el otro. La confesión del Dios que nos ha otorgado la salvación en Jesucristo sólo puede formularse sinceramente dentro de un interés incondicional de los fieles y de la comunidad creyente por todos los demás hombres. Justo por ello pertenece al pragmatismo de las declaraciones confesionales la afirmación del amor, de un amor, sin duda, incondicional en relación con el prójimo y con las demás comunidades y religiones.

Finalmente, están las declaraciones confesionales en que se da testimonio de la salvación escatológica, las cuales son oraciones de acción de gracias y de alabanza. Son oraciones axiológicas, que exaltan la inimaginable salvación de Dios y, en esa medida, abren a quien las confiesa a ese misterio divino.

Desde este pragmatismo, la Iglesia está inevitablemente referida al diálogo con las demás religiones. Dicho diálogo, sin embargo, no tiene el sentido del diálogo filosófico que Platón y Aristóteles definían como una búsqueda de la verdad frente a opiniones que, precisamente a través del diálogo, han de ser elevadas a la categoría de saber fundado. Más bien, se opera aquí una última y hondísima certidumbre de la verdad, de la que se hace partícipe a los hombres. En ese diálogo es preciso reconocer esta dignidad a las religiones y a los interlocutores directos de las

mismas, sin pretenderla únicamente para el diálogo cristiano. En el diálogo de quienes están convencidos de su fe puede verse que la consistencia de una convicción creyente se derrumba frente al testimonio, las preguntas, etc., del otro. En este caso, se trata de un acontecimiento que sobrepasa el obrar y el cuestionar humano. Posee el carácter de una seguridad y certidumbre suprema por parte de Dios. Cuando, por el contrario, se mantiene la consistencia de la fe del interlocutor, la Iglesia está obligada en virtud de su seguridad y esperanza escatológica a persistir en el camino de la esperanza. El diálogo extraño y en apariencia sin salida se convierte para la Iglesia en advertencia de la provisionalidad escatológica de la fe. La Iglesia culmina así esa situación de carácter en apariencia aporético mediante una superación doxológica que, precisamente en razón del acontecimiento Cristo, confía en que Dios, el Padre, en su inmensidad, transforme también esa cruz en gloria y vida.

En este camino de la obediencia a la palabra escatológica de Dios afloran también los signos de lo venidero. Dichos signos no consisten tanto en aquellas coincidencias respecto de los contenidos periféricos que pueden derivarse de la larga convivencia de la Iglesia y las religiones. El verdadero signo consiste más bien en aquella proximidad recíproca que, lejos de eliminar la extrañeza, la acentúa, y es la presencia de un Espíritu que supera toda inteligencia. Este fruto del diálogo hace brotar en el cristiano la gratitud por el reino de Dios ya presente en la cruz y desemboca en la petición de la revelación definitiva de ese reino.

En tercer lugar nos habíamos preguntado: ¿no es la fe de la Iglesia en Jesucristo producto de una alienación histórica respecto de los orígenes neotestamentarios, debida a una interpretación metafísico-conceptual de las proclamas jesuánicas y neotestamentarias?

También a esta problemática, que mantiene en vilo a la Iglesia de los tiempos modernos, podemos darle una primera salida a partir de las consideraciones precedentes. En efecto, si el acontecimiento Cristo es el acontecimiento escatológico de lo sagrado, puede y debe ser testimoniado por el propio Jesucristo y, en lo que atañe a su muerte y resurrección, por la Iglesia apostólica. Sin semejante testimonio, constitutivo y permanente para el resto de la historia, no se habría hecho patente como acontecimiento escatológico de lo sagrado. Como testimonio constitutivo inicial ha encontrado su auténtica consignación escrita en el canon de la Sagrada Escritura. Con todo, dicho testimonio no expresa ese

acontecimiento «desde el fin y para el fin», no puede expresar adecuadamente con palabras el acontecimiento al que nos referimos. Precisamente cuando está en juego el acontecimiento escatológico de lo sagrado, ese acontecimiento siempre resulta mayor que toda forma de lenguaje en la que encuentra testimonio, y mayor también que la comprensión creyente que se expresa en las palabras que lo testifican. Aquí está esencialmente en juego un «más», que se expresa pero sin agotarse en esa expresión. En cuanto misterio inagotable, mayor que todo pensamiento, da testimonio de sí en los testimonios iniciales y determinantes. Lo que significa, asimismo, que dicho misterio provoca siempre a la comprensión creyente de la Iglesia, haciéndole pensar y actuar en nuevos campos.

Al interpretar las palabras de Jesús o las afirmaciones de los escritores del Nuevo Testamento, la exégesis moderna llama, con toda razón, la atención sobre el hecho de que esta o aquella idea, aquel supuesto y aquella consecuencia, no pertenecían a la perspectiva de la época. En este sentido, la Escritura es un testimonio totalmente condicionado por el tiempo histórico, aun siendo precisamente un testimonio del acontecimiento escatológico Cristo. De donde, de cara a la preservación del contenido, la inteligencia creyente tenga que preguntarse una y otra vez por esas fronteras características de la comprensión escriturística, en la medida en que, por otro lado, la fe debe de proclamarse y ser expuesta como una y la misma en horizontes y frente a cuestiones siempre nuevos.

Queda, pues, prohibido, todo inmediatez exegético; es decir, la argumentación directa contra una posición tradicional a partir de un determinado dato de la exégesis, sin haber prestado antes atención a los pasos intermedios que han conducido a la posición tradicional, y sin haber incorporado al mismo tiempo esos pasos a la consideración o a la crítica. A la inversa, es preciso apuntar que la Escritura, como testimonio determinante —precisamente porque certifica en origen el acontecimiento Cristo—, obliga una y otra vez a la crítica de las formas de exposición del evangelio, haciendo ver su limitación. Lo cual no significa en modo alguno que se puedan proponer arbitrariamente nuevas fórmulas de fe sin tener en cuenta la tradición. No se respetaría entonces el hecho de que las fórmulas tradicionales hayan preservado la identidad de la fe, protegiéndola precisamente de malentendidos, de los cuales es de nue-

vo preciso guardarse en las nuevas formulaciones. En este sentido, no hay camino para la innovación que pueda prescindir de la Escritura y de la tradición. El camino conduce siempre a través de esos dos polos.

### III. Múltiples figuras de lo sagrado<sup>82</sup>

#### 1. Diseño formal de lo sagrado

##### TESIS 4:

La aparición de lo sagrado es en cada caso un acontecimiento de humanidad, mundo e historia. El respectivo entramado de la realidad es la manifestación de lo sagrado, en la que está presente y a la vez oculta. En virtud de esa singularidad se derivan interconexiones entre las figuras de lo sagrado.

La tesis precedente enlaza con las explicaciones del apartado anterior. Allí se caracterizaba, de forma provisional, el acontecimiento Cristo como acontecimiento de lo sagrado. Debemos volver aquí de nuevo sobre esta cuestión: en primer lugar, para el mejor desarrollo del término en todo su alcance, y para proteger de malentendidos lo ya expuesto; en segundo lugar, con la finalidad de determinar, al menos formalmente, cómo pueden entenderse las diversas religiones desde la idea de lo sagrado, a qué contexto dan lugar, y cómo, a diferencia de ellas, deben entenderse la historia salvífica del Antiguo Testamento y el acontecimiento Cristo.

Si en el apartado anterior hemos reflexionado sobre lo sagrado, ello no significaba que la sacralidad hubiera de concebirse como una propiedad de Dios o como cualidad de unos seres celestes, de unos lugares, tiempos y objetos religiosos. Lo sagrado no se refiere al contenido del adjetivo «sagrado» como una cualidad que pueda predicarse de cualquier sujeto. Tampoco se entiende como un nombre colectivo para Dios, los dioses, el hado, el fundamento y principio (ἀρχή), el cosmos,

82. Cf. asimismo P. Hünermann, «Die Geschichte und das Heilige», en Id., *Offenbarung Gottes in der Zeit*, p. 19-40; J. Splett, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Friburgo 1985, espec. p. 299-350; B. Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Friburgo 1966.

etc. Así entendido, lo sagrado no sería más que un concepto genérico, una abstracción. Sagrado significa, más bien, aquel ser preconceptual que escapa a la intervención del pensamiento —en el sentido de una presencia (*An-wesen*) entendida verbalmente—, desde la que existe, cualquiera sea su carácter, el pensamiento. Lo sagrado conforma así aquella «dimensión» o «espacio» en que pueden aparecer los dioses como «figuras» de lo sagrado y el Dios divino.

La existencia humana está encerrada en lo sagrado, donde el hombre pregunta únicamente llevado por intereses teóricos, éticos o estéticos. Sólo allí donde el hombre se mueve con sinceridad religiosa, es decir, donde no se interesa por algo, sino radicalmente por sí mismo, por los demás y, en definitiva, por el todo, persiguiendo en ese interés la salvación, se abre a la pre-sencia (*An-wesen*) de lo sagrado, obteniendo de él —y desde él— acceso a aquella «dimensión». Pues lo sagrado no es simplemente accesible en virtud de un determinado comportamiento. Lo sagrado se otorga al hombre por sí mismo, lo domina. El hombre experimenta que su comportamiento se le ha otorgado como un don y concesión.

Lo sagrado se muestra como lo inalcanzable anterior y distinto de todo lo que existe. Lo abarca todo, al dejar que todo sea. Afecta al hombre y, al mismo tiempo, se sustrae a él desde sí mismo, desde su propia gloria.

La aparición de lo sagrado descubre al hombre la finitud del mundo y del tiempo, la radical contingencia de la realidad. A la vez, el hombre sabe que el mundo y él pueden existir. Se recibe lo que se es como un don asombroso, total y absolutamente incomprensible en sí mismo.

No debe confundirse lo sagrado con el sentido del ser.<sup>83</sup> Ya en su «Carta sobre el humanismo» Heidegger distinguía: «Sólo desde la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo desde la esen-

83. Lo sagrado, el pensamiento y el ser se muestran irreducibles entre sí: «Pero la apertura del ser a lo sagrado no convierte precisamente a lo sagrado en algo que se pueda alcanzar o asegurar desde el ser. Lo sagrado no es la objetivación del de-dónde —percibida en el asombro— de la garantía maduradora del pensamiento allí donde éste enmudece. ¿Cuál es ese de-dónde, cuál esa garantía? A esta pregunta no da salida la reflexión que precisamente insiste sobre el ser... Pero, a la inversa, el rechazo del propio pensamiento que se da en la llamada, su... perplejidad permisiva, su entrega al misterio que lo significa... es también una realización del pensamiento, más aún, dicho rechazo es el pensamiento mismo en cuanto que se entrega» (K. Hemmerle, *Das Heilige und das Denken*, p. 70). Cf. asimismo H. Hoping, *Das Absolute in der Differenz des Seins*, espec. p. 4-6; 20-25.



cia de lo sagrado ha de pensarse la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede pensarse y decirse lo que ha de nombrar la palabra "Dios".<sup>84</sup> Ser y tiempo acontecen a la vez. Respecto al ser, puede definirse el ente como esto y aquello, como aquí y ahora, como lo verdaderamente ex-sistente lo que «está ahí» (*Da-seiendes*). Al ente mismo se le define –según la doctrina clásica de los transcendentales– como verdadero, bueno, uno y bello desde el ser. A la vez, sin embargo, el ente es temporal. El ente se da en el tiempo. Todo lo que, respecto del ser y del tiempo, se predique del ente, le conviene al ente en sí.

Dieter Henrich ha desarrollado esa diferenciación al explicar la correlación de pensar y ser fundada en el acontecer de ser y tiempo. El hombre, subjetividad transcendental y creadora de unidad referida al mundo, sólo puede entenderse desde el absoluto, del cual surge la relación básica de subjetividad transcendental y mundo. Lo absoluto –que, como situado más allá del ser, debe definirse, como nada– debe ser pensado «como un proceso de salida de sí en el que la relación fundamental llega a la existencia».<sup>85</sup> Lo absoluto se abre –en una reflexión filosófico-transcendental– como condición de posibilidad de la relación fundamental entre subjetividad transcendental y mundo. Lo sagrado, por contra, no se abre pensando. Se abre en el compromiso de pensar y ser, de subjetividad y mundo. Es preciso distinguir, una vez más, entre lo sagrado y el acontecer de ser y tiempo, entre lo sagrado y lo absoluto como presupuesto transcendental.

¿Cómo ha de hablarse del hombre, del mundo y de la historia en la aparición de lo sagrado? Con respecto al hombre, debe decirse: el hombre se experimenta a sí mismo en la aparición de lo sagrado como testigo.<sup>86</sup> Es lo que es en cuanto que se le permite ser desde aquel misterio. En su entera mismidad, en su «ser-sí-mismo», en su permanen-

84. M. Heidegger, «Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"» (E. Gerassi [dir.], *Probleme und Hinweise*, vol. 5), Berna 1954, p. 102.

85. D. Henrich, *Selbstbewusstsein und spekulatives Denken*, p. 180.

86. Puede consultarse P. Hünermann, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Friburgo 1967; Id., «Die Geschichte und das Heilige», en B. Casper y otros, *Besinnung auf das Heilige*, p. 124-152.

cia-en-sí (*In-sich-Ständigkeit*), es aquel que da testimonio de alabanza y gratitud de ese misterio sagrado previo a toda reflexión.

En este proceso tiene lugar una notable *conversión* de la manera de ver humana. Nos hemos referido ya al hecho de que el hombre trata de buscar una fundamentación preguntándose por el porqué de las cosas y de sus contenidos. Plantea entonces la pregunta por el qué o el quién, y se interroga constantemente por el cómo. En la experiencia de lo sagrado, ese preguntar taladrante se serena de una manera fundamental, si bien no es eliminado ni superado. Persiste la pregunta por el porqué del hombre, ahora convertido en testigo de lo sagrado; pero esta pregunta sólo es relevante para él por y en el ámbito de la finitud. Y es precisamente en referencia a una última y omnicompreensiva agudización de la pregunta por el porqué, como el hombre, convertido en testigo de lo sagrado consigue, sale de su curva: los otros hombres, el mundo, todo cuanto existe, él mismo, pueden ser. Pueden ser a partir de ese misterio previamente impensable. En ese «poder» o, en esa posibilidad de ser desde el compromiso de lo sagrado subyace una última tácita respuesta a toda pregunta por el porqué; una respuesta tácita que ni hace enmudecer cada pregunta singular o la pregunta que se interroga por el todo, ni responde a éstas limitándose a indicar que no hay nada que preguntar. El «puedes ser», como garantía de lo sagrado, es tan asombroso que con ello se muestra directamente como la liberación de toda pregunta por el porqué, como el espacio insondable de ese preguntarse por qué; un espacio de asombro y confesión en el que, sin embargo, el hombre que inquiere por el porqué ya no permanece por más tiempo en la duda y en la desorientación, sino que se sabe abrazado, a una con todas sus preguntas, por ese «puedes, tienes la posibilidad de ser».

Algo parecido ocurre con las preguntas acerca del quién y del qué. Siempre que nos tropezamos con algo o nos encontramos con alguien, preguntamos, viéndonos obligados a continuación a aproximarnos, a la vez que seguimos inquiriendo, a la realidad y al hombre real. De la experiencia de lo sagrado también aquí se deriva una transformación. El hombre al que su conversión ha transformado en testigo de lo sagrado sabe que los otros y la multitud de cosas que le rodean tienen un origen que resplandece tanto en los hombres como en las cosas más diminutas, confiriéndoles una grandeza que excede infinitamente sus perfiles espacio-temporales. En esa conversión se experimenta que dicho origen

magnífico es quien nos pone en marcha a nosotros y a nuestro pensamiento hacia ese preguntar incesante y cada vez más apremiante por el quién y el qué.

Lo mismo puede decirse, finalmente, con respecto al cómo. Mientras sigamos buscando aclaraciones por medio de relaciones, causas y condicionamientos, mientras sigan interesándonos la coherencia y las unidades cargadas de tensión, continuaremos preguntando. Pues el hombre que se ha convertido en testigo de lo sagrado sabe en el fondo que el cómo de la coherencia, el cómo de las condiciones y vinculaciones, es algo maravilloso, porque se deriva del carácter impensable e inconcebible del misterio.

Una de las más hermosas y vitales reflexiones en torno a la conversión del hombre en su relación con lo que es, es la expuesta por Teilhard de Chardin en su libro *Le milieu divin*. En él se encuentra un apartado intitulado «La aparición del ámbito divino – la alegría por ser y el traslucir de Dios».<sup>87</sup> El apartado comienza: «Una brisa sopla en la noche. ¿Cuándo se ha levantado? ¿De dónde viene? ¿Adónde va? Nadie lo sabe. Nadie puede obligar al espíritu, a la mirada, a la luz de Dios, a posarse sobre él. Un día el hombre toma conciencia de que es capaz de captar una cierta percepción de lo divino derramado por doquier. Preguntadle cuándo ha dado comienzo para él ese estado. No lo podrá decir. Sólo sabe que un nuevo espíritu ha penetrado en su vida.»<sup>88</sup> Teilhard habla entonces de la diafanidad que inunda el mundo: «Nada es más constante y nada es más huidizo –nada está más íntimamente unido a las cosas, siendo a la vez tan fácilmente separable de ellas– que su rayo de luz. Cuando el ámbito divino se nos muestra como una incandescencia de los estratos interiores del ser, ¿quién puede garantizarnos que esa visión haya de durar? Nadie sino el rayo mismo. Ningún poder del mundo puede impedirnos saborear las alegrías de la diafanía, pues ésta yace más profunda que ningún poder. Por la misma razón, tampoco poder alguno puede forzar su iluminación.»<sup>89</sup>

Sin embargo, es precisamente de esta manera como la aparición de

87. P. Teilhard de Chardin, *Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des inneren Lebens*, Olten 1962, p. 152-157.

88. P. Teilhard de Chardin, *op. cit.*, p. 152.

89. P. Teilhard de Chardin, *op. cit.*, p. 156.

lo sagrado es siempre acontecimiento del hombre, del mundo y de la historia.<sup>90</sup> Esta frase describe en el fondo el reverso de lo expuesto al principio. ¿Qué queremos decir con las expresiones «acontecimiento del ser del hombre, del mundo y de la historia»?

Allí donde el hombre llega a sí, está dado en una facticidad que le permite buscarse y preguntar por sí mismo de múltiples maneras. En la búsqueda de alimento y reconocimiento, en el compromiso con los demás y consigo mismo, el hombre está siempre a la búsqueda de una consumación. Continúa interesándose por esto y aquello, porque le importan su plenitud y la de todo lo demás. Con la aparición de lo sagrado, empero, el paisaje en que el hombre está en camino hacia su ser humano adquiere un nuevo perfil: está en el favor y protección de lo sagrado.

Hablamos de un acontecimiento, porque aquí no se trata ni del resultado de una investigación ni del resultado de un trabajo, sino más bien de un proceso que abraza por entero al hombre junto con sus antepasados, su nacimiento, sus etapas vitales y su muerte, su pasado, presente y futuro, así como con sus alegrías y dolores, sus buenos y malos actos. Con todo ello, se ve asimilado por ese origen y por el futuro que lo contiene. Pero al igual que el hombre acontece con la aparición de lo sagrado, acontecen también el mundo y la historia. Acontecen porque desde la aparición de lo sagrado ganan origen y futuro, fusionándose en conjuntos y estructuras. Pese a su imprevisibilidad e inagotable pluralidad, adquieren un «rostro».

Con la aparición de lo sagrado el hombre permanece –siendo *en* mitad del mundo y de la historia– en el origen de la historia y del mundo, en el de dónde, dónde y adónde. Se vuelve en su fe hacia el mundo así constituido y hacia su historia. Está inserto en la cadena de los acontecimientos y de los hombres con los que convive, que luchan con él o a los que permanece unido. Con la aparición de lo sagrado la realidad adquiere siempre la figura de una totalidad: en la aparición de lo sagrado el hombre no sólo se aproxima a su propia frontera. En efecto, el hombre es el ser caracterizado por una radical apertura. De esta suerte, toca a la vez la frontera de la realidad como un todo. Al inquirir sobre sí, pre-

90. Cf. P. Hünemann, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*.

gunta simultáneamente por la frontera del mundo y de la historia, por el límite de la realidad en su conjunto. Cuando se le aparece lo sagrado, experimenta el ser-en-el-mundo, el ser-en-el-tiempo, el co-existir, en una totalidad que no es totalizante. No puede por ello excluir una intervención que pretenda comprender. La totalidad sólo centellea para él en el «resplandor oscuro» de lo sagrado que siempre se le sustrae.

En sus lecciones de Frankfurt, *Probleme zeitgenössischer Dichtung*, Ingeborg Bachmann nos habla de la aparición de lo sagrado como el acontecimiento que «interpela» al hombre, que le apremia a expresar verdaderamente el mundo y la historia bajo la imagen del «lenguaje presentado».<sup>91</sup> Bachmann entiende la literatura como testimonio de la utopía, de lo sin lugar. «Sin embargo, si los escritores tuvieran el valor de declararse en favor de existencias utópicas, ya no necesitarían seguir admitiendo aquel país, aquella dudosa utopía, ese algo que acostumbramos a denominar cultura, nación, etc.»<sup>92</sup> ¿Cuál es la verdadera utopía? ¿Cómo se le exige al escritor ser existencia utópica, respuesta a una utopía? Tiene que responder al acontecimiento del lenguaje presentado: «Pues sigue siendo cierto que hemos de seguir esforzándonos en hallar, a partir de nuestro tropiezo constante con el mal lenguaje, ese único lenguaje que todavía no ha prevalecido nunca, pero que rige nuestro sentimiento y que nosotros imitamos. Hay, en el sentido ordinario de la expresión, una mala imitación, a la que no me refiero ahora, y hay aquella imitación de la que ya había hablado Jacob Burckhardt, y de la que en nuestros días se aprovecha, satisfecha o con ánimo crítico, la crítica conservadora. Imitación, eco como destino, a la que tampoco ahora me refiero. Hay también, imitación de ese lenguaje por nosotros presentado y que todavía no podemos hacer enteramente nuestro. Lo poseemos como fragmento en la poesía, concretado en una línea o en una escena, y nos entendemos, a la vez que cobramos aliento, como habiendo llegado al lenguaje.»<sup>93</sup> De ese lenguaje brota la exactitud del poeta que repite e imita. Y sólo desde ese lenguaje, que ha vislumbrado previamente, puede el poeta entenderse como una existencia utópica, como alguien que tiene su lugar en un punto que no puede localizarse topográficamente.

91. I. Bachmann, *Werke*, vol. 4, edit. por Ch. Koschel y otros, Múnich 1978, p. 271.

92. I. Bachmann, *op. cit.*, p. 270.

93. I. Bachmann, *op. cit.*, p. 270s.

De este modo, el entramado de la realidad se convierte en manifestación de lo sagrado, en el que se encuentra el presente y, a la vez, se oculta. Contemplando los diversos testimonios de lo sagrado, puede verse que apuntan a diferentes «figuras». El discurso sobre la «figura» de lo sagrado no se limita a orientarse según uso ordinario o filosófico del lenguaje. En términos generales, figura significa manifestación visible de algo. En filosofía designa la expresión sensible de una idea. Por contra, la «figura» de lo sagrado no se muestra en sí misma. En cierto modo, se manifiesta sólo negativamente, sólo en los perfiles limitadores del mundo, de la historia y del ser del hombre así determinados.

En virtud de esta singularidad, surgen relaciones entre las diferentes «figuras» de lo sagrado. Se tornan, así, comparables y susceptibles de diferenciación. El ser del hombre, en el mundo y en la historia, tienen diferentes marcas en virtud de la diferente manifestación de lo sagrado en ellos. De donde surge la posibilidad de establecer un diálogo con ellos sin negar lo específico de su carácter ni someterlos a pautas externas.

Contemplando ahora sinópticamente la historia de la humanidad, se advierte que cada una de las religiones implica una peculiar imagen del mundo, una visión siempre distinta de los acontecimientos y de la historia, una concepción siempre diferente del hombre. Pueden entonces reconocerse con claridad unidades mayores no sólo de carácter regional o provistas de las peculiaridades características de una cultura específica. Puede diagnosticarse una «concepción mítica de la existencia» humana, en la que destaca —relativamente tarde en el conjunto de la historia de la humanidad— la pretensión de Israel de ser el pueblo del Dios vivo. La siguiente tesis se ocupa de las radicales diferencias conceptuales de esa experiencia histórica de lo sagrado.

## 2. Sobre la historia de lo sagrado

### TESIS 5:

En la antigüedad pagana las figuras de lo sagrado se diferencian entre sí en razón de su diverso grado de complejidad. Coinciden en que las figuras divinas son concreciones y manifestaciones de lo sagrado, cada una de las cuales lleva en sí un semblante específico del hombre y del mundo.

En contraposición a los dioses «humanos» o «mundanos» del paganismo,

Israel confiesa tanto la divinidad de Dios como la pecaminosidad del hombre. La experiencia pagana es denunciada como la represión de la verdad de Dios en el desorden.

Frente a la experiencia vetotestamentaria de Dios, la fe cristiana confiesa al Dios divino convertido en Dios de los pecadores. Por tanto, aquella experiencia no constituye sino un escalón previo en la vía que conduce al descubrimiento del verdadero ser de Dios y del hombre, del mundo y de la historia.

Para la explicación de la primera parte de nuestra tesis recurriremos a la tradición greco-romana. Son conocidos los diferentes tipos divinos dentro de este ámbito. En la obra *De civitate Dei* san Agustín describe las numerosas deidades de un momento o una situación veneradas por los romanos. Dado que todo, desde la siembra a la maduración del grano, desde el brote de las malas hierbas hasta la alegría de la cosecha, se debe a la poderosa acción divina que regala dicha y prosperidad, los romanos reconocen un sinnúmero de dioses para cada situación específica. Ello vale igualmente tanto para la agricultura como para la educación de los niños, y, en general, para todos los acontecimientos que componen la vida humana. Resume Agustín: «No es posible mencionar aquí todos los nombres de los dioses y las diosas que apenas encuentran sitio en las grandes obras de sus autores, y en las que a cada cosa se atribuyen acciones específicas de divinidades.»<sup>94</sup>

En conformidad con ello, cada una de las divinidades adoradas conjuntamente por los griegos y los romanos evidencia un tipo particular. Walter F. Otto, por ejemplo, caracteriza en los siguientes términos al dios Hermes y su mundo: «Peligro y protección, horror y apaciguamiento, certidumbre y confusión, todo eso comprende en sí misma la noche. Propio de ella es lo desacostumbrado y lo extraño, lo que surge de repente sin estar vinculado a tiempo o lugar alguno. A quien concede su favor lo conduce a la dicha, permitiéndole, antes de que llegue siquiera a barruntarlo, realizar un gran hallazgo. Es la misma para todos los que necesitan de su protección, a todos se ofrece, a todos permite probar su felicidad. Así es también el mundo de Hermes. Como cualquier otro mundo, tiene una esfera superior y otra inferior. En ambas, lo que importa es la ocasión oportuna, el favor del instante, la felicidad

94. San Agustín, *De civitate Dei* IV, 8 (BKV, Augustinus, vol. 1, p. 197).

del camino; en ambas, vivacidad, ingenio, rápida respuesta, constituyen las supremas virtudes y la meta el tesoro que brilla súbitamente. Qué amplía la mirada que midió este mundo, qué agudo el ojo que vio en su figura la de un dios y siguió reconociendo la profundidad divina en la picardía y en la irresponsabilidad. Es en todos los sentidos un mundo, es decir, un mundo pleno, no un fragmento cualquiera de la suma total de la existencia, lo animado y gobernado por Hermes. Todas las cosas le pertenecen, aunque aparece bajo una luz distinta a la de los reinos de otros dioses.»<sup>95</sup>

A estos dioses se añade, finalmente, la Fortuna del emperador, pues también el *imperium* es en su conjunto aparición numinosa. De esta suerte, afloran aquí figuras divinas de complejidad diversa dentro de la religiosidad antigua clásica.

Las grandes religiones entran en relaciones de competencia recíproca. Con razón se habla de la lucha de los mitos, en cuanto que esgrimen siempre sus propias pretensiones de validez absoluta. Se reabsorben así unos a otros, superponiéndose, suplantándose, transformándose.

En lo que toca a su estructura, las figuras divinas son concreciones de la esencia oculta de lo sagrado. En sus múltiples nombres se nombra la esencia oculta (entendida verbalmente) de lo sagrado, el eludido sostenimiento del mundo y de todo cuanto hay en él, la vida humana y la historia. A la vez, esos nombres designan los rasgos de una experiencia específica del hombre y de su mundo, o lo que es lo mismo, de su historia, en la medida en que hombre, mundo e historia brotan de la aparición de lo sagrado. En su tratado sobre «El concepto platónico de Dios» escribe Verdenius: «Hemos... de pensar que para los griegos "dios" era primordialmente un concepto predicativo. El dios griego no es divino porque sea dios, sino que es dios porque es algo divino.»<sup>96</sup>

En el marco de la fe en las divinidades puede perfectamente desarrollarse el monoteísmo. Ejemplo de ello es el monoteísmo introducido en Egipto por Echnatón.<sup>97</sup> Atón, única divinidad, es dios con rigurosa ex-

95. W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Francfort del Meno 1956, p. 121s.

96. W.J. Verdenius, «Platons Gottesbegriff», en *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon* (Entretiens sur l'antiquité classique, vol. 1), Ginebra 1952, p. 244.

97. Para lo que sigue cf. E. Hornung, «Monotheismus im pharaonischen Ägypten»,

clusividad: «sin que haya ningún otro fuera de él».<sup>98</sup> Esta fe presupone un concepto de mundo fuertemente delimitado. Es el único mundo, mundo único confiado a un rey, Echnatón. Fuera de él, no existe otra grandeza. Atón es la luz por antonomasia. El mundo existe en la medida en que participa de esa luz, y de ella depende por entero. En el gran himno del rey a Atón se dice: «Te levantas, y viven; te pones, y mueren; tú eres el tiempo viviente, por ti se vive».<sup>99</sup> Se da aquí la misma estructura que en los politeísmos: Atón es el poder, el poder protector del único mundo. Su «ser» –verbalmente entendido– florece en el mundo.

La crítica fundamental de Israel a las religiones de los pueblos consiste en que contrapone el verdadero «Dios divino» a los dioses «humanos» o «mundanos» de los paganos. ¿Dónde radica la diferencia esencial entre las figuras divinas paganas y el Dios divino de Israel? Expresándolo formalmente: para Israel Dios es aquél del que emana la esencia de lo sagrado. Es el Dios libre y activo que no es Dios porque participe del poder divino, sino que es desde sí mismo el Dios divino, porque todo divino poder tiene en él su origen y fundamento. Sale de sí libremente, se abre.

¿Cómo puede Israel experimentar y dar testimonio de este Dios divino? Sólo mediante la paralela *negación de los mitos paganos* que definían su entorno. Dicha negación presupone un doble elemento: uno positivo, la exaltación; otro negativo, la crisis del mito. Sólo si Yahvéh se eleva libremente sobre la soberanía divina y sus poderes y potestades nombrables, puede ser adorado en Israel como el Dios divino. Desde el acontecimiento del éxodo, Yahvéh es el Dios que comunica libremente su nombre a Israel para ser invocado y a la vez promete estar ahí junto a él. En la revelación de la zarza Dios se muestra como quien por propia iniciativa se relaciona con Israel, convirtiéndolo así en su pueblo. Mediante la comunicación del nombre –un acto por el que Dios habla– gana Israel una identidad *sui generis*. Es el pueblo que se entiende desde ese Dios, recibe de él su existencia, y puede y debe recorrer su camino en la historia.<sup>100</sup> Con ello

en O. Keel (dir.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt* (BiBe, vol. 14), Friburgo 1980, p. 83-98.

98. E. Hornung, *op. cit.*, p. 84.

99. E. Hornung, *op. cit.*, p. 85.

100. Para el significado de la comunicación y de la invocación del nombre, cf. R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument*, p. 105-215.

está dado positivamente lo que denominaremos exaltación. Sin embargo, esa exaltación implica siempre como reverso la negación del mito. Un ejemplo: ese Dios que ha salido libremente de sí y se ha comunicado, debe ser adorado en la tierra de cultivo. Mas los poderes divinos reconocidos en la fertilidad, en la germinación, y en la lluvia, portan otros nombres, esta vez de carácter mítico. ¿No ha sido con ello «sobreexaltado» Yahvéh? Hay un documento clásico de esta problemática en los relatos de Elías. El profeta está fundamentalmente interesado en derrocar a Baal y en demostrar que Yahvéh, hasta entonces entendido de otra manera, en la que no era aún Dios de la agricultura, es aquél cuyo poder garantiza la lluvia y la fertilidad. Con el anuncio de la sequía (cf. 1Re 17s) Yahvéh es representado en principio como el todo-poderoso. Ahora se torna manifiesto «que es Yahvéh quien puede mantener o destruir el curso normal de la naturaleza sobre el que se construye el mito, y ello no sólo mediante pequeños desplazamientos, como es por lo demás posible en el recién mencionado espacio libre de Baal. Yahvéh puede dejar de inmediato sin efecto por tres años el ritmo y ciclo de las estaciones anuales, sin que nadie pueda hacer nada por evitarlo. Sólo habrá rocío y lluvia cuando lo quiera Yahvéh».<sup>101</sup> Hay aquí dos elementos determinantes: por un lado, Yahvéh, no Baal, es aquél de quien parte el poder divino que garantiza la fertilidad de la tierra. Por otro, Yahvéh elige con absoluta libertad. Con ello queda negado el mito baalítico, y se definía al mismo tiempo desde el mito la nueva situación creada, aunque en términos negativos. Yahvéh es Dios también de la tierra cultivable. Pero con ello surgen ahora tentaciones muy específicas. Escribe Rudolf Killian: «Después de la conquista del país, Yahvéh no sólo se ha convertido en Dios de la tierra cultivable, sino que también ha perdido algo de su singularidad. Al convertirse en señor de la naturaleza, ha aproximado su posición a la de las divinidades naturales... Lo personal de su figura, el tú y el yo, por lo demás definidores de la religión de Israel, pierde peso con la baalización de Yahvéh. Con el menoscabo de lo personal y la adecuación a una divinidad natural está conectada la pérdida de lo ético-apelativo de la religión yahvista, dado que los procesos naturales se producen con independencia de la conducta ética del

101. R. Kilian, «Überlegungen zu Israels Mythenkritik», en A. Halder – K. Kienzler (dirs.), *Mythos und religiöser Glaube heute* (Theologie interdisziplinär, vol. 6), Donauwörth 1985, p. 51.



hombre. Por eso puede ahora Israel entregarse al culto sin prestar atención a premisas éticas. Conducta moral y culto son ahora dos magnitudes que nada tienen ya que ver entre sí.»<sup>102</sup>

Comienza aquí una nueva crisis del mito, que una vez más parte de Yahvéh como actor soberano. Killian ve su demostración en la crítica de Oseas al culto de Israel.<sup>103</sup> Así, en Oseas leemos:

«Vamos a volver al Señor: él nos despedazó y nos sanará, nos hirió y nos vendará la herida. ... Esforcémonos por conocer al Señor: si madrugamos lo encontraremos; vendrá a nosotros como la lluvia, como aguacero que empapa la tierra» (Os 6,1.3).

Oseas reclama la conversión y el amor:

«Porque quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (Os 6,6).

Ese proceso, en el que Israel afirma a Yahvéh como Dios divino del que procede la esencia de lo sagrado, y en el que el mismo Israel niega cada una de las concepciones míticas de su entorno, es necesariamente un proceso histórico de gestación lenta. Sin embargo, las distintas etapas de esa historia llevan sin duda la impronta del mito respectivamente negado. La negación presupone siempre la posición. Se establece de este modo una respectiva «figuratividad» (*Gestalthaftigkeit*) por parte de Yahvéh, que debe distinguirse formalmente de las figuras divinas más arriba caracterizadas como figuras de lo sagrado. La diferencia fundamental estriba en que se afirma a Yahvéh como origen libre del poder divino, aunque dicho poder sea finalmente expresado en una modalidad limitada. Por el contrario, las figuras de los dioses son concreciones, o lo que es lo mismo, manifestaciones de ese poder de lo sagrado.

En el curso de la historia Israel experimenta a Yahvéh como el Dios que cada vez es más grande y abismal de lo que aparecía en aquellas figuras en que Israel había tenido experiencia previa de él. Los profe-

102. R. Kilian, *op. cit.*, p. 56s.

103. R. Kilian, *op. cit.*, p. 53-56.

ras que anuncian el juicio sobre Israel, proclaman simultáneamente al Dios que, en razón de la pecaminosidad del pueblo, rechaza, a una con Israel y Jerusalén con la ciudad del templo y del gran rey, rechaza su propia forma de poder. Sólo los profetas de la salvación son capaces de comunicar a Israel las nuevas figuras que puede adquirir Yahvéh y la nueva figura de Israel, resultantes de ese juicio provocado por la lealtad permanente de Yahvéh. El pecado de Israel consiste siempre en no adorar e invocar a Yahvéh como el Dios verdaderamente divino, que se comunica saliendo de sí mismo, y que constituye a Israel en su identidad. De ahí se desprenden modalidades específicas de caída: el pueblo o algunos sectores del mismo pueden renegar de Yahvéh y caer en otros dioses. Pero la apostasía y el pecado pueden, asimismo, consistir en identificar simplemente a Yahvéh con su respectiva figura, asumiendo así rasgos míticos en una situación cambiante.

Como aquí, en todas las etapas de la historia salvífica vetotestamentaria nace de la condena de la pecaminosidad de Israel una nueva figura del Dios divino. En paralelo con la capacidad de Dios para adquirir nuevas figuras, Israel va adoptando en cada caso una nueva forma como pueblo dotado de sus correspondientes instituciones. Así, por ejemplo, a partir de la monarquía y mediante el juicio del destierro, se forma la comunidad de los piadosos orientada hacia la Tora.

A la vez, con la experiencia de las nuevas figuras que en cada momento va adoptando el Dios divino, se produce una profundización en la experiencia de la abismal densidad del pecado y de la culpa en Israel. La creciente secuencia de experiencias es un sondeo de la maldad y perdición humanas. ¿En qué relación se encuentran la experiencia en Israel del Dios divino con la experiencia del pueblo y del individuo como pecadores? El descubrimiento del Dios divino descubre que el hombre no es como debería ser ante Dios. Pueblo e individuo proceden de un origen alejado de Dios y basado en la propia magnificencia y poder, en lugar de hacerlo de la libre y perpetua vinculación con Dios. Israel experimenta en principio, y luego en cada una de las etapas de su historia de salvación, su propia constitución existencial como un estado que no responde al verdadero origen del Dios divino. Esa ausencia de correspondencia no es meramente teórica, al modo de una deficiencia en el ámbito del conocimiento y del saber. Afecta más bien al hombre, es decir, al pueblo en todas sus dimensiones: es una ausencia fundamental de

correspondencia que califica al hombre en su relación, con el Dios divino que todo lo abarca. Es pecado.

Israel se sabe llamado entre los pueblos que en su vida y en sus formas de culto reprimen al Dios verdadero, divino, en su verdad. Cada paso en la historia salvífica de Israel, descubre la cada vez mayor profundidad abismal y divinidad de Dios y es, al mismo tiempo, descubrimiento de la pecaminosidad del pueblo –de una pecaminosidad que adopta en cada caso una nueva figura en términos cualitativos–, y de una reconciliación siempre posible.

Se plantea entonces la cuestión de si ese proceso se prolongará siempre o encontrará un final. El proceso se detiene cuando –en primer lugar– llega a su fin la secuencia de las correspondientes figuras adoptadas por el Dios divino. En segundo lugar, ese acontecer se consuma cuando la serie de las respectivas nuevas figuras de Israel alcanza su meta. Y se alcanza, por último, el punto final y definitivo cuando se descubre el carácter abismal del pecado y la imposibilidad de abrir otra dimensión de futuro que no sea esa reconciliación incondicional y definitiva por parte del mismo Dios.

El final y la consumación se dan allí donde el Dios divino emerge enteramente como él mismo. Al entrar Dios espontáneamente en relación con Israel, dándole a conocer el nombre con el que puede ser invocado y está ahí para su pueblo, se revela a sí mismo. Pero previamente tiene que demostrarse ese estar-ahí, ese *ex-sistir* (*Da-sein*) para Israel, que está ligado con la llamada de Israel, quien por su parte tiene que realizarse como pueblo de Yahvéh. Así, ese estar-ahí es un acontecimiento abierto al futuro que llega a su consumación cuando, al manifestarse, Dios se hace hasta tal punto uno con el hombre, que este último pasa a tener su origen total y absoluto en esa comunicación divina, en la que se da a la vez la revelación definitiva y escatológica de Dios. Con ello desaparece la capacidad divina de adquirir una nueva figura, porque su identificación con el nuevo Adán no permite en principio ningún otro más-allá. Dios se ha identificado con un hombre, de tal manera que este último constituye ahora su revelación y su nombre. Lo esencial ya ha tenido lugar. Todo lo que aún pueda suceder será únicamente explicación y ampliación de ese *καίρως* así introducido de una vez por todas, serán nuevas cuotas de participación del hombre en ese acontecimiento.

Dado que la unidad con Dios no descansa en dimensión alguna de

futuro, sino en ese acontecer de la proximidad infinita de Dios abierta por él mismo, deja también de darse figura alguna por parte de Israel. Sin duda, surge ahora una plétora de posibilidades de dar testimonio, en el terreno de los hechos, y de permitir que se convierta en real esta proximidad y existencia de Dios ya acontecidas. Con ello queda Israel superado en cuanto figura propia cargada de promesas que apuntan al futuro. Israel remite a la historia salvífica anterior, ciertamente no inútil, que halla en Jesucristo la prenda de su redención. Pero el camino de Israel se ha convertido en Antiguo Testamento.

Finalmente, el acontecimiento de la cruz da testimonio de que Dios y su revelador, con el que es una misma realidad, se identifican con el pecador, a quien convierten en su cualificación más protooriginaria al amarle sin reservas. Dios ama al pecador como a sí mismo, tal como se pone de manifiesto en la entrega de Jesucristo. Más allá de esto no puede en el fondo darse nada esencial. Llega así a su fin la secuencia de figuras del Dios divino.

Al proclamar como centro de su mensaje el reino de Dios, Jesucristo anuncia ese acontecimiento divino. Ese reino se realiza hasta el final cuando Jesús acepta su muerte por el pecado.

Jesucristo aparece así como aquél que, por una parte, posee plenamente su propio ser, su propia identidad, mismidad y autorrealización, en virtud del favor sin reservas de Dios. Es el hombre en el que se descubren y están ahí el favor, la autocomunicación, y la manifestación de Dios. Es aquél que es en sí ese mismo acontecimiento. Por otro lado, es aquél en cuya vida llega a cumplimiento la orientación final de ese favor y esa automanifestación, la identificación amorosa de Dios con el pecador. Éste es el sentido del acontecimiento de la cruz. Jesucristo lleva hasta el final el amor del Padre hacia el pecador y hace patente con su entrega aquella dinámica que constituye la substancia de su libertad.

En esta tesis hemos recogido esas conexiones en una proposición simple: «En contraposición a la experiencia de Dios del Antiguo Testamento, la fe cristiana conoce al Dios divino que se hace Dios de los pecadores.» Esta proposición sólo será plenamente comprendida –así como liberada de posibles malentendidos– si se toma la oración de relativo en toda su radicalidad: Dios se hace en Jesucristo Dios del hombre, más aún, Dios de los pecadores. Lo que significa que Dios no se vuelve hacia el pecador en cualquier manera, sino que le regala «su corazón».

El evangelio de san Juan expresa esta verdad con la frase: «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único» (Jn 3,16).

De esta tesis, que aquí ha sido desarrollada a modo de introducción a partir de una reflexión en torno a las diferentes figuras de lo sagrado y sus posibilidades de clasificación, se deduce asimismo una característica de la experiencia vetotestamentaria de lo sagrado y, fusionada con ella, una nueva definición de los acontecimientos del mundo, el hombre y la historia.

Con el acontecimiento Cristo, con la testificación del Dios divino que se hace Dios de los hombres, es decir, de los pecadores, la experiencia vetotestamentaria de lo sagrado queda caracterizada como algo a la vez abierto y definitivo. Lo importante en la experiencia vetotestamentaria es en verdad el encuentro con el Dios divino. Sólo que ese Dios divino es ahora descubierto en un camino, en la comunicación del nombre y de la invocación de ese nombre. De ahí que las etapas concretas de este camino se caractericen por una cierta «figuratividad» divina y una cierta provisionalidad en la experiencia de la grave significación de la pecaminosidad y la perdición del hombre. En los testimonios de revelación del Antiguo Testamento aparece el Dios divino, pero éste es a la vez el Dios futuro, el Dios que siempre está sustrayéndose en dirección al más allá, al más lejos.

El camino de la conversión del cristiano no pasa por alto esa vía vetotestamentaria. El cristiano tiene que recorrer y reunir en sí los momentos de ese camino. A la vez, no podemos sino hacer notar que la conversión del cristiano al reino de Dios, tal y como Jesucristo lo anunció, es también un acontecimiento temporal, por lo que los diferentes momentos del camino vetotestamentario deben medirse con una diferente expresividad y extensión temporal.

Nuestra tesis designa la meta propia de esa dinámica de conversión con las palabras clave «esencia de Dios», «esencia del hombre», «esencia del mundo y de la historia». La «esencia» (*Wesen*) no se entiende aquí como *essentia* en un sentido metafísico. La *essentia* es una determinación del ser y pertenece, por tanto, al campo de la filosofía. En un sentido metafísico, como sería en el caso aristotélico o en la filosofía de santo Tomás de Aquino, la *essentia* conforma siempre una magnitud firme y previamente dada. Designa la naturaleza de una cosa bajo el ángulo de la reflexión filosófica. Por contra, a lo que aquí nos referimos es

a la «esencia» en relación con el Dios divino que se ha revelado en Jesucristo de una manera escatológica. ¿Qué queremos decir con ello? El enunciado tiene su sitio en la dimensión de lo sagrado.

Más arriba hemos caracterizado la «esencia», la «pre-sencia» (*Anwesen*), de lo sagrado como la capacidad y actividad preconceptual en virtud de la cual el hombre acepta el mundo, la historia y a sí mismo. Entendíamos las figuras de los dioses paganos como concreciones y nombres de esa esencia. El hombre que, tocado por lo sagrado, lo reconoce con gratitud en su autorrealización, queda recogido en una esencialidad (*Wesentlichkeit*). Llega a sí en la medida en que se hace consciente de su procedencia y determinación.

En contraste con la experiencia de lo sagrado y de los dioses, Yahvéh, Dios divino de Israel, se caracterizaba como el fundamento libre y Señor de esa esencia de lo sagrado, donde se experimenta y se testifica, en la historia salvífica de Israel, la actividad de este Dios en cada correspondiente –y limitada– figura. En sentido vetotestamentario, la esencia y la actividad de Dios es la presencia, creada en todo momento por Dios mismo, limitada en su figura, que libera en cada caso un acontecimiento específico de mundo e historia, de Israel como pueblo de Dios en medio de la humanidad.

De aquí se deriva una específica subjetividad del hombre constituida por la misma revelación. El orante del Antiguo Testamento sabe que aunque el cielo y la tierra pasen, está en manos de su Dios. También el mundo y cuanto hay en él son percibidos desde Dios. Frente a la concepción pagana de la existencia, esa comprensión del mundo y de sí se experimentan como verdaderas y auténticas. Es a partir del Dios que actúa libremente desde su misterio como el hombre se ha convertido en interlocutor libre, en imagen y semejanza de Dios. La esencia –verbalmente entendida– del hombre significa aquí corresponder a ese Dios vivo como la más honda realización de la ex-sistencia (*Da-sein*) humana.

Con la revelación de Dios en Jesucristo esa esencia del hombre llega a su consumación: en el acontecimiento Cristo, el Dios divino no sólo se revela en una figura limitada o localizada. Él, libre fundamento de la esencia de lo sagrado, entra de lleno en la presencia. No se detiene en sí. Jesucristo es autoapertura y autocomunicación de Dios. La creación, como la providencia divina, constituyen otros tantos momentos de ese acontecer.



Tal afirmación sólo puede hacerse con pleno sentido allí donde el hombre –como testigo del Dios divino– tiene su origen total y exclusivamente en esa esencia de Dios así entendida: allí donde su identificación con Dios constituye su propia esencia. En una palabra, cuando ese hombre «es uno con el Padre».<sup>104</sup> Esa «consustancialidad» o «unidad de esencia» se manifiesta en el hecho de que el hombre afirme el amor del Dios divino que se dona a sí mismo, su divino auto-gobierno, como el eje de sus realizaciones, como el núcleo de su libertad en relación con todo y con todos, incluidos los pecadores.

Desde esa «esencia» de Dios, que debe entenderse a la vez de un modo verbal y sustantivado, alcanzan los hombres el acceso a su propia esencia en el sentido más profundo. Con ello no quiere decirse que los hombres descubran su «definición esencial metafísica», en su fe en ese Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo. Más bien se les abre aquel espacio de la existencia que los pone en la verdad, en la verdad, por ende, más radical, esto es, en la consumación. Un creyente puede decir en palabras del Nuevo Testamento:

«Ahora, Señor, según tu promesa, despidas a tu siervo en paz, porque mis ojos han visto a tu salvador; lo has colocado ante todos los pueblos como luz para alumbrar a las naciones, y gloria de tu pueblo, Israel.» (Lc 2, 29-32)

El hombre gana su propia esencia de tal modo que es capaz de vivir y morir de una manera plena. También la «esencia» del hombre –que ha de ser entendida de forma tanto verbal como sustantivada– se concibe aquí en la dimensión de lo sagrado y de cara al Dios revelado.

Cuando aquí hablamos del descubrimiento y la ganancia de la esencia humana, lo hacemos en un lenguaje que contrasta con las experiencias en que el hombre se ha ligado a cualesquiera realidades temporales y ontológicas, y desde las que se ha definido, pero fracasando siempre al hacerlo. Este discurso se distingue también de aquella ganancia de la identidad que obtiene el hombre a partir de la manifestación de

104. La fórmula de Nicea (cf. D[r] Hp. 125) se entiende aquí en un sentido moderno que aunque no coincide exactamente con el de la historia de la teología, pretende a la vez conservarlo.

lo sagrado y sus concreciones «mundanas», lo divino y los dioses. Ni el hombre está así definitivamente liberado para sí mismo y para los demás hombres, ni lo está para el mundo y la historia.

Por otro lado, ganar la esencia no implica poner término a la historia humana. Más bien, esta ganancia proporciona al devenir y desplegarse del hombre una cualidad específica. Se abre así una historia de la esencia, o lo que es lo mismo, una historia de lo esencial, del encuentro entre el hombre y Dios. Ahí precisamente se realiza el mundo en una manera verdaderamente adecuada, que responde a su sentido más profundo, del mismo modo que la historia se cumple también aquí en su más íntimo sentido.

En dicho contexto, el mundo deja de ser simple disponibilidad, material a disposición de los propósitos humanos, etc. El mundo adquiere el significado de ser el lugar de encuentro con Dios abierto por Dios mismo, y en el que el hombre alcanza a la vez su esencia. La historia, por su parte, deja de ser el simple decurso de los acontecimientos naturales, a los que el hombre está expuesto, y dentro de los cuales intenta afirmarse. Ya no es sólo el acontecer cambiante de la coexistencia humana. Ahora se concentra en el *καίρὸς*, en el que pasado, presente y futuro experimentan la apertura de su sentido a partir de Dios. Si el acontecimiento Cristo descubre la esencia de Dios –y al mismo tiempo el del mundo y la historia–, ello puede muy bien significar que no hay lugar a una revelación más allá, aunque esto no significa que Dios no sea mayor de cuanto nosotros podamos *pensar*. En análogos términos podemos pronunciarnos con respecto al hombre, el mundo y la historia. De ahí que sea preciso dar testimonio y proclamar una y otra vez el uno y único acontecimiento Cristo. Pero hay que hacerlo con palabras siempre nuevas y describirlo con conceptos siempre distintos, acometiendo la reflexión en torno a él con ímpetus siempre renovados. Con ello no se continúa la revelación acaecida de una vez por todas, sino que se la confirma en su singularidad como evento y en el poder con que interviene en la historia.

Esta determinación esencial del hombre, del mundo y de la historia, nacida de la fe, califica la autorrealización personal y la realización del mundo en el sentido más profundo. Su reflexión teórica –su estructuración teológica conceptual– está siempre orientada a las imágenes y conceptos filosóficos en los que el hombre refleja su existencia en el

mundo y su coexistencia con los otros en el horizonte del ser. Guiada por la pragmática de la fe, la teología sitúa esas determinaciones filosóficas en un horizonte más amplio: el misterio de Dios y de los hombres. De ahí se deriva la posibilidad de valorar estas definiciones en sus diferencias, de ordenarlas y de superar sus limitaciones, siempre provisionales y relativas. De este modo alcanza la teología en su historia conceptual, tan influida por la filosofía, un sedimento de la historia esencial del hombre, de su mundo e historia. Dado que cada determinación filosófica que la teología incorpora a su reflexión dice, por una parte, bajo qué niveles no ha de pensarse en ningún caso el ser del hombre, de su mundo y de su historia, ese «sedimento» representa en sí una secuencia de negaciones determinadas. Por otra, el «uso» teológico de esas determinaciones —a saber, al verse integradas en la pragmática de la fe— pone de manifiesto su incapacidad para constituir la expresión plena de la esencia del hombre, del mundo y de la historia, como tampoco expresan la esencia de Dios.

## B. LA CALZADA REAL AL ACONTECIMIENTO CRISTO<sup>1</sup>

### I. El núcleo del Antiguo Testamento

#### TESIS 6:

El Antiguo Testamento da testimonio de una historia cuyo núcleo se encuentra en la relación mutua entre el Dios Yahvéh que actúa e interpela libremente e Israel.

Tras haber diseñado formalmente la estructura de la aparición de lo sagrado y de la historia salvífica de ella resultante, consagraremos las páginas que siguen a reseñar la calzada real al acontecimiento Cristo. La exposición precedente ha puesto a nuestra disposición el *instrumentarium* conceptual que posibilita la comprensión de esta calzada. Como es obvio, ese *instrumentarium* surge de la historia real y representa al mismo tiempo una reflexión en torno a ella. Por ende, no se trata de una

1. Cf. H. Haag (dir.), *Gott, der einzige* (QD, vol. 104), Friburgo 1985; O. Keel (dir.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*; B. Lang (dir.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, Múnich 1981; W. Pannenberg, *Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*; Gütersloh 1972; R. Rendtorff, *Die Entstehung der israelitischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem*, en ThLZ 88 (1963), p. 736-746; H. Reventlow, *Die Eigenart des Jahweglaubens als geschichtliches und theologisches Problem*, en KuD 20 (1974), p. 199-217; W. H. Schmidt, «“Jahwe und...” Anmerkungen zur Monotheismus-Debatte», en E. Blum y otros (dir.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Homenaje a R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, p. 436-477; C. Westermann, «Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den ausserisraelitischen Religionen», en Id., *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien*, Múnich 1964, p. 189-218.

construcción apriorística, luego aplicada sin más a la historia. Hemos antepuesto una reflexión conceptual debido a que, con su ayuda, es posible exponer la calzada real al acontecimiento Cristo de una manera comprensible y globalizadora. A la vez, en el recorrido efectuado a través de la historia real deberá demostrar el conceptual *instrumentarium* su capacidad clasificadora.

En nuestras consideraciones partimos del acontecimiento vetotestamentario pero incluiremos también, indirectamente, la historia pagana como historia de las diferentes manifestaciones de lo sagrado y de lo divino en sus diversas figuras. La razón es doble: en primer lugar, el recorrido a través de los tipos más importantes de la concepción pagana de existencia superaría los límites de la presente cristología; en segundo lugar, a la vista de la multiplicidad y pluralidad de los caracteres humanos y de las concepciones diversas de la historia y del mundo, se produce una yuxtaposición y sucesión que puede, sin duda, ordenarse desde varios puntos de vista —por ejemplo, a partir de la complejidad de las respectivas y autónomas concepciones del hombre, del mundo y de la historia—, pero cuyos principios ordenadores tienen siempre un origen en alguna medida externo. En última instancia, considerar los acontecimientos históricos de esta manera no conduce sino a proporcionar una relación de sucesos desde el punto de vista de los vencedores y dominadores de las respectivas culturas, dadas a una con su correspondiente concepción mítica de la existencia. En su filosofía de la religión, Hegel ha expuesto una secuencia de este tipo.<sup>2</sup> El patrón dominante viene aquí representado por la moderna comprensión hegeliana de la subjetividad y el espíritu. Los historiadores de la religión, etnólogos y antropólogos objetarán una y otra vez a estos intentos de sistematización que someten a las culturas concretas a una pauta ajena a ellas y no garantizan la totalidad específica, el sentido total, de las diversas figuras de lo sagrado.

En contraposición con ello, en el recorrido de las etapas de la historia salvífica vetotestamentaria, se deja ver una revelación y superación interna de las diversas figuras del mito, producida como consecuencia del descubrimiento del Dios divino o, lo que es lo mismo, del descubri-

2. Cf. G.W. Hegel, «Die bestimmte Religion. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II» (Id., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. 4a edit. por W. Jaeschke, Hamburgo 1985).

miento del ser —entendido en sus sentidos verbal y sustantivado— de lo sagrado. Surge así un ordenamiento cargado de tensiones relacionado con la esencia misma de Dios.

La tesis menciona los momentos conceptuales a través de los cuales se estructura y hace comprensible a lo largo de las páginas que siguen la calzada vetotestamentaria. En términos positivos, dicha calzada de arribada al cristianismo se caracteriza como una historia de naturaleza peculiar: una historia constituida por un lado por el Dios, Yahvé que actúa e interpela libremente, y, por otro, por el pueblo de Israel. Las tesis que siguen del modo y manera en que esa historia se manifiesta y sale a la luz.

La tesis enunciada más arriba sólo alcanza pleno sentido si es leída como un resultado de las investigaciones de la Edad Moderna en torno al Antiguo Testamento. Desde los inicios de la investigación crítica histórica, en la transición entre los siglos XVIII y XIX y del nacimiento de la orientalística, se ha ido descubriendo, paso a paso, la increíble variedad y diversidad de los textos paleotestamentarios. Se ha calificado de «ingenua» la visión del Antiguo Testamento de los Padres de la Iglesia, aunque también de los teólogos de la reforma y de la contrarreforma, siempre orientada en línea recta al Nuevo Testamento. La inserción de los textos en su respectivo contexto histórico y la clasificación de las diversas fuentes proporcionan referencias completamente distintas a las que, hasta ese momento, orientaban, como algo en sí mismo evidente, los diversos fragmentos a su cumplimiento en Jesucristo, como el Mesías.<sup>3</sup>

Queda diluida aquella unidad inmediata de Antiguo y Nuevo Testamento derivada de la concentración en el sentido cristológico. Se descubre que dichos textos se insertan en su propio y originario horizonte de comprensión, que son más tarde, en el transcurso de la tradición, recogidos e insertados en contextos nuevos, reinterpretados y, por consiguiente, sometidos a múltiples variaciones de su sentido.

Las investigaciones de la Edad Moderna sobre el Antiguo Testamento ponen de manifiesto un segundo elemento: los enunciados y es-

3. Basta con tener presente la interpretación eclesiástica tradicional de Is 7,14s: «Mirad: la joven está encinta y dará a luz un hijo, / y le pondrá por nombre Dios-con-nosotros (Immanuel). / Comerá requesón con miel, hasta que aprenda / a rechazar el mal y escoger el bien.» El texto fue entendido directamente desde la interpretación cristológica de Mt 1,23.

tratos textuales vetotestamentarios no deben entenderse únicamente a partir del respectivo contexto vital de Israel. Todos esos testimonios forman a su vez parte de la urdimbre general tejida por el entorno religioso del momento. La influencia de la religiosidad extraisraelita alcanza, sin excepción, incluso los dominios más sagrados de la fe yahvista.<sup>4</sup>

La pregunta a que este descubrimiento da lugar ha provocado, en la investigación de los textos del Antiguo Testamento, una acusada polémica en torno a su unidad. ¿Se trata de una unidad objetiva o es puramente literaria? Se registran algunos intentos por reconstruir la unicidad de los textos a partir de algunos escritos concretos, por ejemplo, a partir de la proclamación de la fe de los profetas.<sup>5</sup> Gerhard von Rad ve en el Antiguo Testamento un movimiento incesante de promesa y cumplimiento, un proceso tradicional que conduce «hasta los umbrales del Nuevo Testamento, e incluso más allá».<sup>6</sup> La exégesis elevó pronto gran número de objeciones contra esta relación, que podríamos denominar histórico-material.<sup>7</sup>

En contra de las tentativas por contemplar el proceso tradicional vetotestamentario de una manera más compleja –sin duda existente– del tal suerte que, a diferencia de la concepción de Von Rad, se incluyan los escritos sapienciales y legales y los Salmos, si bien configurando todos ellos una tradición global unitaria,<sup>8</sup> se ha argumentado que, de este modo, se reduciría la palabra de Dios a pura fenomenología.<sup>9</sup> La histo-

4. Así lo demuestran, respecto de la fe yahvista, p. e., H. Niehr, «Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.» (BZAW, vol. 190), Berlín 1990; T.N.D. Mettinger, «The elusive essence. YHWH, El and Baal and the distinctiveness of israelite faith», en E. Blum y otros (dirs.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, p. 393-417.

5. Cf. G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlín 1972.

6. Cf. von Rad, «Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels», en Id., *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2, Munich 1965, p. 447; cf. p. 385-388.

7. Cf. la afirmación de H. Gese, «Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie», en ZThK 67 (1970), p. 425: «Resulta apenas posible demostrar semejante relación histórico-material en la tradición vetotestamentaria.»

8. Cf. al respecto H. Gese, «Das biblische Schriftverständnis», en Id., *Zur biblischen Theologie*, München 1977, p. 29.

9. Cf. H.J. Kraus, *Theologie als Traditionsbildung?*, en K. Haacker y otros (edit.), *Biblische Theologie heute* (Biblich-theologische Studien, vol. 1) Neukirchen-Vluyn 1977, p. 66s.

ria salvífica vetotestamentaria no es una historia de ideas, sea de la naturaleza que sea, ni tampoco una secuencia de acontecimientos objetivos. El centro del Antiguo Testamento es el Dios vivo<sup>10</sup> en su palabra originaria, irreductible a toda deducción.

¿Cómo ha de entenderse este enunciado y protegerle contra malentendidos? Aquí no basta decir, con Claus Westermann, que una teología del Antiguo Testamento «no puede tener estructura conceptual sino la propia de un acontecimiento»,<sup>11</sup> pues Westermann define a su vez esa segunda estructura en los siguientes términos: «Se trata de la historia del Dios que interpela y actúa, de Yahvéh y de Israel, del pueblo de Dios, de los hombres que hallan y actúan dentro de este pueblo. Sólo desde la unidad histórica de esa relación recíproca se puede comprender adecuadamente el Antiguo Testamento en su totalidad.»<sup>12</sup> Con

10. Esta tesis coincide aquí con S. Terrien, «The elusive presence. Toward a new biblical theology» (RPS, vol. 26), Nueva York 1978, y con H. Seebas, *Der Gott der ganzen Bibel*, Friburgo 1982. No conviene, sin embargo, pasar por alto que a lo largo de la historia se han empleado predicados diferentes y en parte opuestos tanto de Yahvéh como de Israel. Ha llamado la atención sobre la radical oposición de dichos predicados G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlín 1972, espec. cap. 4. El Dios de la prehistoria de Israel es un Dios que se sitúa junto a otros dioses, que interviene esporádicamente aquí y allá en la borrascosa historia del pueblo y es reconocido precisamente a través de esos episodios liberadores. El cántico de Débora es eco de aquel tiempo: «Señor, cuando salías de Seir/ avanzando desde los campos de Edom,/ la tierra temblaba» (Jue 5,4). Parecida es la concepción arcaica de Dios testimoniada por las antiguas palabras de Dt 33,2: «El Señor viene del Sinaí/ amaneciendo desde Seir,/ radiante desde monte Farán». Por el contrario, como Señor de la tierra cultivable, Yahvéh concede bendiciones permanentes y tiene su sitio en el templo. Pero el Yahvéh Dios de la tierra cultivable y de los primeros establecimientos urbanos no es todavía un Dios monoteísta. El testimonio del Deuterocanon es el primero en apartarse claramente de dicha concepción: «Antes de mí no habían fabricado ningún dios/ y después de mí ninguno habrá./ Yo, yo soy el Señor; fuera de mí no hay salvador» (Is 43,10s). Se trata de un Dios que no se revela en su divinidad ni en su intervención salvadora, como en los primeros tiempos, ni tampoco con una presencia permanente y beneficiosa. Ha dejado caer a Israel en manos de las naciones paganas, le ha dispersado entre ellas y, a pesar de todo, se le reconoce un dominio absoluto de la historia: «¿Acaso no lo sabes, es que no lo has oído?/ El Señor es un Dios eterno y creó los confines del orbe./ No se cansa, no se fatiga, es insondable su inteligencia./ Él da fuerza al cansado, acrecienta el vigor del inválido» (Is 40,28s).

11. C. Westermann, «Theologie des Alten Testaments in Grundzügen», en W. Beyerlin (dir.), *Grundrisse zum Alten Testament*, Erg. vol. 6, Gotinga 1985, p. 5.

12. *Ibidem*.

ello vuelve a reproducirse en los mismos términos la problemática planteada.

Cuando la tesis propuesta insiste en la palabra «historia» no entiende de la historia de salvación en un sentido categorial. Más bien se entiende el Antiguo Testamento como testimonio de un «destino», o de un suceso que, inserta al mundo, al tiempo y al hombre en un origen y un futuro que descubren que la concepción mítico-transcendental de la existencia de los pueblos, fundada en la aparición de lo sagrado, es confusión y desconcierto, porque aquel suceso parte del Dios vivo, Yahvéh, que con su libre palabra constituye a su pueblo.

De tal concepción se derivan una serie de consecuencias. En efecto, en las correspondientes épocas históricas de Israel—desde la federación de las tribus hasta la formación de los grupos apocalípticos, las cofradías de fariseos y los grupos de saduceos del tiempo de Jesús— aflora toda la gama de formas vivenciales en las que el pueblo del Próximo Oriente percibe y reflexiona sobre su existencia, su sentido y las circunstancias concretas de su vida como acontecimientos decisivos. Lo específico descansa en la negación de experiencias e interpretaciones míticas de la mano de la referencia y la vinculación de las diversas articulaciones en la comprensión de la existencia con la relación con Yahvéh.

Pueden entonces yuxtaponerse amplios y diversos horizontes de la visión del mundo y de la historia. A ello se añade que el entreveramiento de Israel en la historia de los grandes imperios del Próximo y del Medio Oriente conduce a situaciones radicalmente nuevas, caracterizadas por otras y distintas visiones del mundo y de la historia, por otros mitos y experiencias que exigen, a su vez, una radical modificación del discurso sobre Yahveh (y diferentes predicados de la divinidad), una nueva autocomprensión y nuevas formas —y respectivamente instituciones— de la comunidad de Dios.

Pertenece a la unidad de ese acontecer global el reconocimiento, precisamente a través de las diferencias y rupturas históricas condicionadas por las situaciones, del Dios único e idéntico como Señor de Israel, un acontecer capaz de adoptar, a su vez, diversas figuras.

A partir de esa identidad afirmada en la fe —o lo que es lo mismo, en la relación con Dios realizada mediante la pertenencia a Israel— se hacen comprensibles los sucesivos planteamientos y desarrollos de la

formación vinculante de la tradición o canon. En ellos se relaciona Israel con el Dios que le confiere identidad histórica y con su guía. La formación vinculante de la tradición y del canon viene entonces a significar la configuración de una *regula fidei*, compuesta por los más heterogéneos fragmentos de la tradición. Las modernas investigaciones de Wittgenstein, de Saussure y Ricoeur han aguzado nuestra vista para la multiplicidad de formas y figuras en las que textos y palabras están a disposición de oyentes y lectores y provocan movimientos, y han aclarado el significado de metáforas y narraciones. La formación vinculante de una tradición o canon designa aquel proceso por el que, a partir de esa multitud de materiales, se constituye en una acuñación histórica la relación fundamental, permanente y constitutiva de Yahvéh con su pueblo, y se convierte así en regla de vida y de creencia de este mismo pueblo.

Una aproximación filológica, histórico-crítica, de carácter objetiva a los textos transmitidos y a su contexto brinda únicamente fragmentos que, en un sentido laxo, proceden a «completarse» unos a otros, sin conducir en ningún momento a una totalidad. La concordancia y la interpretación inequívoca sólo se dan en la realización de la fe, en la que el individuo y la comunidad creyente se experimentan, a una con su actual realización vital, en armonía con esa tradición vinculante. Con todo, no debe descuidarse el estudio de los fragmentos mencionados, pues éstos son instrucciones para la realización inteligente de la fe, así como —en virtud de su carácter «complementario»— apoyos para la credibilidad de ese testimonio.

Las consideraciones que siguen unen a las distintas grandes figuras de la fe yahvista referencias a aquellos fragmentos que tienen carácter de «complemento» o de «familia». El autor es consciente de que, en su condición de teólogo dogmático, apenas ofrece sino esbozos, abiertos a ulteriores matizaciones y precisiones exegéticas.<sup>13</sup>

13. Las tesis expuestas coinciden con las de, entre otros, B.S. Childs, *Biblical theology in crisis*, Filadelfia 1976; H. Gese, «Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments», en M. Klopfenstein y otros (dirs.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*. Textos del simposium de Berna, 5-12 de enero de 1985 (Judaica et Christiana, vol. 11), Berna 1987, p. 229-307; C. Dohmen — M. Oeming, *Biblischer Kanon — warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD vol. 137), Friburgo 1992; P. Stuhlmacher, «Jesus

## II. Del éxodo a la monarquía

### TESIS 7:

En el éxodo, en la formación de la anfictionía tribal y de la monarquía, Israel niega modalidades de existencia originarias y míticas de los pueblos: la tierra y la bendición de los hijos, la seguridad frente a los enemigos y la monarquía son dones libres de Yahvéh. La libre constitución de Israel se hace real a través de unos mediadores, y se refleja en el lenguaje y en la forma de existencia del pueblo.

Las palabras clave éxodo y monarquía designan los acontecimientos centrales de la experiencia salvífica de Israel en su fase pre-deuteronomista. Harmut Gese aporta al respecto una serie de razones por las que resulta comprensible contemplar la experiencia del éxodo como una experiencia constitutiva para Israel y la institución de la monarquía en Sión y la morada de Dios en el seno del pueblo como el cumplimiento de la promesa de la salida.<sup>14</sup> Dicha secuencia de irrupción y cumplimiento –bajo modalidades totalmente diferentes de lo esperado– configura una etapa fundamental en la economía de salvación del Antiguo Testamento.

A la experiencia del éxodo pertenecen la liberación de la esclavitud en Egipto, el encuentro con Yahvéh en el monte Sinaí y la vinculación y compromiso exclusivo de las tribus con él. Este acontecimiento posee un carácter fundamental y explicativo, de tal modo también las tribus que, en rigor histórico, no participaron en él, se reencuentran ahora en aquel suceso, y la vida en la tierra de cultivo se halla determinada desde este proceso creador de historia. Se trata de un acontecimiento que posee, como tal, carácter de promesa abierta al futuro.

Retroactivamente, conduce asimismo a la ordenación de los relatos

von Nazareth und die neutestamentliche Christologie im Lichte der Heiligen Schrift», en M. Klopfenstein y otros (dirs.) *op. cit.*, p. 81-95. Elaborados originalmente de manera independiente, tales estudios y consideraciones tienen otro objetivo, ya que apuntan a la interpretación e inteligencia del canon como tal, procuran más bien –teniendo presentes los intensos debates exegéticos y judeocristianos en torno al centro de la Escritura– definir con mayor precisión el acontecimiento Dios subyacente a las experiencias e interpretaciones de la vida de Israel condensadas en la Escritura. Se ha intentado tener en cuenta las objeciones exegéticas contra los esquemas antes mencionados.

patriarcales. Yahvéh es el Dios de los padres. Si ahora ponderamos que la configuración del material tradicional tiene lugar con posterioridad al asentamiento, no nos resultará difícil ver precisamente en la incorporación de los relatos de los patriarcas el primer indicio claro de que los sucesos del éxodo representan en sí una primera negación de la concepción mítica de la existencia. Israel habría podido vincular directamente las historias de los patriarcas con la vida agrícola. Había suficientes puntos de contacto para ello. Pero entre la tradición patriarcal y la entrada en la tierra prometida se alzan ahora la figura de Moisés y la proclamación del nombre de Yahvéh, y así es como entra Yahvéh en la tradición del Dios de los padres. La bendición de los hijos, la protección frente a los enemigos, son dones libres de Yahvéh al pueblo, del mismo modo que fue él quien había llevado a cabo el éxodo de forma imprevisible.<sup>15</sup>

El poder del numen divino que garantiza descendencia y posibilita la vida, así como la consiguiente vinculación de lo divino a la secuencia de las generaciones quedan abiertas a una nueva y profunda dimensión.

Que Yahvéh no se ha limitado a asumir el papel y la función del Dios de los padres –en el ámbito mítico son comunes los fenómenos de suplantación y sustitución– queda probado en el hecho de que se atribuyan a los actos libres y fiables de Yahvéh los dones de la fertilidad, de la lluvia y del clima favorable. El viejo núcleo de los relatos de Elías se centra en este tema. Yahvéh sigue siendo el único Dios de Israel, aquél de quien las tribus han de esperar todo. No hay pluralidad de dioses territoriales. Y así se exalta a Yahvéh por encima de todos los ámbitos.

Aparece la otra comprobación en el modo en que Israel adopta la monarquía. En Egipto y el Próximo Oriente la monarquía constituye una modalidad mítica de existencia. Forma parte de la monarquía que el Dios altísimo es rey de los dioses y señor del estado divino.<sup>16</sup> El rey visible es la manifestación o hijo del rey divino. La ciudad, el templo

14. Cf. H. Gese, «Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments», p. 299-328.

15. Cf. C. Gottfriedsen, *Die Fruchtbarkeit von Israels Land. Zur Differenz der Theologie in den beiden Landesteilen* (Europäische Hochschulschriften Reihe 23, vol. 267), Francfort del Meno 1985.

16. Que la relación entre Yahvéh y el Dios altísimo en la religión israelita no puede entenderse sin tener en cuenta la historia religiosa cananea, y por ende desligando la fe de Israel del entorno sirio-cananeo, lo prueba H. Niehr, *Der höchste Gott*. Cf. también T.N.D Mettinger, *The elusive essence*.



como lugar en que lo divino se hace presente, la corte y el ejército permanente son asimismo elementos constitutivos.<sup>17</sup>

En la radical crítica, pero sobre todo en la crítica profética, que en Israel acompaña a la monarquía desde un primer momento, se hace patente que la monarquía ya no es en sí misma reflejo de la presencia de Dios.<sup>18</sup> Es un don de Yahvéh, y exige obediencia como expresión de la libre aceptación humana, de acuerdo con la voluntad del donante.<sup>19</sup>

En correspondencia con la infinita excelsitud de Yahvéh sobre la monarquía se encuentra el hecho de que, a lo largo de un conflicto histórico, Yahvéh se transforme de rey de los hijos de los dioses en señor de los espíritus celestes, que le sirven y le adoran. Como tal habita Yahvéh en Sión, y está soberanamente presente en el seno de su pueblo desde el templo. La transmisión de esa libre historia divina tiene siempre lugar por mediación de hombres concretos. Aquello que Yahvéh es y hace adopta figura histórica en el envío de Moisés, heraldo del acontecimiento del éxodo, guía de la marcha, intérprete del suceso, juez del pueblo y primer profeta. En nombre de Dios, Moisés se enfrenta a la poderosa realidad del panteón y del estado egipcios. Asume, en el seno de su pueblo, la tarea de mover a Israel a confiar en Yahvéh y, en virtud de esa creencia, arriesgarse a emprender la marcha. El contenido de la vida y los hechos de Moisés es Yahvéh. Yahvéh es el contenido y la medida de su libertad, si bien con la salvedad, por lo demás decisiva, de que se le describe como un hombre discutido en lo que respecta a su fe en Yahvéh. Es prueba expresiva de ello el relato de las «aguas de la querella» de Números 20. De ahí el juicio sobre Moisés y

17. Cf. W.H. Schmidt, «Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes» (BZAW, vol. 80), Berlín 1966.

18. Véase J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (WMANT, vol. 32), Neukirchen 1970.

19. Cf. W. Schliske, «Gottes Söhne und Gottes Sohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament» (BWANT, vol. 97), Stuttgart 1973. La solución propuesta por D. Howard en *The case for the kingship in the Old Testament narrative books and psalms*, en *Trin* 9 NS (1988), p. 19-35, respecto de la tensión existente entre los textos pro y antimonárquicos del Antiguo Testamento, en el sentido de que lo que se rechaza no es tanto la monarquía sino el modo en que el pueblo reclama un rey, o en que estos últimos desempeñan su oficio, no nos parece convincente, dado que no pueden armonizarse entre sí estos polos desde el punto de vista de la concepción de la realeza. En efecto, la institución monárquica representa una magnitud mítica.

Aarón: «Por no haberme creído, por no haber reconocido mi santidad en presencia de los israelitas, no haréis entrar a esta comunidad en la tierra que les voy a dar» (Núm 20, 12). La mediación de Moisés se revela así una mediación rota, con una meta abierta y pendiente. Pero es su fe la que prescribe a Israel su forma de existencia: su experiencia y realización como pueblo de Yahvéh. A través de Moisés aprende Israel a invocar en Yahvéh como a su único Dios. Aprende así a hablar un lenguaje nuevo.

En conformidad con ello, se interpreta la historia de Abrahán desde el acontecimiento del éxodo. Abrahán es llamado y, a través de él, a través de la pertenencia a su tribu, se sabe Israel vinculado a Yahvéh. El relato del sacrificio de Isaac (Gén 22) subraya el carácter fisiológico-carnal de la pertenencia a Abrahán, pero el elemento decisivo en ella es un elemento libre. Al igual que Isaac, la descendencia de Abrahán, Israel en su conjunto, se consideró como aquella comunidad a la que le fue otorgada la vida en virtud de una gracia directa del Señor. Se trata aquí de la fe de Abrahán y de la gracia otorgada a dicha fe. Sólo de este modo adquiere significado pleno la descendencia fisiológica de Abrahán.

Esa mediación conforma un momento esencial en la historia de Yahvéh con Israel. Si se revela Dios en Israel de tal manera que se llegue a la ruptura de la concepción mítica de la existencia y Dios se manifieste como el Dios divino que constituye libremente a Israel en su libertad, entonces es posible concebir la mediación histórica de ese acontecimiento de tal modo que Dios se aparezca en la mismidad, en la realización de la libertad de un hombre, cuyo mensaje y testimonio acaban convirtiéndose —mediante la recepción— en forma de vida y fe del pueblo. Dicha forma de fe y de vida irrumpe en la experiencia del éxodo y alcanza en Israel una figura existencial sólida como monarquía, claramente diferenciada de la de los pueblos limítrofes, merced a su confesión del Dios único y fiel.

### III. Israel y los grandes imperios

#### TESIS 8:

Frente a los grandes imperios míticos de Asiria y Babilonia, Media y Persia, Israel se constituye como comunidad de esperanza que vive por medio de la ley de Dios y la promesa de salvación para el reino de justicia y paz, prometido por el supremo soberano del mundo, Yahvéh. Los fieles de la ley, los pro-

fetas, el siervo de Yahvéh, y también los sabios inspirados por el espíritu de Dios son los mediadores de la nueva forma de existencia.

Asiria y Babilonia son grandes imperios monoculturales. Imponen a los pueblos conquistados su propia visión del mundo y su carácter. Es típica, a este respecto, la manera en que Asiria se conduce con el reino del norte. De modo parecido, el ejército babilónico destruye el templo de Jerusalén. En esa concepción mítica de la existencia no hay lugar para otros cultos públicos. Sólo formas pequeñas, «informales», de fe religiosa pueden pervivir en los grandes imperios asirio y babilonio. Otro es el comportamiento de medos y persas. Su mito de la luz es a la vez un mito del bien, que tiene su manifestación en las leyes de medos y persas. Quien acepte ese ordenamiento legal, y el correspondiente gobierno de los sátrapas, puede practicar su propia religión en el marco de esas prescripciones.

Los mitos de aquellos grandes imperios tenían carácter universal. Su imperio es *el* imperio, el poder ordenador por antonomasia, la represión del caos universal (Babilonia). Sus dioses son soberanos universales.

En ese entorno, adquiere la fe de Israel una dimensión nueva. La predicación profética del juicio —con inclusión de las palabras de reprobación de un Amós o de un Jeremías— evidencia que la libertad de Yahvéh con respecto al rey, al templo y al pueblo real se extiende hasta el juicio aniquilador. Esta visión de la historia, caracterizada por el favor divino y la infidelidad de Israel, encuentra su consignación escrita en los libros históricos. La voluntad de Yahvéh, que es la norma de Israel, se manifiesta en la ley. En el amor de este Dios, en el cumplimiento de su voluntad, Israel se convierte en el pueblo de Dios, y *el* reino de la paz y de la justicia se aproximan. Testimonios de esa reinterpretación de la fe son la ley deuteronomica y la reelaboración deuteronomista de la tradición anterior.

Con ello se consigue el suelo firme en el que se puede experimentar a Yahvéh como el verdadero soberano del mundo y las naciones. Él es creador, y expresa su voluntad a Israel en la Tora, patente también para los demás pueblos.

En el gran himno de alabanza con el que el Deuterisaías abre su libro se bendice al Señor en los siguientes términos:

«El que habita sobre el círculo de la tierra  
—sus habitantes parecen saltamontes—;  
el que tendió como toldo el cielo  
y lo despliega como tienda que se habita;  
el que reduce a nada a los príncipes  
y convierte a los gobernantes en nulidad:  
apenas plantados, apenas sembrados,  
apenas arraigan sus brotes en tierra,  
sopla sobre ellos y se agostan,  
y el vendaval los arrebató como tamo» (Is 40, 22-24).

Es más, los pueblos poderosos entre los que vive Israel son nada:

«Mirad, en su presencia, las naciones todas son como si no existieran,  
para él no cuentan absolutamente nada» (Is 40, 17),  
«son gotas de un cubo  
y valen lo que el polvillo de balanza.  
Mirad, las islas pesan lo que un grano» (Is 40, 15).

Con esta nueva visión de Dios se corresponde la figura externa hacia la que Israel se encamina. Ya contra Asiria opone Isaías su visión del nuevo reino mesiánico de paz,<sup>20</sup> que alumbrará precisamente allí donde el pueblo ahora humillado por Assur «vive en tinieblas» (Is 9, 1). Un reino de paz sin fin:

«Para dilatar el principado, con una paz sin límites,  
sobre el trono de David y sobre su reino.  
Para sostenerlo y consolidarlo con la justicia y el derecho,  
desde ahora y por siempre.  
El celo del Señor lo realizará» (Is 9, 6).

De modo parecido, frente a la pecaminosa situación de la humanidad y frente a los pecados de Israel, en los cánticos del siervo de Yahvéh

20. Cf. H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament* (TThsT, vol. 7), Tréveris 1956.

del Deuterocanónico se canta el derecho y la justicia que Yahvéh anuncia, por medio de su siervo incluso a las islas más lejanas:

«Mirad a mi siervo, a quien sostengo;  
mi elegido, a quien prefiero.  
Sobre él he puesto mi espíritu,  
para que traiga el derecho a las naciones.  
No gritará, no clamará, no voceará por las calles.  
La caña cascada no la quebrará,  
el pábilo vacilante no lo apagará.  
Promoverá fielmente el derecho,  
no vacilará ni se quebrará,  
hasta implantar el derecho en la tierra,  
y sus leyes que esperan las islas» (Is 42, 1-4).

Al mismo tiempo, en la figura del siervo de Yahvéh, se pone de manifiesto que la vida en ese reino divino de paz, en el reino de la justicia, está unida al sufrimiento. A partir de esa nueva visión de Dios, Israel principia a entender el derecho y la ley de Dios como la estructura fundamental de su vida cotidiana. Esta visión encuentra su profundización y despliegue en el profeta Ezequiel y en el Escrito sacerdotal. Es la presencia plenamente salvífica de Dios, desde su autorrevelación en el Sinaí, y su morada en la tienda del encuentro y en Sión, hasta la visión paradisiaca del nuevo santuario que presupone una tierra transformada, cuyas aguas sanarán a Israel y a las naciones. En virtud de su presencia plenamente salvífica se revelará Dios como Creador, Soberano del mundo y Consumador.

De esa fe dan testimonio tanto el libro de Nehemías como la incorporación de los escritos sapienciales al material tradicional: tanto en la Escritura como en la Tora prevalece la sabiduría única del Dios que habita en Israel.

Las figuras mediadoras que llaman a Israel a esa nueva figura de la fe y, por ende, a la negación de los mitos de los grandes imperios, son los justos, que comprenden el significado de la ley y sienten celo por ella. Son los profetas del juicio y los posteriores profetas de la salvación los que proclaman de una nueva manera tanto a Yahvéh como al modo en que éste mostrará su fidelidad a la alianza. Es el siervo de Yahvéh quien, desde su

unión con Dios, carga con las faltas de los muchos y establece así el derecho de Yahvéh y su paz. Finalmente, son los sabios quienes, en la última fase de la acuñación de esa figura de la experiencia de la divinidad, inspirados por el espíritu divino, meditan la sabiduría de Dios.

#### IV. Israel frente al poder helenístico y romano

##### TESIS 9:

En la confrontación con el helenismo y el imperio romano la fe de Israel evoluciona hasta convertirse en esperanza en un Yahvéh que suscitará un eón, un mundo y una historia nuevas: el reino del Hijo del hombre en el que la maldad de los imperios humanos quedará definitivamente superada. Los pobres de Yahvéh son los mediadores y testigos de esa nueva modalidad existencial.

No es sencillo aproximarse al mito fundacional del helenismo, porque se despliega en toda una gama de variantes. Donde más claramente se muestra la nueva figura existencial es en el arte. Tanto en Egipto como en Próximo Oriente, la arribada del helenismo introduce una época a todas luces nueva. Esta última comporta consigo el rostro humano, en su aspecto más hermoso, de una forma completamente diferente a las de períodos anteriores.<sup>21</sup> ¿Cuál es la perspectiva mítico-religiosa fundamental de la realidad en el helenismo?

Alejandro, discípulo de Aristóteles, une a los griegos libres, a las ciudades helenas con sus respectivas leyes y derechos, en la lucha contra los persas. Su marcha victoriosa supone la erupción de una nueva dinámica viviente: ahora es el hombre racional y soberano. La figura de lo sagrado. Niega todos los demás mitos y las figuras existenciales arcaicas carentes de libertad.

Según los escritos platónicos, Sócrates se sabe llamado por su *daimon* a preguntar por todo.<sup>22</sup> Puede y debe ponerlo todo en cuestión, no

21. Basta simplemente con recordar las modificaciones que sufre el arte del retratista. El mero hecho de que existan retratos es ya un paso esencial en dirección hacia una nueva forma de existencia.

22. Cf. Platón, *Apol.* 31c-d; *Teet.* 151a; *Fedro.* 242b-c.

con el propósito de destruirlo, sino de aclararlo mediante el pensamiento. Esa instrucción para pensar es una instrucción divina. Pensando y haciéndose preguntas muestra su obediencia a la voz divina que le impulsa. En último término, Alejandro traduce ese proceso racional-mítico al lenguaje de la política y de la estrategia. El hombre puede arriesgarlo todo. La plenitud de poder que ha de conquistar es a la vez sello divino de esa divina misión. El hombre es la medida de las cosas.

La exaltación de Alejandro a Dios en el oasis de Siwa y la ulterior veneración prestada a los soberanos de los estados de los diadocos, particularmente en Próximo Oriente, son efluvios de este mito.

Análogo es el caso del imperio romano. En tanto que figura del poder —organizada de acuerdo con el derecho romano— el imperio universal es también figura de lo numinoso, modalidad de manifestación y ámbito de poder de los dioses. Se comprenden y admiten todas las figuras divinas, pues el mismo imperio, en su inmensidad, representa la figura definitiva, la forma auténtica del poder divino.

En el curso de la confrontación con esos mitos, Israel, guiado por la luz de la fe, experimenta las profundidades de la maldad humana. Que da claro que el mundo del hombre en su conjunto, el imperio como espacio vital y estancia histórica del hombre, han sido de raíz pervertidos por la pecaminosidad humana. Israel experimenta hasta qué abismos de maldad puede precipitarse el hombre, rival de Dios, al oponer su ser y el de su imperio al Señor y su reino, experiencia de la que da fe la literatura vetotestamentaria de la época, el apocalipsis de Daniel, el libro de Judit y demás textos apocalípticos, como los que pueden encontrarse, como inserciones, en los escritos de Jeremías.

Así, en el libro de Judit se describe el poder de Holofernes y su misión en estos términos: «Pero él destruyó sus santuarios, taló los árboles sagrados y se dedicó a exterminar todos los dioses del país, para que todas las naciones adoraran sólo a Nabucodonosor y todas las tribus lo invocasen como dios, cada una en su lengua» (Jdt 3,8). También se dice en el discurso de Holofernes contra Ajior: «¿Qué Dios hay fuera de Nabucodonosor? Él va a enviar su poder y los exterminará de la faz de la tierra, sin que su Dios pueda librarlos» (Jdt 6,2).

¿Qué visión de la fe opone Israel a todo ello? Confiesa al Dios que tiene el poder de crear un nuevo eón. A la vista del presente eón, que lleva la marca del hombre y su poder, se reconoce a Yahvéh como al creador de

un eón, un mundo y una historia nuevas: el reino del Hijo del hombre. Él juzgará a las naciones con su poder. Al Hijo del hombre «le dieron poder real y dominio: todos los pueblos, naciones y lenguas lo respetarán. Su dominio es eterno y no pasa, su reino no tendrá fin» (Dan 7,14).

También aquí hay una negación del mito. La universalidad del reino del hombre tal y como se inicia en el helenismo, y se articula después en el imperio romano, queda recogida y transformada en la visión del imperio que implantará Dios como creador de un reino, un eón y una historia nuevas y lo entregará a aquél que ha elegido: al Hijo del hombre.

Las figuras mediadoras de esta esperanza y del nuevo contenido de la promesa en Israel son los pobres de Yahvéh, aquellos que han renunciado al reino de los hombres y ponen su confianza enteramente en él, tendiendo así el puente hacia el futuro al que Dios encaminará la historia. El nuevo reino del Hijo del hombre de que dan testimonio abarcará cielo y tierra, vivos y muertos.<sup>23</sup> De este modo, Israel se convierte en comunidad de esperanza apocalíptico-escatológica. Los pobres, finalmente, son aquellos que no sólo renuncian a los esplendores del reino de los hombres, sino que son capaces de entregar su vida en el martirio con esperanza que se afianza frente a la perversión de los reinos humanos (cf. 2 Mac 7).

Contemplando sinópticamente las etapas de la economía de salvación del Antiguo Testamento, la historia de la revelación, tal como se consigna en la secuencia de las negaciones de los mitos, se convierte en una experiencia cada vez más honda del Dios divino. Esa experiencia vital de Yahvéh, del Dios vivo, tiene su correspondencia en el descubrimiento de la creación en toda su singularidad, de la finitud del hombre, de su historia, de su responsabilidad y de su inclinación, profunda como un abismo insondable, al mal. Cada paso en la economía de salvación del Antiguo Testamento pasa a ser —a la luz del favor cada vez más incondicional y total por parte de Yahvéh— conocimiento cada vez más hondo del pecado del hombre.

Esta calzada contribuye a iluminar y hacer comprensible el acontecimiento Cristo como inicio de la revelación escatológica de Dios.

23. Cf. F.J. Helfmeyer, «Deine Taten – meine Leichen». Heilszusage und Annahme in Jes 26, 29», en H.-J. Fabry (dir.), *Bausteine Biblischer Theologie*, (BBB, vol. 50), Colonia 1977, p. 245-258.

## C. JESÚS EL CRISTO

### EL ACONTECIMIENTO DE LA NUEVA ALIANZA

Las siguientes consideraciones versarán sobre la cristología tal como ésta se encuentra atestiguada en los testimonios determinantes de la fe, los escritos del Nuevo Testamento. Su articulación se orienta por el contenido: se estudia primero el mensaje y la praxis de Jesús (I), luego la muerte y la resurrección (II), para finalmente proponer como ejemplo de una cristología neotestamentaria un esbozo de la concepción paulina (III). Como conclusión siguen unas consideraciones de carácter sistemático (IV).

Las estructuras conceptuales rectoras fueron ya expuestas en el precedente apartado. Comprenden tres elementos:

- (1) El favor o donación libre y positiva de Dios;
- (2) la experiencia radicalizada de la finitud como transfondo sobre el que se experimenta la donación de Dios;
- (3) la figura del mediador y de la mediación.

Estos tres elementos estructurales han de concebirse bajo la figura de la consumación escatológica. En todos los escritos del Nuevo Testamento, así como en las más primitivas confesiones eclesíásticas, se da testimonio de la fe en la consumación escatológica de la revelación en Jesucristo. Lo que, respecto de los tres elementos mencionados, significa:

- (1) Que el misterio Cristo es caracterizado a partir de la autotestificación del Dios divino, que se interesa por los hombres no de cualquier manera, sino de una manera infinita y divina. Dios se revela como aquel que se inclina hacia el hombre con todo el amor, que ha puesto en esa inclinación su propio ser (mismidad).

- (2) Si el hombre de la historia fáctica forma parte de la intimidad más

profunda de Dios, también se verá obligado a admitir el hecho de que con su pecado se ha alejado infinitamente de esa su realidad. El anuncio de la proximidad y donación incondicional de Dios es a la vez anuncio y descubrimiento de la radical pecaminosidad del hombre frente a Dios que le ama.

(3) En lo que respecta al mediador debe decirse: si Dios se manifiesta como aquél que ama al hombre con amor incondicional y divino, no puede seguir concibiéndose al mediador en el mismo sentido en que fueron concebidas las figuras mediadoras vetotestamentarias en las que aflorara la palabra de Dios, es decir, como un hombre al que una vocación sitúa en algo para él ajeno —el envío divino— y externo. Antes bien, el mediador se caracteriza por el hecho de que Dios y su donación constituyen la más íntima realidad de su personalidad y libertad. De donde se sigue, asimismo, que el mediador y su existencia histórica están marcados por esa donación de Dios a los pecadores hasta la misma muerte. Su vida y su muerte son identificación sin reservas con los pecadores. Como consecuencia, su mensaje y actitud deberán eliminar todas aquellas diferenciaciones y distinciones entre justos y pecadores, que hasta el momento había caracterizado la historia vetotestamentaria. Finalmente, la naturaleza de la mediación no será —como en las etapas de la historia de salvación del Antiguo Testamento— palabra que promete y suscita fe y esperanza, anunciando a un tiempo el acontecimiento mediador. La mediación tendrá, más bien, que hacerse real en su autorrealización como un acontecimiento en sí irrevocable, entrando así en la historia de la libertad del hombre como palabra escatológica y poderosa.

A la caracterización en su figura escatológica, es decir, cristológica, de los tres momentos estructurales como hilo conductor conceptual de la interpretación, van ligadas una serie de consecuencias. Ello no significa que podamos sin más partir de las definiciones metafísicas tradicionales de la cristología de los concilios como categorías fundamentales de comprensión. Dichas categorías definen la realidad de Jesucristo desde la naturaleza humana y divina y la unidad de la persona. Por consiguiente, esta cristología conciliar establece necesariamente una separación entre la cristología y la soteriología.

En la caracterización de los tres elementos estructurales hemos realizado una serie de enunciados que revisten el carácter de «acontecimiento». Hemos mencionado la autorrevelación de Dios, la esencia del hom-

bre que aflora en el encuentro con el Dios vivo, y se muestra como sí misma en su realización, y a Jesucristo como mediador de acuerdo con su origen, su ser personal libre y su autorrealización.

Estos enunciados de acontecimiento implican categorías personales y a la vez hechos históricos reales, que, por lo demás, deberán probar su valor explicativo tanto respecto a los textos neotestamentarios como respecto de la cristología conciliar. De ellas debería seguirse un adecuado horizonte hermenéutico para las definiciones metafísicas fundamentales de dicha cristología. Por último, las categorías rectoras señaladas deberán hacer comprensible la evolución de la fe cristológica en el transcurso de la historia de la teología y servir de mediación para la actual situación de la proclamación.

## I. El mensaje y la praxis de Jesús<sup>1</sup>

### 1. El mensaje de Jesús sobre el reino de Dios

TESIS 10:

Jesús anuncia el reino de Dios como el futuro de Dios que se aproxima aquí y ahora.

1. Cf. C.C. Caragounis, *Kingdom of God, Son of Man and Jesus' Self-understanding*, en TynB 40 (1989) p. 3-23 y 225-238; G. Dautzenberg, *Reich Gottes und Erlösung*, en I. Broer - J. Werbeck (dirs.), *Auf Hoffnung hin sind wir erlöst (Röm 8, 24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute* (SBS, vol. 128), Stuttgart 1987, p. 43-66; R. Feneberg - W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium* (QD, vol. 88), Friburgo 1980; J. Gnilka, *Zur Christologie des Neuen Testaments*, en W. Kasper (dir.), *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf 1980, p. 79-91; J. Gnilka, *Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick* (Die Neue Echter Bibel. Ergänzungsreihe zum NT, vol. 1), Würzburg 1989, p. 11-22; W. Grundmann, *Weisheit im Horizont des Reiches Gottes. Erwägungen zur Christusbotschaft und zum Christusverständnis im Lichte der Weisheit in Israel*, Stuttgart 1988; G. Kittel, *Der Name über alle Namen*, vol. 2, [Biblische Theologie/NT] (Biblische-theologische Schwerpunkte, vol. 3), Gotinga 1990, p. 167-222; N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Friburgo 1987, espec. p. 71-102; U. Luck, *Der Anfang der Christologie, die Sache Jesu und die Gottesherrschafft*, en D.A. Koch y otros (dirs.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühem Christentum*, Homenaje a W. Marxen, Gütersloh 1989, p. 28-44; H. Schürmann, *Gottes Reich - Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod*



Según Mc, la predicación de Jesús es la proclamación del reino de Dios que se acerca (cf. Mc 1,15). De manera análoga caracteriza Lc 4,43 el conjunto de la predicación jesuánica: «Pero él les dijo: también a los otros pueblos tengo que anunciarles el reino de Dios; para eso me han enviado». Cerca de cien veces aparece en los sinópticos la expresión βασιλεία τοῦ θεοῦ, aunque en san Mateo se hable casi siempre en su lugar del «reino de los cielos» (βασιλεία τῶν οὐρανῶν).

¿Cuál es el significado de las expresiones «reino» o «reinado de Dios»? Desde el momento en que Israel se constituye como monarquía, se habla también de la realeza o reino de Dios. Es a ese rey y a ese reino a quienes Israel rinde homenaje en el culto (cf. Sal 47; 93; 96; 97).

Tras la experiencia del juicio y el castigo del exilio la expresión «reinado de Dios» adquiere el sentido de una promesa: Yahvéh *establecerá* un reino nuevo. Se dará a conocer como el santo, el creador de Israel, el rey de Israel y las naciones (cf. Is 49,6s; 53,3-5, entre otros). En la apocalíptica se acentúa más aún la referencia al futuro. En Dan 2,44 se anuncia que el Dios del cielo establecerá un nuevo reinado, esta vez eterno. En el apocalipsis de Isaías se contempla el establecimiento de este otro reino junto con el juicio y la condena:

«Aquel día juzgará el Señor  
a los ejércitos del cielo en el cielo,  
a los reyes de la tierra en la tierra.  
Se van agrupando, presos en la mazmorra, y quedan encerrados;  
pasados muchos días comparecerán a juicio  
...  
cuando reine el Señor de los ejércitos  
en el Monte Sión y en Jerusalén,  
glorioso delante de su senado» (Is 24,21-23)

im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Friburgo 1983; W. Vogler, *Der historische Jesus und die nachösterliche Christusverkündigung. Zum Verhältnis von expliziter und impliziter Christologie*, en K. Kertelge y otros (dirs.), *Christus bezeugen*, Homenaje a W. Trilling (EThSt, vol. 59), Leipzig 1989, p. 43-54; J. Werbick, *Soteriologie* («Leitfaden Theologie», vol. 16), Düsseldorf 1990, p. 53-104; B. Witherington, *The christology of Jesus*, Minneapolis 1990; E. Zenger, *Jesus von Nazareth und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel*, en W. Struppe (dir.), *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* («Stuttgarter Biblische Aufsatzbände», vol. 6), Stuttgart 1990, p. 23-66.

Se describen el juicio y la introducción del nuevo eón salvífico como la irrupción del reinado de Dios.

También en la piedad farisaico-rabínica surge la expresión «reinado de los cielos». Convertirse a la Tora significa aceptar el yugo del reinado del cielo. Se anuncia así la obediencia al Señor y, al mismo tiempo, la esperanza en el cumplimiento de la llegada aún pendiente del Hijo mesiánico de David y de su reino.<sup>2</sup>

Jesús no habla del reino de Dios ni como el Deuteroisías ni como los apocalípticos, los fariseos o los rabinos. Tampoco predica la soberanía de Dios en el sentido en que lo hacían los zelotes, que pretendían provocar la venida del Mesías mediante maquinaciones políticas.<sup>3</sup> ¿Dónde radican las diferencias?

En contraste con los profetas de la salvación del tiempo del exilio y del período posterior, y con los apocalípticos, Jesús caracteriza el reino de Dios como el dominio definitivo divino que irrumpe aquí y ahora y avanza hacia los que oyen su predicación (cf. Lc 11,20). En la expulsión de los demonios por Jesús el reino de Dios está ya en marcha. No llega únicamente en un cambio apocalíptico de eones.<sup>4</sup> Ahora, en la nueva situación, es preciso pasar por la puerta estrecha (cf. Lc 13,23-

2. Cf. al respecto la undécima petición de las Dieciocho peticiones (Sh'mone-Ésre): «Trae de nuevo a nuestros jueces como antaño... y sé rey tú solo sobre nosotros» (H.L. Strack - P. Billerbeck (dirs.), *Exkurse zu einzelnen Teilen des Neuen Testaments (Aus Talmud und Misdrasch. Kommentar zum Neuen Testament*, vol. 4) München 1956, p. 212.

3. Pese al distanciamiento personal de Jesús con respecto a la idea del Reino de Dios predominante en su entorno, sigue siendo válido el juicio de Erich Zenger a propósito de la necesidad de definir su figura desde su relación con el Antiguo Testamento: «Que él (Jesús. N. del A.) es una figura ante todo y sobre todo veterotestamentaria, y que su transcendencia para nosotros sólo se nos descubre plenamente si lo vemos... con los (ojos) de la tradición del Antiguo Testamento». (E. Zenger, *Jesus von Nazareth und die messianische Hoffnungen des alten Israel*, en W. Kasper (edit.), *Christologische Schwerpunkte*, p. 38). Por lo demás, el mismo Zenger piensa que «La ecuación simple: Jesús es el cumplimiento de la idea mesiánica, no se sostiene por el mero hecho de que la idea mesiánica no es en modo alguno un programa sujeto a reclamaciones» (Zenger, *op. cit.*, p. 73). Para la relación del Antiguo y del Nuevo Testamento con respecto a la promesa y cumplimiento (permanentes) cf. J. Seim, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Hermeneutische Anstöße von H.-J. Iwand*, en Kult 4 (1989) p. 149-155.

4. J. Werbick habla en este caso de que «para el testimonio jesuánico del reino de Dios es significativa precisamente la actualización escatológica de las declaraciones sapienciales sobre la teología de la creación» (J. Werbick, *Soteriologie*, p. 72). Cf. también

30). A quienes lleguen tarde, el Señor de la casa ya no les abrirá la puerta. Este futuro que empieza aquí y ahora llegará a su consumación en el banquete de bodas celestial, en el reino de la paz divina.

Jesús no se limita a prometer el reinado definitivo y universal de Dios como una magnitud futura. Ernst Kässermann ha llamado nuestra atención sobre el hecho de que «con su palabra y sus actos... se muestra (ya; N.del A.) la presencia de la salvación».<sup>5</sup>

A diferencia de los zelotas, Jesús hace hincapié en que la apremiante soberanía divina es obra exclusiva de Dios. El reinado de Dios es algo que debe ser buscado, pues no puede ser provocado. En efecto: «En cambio, buscad que él reine y eso se os dará por añadidura» (Lc 12,31).

También de la concepción rabino-farisaica se diferencia el mensaje de Jesús. Éste promete el reino de Dios a todos en Israel, también a los publicanos, las prostitutas, los enfermos, los niños y los pobres, en una palabra, a aquellos que no cargan o no pueden cargar sobre sí el «yugo» del reino de los cielos (cf. Mc 2,15; 10,15s, entre otros). Además de a Israel, la buena nueva se dirige también a los otros pueblos. «Os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente a sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios» (Mt 8,11).

La serie de acotaciones que pueden enumerarse en el mensaje de Jesucristo respecto del reino de Dios en contraste con otras concepciones no significa, sin embargo, que, comparado con éstas, aquel mensaje sea más reducido o esté más delimitado. Esto respondería a las leyes de la lógica formal: cada una de las definiciones delimitadoras adicionales reduce los subconjuntos de una suma total. De donde cabría deducir que sería posible delimitar con toda precisión el concepto que del reino de Dios tiene Jesús. Mas eso es precisamente lo que no sucede. El verdadero significado de las acotaciones es el de rechazar y negar todas aquellas restricciones y determinaciones de las que adolecen otras concepciones del reino. Así se advierte en el hecho de que en los símbolos, imágenes y metáforas repetidas veces empleadas por Jesús, éste se refiera siempre al carácter incondicionado y eminente del reino de Dios, a la vez que asocia dichas

P. Hoffmann, *Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Basilea-Verkündigung Jesu*, en «Religionsunterricht an höheren Schulen» 31 (1989), p. 374-384.

5. E. Käsemann, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, en Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2, Gotinga 1970, p. 57.

afirmaciones con la negación de las representaciones precedentes y coetáneas del reino. De este modo se confronta a los oyentes con la grandeza y proximidad sin restricciones ni límites del gobierno de Dios.

Una de las modalidades decisivas con las que Jesús describe el reino de Dios son las parábolas. Las parábolas son fórmulas que inducen al oyente a actuar. Se le invita a descubrir su propia situación en el relato y a situarse en su contexto. El lenguaje en parábolas es entonces una instrucción para la práctica de la fe, una exhortación a los que escuchan a encontrarse en la relación con el reino de Dios por medio de la propia libertad, de la propia comprensión vivida de esa parábola y su correspondiente comprensión del mundo y de sí. La parábola es, en grado eminente, un acontecimiento de comunicación y por ende una fórmula lingüística particularmente apropiada para expresar con palabras el reino de Dios. El «reino de Dios» no significa únicamente un estado de cosas objetivable, sino que tiene por fundamento aquella autodonación sin reservas de Dios, a partir de la cual el hombre se gana de nuevo a sí mismo, y recupera la comprensión de sí, del mundo y de la historia. Sólo en este acontecer de la libertad se revelan el significado del reino de Dios y la seguridad en la definitiva manifestación del reino en toda creación. A ello conduce, ya en razón de su misma forma, la parábola.<sup>6</sup> En las páginas que siguen se darán algunos ejemplos.

El reinado de Dios es la salvación del hombre, pues constituye la reconciliación de Dios con los pecadores. Perdonarlos es el mayor gozo de Dios. En efecto, «Os digo que lo mismo pasa en el cielo: da más

6. Cf. al respecto H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (FRLANT, vol. 120), Gotinga 1984. A juicio de Weder, el modelo lingüístico de la parábola, la metáfora, se corresponde exactamente con el carácter de acontecimiento del reino inminente de Dios. Como el enunciado metafórico expresa lo afirmado objetivamente como un acontecimiento, hay que decir que «las parábolas de Jesús crean la proximidad del reinado de Dios» (Weder, *op. cit.*, p. 80). Weder desarrolla consecuentemente su idea haciendo hincapié en que el efecto sobre el oyente forma parte indisoluble de ese acontecimiento lingüístico. Pero en relación con la interpretación existencial de las parábolas realiza la siguiente acotación: «La parábola hace comprensible al oyente la Basilea y, por ende, Dios mismo, por lo que al mismo tiempo aprende a entenderse de forma diferente, es decir, más adecuada. Esa modificación de la comprensión existencial es, sin embargo, una consecuencia de la posibilidad de entender a Dios y no se la debe confundir con su comprensión efectiva» (Weder, *op. cit.*, p. 69).

alegría un pecador que se enmienda que noventa y nueve justos que no necesitan enmendarse» (Lc 15,7). Dios promete perdón incondicional y se alegra de poder prometerlo. Corre al encuentro del hijo pródigo (cf. Lc 15,20).

La clemencia del perdón divino no presupone nada. Exige, eso sí, el asentimiento del hombre. Y de la misma forma que se les concede gratuitamente, tendrán también ellos que perdonarse sin límites (cf. Mt 18,21s). Quien rehúse el favor de Dios, se hará merecedor del juicio, exactamente igual que aquel siervo que, después de condonada su deuda, reclama todavía cuentas a su compañero (cf. Mt 18,23-35). Así, en el anuncio del reino de Dios entra también la proclamación del juicio.<sup>7</sup>

En Lc 11,14-23 Jesús describe la hora de la llegada del eón con las siguientes palabras: «En cambio, si yo echo los demonios con el dedo de Dios, señal que el reinado de Dios os ha dado alcance. Mientras un hombre fuerte y bien armado guarda su palacio, sus bienes están seguros. Pero cuando otro más fuerte lo asalta y lo vence, le quita las armas en que confiaba y después reparte el botín» (Lc 11,20-22).<sup>8</sup>

Dado que la salvación y el futuro incondicional del hombre desde Dios se inician aquí y ahora en la palabra y el ministerio de Jesús que colocan al hombre en el trance de tener que decidirse, debe hablarse de ese reino tanto en tiempo presente como en tiempo futuro. Con respecto a esta problemática escribe Günther Klein: «Pues es precisamente esa yuxtaposición,<sup>9</sup> sin compensación en la concepción del mundo, la que muestra la apremiante cercanía del reino: en efecto, a la vez que se proclama su venida, está llegando. La historia avanza aún un paso diminuto hacia adelante, el tiempo del mundo no ha llegado todavía a su fin, pero el que escucha ya no dispone de más tiempo; por obra de Jesús se confronta directamente con el final.»<sup>10</sup>

7. Cf. M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* (NTA, NF, vol. 33), Münster 1990.

8. Para este logion cf. J.D.G. Dunn, *Matthew 12:28/Luke 11:20 – A word of Jesus?*, en W.H. Gloer (dir.), *Eschatology and the New Testament*, Homenaje a G.R. Beasley-Murray, Peabody/Mass. 1988, p. 29-49.

9. Se entiende la yuxtaposición de afirmaciones de presente y futuro.

10. G. Klein, «Reich Gottes» als biblischer Zentralbegriff, en *EvTh* 30 (1970) p. 659.

Al mensaje de Jesús del reino de Dios corresponde una proclamación de Dios distinta de la de los testimonios vetotestamentarios. Jesús llama «Padre» al Dios cuyo reino ha llegado. «La experiencia del Abba constituye a todas luces la *fuerza* de la singularidad del mensaje y la praxis de Jesús, la cual, por este mismo motivo, desprovista o fuera de dicha experiencia religiosa perdería todo su contenido y significado propiamente jesusánico.»<sup>11</sup> La singularidad del mensaje de Jesús se deriva por completo, a juicio de Edward Schillebeeckx, de esa modificación en la comprensión de Dios. Aquí encuentra su fundamentación el anuncio de Jesús. ¿Qué es lo característico de esa denominación divina? En el judaísmo palestino de aquella época podemos toparnos en ocasiones con la fórmula «Padre nuestro», pero nunca con la fórmula «Padre mío». Tenemos aquí un primer indicio externo. Jesús asocia a dicha expresión acentos nuevos. Como Padre, Dios se muestra incondicionalmente a favor de sus hijos, los hombres. Lo que encuentra particular expresión en la parénesis oracional de Jesús, algo en modo alguno fortuito, pues la oración no es sino la forma en que el hombre tematiza y pone expresamente en práctica su relación con Dios y la de Dios con él. En este caso se manifiesta con claridad la peculiaridad de la comprensión que se tiene de Dios.

En Mt 7,11 la argumentación reza: si ya el padre terrenal da cosas buenas «¡cuánto más vuestro Padre del cielo se las dará a quienes se las piden!». Estas palabras no se diferencian esencialmente de las promesas de los profetas de la salvación o de las esperanzas de los apocalípticos. Éstos anunciaban a un Dios que haría prevalecer su misericordia en el futuro, en la hora de la salvación, y que crearía algo nuevo en un nuevo eón. Aquí, en cambio, Dios es anunciado como Padre, un Padre que se interesa infinitamente por los pecadores, mostrándoles aquí y ahora todo su afecto. De ahí que pueda decirse: «Pedid, y se os dará, buscad y encontraréis, llamad y os abrirán» (Mt 7,7). Su interés por los hombres es tan incondicional que se interrumpe la secuencia normal de

11. E. Schillebeeckx, *Jesús. Die Geschichte von einem Lebenden*, Friburgo 1975, p. 236. En forma análoga Paul Ricoeur, quien entiende que la idea de la paternidad de Dios en Jesús debe interpretarse «desde la categoría del reino» (P. Ricoeur, *Die Vatergestalt. Vom Phantasiebild zum Symbol*, en Id., *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München 1974, p. 343).

acontecimientos: a la llamada no sigue espera alguna en la que el señor de la casa discuta consigo mismo sobre la conveniencia o inconveniencia de abrir. Aquí se establece el principio de que a quien llame se le abrirá. Es suficiente con pedir para ser recibido, pues el favor del Padre no conoce límites.<sup>12</sup>

La clemencia y el favor divinos, su gracia, no constituyen una conducta arbitraria. Más bien se revela aquí lo que Dios es en sí e íntimamente. El Dios divino es el Padre celestial, quien desde el principio se interesa hasta este punto por los hombres. Por ende, quien no ore a Dios de este modo, nada conoce de él. A la vez, ese Dios es el futuro incondicional del hombre. El hombre no tiene otro futuro que ese favor de Dios que aquí y ahora se da a conocer. De aquí se deriva el carácter escatológico, el rasgo a la vez presente y futuro del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios. Al establecimiento de su reino no va asociado ningún acto especial, particular, de Dios. El reinado de Dios comparece más bien allí donde es anunciado tal como es: como el Padre celestial, a partir de cuya clemente presencia los hombres alcanzan, aquí y ahora, la plenitud de sus vidas. Al anuncio del Padre celestial está directamente vinculada la liberación de los poderes y potestades que hacen del hombre un siervo. Por obra del Dios del perdón el hombre se libera en su personalidad más profunda (mismidad) de todas aquellas fuerzas que le mantienen alienado con respecto a Dios y a sí (cf. Lc 11,20). Y no es menos liberado de la obsesión de la venganza, del cuidado angustioso, de la impotencia que le oprime.<sup>13</sup> Los textos más elocuentes sobre este punto se encuentran sobre todo en el Sermón de la montaña (Mt 5) o en el Discurso en el llano (Lc 6).

En correspondencia con la modificación experimentada por el anuncio de Dios, también la proclamación de su voluntad sufre una transformación, cuyo significado se halla en el hecho de que el mensaje de Jesús con respecto al reino de Dios que irrumpe aquí y ahora, su llamada a que reconozcamos a Dios como Padre, están acompañados de una crítica tanto de la Tora como de la tradición oral en las que hasta

12. Cf. M. Theunissen, *Ὁ αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins*, en B. Casper (dir.), *Jesus. Ort der Erfahrung Gottes*, Friburgo 1976, p. 13-68.

13. Cf. W. Trilling, *Die Botschaft Jesu. Exegetische Orientierungen*, Friburgo 1978, p. 28-38.

ahora había creído percibirse la voluntad divina. Ya antes se ha indicado el sentido de esta crítica y de esta delimitación. Se trata de la superación y rechazo de toda restricción a la voluntad de Dios, siempre santa y dispensadora de salvación.

La crítica a la palabra de Dios recogida en la tradición se lleva en primer lugar a cabo mediante omisiones. Un ejemplo: en Mt 11,4s se citan resumidamente cuatro pasajes de Isaías, a saber, Is 26,19; 29,18; 35,5s; 61,1. El texto de san Mateo dice: «Id a contarle a Juan lo que estáis viendo y oyendo:

*Los ciegos ven y los cojos andan,  
los leprosos quedan limpios y los sordos oyen,  
los muertos resucitan  
y a los pobres se les anuncia la buena noticia.»*

En los cuatro pasajes del profeta a las palabras citadas sigue de inmediato el anuncio de la venganza escatológica contra los paganos, contra los habitantes de la tierra. Y eso es precisamente lo que se omite en san Mateo. Algo semejante se observa comparando los correspondientes textos de Isaías con la predicación de Nazaret (cf. Lc 4,16-30).

Junto a las omisiones hay supresiones positivas<sup>14</sup> de las prescripciones de la Tora, como por ejemplo a propósito del juramento (cf. Mt 5,33-37). En la cuestión del divorcio (cf. Mt 19,3-12), Jesús invoca la voluntad original de Dios contraria a las reglamentaciones de la ley. La expresión tantas veces repetida «Pero yo os digo...» supera en lo fundamental la Tora de los antiguos.

El hecho de que la doctrina de Jesús pueda oponerse a la tradición oral se muestra especialmente en su actitud frente a la santificación del sábado (cf. Mc 2,27) y las abluciones rituales (cf. Mc 7,1-15). «Escu-

14. Mt 5,17-20 define la relación de la Tora jesuánica, cuyo objetivo sería la justicia perfecta, con la Tora mosaica: «¡No penséis que he venido a derogar la Ley o los profetas! No he venido a derogar, sino a dar cumplimiento.» El término técnico hebreo para «cumplir la Tora» es *lekaiem hatora*, cuyo significado literal es «instaurar la ley». También san Pablo hace uso de este concepto para definir la relación entre la fe de los circuncisos y la de los incircuncisos, de un lado, y el nōmos de los circuncisos, de otro. Cf. también J. Jeremias, *Die Verkündigung Jesu*, en Id., *Neutestamentliche Theologie*, vol. 1, Gütersloh 1971, p. 200.

chadme todos y entended esto: nada que entra de fuera puede manchar al hombre; lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre» (Mc 7,14s). Se designa a la tradición oral como «tradición de los hombres», la cual debe adaptarse a los «mandamientos de Dios».

La parénesis de Jesús se caracteriza positivamente mediante los rasgos fundamentales de su predicación de Dios: la voluntad de Dios es misericordia, una misericordia escatológicamente incondicionada y sin restricciones: «Sed generosos como vuestro Padre es generoso. Además, no juzguéis y no os juzgarán; no condenéis y no os condenarán; perdonad y os perdonarán» (Lc 6,36s). Lo que verdaderamente importa es la justicia del reino de Dios (cf. Mt 6,33). Los hiperbólicos y unilaterales puntos de vista del Sermón de la montaña, que hacen saltar por los aires los modelos de comportamiento cotidianos y sancionados, señalan en dirección a esa justicia consumada de Dios.

En la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37) expone Jesús cómo la finalidad de la voluntad de Dios consiste en que el hombre se convierta en prójimo del prójimo. Aclara así que el hombre es correalizador del favor incondicionado de Dios. La instrucción de Jesús no debe «exaltar-se», ni entenderse como utopía. Al comienzo se halla la pregunta del doctor de la ley acerca de lo que es necesario para la salvación del hombre: «Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar vida eterna?» Jesús responde preguntando a su vez por los preceptos divinos. En su contestación, el doctor de la ley une el mandamiento del amor de Dios (Dt 6,5) con el mandamiento del amor al prójimo (Lev 19,18). Con ciertas variaciones, referidas a situaciones concretas, ambas fórmulas aparecen en varios pasajes del Antiguo Testamento. Debido a su universalidad y a su carácter general, una corriente representativa de doctores judíos de la ley del tiempo de Jesús había procedido a destacar ambos mandamientos, calificándolos de núcleo de las instrucciones de vida divinas. La respuesta de Jesús es: «Bien contestado. Haz eso y tendrás vida.» De ambos preceptos depende igualmente, en conformidad con la predicación de Cristo, «la Ley entera y los Profetas» (Mt 22,40).

Pero, el doctor de la ley no se da por satisfecho con la respuesta de Jesús. ¿Acaso el precepto de amar al prójimo no necesita una aclaración? Etimológicamente, el vocablo «prójimo» significa «aquél con el que nos relacionamos», «compañero». El término puede designar tanto al amigo del rey, su confidente y asesor, como al amado o al hermano, al

camarada, al correligionario o, de un modo muy general, al semejante, incluido el odiado déspota egipcio (cf. Ex 11,2). ¿Acaso es todo exactamente igual? De ahí la discusión. ¿Cuál es el significado del precepto? La respuesta de Jesús, la parábola del sacerdote, del levita y del samaritano compasivo finaliza con un giro sorprendente: «¿Cuál de esos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?»

En términos sociales, el sacerdote y el levita están mucho más próximos al judío derribado y despojado al borde del camino que el samaritano, con el que el judío fiel a la ley de aquella época no tenía nada en común. En este sentido, resuenan aquí ejemplarmente las diferencias ocultas tras el vocablo «prójimo». Pero la respuesta de Jesús no se mueve en ese plano de la diferenciación. Más bien rompe los convencionalismos sociales. No hay prójimo sin más. Se gana al prójimo haciéndose prójimo de él. Ese hacerse en modo alguno connatural, gracias al cual el otro se convierte en prójimo a la vez que nosotros somos prójimo para él, es lo que está en juego en este mandamiento. He aquí el camino que se le señala al discípulo del reino de Dios.

La ilimitación y la plenitud del reino de Dios que todo lo excede no enfrentan al hombre con una realidad transcendental, que le dejaría abandonado sin forma y sin lugar. Jesús enseña a los hombres a buscar el reino de Dios en cada una de las situaciones concretas.

El reverso de la bondad ilimitada de Dios y de la inherente exigencia de que el hombre imite la misericordia divina se halla en la reclamación absoluta de que el hombre se aparte del pecado. «Y si tu ojo derecho te pone en peligro, sácatelo y tíralo; más te conviene perder un miembro que ser echado entero en el fuego» (Mt 5,29).

## 2. *Los rasgos fundamentales de la praxis de Jesús*

### TESIS 11:

La praxis de Jesús se caracteriza por la unidad con el Padre y por una pretensión absoluta de poder. Su conducta para con los hombres aúna una crítica radical con una inclinación amorosa incondicional.

El mensaje de Jesús se hace comprensible a partir de la praxis vital del propio Jesús. Su comportamiento interpreta su testimonio acerca de



Dios y su reinado tanto, por un lado, en relación con su Padre, como, por otro, en relación con los hombres.

El «Shemá Israel» alcanza en la praxis de Jesús una especial relevancia. En su predicación Jesús remite con toda naturalidad al primer mandamiento: «Escucha, Israel, el Señor nuestro es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente, con todas tus fuerzas» (Mc 12,29s). La unidad de Dios, el reconocimiento de su santidad, configuran hasta las manifestaciones más espontáneas de Jesús. En Mc 10,17 se nos dice cómo alguien se dirigió a él llamándole «Maestro bueno». La respuesta, tajante, fue: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno más que uno, Dios» (Mc 10,18). Es ésta la respuesta de un hombre que afirma, desde sus entretelas más íntimas la unicidad e infinita santidad de Dios.

La praxis de Jesús acredita la singularidad de su carácter en su modo de orar. El Padrenuestro expresa la relación de Jesús con Dios de una manera pura. La invocación «Abba»,<sup>15</sup> Padre, era motivo de escándalo para los piadosos de entonces; Jesús insiste en mantenerla hasta la misma noche de la pasión: «¡Abba!, ¡Padre!: todo es posible para ti, aparta de mí este trago, pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36).

A esa invocación sigue en el Padrenuestro la petición de santificar el nombre de Dios. Sólo Dios puede glorificar su nombre como corresponde. En Jn 12,28 se recoge esta petición y la interpreta: «¡Padre, manifiesta la gloria tuya!» En conexión con el anuncio de la pasión (cf. Jn 12, 23-36), estas palabras aclaran el modo en que se realiza la glorificación de aquel nombre mediante el acontecimiento en el que Jesús se encuentra.

Y viene, por último, la verdadera petición, que todo lo abarca, de la oración de Jesús: «Llegue tu reinado» (Mt 6,10). Jesús se sabe obligado

15. Joachim Jeremias ha defendido la tesis de que la invocación de Jesús «Abbá» le separa de su entorno, y le convierte en un único, expresando de este modo, como *vox ipsissima*, la singularísima relación de Jesús con Dios Padre (cf. J. Jeremias, «Abba», en Id., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Gotinga 1966, p. 15-67). Para una crítica de esta tesis cf. R. Feneberg, «Abba, Vater, alles ist dir möglich», en «Entschluss» 40 (1985), p. 15-17 y 23-27. Sobre la especial relación de Jesús con Dios cf. también B. Witherington, *The Christology of Jesus*.

en su misión y praxis a esa realidad del reino. En el pasaje de la última cena san Lucas transmite unas palabras impregnadas de un fuerte sabor jesuánico.<sup>16</sup> Se dice allí: «Y les dijo: ¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi Pasión! Porque os digo que nunca más la comeré hasta que tenga su cumplimiento el reino de Dios. Cogiendo una copa, dio gracias y dijo: Tomad, repartidla entre vosotros; porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios» (Lc 22,15-18).

Igual de oportunas son aquí las palabras de Lc 22,28-30: «Vosotros os habéis mantenido a mi lado en mis pruebas, y yo os confiero la realeza como mi Padre me la confirió a mí. Cuando yo sea rey comeréis y beberéis a mi mesa, y os sentaréis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel.» La idea que de sí mismo tiene Jesús, su praxis vital, están determinadas por el reino de Dios, por el anhelo de una revelación plena del reinado de Dios.

La unidad con el Padre de que son testimonio las palabras de Jesús adoptan en su praxis la figura de la obediencia y confianza sin límites. Hay buenas razones para pensar que la petición del Padrenuestro: «Realícese tu designio en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10) es una ampliación redaccional. Se trata, en todo caso, de una oración que ha impreso su huella en la práctica de Jesús. En Mc 14,36 resuena esa plegaria. A su vez, la escena de Getsemaní pone bien de manifiesto que para Jesús la obediencia al Padre es incondicional también en las pruebas y tribulaciones.<sup>17</sup> En Heb 2,18 se reflexiona sobre el significado de ese proceder para aquellos que siguen a Jesús: «Pues por haber pasado él la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora la están pasando.»

La obediencia de Jesús al Padre está sostenida por una confianza incondicional, que encuentra especial manifestación en la fe de que está

16. H. Merklein, *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstradition*, en BZ NF 21 (1977), págs. 88-101; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus* (CThM, vol.7), Stuttgart 1972; R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (QD, vol. 80), Friburgo 1978; H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20. II Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes Lk 22,7-38* (NTA, vol.20/4), Múnich 1955; P. Stuhlmacher, *Das neutestamentliche Zeugnis von Herrenmahl*, en ZThK 84 (1987), p. 1-35.

17. Cf. Lc 22, 28-30 y el relato de las tentaciones en Mt 4, 1-11 y par.



impregnada su oración.<sup>18</sup> En Mc 9,14-29 se nos habla de un muchacho epiléptico al que los discípulos no habían sido capaces de sanar. El padre, desesperado, se vuelve entonces a Jesús: «Si algo puedes, ten lástima de nosotros y ayúdanos» (Mc 9,22). Jesús responde: «¡Ese “si puedes”! Todo es posible para el que tiene fe» (Mc 9,23). Jesús, lleno de fe, confía absolutamente en el Padre, y así es como pudo curar. La fe cobra eficacia y poder mediante la oración. La oración llena de confianza expulsa a los poderes hostiles a Dios (cf. 9,29).

Las palabras sobre la fe que mueve montañas (cf. Mc 11,22s), la parábola del amigo que llama a la puerta a medianoche (cf. Lc 11,5-8), la exhortación a confiar en la oración de petición (cf. Lc 11,9-13), ilustran lo que Jesús vive. Al suplicar, Jesús recibe, pues el Padre es uno con él y él está ligado al Padre en su obediencia y confianza.

Retorna así en la praxis de Jesús aquella relación fundamental a la que nos hemos referido al exponer su mensaje. Las palabras de Jesús sobre Dios, su Padre, tienen su asiento en la vida misma de Jesús.

Sin embargo, en el hecho de que Jesús dispense, por un lado, honor, obediencia y confianza hacia su Padre y, por otro, ocupe el lugar de Dios, al modo de un incondicional «lugarteniente», en su absoluta pretensión de poder, parece esconderse una paradoja.

Confesarle es el elemento que decide la salvación eterna del hombre: «Y os digo que, por todo el que se pronuncie por mí ante los hombres, también este Hombre (el Hijo del hombre) se pronunciará ante los ángeles de Dios. Y si uno me niega ante los hombres, será negado él ante los ángeles de Dios» (Lc 12,8s).

De análoga manera, Jesús reclama que actúa en lugar de Dios cuando perdona a los pecadores sus pecados. La objeción por parte de los piosos de Israel a su trato complaciente y conciliador con los pecadores reza: «¡Cómo! ¿Este habla así, blasfemando? ¿Quién puede perdonar los pecados más que Dios sólo?» (Mc 2,7). Sin embargo, Jesús siempre ha perdonado los pecados, no precisamente reclamando para sí un poder especial, sino porque en él vive el gozo del Padre que perdona a los pecadores. Así se pone de manifiesto tanto en las parábolas de Lc 15

18. Para la fe en Jesús en Pablo cf. a modo de complemento M.D. Hooker, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, en NTS 35 (1989), p. 321-342.

como en las numerosas *logia* o sentencias, como por ejemplo en el caso de Mc 2,17: «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos. No he venido a invitar a los justos, sino a los pecadores.»

La absoluta pretensión de poder de Jesús se muestra, en una tercera variante, en su predicación de los preceptos morales. Proclama los mandamientos de la «nueva» Tora exponiendo con autoridad las instrucciones de Dios tal como son: «Os han enseñado que se mandó a los antiguos... Pues yo os digo...» (Mt 5,21s entre otros). La absoluta pretensión de poder a que Jesús aspira conduce a su rechazo por parte de las autoridades de la época y de un sector considerable del pueblo.

¿Dónde radica la unidad de semejantes actitudes, en apariencia paradójicas, en la praxis de Jesús? ¿Dónde lo homogéneo de su veneración por el Padre, de su obediencia y confianza, por un lado, y de esta aspiración incondicional, por otro, a su autoridad? Esta pregunta afecta a la segunda proposición de nuestra tesis, en la que se alude a la tensión en la relación con los hombres presente en la conducta de Jesús. Esta conducta de Jesús con respecto a los hombres se caracteriza muy a menudo por una provocadora acritud.<sup>19</sup> Hay sentencias en el Evangelio hoy apenas citadas en la predicación o en la catequesis: «No penséis que he venido a sembrar la paz en la tierra: no he venido a sembrar paz, sino espadas; porque he venido a enemistar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con la suegra; así que los enemigos de uno serán los de su casa» (Mt 10,34). Existe toda una serie de pasajes similares, como por ejemplo Lc 14,26: «Si uno quiere ser de los míos y no me prefiere a su padre y a su ma-

19. E. Schillebeeckx, *Jesús. Die Geschichte von einem Lebendem*, no destaca suficientemente dicho rasgo en la praxis de Jesús. Se habla aquí de la realidad del reinado de Dios, fuente de todo lo bueno, de la admirable libertad de Jesús para hacer el bien, de su trato amable con los hombres, de la imposibilidad de llevar luto en presencia de Jesús, etc. Leyendo los testimonios evangélicos no es difícil darse cuenta de que el vocabulario del amor al prójimo halla escasa representación en los *logia* jesuánicos. Salvo las citas del doble mandamiento en Mc 12,28-34par, la palabra clave «amor» ni siquiera aparece en Mt 24,12. El verbo «amar» figura en Mt 5,44 en el contexto de la exhortación a amar también a los enemigos. Las expresiones clásicas del Antiguo Testamento justicia, misericordia y lealtad se encuentran, en Mt 23,23. La voz «misericordia» aparece en Mt 9,15. Mt 18,35, por último, califica al prójimo de hermano. Contamos también con la parábola del buen samaritano (cf. Lc 10,29-37). Para los pasajes indicado cf. H. Braun, *Jesús. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (ThTh, vol.1), Stuttgart 1969, p. 114-132.

dre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta a sí mismo, no puede ser discípulo mío.» Estas palabras responden a la conducta de Jesús. Deja que su madre y sus hermanos, que han venido a buscarle, se queden fuera: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?... Aquí están mi madre y mis hermanos. Porque el que cumple la voluntad de mi Padre del cielo, ése es hermano mío y hermana y madre» (Mt 12, 48-50). No menos virulentos son los ataques contra los fariseos y los doctores de la ley (cf. Mt 23 y par.). ¿No son tratados con igual dureza los discípulos? En Mt 16,23 Pedro es tachado de «satanás». No menos desafiante es el comportamiento de Jesús frente a la multitud del pueblo piadoso. En medio de la sinagoga, sin que exista requerimiento o apremio, llama a primera fila al hombre de la mano paralizada y lo cura delante de todos. Se trata sin duda de una acción deliberadamente provocativa (cf. Mc 3,1-6).

Pero a una con su desafiante dureza y su ofensiva acritud, la conducta de Jesús hace alarde de un rasgo contrapuesto: una incansable predisposición para la reconciliación y el perdón. Al compartir la mesa con publicanos y pecadores señala cómo practicaba sus enseñanzas: «Si tu hermano te ofende, repréndelo; y si se arrepiente, perdónalo. Si te ofende siete veces al día y vuelve siete veces a decirte ¡lo siento!, lo perdonarás» (Lc 17,3s). Es impresionante el contraste entre su inflexibilidad y el perdón otorgado a la adúltera (cf. Jn 8,2-11). Jesús había ya condenado sin paliativos el divorcio (cf. Mt 19,3-9 y par.), y reprendido la mirada concupiscente (Mt 5,28). Pero ahora que todos se han ido, pregunta a la mujer que permanece ante él: «¿Dónde están los otros? ¿Ninguno te ha condenado?... Pues yo tampoco te condeno. Vete y en adelante no vuelvas a pecar» (Jn 8,10s).

A esta disposición sin límites para el perdón responde la dedicación sin restricciones de Jesús a los necesitados, los enfermos, su amor a los pobres y a los marginados. En su compendio, Marcos caracteriza el ministerio de Jesús como sanación (Mc 1,32-34): «Al anochecer, cuando se puso el sol, le fueron llevando todos los enfermos y endemoniados. La población entera se agolpaba a la puerta. Curó a muchos enfermos de diversos males y expulsó muchos demonios».

Las curaciones de Jesús se alinean en la tradición de los actos de sanación de los profetas del Antiguo Testamento, y a la vez la superan.<sup>20</sup>

20. Cf. O. Betz - W. Grimm, *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu. Heilungen -*

La «compasión» de Jesús va más allá de las posibilidades de un Elías o un Eliseo, pues posee un carácter escatológico-mesiánico (cf. Is 49,10; 54,10). Es también algo más que un simple sentimiento. «La misericordia de Jesús, del Cristo de Dios, es compasión, una compasión que de inmediato conduce al acto redentor.»<sup>21</sup>

Dichas curaciones, sin embargo, apuntan a una sanación que brota de la confianza en que Dios es salvación absoluta para el hombre, y transmite a su vez esa misma confianza.

Con la dedicación a los enfermos, y a las curaciones, se da en Jesús una especial relación con los pobres. La respuesta a los discípulos de Juan: «¿Eres tú el que tenía que venir o esperamos a otro?» culmina en la afirmación «y a los pobres se les anuncia la buena noticia» (Mt 11,3-5 y par.). Entre los pobres se encuentran los que ejercen actividades proseliticas, los que desprecian abiertamente los preceptos de Dios y deben, por esa razón, ser evitados (cf. Mc 2,25s; Mt 21,32).

Entran también dentro de esa categoría los «humildes» (Mc 9,42; Mt 10,42) y los «sencillos» (Mt 11,25). Son personas que carecen de formación religiosa, lo que hace que se les tache de «impíos». En Mt 11,28 Jesús habla de trabajos duros y pesadas cargas. En el Discurso del llano se califica de perseguidos a los hambrientos e indigentes (cf. Lc 6,20-22). Joachim Jeremias describe acertadamente a estos grupos: «Su carga es doblemente pesada, pues comprende tanto el público desprecio de los hombres como sus nulas posibilidades de alcanzar algún día la salvación en Dios.»<sup>22</sup>

Lo que Jesús hace y anuncia no es fácilmente comprensible, ni evidente en sí mismo. Ni lo era entonces, ni lo es ahora. La crisis externa en que Jesús incurre forma un todo con la tensión interna, con la contradicción incluso, que subyacen en su mensaje y a su praxis de vida.

Jesús anuncia el reino de Dios como una cercanía divina inminente, presente aquí y ahora. A ella vincula unos preceptos éticos absolutos para los hombres. A dichas exigencias corresponden las promesas in-

*Retlungen - Zeichen - Aufleuchtungen* (O. Betz [dir.] *Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum*, vol. 2), Francfort del Meno 1977, p. 48s.

21. O. Betz (dir.), *op. cit.*, p. 48. Cf. también R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* (QD, vol. 52), Friburgo 1970, p. 148-158.

22. J. Jeremias, *Die Verkündigung Jesu*, p. 115.

condicionales de consuelo, tierra, justicia y saciedad válidas para los excluidos, los pobres, los pecadores, los perseguidos, los pacíficos, etc.

¿Pero acaso no son esas promesas una perfecta utopía? ¿No subraya precisamente ese carácter «utópico» el hecho de que Jesús hable siempre en parábolas del reino de Dios?

Jesús en persona conoce bien la problemática que aquí aflora. En las parábolas del grano de mostaza y de la levadura (cf. Mt 13,31-33 y par.) pone de relieve la pequeñez, incluso la insignificancia, del comienzo del reinado de Dios. La tensión y hasta la paradoja del mensaje de Jesús se vuelven huera, si se interpretan las comparaciones únicamente como evolución. El reinado de Dios irrumpe, con toda su exuberancia escatológica, en la insignificancia y en los afanes cotidianos de la historia universal.

¿No debe entonces juzgar «la sana razón humana» o bien que Jesús está proclamando una utopía funesta, o bien que no es sino cinismo lo que le caracteriza? La alternativa reza así: lo que el mensaje de Jesús respecto del reino de Dios exige del hombre es descubrir en la absoluta donación de Dios la profunda comprensibilidad de todos los hechos y datos de la creación, y de la existencia histórica y ambivalente del hombre. Lo que conduce a aquellos extremos que podemos apreciar ya en la praxis de vida de Cristo: Jesús sale fundamentalmente al encuentro del hombre dentro del marco de su proclamación del reino. Y ello significa que todo aquél que no viva a partir de ese nuevo fundamento, a partir de la soberanía divina, se encontrará en una desesperada situación de alienación, alejado de Dios. Mora entonces en una prisión que ha de ser demolida. La demolición de los alienadores muros que se alzan entre el hombre y su propio ser, entre el hombre y su semejante, entre el hombre y Dios, induce a Jesús a aquella dureza en el trato con los hombres ya antes mencionada. Por otro lado, de esa misma actitud básica brota la predisposición sin límites a la reconciliación.

El mensaje, cargado de tensión, que vive Jesús atrae a los hombres. Lo nuevo les hace señas como posibilidad de salvación, como la gran plenitud de sus vidas. De lo contrario, sus discípulos no le habrían seguido como a su maestro, y las multitudes no se habrían agolpado alrededor del «nazareno». Pero, a la vez, el evangelio nos da testimonio de que sus discípulos, ni aun los más allegados y leales, compartían sin más la práctica de la praxis de vida de su Maestro.

No cabe hablar de una confianza absoluta, como la que caracteriza la fe orante de Jesús, por parte de aquellos que le siguieron. Una y otra vez se les reprocha su poca fe (cf. Mt 6,30; Lc 12,28). No se da en ellos la acritud y dureza en el trato con los hombres de Jesús, ni tampoco aquella absoluta capacidad de perdón y entrega. Escuchan asombrados que tienen que personar una y otra vez (cf. por ejemplo Mt 18,21).

Karl Jaspers ha descrito gráficamente el mensaje y la conducta de vida de Jesús: «La seriedad de su idea de Dios tiene en Jesús como consecuencia una absoluta radicalidad. El Dios que para Jesús no está físicamente presente ni en visiones ni en voces es capaz de poner en cuestión todo lo presente en el mundo: todo es llevado a vista de su tribunal. La manera en que Jesús lo hace a partir de su certeza de Dios es estremecedora. Quien tenga el valor de leerlo en los Sinópticos, y luego guardar tranquila disposición, satisfecho de su existencia, instalado dentro de su ordenamiento, está ciego. Jesús sale fuera de todos los ordenamientos del mundo... Muestra el origen del que se sigue la fusión de los mismos. Priva definitivamente y sin excepciones de sustento a toda realidad mundana. Quiebra pura y simplemente todos los ordenamientos, todos los vínculos de la piedad, los reglamentos, las leyes racionales de la moral. Frente a la exhortación a seguir a Dios hasta su reino, todas las demás tareas son naderías... Dado que Jesús se encuentra en el exterior del mundo, que es la excepción, se hace patente la oportunidad que se abre aquí para todo aquello que los criterios del mundo juzgan despreciable, inferior, insano, odioso, todo aquello que debe expulsarse y excluirse de los ordenamientos, la oportunidad del ser humano como tal en cualesquiera circunstancias. Señala allí donde, bajo todas las formas del fracaso, se le abre al hombre un hogar. Jesús se ha abierto camino hacia ese lugar desde donde no solamente todo aquello que es mundo se interna en las sombras, sino que en sí mismo es —en parábola— luz y fuego, y —ahora en realidad— Dios y amor. Ese lugar, concebido como un lugar mundano, no es de hecho lugar. Cada uno tiene que malentenderlo a partir de sus criterios respecto de lo perteneciente al mundo. Desde un punto de vista mundanal, es sencillamente imposible.»<sup>23</sup>

23. K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, Múnich 1957, p. 20s.

3. La concordancia del mensaje y la praxis de Jesús<sup>24</sup>

## TESIS 12:

El mensaje y la praxis de Jesús parecen paradójicos. Sólo pierden ese aspecto cuando se les entiende como un hecho de comunicación humano-divina. Esta interpretación tiene su base en la comprensión que de sí mismo tiene Jesús: Jesús se sabe evangelista mesiánico al servicio de los pobres.

Desde su bautismo en el Jordán Jesús sigue su camino como Hijo mesiánico del hombre, siervo de Yahvéh y evangelista de los pobres (cf. Mc 1,14s; Lc 4,16-21; 7,18-23). La elección de los doce y los demás actos simbólicos subrayan esa autocomprensión.<sup>25</sup> Si se entiende la percepción de su misión como algo que se despliega en la historia, abriéndose y profundizando en las distintas situaciones vitales, del mismo modo que el resto de los hombres sólo llegan a ser ellos mismos recorriendo su camino, debe admitirse la realidad de una evolución.

El mensaje de Jesús es el reino de Dios. La historia divina vetotestamentaria conoce una larga serie de promesas proféticas de salvación. Allí la promesa equivalía siempre a un estado aún por venir. Sin duda, se vive de cara al mismo, pero se halla siempre en manos de Dios, quien hará entrega de él cuando ésa sea su voluntad. De esta suerte, también las promesas de salvación de Israel se demuestran diferentes de los mitos paganos, que toman de lo circundante el lenguaje y las indicaciones de los dioses.

Jesús anuncia la «llegada» presente del reino de Dios sin que, en apariencia, «nada» haya cambiado. ¿De nuevo un mito? El modelo lingüístico en que se anuncia el reino, la parábola, se pronuncia en contra de tal deducción. Las parábolas reclaman el asentimiento del oyente, le exigen que dé un paso adelante. No se da aquí la cuasi-inmediatez de la experiencia mundana e histórica numinoso-pagana. Lo que se subraya es la demanda de confianza en las palabras y el testimonio de Jesús mediante el anuncio del juicio que seguiría a su rechazo.

24. Cf. también P. Stuhlmacher, *Jesus von Nazareth und die neutestamentliche Christologie im Lichte der Heiligen Schrift*, en M. Klopfenstein y otros (dir.), *Mitte der Schrift*, p. 81-95.

25. Cf. M. Klopfenstein y otros (dir.), *o. c.*, p. 87. M. Hengel, *Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie*, en *Sagesse et religion. Colloque de Strasbourg* (Octubre 1976), París 1979, p. 148-188.

Ese mensaje de Jesús sólo adquiere pleno sentido si en Jesús mismo, en su palabra, alumbra el proceso de la llegada del reino de Dios como futuro del hombre, si aquí y ahora da comienzo la alteración fundamentalísima de la realidad, o lo que es lo mismo, la santificación del hombre a partir de la personal donación de Dios. Si así es, entonces también el mundo, el tiempo y la historia habrán cambiado, pues Dios se los habrá apropiado en su comunicación. En su presencia real en apariencia inmovible, se han deslizado hacia una relatividad que hace de ellos magnitudes de segundo orden en comparación con la plenitud que se aproxima.

El mensaje de Jesús sólo pierde su carácter paradójico si es divino y humano: palabra de Dios que pone eficazmente en marcha un proceso de cambio que, mediado por el sí libre y lleno de fe de la humanidad, sólo llegará, de todos modos, a cumplimiento por la acción de Dios.

Mas también puede afirmarse paralelamente que el carácter paradójico de la praxis de Jesús es resultado de la aparente contradicción entre su actitud de obediencia y su pretensión absoluta de poder. Se trata de una pretensión absoluta que proclama la última y decisiva palabra de Dios en aquel «Pues yo os digo» fundado en la autoridad dispuesta por el mismo Dios. Si lo que aquí tenemos no constituye una absoluta contradicción, entonces aquí se da por supuesta una relación entre Jesús y Dios bien diferente de la misión recibida por los profetas. Allí se exigía obediencia a la palabra enviada. Aquí se alza el hombre por antonomasia obediente: su vinculación con el Padre le permite pronunciar aquel «Pues yo os digo». La obediencia debe aquí cumplirse en la concordia de la libertad divina y humana.

El carácter paradójico de la conducta de Jesús es, además, resultado de su descubrimiento de la pecaminosidad humana y de la predisposición sin límites hacia la reconciliación. Una tal conducta sólo es homogénea si en ella se manifiesta el ser-uno de Jesús con el padre mencionado más arriba. Entonces deberá descubrirse, precisamente a través de esta conducta de Jesús, el juicio divino sobre el pecado y la misericordia por el pecador.

De esta estructura de la praxis se deduce para el mismo Jesús la identidad de envío y ser: su obediencia le permite ponerlo todo en el Padre. El es su enviado, su testigo. Y este envío determina su ser hasta las últimas consecuencias.

De la identidad de envío y ser se sigue que el camino de Jesús es en

cada una de sus etapas anticipación de la muerte. La identidad de ser y envío da como resultado la integración de vida y muerte. Al estar implicado en este envío el Padre en persona, su absoluta unidad con el mundo y con el hombre –de un mundo, además, que se ha distanciado por sí mismo del Padre–, la vida del enviado está en todo momento amenazada, expuesta a la contradicción de la historia pecadora. A la vez, sin embargo, la identidad de ser y envío quiere decir que esa vida se realiza siempre como existencia dada libremente, abandonada y puesta en juego. Jesús no pende de sí mismo. Vive en su entrega al envío, lo que le marca de forma indeleble. De esta suerte, en el dinamismo del envío la muerte está presente en la vida, y es en la muerte donde se manifiesta lo que fue su vida. Vida y muerte aparecen así en una totalidad nuevamente integrada, dada a partir de la soberanía divina.<sup>26</sup>

Tanto el mensaje como la conducta de vida de Jesús están en contradicción con «la sana razón humana»,<sup>27</sup> tendente siempre a proyectar, clasificar, preservar, lo que no son sino *posibilidades* de vida, pero de tal modo que excluyen la verdad de la vida, la interpenetración de vida y muerte.

Podemos llamar a la identidad de envío y ser así descrita, a la recíproca interpenetración de vida y muerte desde el acontecimiento de la afirmación de la absoluta donación de Dios, la «fe» de Jesús.

Se ha citado antes, Mc 9,14-29. Jesús responde al padre del niño enfermo, atacado por un demonio: «¡Ese “si puedes”! Todo es posible al que tiene fe» (Mc 9,23). Con estas palabras Jesús se refiere a sí mismo

26. De modo parecido E. Jünger, *Jesus Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem*, en Id., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen* (BEvTh, vol. 61), München 1972, p. 126-144: el reinado de Dios como fin de los tiempos es idéntico al fin del mismo Jesús, pues en sus palabras –y ontológicamente– Jesús es también, como Verbo, idéntico al reinado de Dios. En virtud de esta identificación, «la muerte de Jesús se convierte en *integral escatológica* de su existencia terrena» (E. Jünger, *op. cit.*, p. 133). Para la tentativa de reconstruir la autocomprensión y evolución de Jesús de Nazaret a partir de los textos evangélicos cf. R. Feneberg –W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium*.

27. Para el dramatismo interno del mensaje y la conducta de Jesús cf. E. Schweitzer, *Jesus Christ. The man from Nazareth and the exalted Lord*, Macon/Georgia 1987, p. 49s. La alternativa es tajante: «O se trató de un caso de manía religiosa, viviendo en la ilusión y el sueño de ser la encarnación de la soberanía de Dios en la tierra, o lo fue realmente.»

como creyente. Con todo, la fe adopta en la existencia de Jesús una figura y significado diferentes de las formas de fe propias del Antiguo Testamento.<sup>28</sup>

De hecho, en el Antiguo Testamento no se encuentra el concepto de fe propio del Nuevo. Más bien son cuatro los grupos de radicales lingüísticos que sirven para calificar la respuesta del hombre a la siempre previa acción de Dios. El contenido semántico de dichos radicales se conserva en la relación de Jesús con Dios, donde confluyen en una nueva identidad. Cuando, en su exortación a orar, Jesús anuncia que aquél que pida recibirá, Dios deja de estar situado en expectativa frente al hombre. De donde con respecto a la fe de Jesús puede afirmarse que Cristo dice amén a Dios y a sus actos (Is 7,1-25), le aguarda (cf. Is 8,17), se siente seguro y protegido en él (cf. Jer 17,7s), tiene en él su refugio (cf. Sal 57,2; 59,17) y su esperanza. Estas cuatro formas de la «fe» son llevadas a la práctica de tal modo que, a partir de la absoluta donación del Padre, tiene lugar la entrega plena a él de la propia vida. La fe de Cristo puede definirse como la consumación histórica de la fe, la esperanza y la espera veterotestamentarias en el Señor.

En tanto que acontecimiento y realización de aquella donación absoluta de Dios, con Jesús, el creyente da comienzo la supresión de todas las estructuras mediadoras entre el hombre y Dios hasta entonces vigentes. Deja así de haber lugar para magnitudes mediadoras que, a lo sumo, sólo acercaban a Dios. Dios *ha encontrado* insuperable cercanía en Jesucristo, y por ende en la historia humana. Si bien sólo llegada a su plenitud en la experiencia de fe postpascual, ya en las palabras y en la conducta de Jesús cabe vislumbrar ya que él es *aquel* mediador entre Dios y el hombre que conduce a éste a la inmediatez de la relación divina.

Cabe esclarecer este punto de la mano de la perícopa de Mt 25,31-46. También el judaísmo temprano cuenta con una doctrina sobre las obras de misericordia, a su vez relacionada con la inteligencia de la ley. Con respecto a la evolución postexilica observa Walter Gutbrod: «El cumplimiento de la ley no crea la relación con Dios, sino que nos sostiene en ella (cf. p.ej. 2Cró 33,8)... Junto a la alabanza de las obras de Dios en los padres se destaca cada vez con más fuerza la alabanza inde-

28. Cf. al respecto A. Weiser, art. «πιστεύω», en ThWNT, vol. 6, p. 182-197; M.D. Hooker, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ.



pendiente de la ley (cf. asimismo las dos partes del Sal 19) como instrumento otorgado al pueblo por Dios para que se mantenga en su gracia.»<sup>29</sup> Las obras de misericordia, dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, dar posada al extranjero,<sup>30</sup> permiten al hombre compensar las anteriores transgresiones de la ley. También Jesús enumera esas obras. Pero de acuerdo con Mt 25,31-46 todos esos actos de misericordia tienen por objeto al rey *en persona*. El lugar de la mediación es ahora ocupado por la unidad inmediata entre Dios y el hombre.

Con esta eliminación de cualesquiera estructuras sagradas de mediación se relaciona estrechamente el hecho de que Jesús no funda una comunidad separada en Israel. La definición de una comunidad aparte se da siempre a través de unos elementos mediadores específicos (piénsese, por ejemplo, en las prescripciones de Qumran). Pero Jesús se dirige siempre a Israel, y más concretamente al pueblo de las doce tribus que Dios suscitará. A la vez, la desdivinización de las estructuras mediadoras conduce a Israel a las puertas de una nueva unidad con los paganos. Tal es, sin duda alguna, el significado de la escena de la purificación del templo. De acuerdo con Mc 11,17s Jesús aduce como justificación: «¿No está escrito: «*Mi casa será casa de oración para todos los pueblos*»?» (cf. Is 56,7). Como ya ha llegado esa hora, debe purificarse el atrio de los paganos y su animado tráfico comercial, la compra y venta de víctimas propiciatorias, y el cambio monetario.

## II. Muerte y resurrección de Jesús

### 1. La muerte en la vida de Jesús<sup>31</sup>

#### TESIS 13:

Jesús caminó hacia su muerte, a la que atribuyó, en la última cena, un carácter expiatorio.

29 W. Gutbrod, art. «νόμος», en ThWNT, vol.4, p. 1036.

30. Cf. H.L. Strack – P. Billerbeck (dirs.) *Aus Talmud und Midrasch*, p. 559-610.

31. Véase también J. Gnllka, *Jesu ipsissima mors. Der Tod Jesu im Lichte seiner Martyriumsparänese (Eichstätter Hochschulreden, vol. 38)*, München 1983; V. Hampel, *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen*

Ya en 1960 establecía Rudolf Bultmann: «Difícilmente puede entenderse su ejecución (de Jesús; N.del A.) como una consecuencia intrínsecamente necesaria de sus acciones. En realidad, tuvo lugar en virtud de la errónea interpretación de estos últimos como actividad política. Juzgado históricamente, habría sido un destino absurdo. Si acaso Jesús encontró en este destino un sentido, o cómo lo hizo, es algo que no podemos saber. No debe excluirse la posibilidad de que fracasase.»<sup>32</sup> Partiendo de la tesis de Bultmann, Hans Kessler resume como sigue sus pormenorizadas investigaciones: «No sabemos con seguridad si Jesús atribuyó a su muerte –y en qué sentido– un especial significado... Es poco probable que uniera a la inminencia de su muerte ideas de sacrificio y expiación, o que estuviera en su intención redimir con su muerte a la humanidad.»<sup>33</sup>

Sentencias como éstas recurren tranquilamente a las mismas prioridades de valores y los mismos criterios que aparecen en la concepción de sí cotidiana de los hombres, sin tener en cuenta que el pensamiento y la filosofía rigurosos ha tiempo que han descubierto la pertenencia de la muerte a la vida, y denuncian al mismo tiempo la represión de la primera como un estado de conciencia alienado. Más arriba, en la discusión del significado y envío de Jesucristo, se ha estudiado la presencia de la muerte en su vida. En pro de ello, cabe aducir una gran cantidad de pasajes del Nuevo Testamento.

Por lo que respecta a la cuestión de cómo entendió Jesús su muerte, desempeñan un papel central los siguientes elementos: no es posible, sino seguro, que Jesús contó con la posibilidad de una muerte violenta.

*Selbstverständnis Jesu*, Neukirchen-Vluyn 1990; K. Kertelge (dir.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (QD, vol.74), Friburgo 1976; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970; H. Merklein, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, en H. Heiz y otros (dir.), *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie* (QD, vol.124), Friburgo 1990, p. 155-183; R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (QD, vol. 80), Friburgo 1978; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Friburgo 1975; P. Stuhlmacher, *Jesus von Nazareth und die neutestamentliche Christologie im Lichte der Heiligen Schrift*; J. Werbeck, *Soteriologie*, p. 131-274.

32. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Klasse Año 1960, 3. abh.), Heidelberg 1960, p. 12.

33. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, p. 235.



Así se desprende de su vinculación al mensaje del Bautista y de la relación estrecha que mantiene con él (cf. Mc 6,14), aunque también de la resistencia, que tan pronto afloraría en su vida pública, contra su interpretación de la voluntad de Dios, contraria a la interpretación farisaica de la ley y a la piedad cúltica de los saduceos.

Jesús no sólo pudo contar con su muerte, sino lo hizo de hecho.<sup>34</sup> En los muchos discursos que Jesús dirige a sus discípulos menciona también su disposición al martirio: «Porque si uno quiere salvar su vida, la perderá, pero el que pierda su vida por mí y por la buena noticia, la salvará» (Mc 8,35). O bien: «¿No se venden un par de gorriones por unos cuartos? Y, sin embargo, ni uno solo caerá al suelo sin que lo disponga vuestro Padre... Conque no tengáis miedo, que vosotros valéis más que todos los gorriones juntos» (Mt 10, 29-31).

En todas estas palabras late el testimonio –al menos indirecto– de la disposición para la muerte por parte de Jesús a causa de su misión.<sup>35</sup> La disposición que así se perfila determina la conducta de Jesús. A la última gran misión encomendada a los discípulos en Lc 10,1-16 y par. señala Heinz Schürmann. El mandamiento de «ir a todos los lugares y ciudades... se convierte, en razón de su casi total improbabilidad, en poco menos que un acontecimiento simbólico destacado..., que sólo cabe explicar razonablemente desde la idea de fracaso, a menos que quiera verse en Jesús a un visionario completamente alejado de la realidad.»<sup>36</sup>

Especial significado adquieren las palabras y los gestos de la tradición de la última cena. En su comentario, Schürmann hace sobre todo hincapié en Mc 14,25 y Lc 22,15-18 y par. Estos pasajes llevan el cuño de la predicación del reino de Dios de Jesús: «Y les dijo: ¡cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi Pasión! Porque os digo que hunca más la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el Reino de Dios. Cogiendo una copa dio gracias y dijo: Tomad, repartid-

34. Cf. V. Hampel, *Menschensohn und historischer Jesus*, p. 246-249.

35. V. Hampel, *op. cit.*, p. 244s. Algunos exégetas, como Volker Hampel, creen poder demostrar que a partir de la visión del fracaso transitorio de la misión jesuánica surge la idea de la necesidad de la pasión con la expectativa de la manifestación de la dignidad mesiánica de Jesús.

36. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, p. 38.

la entre vosotros; porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios.»

Cabe reconocer en estas palabras por dos veces la profecía de la muerte. En primer lugar, Jesús volverá a celebrar la Pascua después de morir, y celebrará un banquete en el reino futuro de Dios. Su muerte no hará que la salvación se detenga. En segundo lugar, el pasaje de san Lucas (Lc 22,20) sobre el cáliz expresa que la copa lleva a participar en la nueva alianza prometida por los profetas, y establecida precisamente gracias a la muerte de Jesús en el martirio. Estas palabras se sitúan muy claramente en el contexto de la interpretación que Jesús mismo hace de su vida como un servicio a los hombres y un compromiso en favor de los pecadores.<sup>37</sup>

Rudolf Pesch ha demostrado<sup>38</sup> que la idea de expiación presente en la bendición del pan y del vino no es resultado de una interpretación eclesial, litúrgica, del destino de Jesús a la muerte. Bien al contrario, la idea de expiación, tal y como aquí se presenta, es del todo compatible con el mensaje de Jesús respecto del reino de Dios. De acuerdo con Pesch, en la narración de Marcos de la última cena Jesús recurre a Is 53, la profecía de los sufrimientos del Siervo de Yahvéh, para definir su propia situación. Acepta asimismo, en forma tipológica, el texto de Éxodo 24,8: «Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella al pueblo, diciendo: Ésta es la sangre del pacto que el Señor hace con vosotros a tenor de estas cláusulas.»

A ambas fórmulas se les atribuye ahora nuevo significado: si Jesús tiene conciencia de ser el último enviado de Dios, entonces Israel está a punto de rechazar, junto con el «Hijo»<sup>39</sup>, la aún más radical entrega de Dios. Al producirse, en esta situación, la apostasía escatológica de Israel, Jesús da testimonio en su muerte como Siervo de Yahvéh de que asu-

37. H. Schürmann, *op. cit.*, p. 56-63.

38. Cf. R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*.

39. Cf. al respecto la parábola de los viñadores en Mc 12,1-9, que Jesús propone pocos días antes de la última cena con el objeto de esclarecer la situación en Jerusalén. Para la interpretación de esta parábola cf. M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabinischen Gleichnisse*, en ZNW 59 (1968), págs. 1-39; J. Blanck, *Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12,1-12*, en J. Gnllka (dir.), *Neues Testament und Kirche*, Homenaje a R. Schnackenburg, Friburgo 1974, p. 11-41.

me ese rechazo como expiación. Así, Helmut Merklein caracteriza el canto cuarto del Siervo de Yahvéh (cf. Is 53) como «un modelo en cierto modo connatural de interpretación», que posibilita a Jesús superar mediante la idea de una expiación vicaria la discrepancia existente entre, por una parte, su anuncio del reino de Dios como declaración de salvación escatológica para todo Israel y, por otra parte, la necesidad de tener que contar con una muerte violenta ocasionada por los mismos representantes de ese pueblo israelita.<sup>40</sup> Es el mismo Jesús quien descubre que en las palabras de Isaías está ya trazado de antemano su camino.

Anticipada en los gestos y sentencias de la última cena, la muerte de Jesús da a la vez testimonio del «amor de Dios a los enemigos».<sup>41</sup> En este sentido, su muerte es *expiación*. «La expiación tiene lugar... mediante una entrega total (sustitutiva), y es por ello aquella redención de vida a la que el hombre aspira y que Dios posibilita.»<sup>42</sup> Rudol Pesch concluye: «Sólo porque la gracia de Dios expía también la culpa de la no-aceptación, se constituye verdadera –y universalmente– la libertad humana. La ampliación de la expiación en favor de los muchos de Israel a los otros pueblos está incluida en el carácter expiatorio de la muerte de Jesús.»<sup>43</sup>

Al relacionar, en las palabras de la última cena, su muerte con el reino y su adviento, y señalar el carácter expiatorio de su entrega de la vida, no debe entenderse la muerte de Jesús como un instrumento para

40. H. Merklein, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, p. 161.

41. R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, p. 109.

42. H. Gese, Die Sühne, en Id., *Zur biblischen Theologie. Altestamentliche Vorträge* (E. Jünger – R. Smend [dirs.], *Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen*, vol.78), Múnich 1977, p. 87.

43. R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, p. 111. Ofrece una buena exposición de la idea de expiación R. Schwager, *Jesús im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (ITS, vol. 29), Innsbruck 1990. Ahí pueden también verse la confrontación crítica y la corrección de las ideas del «chivo expiatorio» de Girard. Cf. asimismo V. Hampel, *Menschensohn und historischer Jesus*, p. 300-342; H. Merklein, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, p. 158 afirma que «la muerte expiatoria de Jesús pertenecía ya al común depósito de fe de todos los seguidores de Jesús en Jerusalén». Cf. además G. Kittel, *Gestorben für unsere Sünden. Das Sühnopfer Jesu Christi*, en Id., *Der Name über alle Namen*, cap. II/3, p. 69-87; P. Stuhlmacher, *Jesús von Nazareth und die neutestamentliche Christologie im Lichte der Heiligen Schrift*, p. 88s.

el establecimiento del reino de Dios en el sentido de las estructuras mediadoras antes rechazadas. La muerte de Jesús es la última expresión del amor sin reservas de Dios a los pecadores y, por ende, revelación de su gracia. No otro fue el contenido y la substancia de la vida y la muerte de Jesús: con su muerte, el amor de Dios adquiere histórica figura, se descubre y se consume. En dicho sentido, la redención tiene lugar «por» la muerte de Jesucristo.<sup>44</sup>

## 2 La muerte de Jesús<sup>45</sup>

TESIS 14:

Jesús fue condenado a consecuencia de su pretensión de poder absoluto. Su muerte fue confesada y comprendida con la ayuda de esquemas vetotestamentarios a los que, en virtud de los hechos de la Pascua, se otorgó un acusado perfil escatológico.

La única posibilidad de atribuir significado a la muerte de un hombre tiene lugar cuando esta muerte no es el límite y punto final de aquel hombre. Desde esta perspectiva, sólo considerando si sus potencialidades han sido o no agotadas, cabe emitir un juicio sobre aquella muerte. Al vincular Jesús su muerte con el reino de Dios y hablar de un nuevo banquete en este último, la muerte deja de ser mero término, y se convierte en portadora de significado. Se inserta en un contexto.

El significado de esta muerte se sigue de la manera en que el mismo Jesús se encamina hacia ella. La condena sufrida por Jesús esclarece aún más ese significado. Este último adquiere su perfil desde la meta hacia la que conduce la muerte de Cristo: la glorificación del Padre en el cum-

44. Cf. asimismo G. Dautzenberg, *Reich Gottes und Erlösung*.

45. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Ratisbona 1969; M.-L. Gluber, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motifgeschichtliche Darstellung aufgrund neuerer exegetischer Forschung*, en O. Keel y otros (dirs.), *Orbis biblicus et orientalis*, vol.15, Friburgo 1977; G. Lohfink, *Der letzte Tag Jesu. Die Ereignisse der Passion*, Friburgo 1981; R. Pesch, *Das Markus-Evangelium* (HThKNT, vol. 2/2), Friburgo 1977, espec. el excursus sobre la historia premarcana de la Pasión, p. 1-27; E. Schillebeeckx, *Jesús. Die Geschichte von einem Lebendem*, espec. p. 242-282; A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus* (WUNT, vol. 21), Tübinga 1980.

plimiento de su misión. El significado es expresado y testimoniado por aquellos que interpretan la muerte de Jesús a la luz de los acontecimientos de la Pascua. A la vez, aunque de diferente manera, todos los elementos mencionados desempeñan un importante papel, tanto en el plano de la verificabilidad histórica, como en otro plano, esta vez histórico-salvífico, que va más allá de dicha verificabilidad y que, aun escapando a la posibilidad de una comprobación histórica, posee sin duda máxima relevancia humana.

Tienen alcance teológico, en conexión con el proceso y la muerte de Jesús, los siguientes datos históricos:<sup>46</sup> la muerte en la cruz de Jesús de Nazaret—ocurrida muy probablemente el 7 de abril del 30 después de Cristo—forma parte de los datos históricos seguros sobre su historia. Tanto las investigaciones críticas de Josef Blinzler<sup>47</sup> como de August Strobel<sup>48</sup> demuestran que en el proceso contra Jesús los jueces judíos se atuvieron a las disposiciones legales vigentes. Strobel prueba con suficiente exactitud que Jesús fue acusado y condenado como impostor y falso profeta. Apoya sus juicios en la amplitud de la historia de la tradición tal como se refleja en los evangelios.

Las autoridades habían vigilado y perseguido a Jesús como a un «impostor». De acuerdo con Jn 7,12, una parte de la muchedumbre del pueblo dice: «extravía al pueblo». La literatura cristiana primitiva reproduce en los mismos términos la acusación judía.<sup>49</sup> Otros textos judíos hablan de «seducción» y «desviación».<sup>50</sup>

El sumo sacerdote y el sanedrín no ven la prueba palmaria de la culpabilidad de Jesús en su respuesta afirmativa a la pregunta de si es o no el Mesías, sino en las palabras añadidas «... *Y vais a ver cómo este Hombre (el Hijo del hombre) toma asiento a la derecha del Todopoderoso, y cómo viene entre las nubes del cielo*» (Mc 14,62). Strobel argumenta: «Al declarar delante del más alto tribunal del pueblo que es el Hijo del hombre que se sienta «a la derecha del Todopoderoso», o lo que es lo

46. E. Schweitzer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, en J. Roloff (dir.), *Grundrisse zum Neuen Testament*, NTD vol. 2, Gottnga 1989, p. 12-24.

47. Cf. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*.

48. A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit*.

49. Cf. al respecto las pruebas en A. Strobel, *op. cit.*, p. 89s.

50. A. Strobel, *op. cit.*, p. 90-92.

mismo, que es juez por encima del supremo tribunal ante el que tiene que responder, Jesús ofende y lastima los sentimientos y convicciones más sagrados de los responsables del pueblo. Se trataba de una afrenta contra el fundamento del estado asentado sobre la Tora y la teología salvífica de ella derivada. Era necesario que se produjera una reacción por parte de Caifás y del resto de partícipes, so pena de que éstos se vieran obligados a pasar por alto una pretensión y declaración intolerables.»<sup>51</sup>

Análogo es el juicio de Rudolf Pesch: «Las palabras añadidas por Jesús en su respuesta corrigen la idea del Mesías implícita en la pregunta del sumo sacerdote mediante unas palabras proféticas y amenazadoras dirigidas a la asamblea del tribunal (plural ὄψεσθε). Como Hijo del hombre, anuncia un juicio para aquellos mismos que, siendo un justo inocente, le llevarán a la muerte —así se presupone en todo momento— en virtud de su confesión.»<sup>52</sup>

De esta suerte, el mensaje de Jesús y la forma de la fe acuñada por las instituciones y la tradición de Israel colisionana entre sí en una concentración extraordinaria. Tiene relevancia teológica el hecho de que el evangelio anunciado y representado en y por el mismo Jesús configure —pese a encajar en el *continuum* de la fe de Israel— el verdadero punto de conflicto, ya que mediante el anuncio de la inminencia del reino quedan relativizadas la ley, el templo, y el gremio dirigente israelita.<sup>53</sup>

Del absoluto convencimiento de Pilato de que Jesús no había cometido ningún delito punible con la muerte no puede caber duda, pese a lo cual y por motivos pragmáticos pronunció la sentencia capital correspondiente a un delito de lesa majestad. Lo que puede reconocerse en el tema del interrogatorio —«¿Tú eres el rey de los judíos?» (Mc 15,2)— y en la inscripción en la cruz.

La condena pone en peligro el mensaje y la conducta de Jesús. Está

51. A. Strobel, *op. cit.*, p. 92s. Cf. V. Hampel, *Menschensohn und historischer Jesus*, p. 211.

52. R. Pesch, *Das Markus-Evangelium*, 2/2, 437s. J. Gnllka, *Neutestamentliche Theologie*, p. 31s, señala por lo demás que esa prolongación de la respuesta procede de una posterior revisión apocalíptica de la pasión originaria premarciana, mientras que el proceso gira sobre todo en torno a las pretensiones mesiánicas de Jesús. El elemento determinante estaría constituido por el título regio de Jesús.

53. Cf. J. Werbick, *Soteriologie*, p. 106-113.

en juego su identidad. Los relatos de la pasión, así como las numerosas afirmaciones sobre la muerte de Jesús y su significado presentes en los restantes pasajes del Nuevo Testamento, dan por supuestos los acontecimientos pascales relatados por los testigos autorizados. A su luz explican los acontecimientos de la pasión, haciendo particular objeto de su exposición la marcha de Jesús hacia la muerte: la manera en que éste sufre aquélla confirma su identidad y su mensaje. Los hechos de la Pascua conforman el refrendo de su identidad por Dios mismo.

Los testigos neotestamentarios recurren, para definir el significado de la muerte de Jesús, a modelos hermenéuticos del Antiguo Testamento. En cada caso éstos sufren transformaciones, porque los testigos ven en esa muerte una transcendencia escatológica última. De este modo, se vinculan a la caracterización de la muerte de Jesús las diferentes maneras de anunciar la redención, a su vez exaltadas nuevamente a la categoría de última transcendencia escatológica. Lo dicho es aplicable ya al mensaje mismo de Jesús, en el que se anuncian nuevas cosas mediante fórmulas, sentencias e imágenes tradicionales, de acuerdo con el fundamental principio lingüístico de expresar lo novedoso con ayuda de una realidad ya existente.

En la discusión exegética de las dos últimas décadas se han elaborado tres formas de testificar y de entender la muerte de Jesús.

#### a) Jesús muere como profeta escatológico

Los textos en los que se caracteriza la muerte de Jesús como un destino profético son: Lc 11, 47-51; Mt 23,29-31.34-36; además de las palabras sobre Jerusalén en Mt 23, 37-39 y par., la parábola de los viñadores en Mc 12,1-12 y una serie de textos de Act, 2,22-24; 4,10; 5,30s. En un sentido más amplio hemos de contar con las *logia* o sentencias. Ciertamente en ellas no se hace mención directa de la muerte de Jesús —se trata en realidad de una colección de sentencias de Jesús—, pero éste es presentado como el heraldo del fin de los tiempos, anunciador de la última voluntad divina. Como tal participa del destino de los profetas, al igual que los discípulos, que por su causa sufren condena y persecución, aunque también alcancen recompensa celestial (cf. Lc 6,22; 12,8).

¿Qué modelo veterotestamentario subyace en esta interpretación de

la muerte de Jesús? La tradición deuteronomista nos presenta en Israel al pueblo que ha apostasiado de Yahvéh, enfrentándose, en consecuencia, a los siervos de éste, los profetas. Estos últimos, celosos, llaman al pueblo a la conversión. Tal y como se dice en Neh 9,26:

«Pero, indóciles, se rebelaron contra ti, se echaron tu Ley a las espaldas y asesinaron a tus profetas, que los amonestaban a volver a ti, cometiendo gravísimas ofensas» (cf. también Esd 9,10s).

La descripción de Israel como asesino de profetas, una formulación posterior al éxodo, expresa la hondura de la caída y el juicio divino sobre el pueblo. Dios, sin embargo, mantiene su fidelidad a los primeros.

El judaísmo primitivo asiste al nacimiento de la esperanza en el profeta del fin de los tiempos. Éste exhorta por última vez a Israel a convertirse al Señor. Su antagonista es el seductor, el impío, el opresor (cf. Dan 7,9s.25; 2Mac 4,7). También Jesús se compara a los profetas precedentes, aunque superándolos. El pueblo se pregunta entonces si Jesús es el profeta o aquel seductor, aquel malvado que conduce a Israel a su caída: «Toda la multitud decía asombrada: ¿No será éste el Hijo de David? Pero los fariseos, al oír esto, dijeron: Si éste echa a los demonios no es más que con poder de Belcebú, el jefe de los demonios» (Mt 12,23s; cf. asimismo Mc 6,14-16; 8,27-30).

Si se entiende la muerte de Jesús como la muerte del último de los profetas, ésta, en conformidad con la tradición deuteronomista, no sería sino la postrera consecuencia de la rebeldía de Israel y su caída escatológica de Dios. El profeta escatológico es conducido a la muerte en razón de su absoluta unión con Dios, de su obediencia. Soporta en tanto que enviado de Dios los efectos del pecado.

Pero, al mismo tiempo, la fidelidad del profeta escatológico y testigo de Dios se eleva por encima del poder del antagonista del Señor. El combate contra los poderes y las potestades de las tinieblas ha concluido victoriosamente. El poder del pecado es condenado en su carne (cf. Rom 8,3).

La muerte de Jesús se entiende así como la consumación de su vida terrena, de su enseñanza en la autoridad del Padre (cf. Mt 11,27), de los actos simbólicos con que rechaza las fuerzas del mal.

## b) Jesús muere como Hijo del hombre y justo doliente

El más importante testimonio de esta concepción de la muerte de Jesús se encuentra en el relato premarciano de la pasión. A él se añaden los anuncios de la pasión de Mc 8,31; 9,31; 10,33 y par. Pueden hallarse parecidos en algunos versículos de los Hechos de los Apóstoles (cf. Act 2,2s.32.36; 3,1-10, 4,10; 5,30; 10,40).<sup>54</sup>

En el relato premarciano de la pasión encontramos la exposición de conjunto más antigua de los padecimientos de Cristo. Hay buenos motivos para datar el texto en una fecha anterior incluso al 37 d.C. Teniendo en cuenta el carácter judeocristiano de su cristología y teología, procede muy probablemente de la comunidad de Jerusalén. La narración caracteriza el destino de Jesús como el padecimiento del justo que es a la vez Hijo del hombre.

En la antigüedad se designaba al rey israelita perseguido por sus enemigos como el justo que padece. Su liberación y victoria demostraban su justicia, así por ejemplo en Sal 18 o en 2Sal 22:

«me libró de un enemigo poderoso... El Señor me pagó mi rectitud, retribuyó la pureza de mis manos, porque seguí los caminos del Señor y no renegué de mi Dios» (Sal 18,18.21).

Después, la ayuda jurídica de Dios se aplicaba a todo aquél que orara y, acusado y rodeado de enemigos, invocara la alianza con Yahvéh (cf. Sal 92). En los salmos sapienciales la persecución del justo se explica como consecuencia del rechazo de la ley por los impíos.

En el cuarto de los cantos del Siervo de Yahvéh (Is 52,13-53,12) se une al motivo del profeta doliente (cf. Is 53,11: «Mi siervo, el justo») la idea del justo perseguido. Una mayor ampliación y potenciación de

54. Para lo que sigue cf. también H.-J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes* (Estudio de algunos motivos veterotestamentarios en la cristología del Evangelio de Marcos y aportación al esclarecimiento de la conexión histórico-tradicional entre el Antiguo y el Nuevo Testamento), BU, vol. 14, Ratisbona 1980, espec. p. 280-316. He aquí el resumen de Steichele: «Mc reúne lo que desde una perspectiva histórico-tradicional estaba lejos de constituir un todo: el rey mesiánico sufre en el sentido de una *passio iusti*; de hecho es precisamente ahí donde se revela como el rey escatológico, donde revela su "grandeza"» (Op. cit., p. 315).

la idea se halla en el Libro de la Sabiduría (2,12-20; 5,1-7), donde ambos quedan contrapuestos, el justo y el impío. El padecimiento configura la forma de vida por excelencia del justo que permanece fiel a Dios. Se caracteriza la muerte de Jesús como la muerte del justo por antonomasia, como la muerte del Hijo del hombre.<sup>55</sup> Que Jesús es justo significa que Dios hace brillar en él de tal manera su justicia y su lealtad a la alianza que su vida es manifestación de esa justicia, y que esa justicia alcanza a su través validez máxima para los hombres y para la historia. Volker Hampel trata de demostrar que Jesús se atribuyó a sí mismo el título de Hijo del hombre como «compendio de su mesianidad aún no manifestada». <sup>56</sup> La ampliación escatológica del título de Hijo del hombre por lo que se refiere a la parusía de Jesucristo como juez universal del fin de los tiempos se debe «a la primitiva actualización cristiana de las logias del Hijo del hombre auténticamente jesuánicas» llevada a cabo después de la Pascua de la mano de Dan 7,13s, anticipando ya la futura gloria mesiánica de Jesús.<sup>57</sup> Esa prolongación viene, entre otras cosas, marcada por el hecho de que en la representación de la muerte confluyan determinados elementos apocalípticos. Las tinieblas del juicio a la hora sexta (Mc 15,33) y el desgarrarse del velo del templo (Mc 15,38) refuerzan el sufrimiento del justo, el sufrimiento del Hijo del hombre y su validez escatológica definitiva. El santo es entregado a manos de los hombres.

55. Para el concepto de «Hijo del hombre» cf. W. Bittner, *Gott - Menschensohn - Davidsohn. Eine Untersuchung zur Traditions-geschichte von Daniel 7,13f*, en FZPhTh 32 (1985), p. 343-372; C. Colpe, art. «Gottessohn», en RAC, vol.12, p. 19-58; H. Sahlin, *Wie wurde ursprünglich die Benennung «Der Menschensohn» verstanden?*, en StTh 37 (1983), p. 147-179. Al respecto escribe Wolfgang Feneberg: «Cuando se acomete el intento de deducir el diferente uso literario del concepto «Hijo del hombre» en boca de Jesús a partir del pensamiento, la conciencia, y la evolución de este mismo Jesús, lo primero que se descubre es que éste expresa con un único concepto el triple significado contenido en los términos hombre, profeta y ser celestial, tal como se dieron, de manera singularísima, en la misión y la realización histórica única del papel del Mesías. Jesús es rey porque en el hombre que ha sido llamado por Dios a profetizar el fin de los tiempos, porque el profeta que le estaba destinado había sido encarcelado y porque aquel fin de los tiempos era ya presente en su persona. Además, Jesús es inminente juez universal, porque, y en la medida en que, Dios ha destinado a su Mesías a dicha función». (R. Feneberg - W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium*, p. 279).

56. V. Hampel, *Menschensohn und historischer Jesus*, p. 98.

57. V. Hampel, *op. cit.*, p. 211.



Pero al glorificar al justo, el poder divino se impone a toda posible injusticia.

Pesch resume en estos términos su estudio sobre el relato premarciano de la pasión: «La conclusión de la historia premarciana de la pasión, en la que se anuncia la resurrección = exaltación de Jesús, el Hijo del hombre, ha utilizado un género que difícilmente puede ser casual, asociado a la tradición de Henoch, cuyas declaraciones exaltadoras ejercieran decisiva influencia en la teología de la *passio iusti* (resurrección, ascensión y exaltación del justo) y en la idea del Hijo del hombre. La conclusión encaja perfectamente con los vaticinios de la pasión y resurrección del comienzo (cf. 8,31), los cuales (a la vista de su proximidad al kérygma central de los discursos de los Hechos de los Apóstoles, al que también se alude en el mensaje comunicado por el ángel en v. 6) evidencian bien claramente –al igual que 16,1-8– que la historia de la pasión tuvo su lugar de origen en la primitiva comunidad de Jesusalén. Se entiende aquí la resurrección de Jesús como su exaltación a la derecha de Dios, su justificación frente a la maldición de la cruz: ¡el crucificado ha resucitado!»<sup>58</sup>

Así, si en la interpretación de la muerte de Jesús como el destino de un profeta cobra fuerte acento la extraordinariamente honda situación de perdición de Israel, con la interpretación del justo que padece se une a lo anterior la interpretación teológica de la muerte de Jesús como abandono divino. El justo doliente por antonomasia apura hasta las heces el cáliz de la maldad de los tiempos, abandono divino incluido. En la invocación del Sal 22,2 (cf. Mc 15,34; Mt 27,46) queda expresado este momento de la muerte de Jesús. A la vez, desde aquí se tiende el puente para la comprensión soteriológica de esta muerte. Se manifiesta así y se establece la justicia de Dios, confirmada hasta en sus últimos detalles en su pasión por el justo, se supera de este modo la prepotencia aparente del pecado y la injusticia, y los hombres son acogidos en el ámbito de los dominios de la justicia y la fidelidad divinas. A este contexto pertenecen las declaraciones de carácter soteriológico de la justificación del hombre (Rom 3,21-26) y de la libertad frente a la capacidad condenatoria de la ley y la muerte como poderes del pecado (Rom 5,17-21).

58. R. Pesch. *Das Markus-Evangelium*, vol. 2/2, p. 539s.

### c) El sufrimiento expiatorio del siervo de Yahvéh o mártir de Dios

Tres grupos de textos se enmarcan dentro de esta manera de entender la muerte de Jesucristo.

En primer término, el depósito de tradición cristológica anterior a san Pablo, en la que encontramos fórmulas como las de 1Cor 15,3: «que el Mesías murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las Escrituras», o a las de Rom 4,25: «entregado por nuestros delitos y resucitado para nuestra rehabilitación». Otros textos parecidos son Gal, 1,4; Rom 5,8; 8,32; Ef 5,2; 1Pe 2,22-25. Aparece un segundo complejo en las palabras de la cena, como por ejemplo en la bendición del cáliz: «Ésta es mi sangre, la sangre de la alianza, que será derramada por muchos». Deben mencionarse, finalmente, las palabras sobre el rescate en Mc 10,45: «Porque tampoco este Hombre (el Hijo del hombre) ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por todos.»<sup>59</sup>

También en estas interpretaciones de la muerte de Jesús subyacen formas veterotestamentarias previas. Hay que señalar, en primer lugar, los cantos del siervo de Yahvéh, sobre todo al canto expiatorio de Is 53,<sup>60</sup> así como la teología martirial, tal como se iba configurando en el judaísmo tardío (cf. 2Mac 7,37s). Con todo, el motivo del martirio vicario o sustitutivo sólo llega a expresarse plenamente en 4Mac 6,28-29 y 4Mac 17. Este escrito tiene orígenes judeo-helenísticos y es posterior al año 70. En él se dice: «Sé clemente con tu pueblo, haz que baste ahora el castigo que soportamos, que baste mi sangre para su purificación y toma mi alma en sustitución de la suya.»

Las fórmulas veterotestamentarias experimentan una cierta transformación en los enunciados del Nuevo Testamento. La teología martirial se mueve dentro del marco del pensamiento corporativo de Israel. Los padecimientos de los mártires constituyen la posibilidad última de expiación y

59. Cf. también H. Merkley, *Der Subnetod Jesu nach dem Zeugnis des Alten Testaments*, p. 160s; J. Werbeck, *Soteriologie*, p. 226-274.

60. «Las ideas de sustitución y expiación hunden sus raíces en la tradición de la última cena y aparecen tempranamente asociadas a las interpretaciones de Is 53. Puede considerarse este «morir por» como la interpretación más antigua de la muerte de Jesús» (J. Gnllka, *Wie urteilte Jesus über seinen Tod?*, en K. Kertelge [edit.], *Der Tod Jesu*, p. 50); cf. J. Werbeck, *Soteriologie*, p. 240-242.



purificación dentro de los límites de la alianza. En contraste con ello, los textos neotestamentarios aducidos van más allá de sus prefiguraciones veterotestamentarias, pues ahora la muerte de Jesús se anuncia como un acontecimiento expiatorio sustitutivo en relación con el reino de Dios.

La mayoría de los exégetas coincide en afirmar que el *sitz im leben* en que ha de buscarse la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús se encuentra en la tradición de la última cena. No se excluye, al menos, que el punto de partida para esa nueva comprensión tanto de Is 53 como de la teología de los mártires se encuentre en las palabras y gestos del mismo Jesús.<sup>61</sup>

El modo en que san Pablo percibe las consecuencias de carácter soteriológico de ese morir «por» los hombres, puede advertirse en, por ejemplo, Gál 2,20 o Rom 14,9: «Para eso murió el Mesías y recobró la vida, para tener señorío sobre vivos y muertos». El señorío de Jesucristo se funda en su entrega por los muchos.

61. Cf. al respecto nuestra exposición de la concepción previa que se hizo el propio Jesús de su muerte en cap. II.1. Algunos pasajes neotestamentarios parecen recordar el sacrificio de Isaac, que había llegado a tener un significado muy preciso a lo largo de la historia veterotestamentaria. De interés aquí es Rom 8,32: «Aquel que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo es posible que con él no nos lo regale todo?». Pueden detectarse nuevas resonancias en Jn 1,29; 1Cor 5,7, y Pe 1,19, donde se habla de Jesucristo como el cordero de Dios o como el cordero pascual sacrificado. ¿Qué había asociado la tradición judía al sacrificio de Isaac? En contraste con el relato de Gén 22, cuyo interés se concentra en Abrahán y en su fe, en el Targún palestino el acento de dicho capítulo recae fundamentalmente en Isaac, que es éste quien se muestra dispuesto al sacrificio y quien ruega a su padre que lo ate cuidadosamente para que la ofrenda no pierda su valor. Abrahán ruega a su vez a Dios para que, teniendo en cuenta sus méritos y los de su hijo, se muestre clemente con Israel. De parecida manera reproduce la escena Flavio Josefo (*Antiq.* I,13,1-4), destacando una vez más la predisposición de Isaac a la inmolación. La escena sacrificial se localiza en el emplazamiento del templo, situado en el monte Moria. Por lo demás, no se hace hincapié en el valor expiatorio del sacrificio. El *Libro de los jubileos*, 17,15 (finales del siglo II a.C.) caracteriza a Isaac como primer sacrificio pascual, y a Abrahán como el fundador de la fiesta de la Pascua. De ahí que sea perfectamente posible que los mencionados pasajes del Nuevo Testamento estén inspirados en este ciclo de imágenes y representaciones. Se dan, con todo, algunas diferencias. Jesús muere efectivamente, y el sacrificio de Isaac sólo afecta a su descendencia, mientras que el de Cristo comprende a todos los hombres sin excepción. Una última dificultad para la ascensión de este motivo parece residir en el hecho de que el acto de Abrahán es un acto de obediencia, mientras que la libre entrega del Hijo por Dios es interpretada como un acto de amor voluntario.

Los modos indicados de entender la muerte de Jesús tienen su punto de partida tanto en el mensaje y en la vida del mismo Jesús como en su caminar hacia la muerte. Encuentran su marco en los *tópoi* veterotestamentarios en los que pasión y muerte van asociados a la promesa divina. Esa comprensión de la muerte presupone la pasión y los hechos pascales, estos últimos entendidos como liberación y confirmación de la fidelidad de Dios hacia su último emisario. De esta suerte, todas las maneras en que el Nuevo Testamento habla de la muerte de Jesús se hallan a la vez ligadas a enunciados de carácter soteriológico.<sup>62</sup>

### 3. Resurrección y exaltación de Jesús<sup>63</sup>

#### TESIS 15:

La confesión de los acontecimientos pascales es formulada con la ayuda de esquemas judeo-veterotestamentarios que luego experimentan una transformación escatológica.

62. Representa, por el contrario, una reducción el hecho de que E. Schillebeeckx (*Jesus. Die Geschichte von einem Lebendem*, p. 258-260) se limite a describir a la inteligencia de la muerte de Jesús como expiación con el calificativo de «esquema soteriológico».

63. Cf. I. Broer, *Auferstehung und ewiges Leben im Johannesevangelium*, en I. Broer – J. Werbeck (dirs.), *«Auf Hoffnung hin sind wir erlöst» (Rom 8,24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute* (SBS, vol.128), Stuttgart 1987, p. 67-94; J.P. Galvin, *Der Ursprung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Zwei neuere Perspektiven*, en ThG 32 (1989), 203-218; M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums*, en H. Baltensweiler – B. Reiche (dirs.), *Neues Testament und Geschichte*, Homenaje a O. Cullmann, Zurich 1972, p. 43-67; P. Hoffmann, art. «Auferweckung Jesu», en M. Görg – B. Lang (dirs.), *Neues Bibel-Lexikon*, vol. 1, Zurich 1991, p. 202-215; H. Langkammer, *Jesus in der Sprache der neutestamentlichen Christuslieder*, en H. Frankemölle – K. Kertelge (edit.), *Vom Christentum zu Jesus*, Homenaje a J. Nilka, Friburgo 1989, p. 467-486; J. Kremer, *Das Evangelium von Jesu Tod und Auferstehung (Kleine Reihe zur Bibel, vol. 26)*, Stuttgart 1985; K. Lehmann, *Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi*, en W. Kasper (dir.), *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf 1980, p. 108-134; W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968; E. Ruckstuhl, *Auferstehung, Erhöhung und Himmelfahrt Jesu. Zur Entfaltung des Osterglaubens im apostolischen Zeitalter*, en Id., *Jesus im Horizont der Evangelien (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände [NT], vol. 3)*, Stuttgart 1988, 185-218; P. Stuhlmacher, *Jesus von Nazareth und die neutestamentliche Christologie im Lichte der Heiligen Schrift*; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten und nachösterlichen*

Para el adecuado enjuiciamiento de los testimonios de la resurrección de Jesucristo resulta indispensable formarse una idea clara de su marco cronológico. Investigaciones recientes nos han permitido establecer con bastante precisión la estancia de san Pablo en Corinto desde finales del 49 hasta el 51 d.C. Dado que el concilio apostólico habría entonces tenido lugar en el 48 d.C. (cf. Gál 1,18 y 2,1), la conversión de san Pablo tuvo que producirse en el período comprendido entre el 32 y el 34 d.C. La muerte de Jesús debe fecharse en el año 30.

Como se echa de ver en las cartas auténticas, la cristología paulina no experimenta grandes evoluciones, lo que significa que con anterioridad al comienzo de sus viajes estaba ya más o menos configurada y terminada.<sup>64</sup> Por ende, la concepción cristológica paulina estaba ya dada en el año del concilio apostólico. Para entonces se reconoce ya en Cristo al preexistente y se cree ya en su mediación universal: «para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros, y un solo Señor, Jesús Mesías, por quien existe el universo y por quien existimos nosotros» (1Cor 8,6).<sup>65</sup>

En la carta a los Romanos, por ejemplo, san Pablo dirige sus palabras a una comunidad que él no ha fundado. Tampoco en esta carta hace comentario alguno de títulos de gloria cristológicos ni introduce fórmulas confesionales que tenga que explicar. Bien al contrario, Pablo presupone en todo momento que todas ellas les son tan familiares a la comunidad romana como a él mismo.

En la narración de su propia experiencia pascual (Gál 1,15s), el apóstol califica al resucitado de Hijo de Dios, lo que sugiere que dicha manera de expresarse con respecto al Señor exaltado se encontraba por entonces ya en circulación.<sup>66</sup> También para los cristianos de Damasco posee Cristo trans-

endencia salvífica universal, pues son ellos los primeros en dar comienzo a la labor misionera entre los paganos.

La separación de las comunidades griega y aramea de Jerusalén tuvo que operarse en los dos años que siguieron a la muerte de Jesús, fecha en la que deben datarse la persecución y muerte de san Esteban y la dispersión consiguiente producidas antes de la conversión de Pablo. De donde se deduce que apenas se dio la posibilidad de que se desarrollara una cristología judeo-palestina completa anterior a una cristología judeo-helenística.<sup>67</sup> Ambas surgieron en buena medida simultáneamente, y con intercambios mutuos, ya que nunca estuvieron ambas comunidades del todo separadas.<sup>68</sup> Destacadas personalidades como Pedro, Bernabé, Silas, Felipe, Juan o Marcos, gozaban de gran prestigio en ambos círculos.

De donde se sigue la necesidad de mostrarse sobremanera escépticos frente a los intentos –como el representado por la primitiva tentativa de Ferdinand Hahn– de establecer un esquema cronológico de tres estadios: una cristología propia de la comunidad arameoparlante, seguida más tarde por una cristología de carácter judeo-helenístico, a la que finalmente se agregaría la cristología de las comunidades cristianas de origen pagano, en los tres casos de carácter prepaolino.<sup>69</sup>

Con respecto a la clasificación histórica de los comienzos de la cristología escribe Martin Hengel: «En cierto modo, la postrera aparición del resucitado al fariseo de la diáspora procedente de Tarso supuso la conclusión del período perteneciente a la historia del cristianismo primitivo, de capital transcendencia para su historia posterior.» Durante ese tiempo «se sentaron los fundamentos cristológicos determinantes para el Nuevo Testamento».<sup>70</sup>

de Dios, Señor, Redentor, Hijo del hombre, etc. – no son simplemente posteriores a la Pascua, sino que se fundan ya en el «autotestimonio» de Jesús, y que, por consiguiente, «las decisivas afirmaciones contenidas en la confesión postpascual de Jesús como Señor y Mesías habían sido previamente trazadas por la conducta y la predicación del Jesús terrenal», cf. *Jesus von Nazareth und die neutestamentliche Christologie*, p. 86s.

67. H. Merklein, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, p. 156-158 lo demuestra, por ejemplo, con relación a la idea de expiación.

68. H. Merklein, *op. cit.*, p. 161-166.

69. Sobre el tema cf. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT, vol. 83), Gotinga 1963.

70. M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, p. 66s.

*Christologie* (SBS, vol. 42), Stuttgart 1969; W.S. Vorster, *The religio-historical context of the resurrection of Jesus and the resurrection faith in the New Testament*, en «Neotestamentica» 23 (1989), p. 159-175; W. Wilckens, *Auferstehung*, Stuttgart 1970. Una argumentación marcadamente apologetica en favor de la resurrección se encontrará en G.R. Habermas, en G.R. Habermas – A.G.N. Flew, *Did Jesus rise from death? The resurrection debate*, dir. por T.L. Miethe, San Francisco 1987.

64. Cf. al respecto, entre otros, M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*.

65. Cf. además Rom 8,3; 1Cor 2,7; Gál 4,4 y Flp 2,6-11.

66. P. Stuhlmacher intenta demostrar que los títulos honoríficos cristológicos –Hijo

nido de la prédica paulina: «...ellos mismos, hablando de nosotros, cuentan qué acogida nos hicisteis, cómo abandonando los ídolos os convertisteis a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero y aguardar la vuelta desde el cielo de su Hijo, al que resucitó de la muerte, de Jesús, el que nos libra del castigo que viene». Se encuentran aquí las verdades fundamentales de la catequesis de la fe tal y como eran comunes en Antioquía y fueron recogidas por el apóstol. El anuncio de la resurrección no tiene el alcance de una narración catequética, sino que se concentra en el anuncio del acontecimiento salvífico de que dan testimonio las fórmulas de fe.

A este modelo responde asimismo el testimonio personal paulino con respecto a la Pascua contenido en la Carta a los galatas: «Y cuando aquél que me escogió desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelarme a su Hijo para que yo lo anunciara a los paganos, no consulté con nadie de carne y hueso ni tampoco subí a Jerusalén para ver a los apóstoles anteriores a mí, sino que inmediatamente salí para Arabia, de donde volví otra vez a Damasco» (Gál 1,15-17). Lo que importa aquí a Pablo es probar la autoridad de su ministerio apostólico. De ahí que el versículo 15 posea especial importancia. El agente del acontecimiento que afecta a Pablo es Dios mismo. La referencia a Is 49,1 eleva su vocación al rango de la llamada experimentada por los grandes «siervos de Dios», los profetas. El verbo *καλεῖν* acostumbra a designar en Pablo la llamada a la fe, en este pasaje la llamada a la fe en cuanto testigo autorizado de la fe, en cuanto apóstol. *Αποκαλύπτειν* significa, por un lado, en Pablo la revelación escatológica de Dios y de su salvación en la consumación (cf. Rom 8,18; 1Cor 3,13; 2Tes 2,3). Por otro lado, significa la realización previa de ese acontecimiento en el evangelio y en su anuncio (cf. Rom 1,17). De acontecimiento escatológico en el sentido citado caracteriza san Pablo la manifestación de ese evangelio en su figura (cf. Gál 1,16). «Parece... que ἐνέμοι expresa la intensidad de la revelación del Hijo, la cual encuentra su lugar en el centro de la vida misma del apóstol. Respecto del carácter psicológico de la revelación ἐνέμ no permite concluir nada.»<sup>76</sup>

«Y cuando aquél... se dignó revelarme a su Hijo...» (Gál 1,15s), en esta concisa proposición resume aquí san Pablo lo que luego desarrolla en el prólogo a la Carta a los romanos (Rom 1,3s): la filiación davídica

según la carne, la filiación divina según el espíritu de la santidad desde la resurrección de entre los muertos.

La meta de la revelación divina del Hijo es la predicación a los paganos. En el anuncio del evangelio el Hijo, ya revelado a Pablo, se hace presente también a los paganos, en cuya parcela se halla el campo de acción del apóstol.

### c) Los relatos pascales en los evangelios

Cronológicamente, los relatos evangélicos de los acontecimientos de la Pascua son posteriores a las fórmulas de carácter confesional y al testimonio paulino, junto con sus reflexiones teológicas, sobre la resurrección de Jesús de entre los muertos y su posterior exaltación.<sup>77</sup> Cabe ahora diferenciar dos tipos: los relatos sobre la sepultura y los referentes a las apariciones.

El prototipo de los relatos sobre el sepulcro se encuentra en Mc 16,1-8, texto que en buena medida parece formar parte de la narración premarcana de la pasión. Termina con el anuncio del ángel y la huida despavorida de las mujeres. En tanto que «declaración de exaltación», esta historia constituye el cierre de la narración de la pasión. Presupone, junto al relato de la pasión, el testimonio por parte de Pedro y los doce de la resurrección de Jesús. Ellos son, no las mujeres, los heraldos autorizados del mensaje.

Los relatos sobre el sepulcro de Mt, Lc y Jn constituyen en parte adiciones al relato de Marcos. Se incluyen en ellos tradiciones galileas y de Jerusalén.

Es Mateo quien por primera vez une la pasión, el relato del sepulcro, y las historias de la aparición del exaltado ante los suyos en un todo narrativo, diferente en su intención de la narración lucana de los acontecimientos de la Pascua. En ésta aparece con mucha fuerza el motivo de la identidad, pues es verdaderamente el crucificado quien ha resucitado, quien se aparece, no un espíritu. Por contra, en Mateo el interés se concentra en la autopresentación, objeto de una minuciosa reflexión teoló-

76. H: Schllier, *Der Brief an die Galater* (KEK 6), Gotinga 21962, p. 55s.

77. Cf. al respecto cap. C. III.

gica, del exaltado y su misión, con el propósito de transmitir a sus discípulos la misión escatológica universal de Jesucristo. En el evangelio de Juan, en el que los discursos de Jesús desarrollan ya una teología de la exaltación, los relatos pascales apuntan inequívocamente a la fe, comunicada por los signos (cf. Jn 20,30s).

¿Cómo se anuncian la resurrección y la exaltación, y cuáles son los modelos hermenéuticos y de comprensión veterotestamentarios aquí subyacentes?<sup>78</sup> Empezaremos por resumir los esquemas y modelos hermenéuticos judíos y paleotestamentarios en cuya base se encuentra el término «resurrección», para luego atender a aquéllos en los que se presenta el vocablo «exaltación».

En contraste con los estadios primitivos de la economía de salvación del Antiguo Testamento, desde el siglo II antes de Cristo alienta la esperanza de una resurrección universal escatológica antes del juicio. Representativo es en este caso el texto de Dan 12,1-3:

«Entonces se levantará Miguel, el arcángel que se ocupa de tu pueblo: serán tiempos difíciles, como no los ha habido desde que hubo naciones hasta ahora. Entonces se salvará tu pueblo: todos los inscritos en el Libro. Muchos de los que duermen en el polvo despertarán: unos para vida eterna, otros para ignominia perpetua. Los maestros brillarán como brilla el firmamento, y los que convierten a los demás, como estrellas, perpetuamente.»

Advirtamos aquí que ese gran número, los «muchos», son los hijos del pueblo de Yahvéh, no los paganos. La distinción se mantiene tanto en los escritos judíos de origen tardío como en los textos de Qumran.

Otra serie de textos, como 2Mac 7,1-41; 12,43-45; 14,46, hace mención expresa de la resurrección de los individuos. En 2Mac 7,14 podemos leer: «Vale la pena morir a manos de los hombres cuando se espera que Dios mismo nos resucitará. En cambio, tú no resucitarás para la vida.» Con ello se contraponen, de una parte, el poder del tirano que puede arrebatar nos la vida terrenal y, de otra, Dios, que resucitará al mártir a la vida a causa de su lealtad y de su fe. En términos parecidos se

78. Para las expectativas de la resurrección en Israel y en el entorno del Nuevo Testamento cf. W.S. Vorster, *The religio-historical context of the resurrection of Jesus and resurrection faith in the New Testament*.

expresan, si bien no únicamente a propósito del mártir, sino en general del justo, los *Salmos de Salomón*, el *Libro de los Jubileos*, 4 Esra y 2 Baruc.<sup>79</sup>

Una segunda tendencia se manifiesta en el *Libro de la Sabiduría*, donde, en conexión con los padecimientos del justo, se habla asimismo de su justificación por Dios, aunque a diferencia del testimonio del *Libro de los Macabeos* no se haga mención de la resurrección del cuerpo. Las expresiones «inmortalidad», «incorruptibilidad», deben más bien entenderse en el sentido de una inmortalidad circunscrita al alma:

«Así discurren [los malvados; *N. del A.*]... no conocen los secretos de Dios; no esperan el premio de la virtud ni valoran el galardón de una vida intachable. Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo imagen de su propio ser; pero la muerte entró en el mundo por la envidia del diablo y los de su partido pasarán por ella.» (Sab 2,21-24)

Con gran énfasis se dice entonces en Sab 3,1: «Las almas de los justos están en manos de Dios.» De parecida manera se pronuncia el *Libro de los Jubileos* 23,31s sobre el hecho de que sus restos corporales descansarán en tierra, pero su espíritu estará en el gozo de Dios.

Al mismo contexto pertenece Mc 6,14-16. En él se nos muestra una modalidad popular de creencia en la resurrección. Oye hablar Herodes de las actividades de Jesús, «pues su fama se había extendido... y se decía: que Juan Bautista había resucitado, y por eso los poderes actuaban en él. Otros, en cambio, opinaban que era Elías, y otros, que era un profeta comparable a los antiguos. Pero Herodes, al oírlo, decía: Aquel Juan, a quien yo corté la cabeza, ése ha resucitado». Esta información sobre Herodes indica que no es necesario pensar en términos de identidad personal. De otra parte, se hace patente el *topos* de que el mártir, el ejecutado, vive en Dios y actúa como un hombre resucitado.

En su disputa con los saduceos (cf. Mc 12, 18,27; Mt 22,22-33; Lc 20,27-40) Jesús —son numerosos los exégetas que atribuyen el núcleo de la respuesta al Jesús histórico— confiere un acento enteramente nuevo a

79. Cf. H. Braun, *Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten. Zur Theologie der Psalmen Salomos*, en ZNW 43 (1950/1951), p. 1-54.

la creencia popular: «Y acerca de que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en el episodio de la zarza, lo que le dijo Dios?: “Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob”. No hay un Dios de muertos, sino de vivos. Estáis muy equivocados» (Mc 12,26s). Acogiéndose a la divinidad de Dios, se anuncia aquí la resurrección, es decir, la vida en Dios, de los patriarcas, y desde luego no como un evento futuro en conexión con el juicio final. Se habla de la resurrección de los patriarcas, aunque sus tumbas eran conocidas y veneradas. En ningún momento, por tanto, se supone que su tumba estuviera vacía.

Mencionemos, finalmente, el pertinente pasaje de Ap 11,3-14 en que se habla de los dos profetas que, en el momento de la tribulación del fin de los tiempos, se presentan como testigos de Dios. Son ejecutados, pero «Al cabo de los tres días y medio día un aliento de vida mandado por Dios entró en ellos y se pusieron en pie; el terror sobrecogió a todos los que lo veían. Oyeron entonces una voz potente que les decía desde el cielo: “Subid aquí”. Y subieron al cielo en una nube, a la vista de sus enemigos. En aquel momento se produjo un gran terremoto y se desplomó la décima parte de la ciudad» (Ap 11,11-13).

Podemos muy bien apreciar en este texto el eco de las concepciones apocalípticas sobre la muerte de los profetas, quienes murieron como mártires en aras de su mensaje, y son luego resucitados por Dios. Como tal, el texto no procede directamente de la época de Jesús, y el *Apocalipsis* de Juan presupone indudablemente la resurrección del señor. Sin embargo, la narración citada, perteneciente al capítulo 11, recurre a la narrativa apocalíptica tradicional, sirviéndose de una argumentación corriente en la teología martirial de los *Libros de los Macabeos*, en la literatura sapiencial y en la apocalíptica de su época.

Resumiendo, podemos decir que las esperanzas en la resurrección vivas en el judaísmo primitivo y en el círculo jesuánico son relativamente discrepantes. Carecemos de un teólogo firme, cuyo sentido fuera el de que el profeta escatológico será resucitado por Dios tras su muerte en prueba de su justicia y como prolegómeno del juicio.<sup>80</sup>

80. No puede sostenerse la tesis de Rudolf Pesch, basada en investigaciones de Klaus

Además de por los esquemas para el *topos* «resurrección» es preciso preguntarse por los esquemas para el *topos* «exaltación». La razón es evidente: las declaraciones de exaltación son en el Nuevo Testamento equivalentes a las declaraciones de resurrección, como puede apreciarse por el hecho de que hay textos importantes en los que no se habla de la resurrección, sino mucho más simplemente de la exaltación de Cristo, como por ejemplo en la *Carta a los filipenses* (cf. Flp 2,6-11). La *Carta a los hebreos* se refiere en exclusiva<sup>81</sup> a la exaltación de Jesucristo, así por ejemplo en Heb 12,2: «El cual (Jesús), por la dicha que le esperaba, sobrellevó la cruz, despreciando la ignominia, y está sentado a la derecha del trono de Dios.»

También en la perícopa de Emaús, es decir, en el relato de una de las apariciones del resucitado, nos encontramos con terminología de exaltación: «¿No tenía el Mesías que padecer todo eso para entrar en su gloria?» (Lc 24,26). Ambas terminologías aparecen conectadas en Rom 1,4, donde se nos habla del Hijo que «por línea de Espíritu santificador, fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza por su resurrección de la muerte». Aquí la resurrección es caracterizada como principio de la exaltación.

La voz griega correspondiente a «exaltar» traduce en la Septuaginta (LXX) alrededor de una veintena de expresiones hebreas, y puede des-

Berger (véase R. Pesch, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten* [StUNT, vol. 13], Gotinga 1976), según la cual los discípulos habrían contado con la resurrección ya en vida de Jesús, lo que habría contribuido a la esencial estabilidad de su fe en él como enviado escatológico de Dios. Rudolf Pesch sometió a discusión este intento interpretativo en la «Tübinger Theologischen Quartalschrift» 153 (1973), p. 202-228, bajo el título «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu». Parecen sólidos, en lo esencial, los argumentos aducidos por la crítica objetiva contra la tesis de Pesch. Pero debe añadirse, bajo el aspecto positivo, que las ideas de resurrección y exaltación —ambos conceptos eran indistintamente utilizados ya en época de Jesús—, el concepto de que la resurrección es una legitimación del justo asesinado, y la vinculación de este concepto con el juicio del pecador, son modelos de representación y expresión anteriores a Jesús y a sus discípulos, es decir, modelos de los que podían disponer como esquemas comprensivos para la interpretación de su situación respectiva.

81. Una excepción la constituye Heb 13,20, donde se hace referencia a la resurrección de Cristo en términos perifrásticos.

cribir toda una multitud de procesos.<sup>82</sup> La idea fundamental es que sólo Dios reina en las alturas, él es el sublime. Por ende, sólo él puede enaltecer o exaltar al hombre. La exaltación del hombre nos remite a la distinción de los siervos de Dios mediante bendiciones visibles (cf. Gén 24,35). Exaltar equivale también a salvar, redimir, como en Sal 149,4 LXX. Israel, y todavía más claramente el rey, son exaltados (cf. Sal 88,20; 109,7 LXX). La exaltación conviene también, y particularmente, al justo, y muy en especial al justo humillado. En este contexto debemos sin duda mencionar el cuarto de los cánticos del Siervo de Yahvéh: «Mirad: mi siervo será muy levantado y encumbrado» (Is 52,13; según la traducción de LXX). Con respecto al texto observa Georg Bertram: «La exaltación es a la vez glorificación. De este modo se preparan las declaraciones escatológicas del Nuevo Testamento, mientras a la vez se establece de un modo definitivo que la humillación constituye un presupuesto para la exaltación del hombre piadoso. La transformación de humillación en exaltación, de rebajamiento en majestad, es asunto exclusivo de Dios, y pasa a ser signo del tiempo de la salvación.»<sup>83</sup>

También aquí, en analogía con las observaciones hechas a propósito de las tipologías subyacentes a la concepción de la muerte de Jesús, es válido el principio de que éste es el modo en que se ha articulado la fe de Israel en la fase inmediatamente anterior a la llegada de Jesucristo. En el convencimiento de que Dios confirma a sus mártires en detrimento de sus perseguidores, en la fe en el enaltecimiento o exaltación del justo humillado, hallan expresión tanto la idea israelita de Dios como la concepción de la historia y de la alianza del pueblo con Dios. No se trata, por tanto, de cualesquiera representaciones religiosas, sino de los momentos en que, de manera precisa, se articula la fe de Israel.

#### d) La transformación cristológica

¿En qué consiste la transformación específica sufrida en el kerygma pascual de la Iglesia temprana por aquellas declaraciones vetotesta-

82. Cf. E. Schweitzer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (AThANT, vol. 28), Zürich 1962.

83. G. Bertram, art. «Ὀψος», en ThWNT, vol. 8, p. 605.

mentarias y propias del judaísmo primitivo? Mencionaremos aquí los momentos más importantes tal como de ordinario se encuentran en todos los testimonios pascuales, tanto en las fórmulas homológicas y confesionales como en los relatos de la Pascua o en las reflexiones de carácter teológico sobre la exaltación de Cristo dentro de los escritos del Nuevo Testamento. Al igual que las declaraciones que se efectúan en torno a la muerte, también las declaraciones sobre la resurrección o exaltación poseen un carácter definitivo y escatológico. Las declaraciones sobre la glorificación del crucificado reflejan en su amplitud todos los *topoi* entonces corrientes, en los que generalmente se habla de la glorificación del justo por Dios, de la justificación de los mártires o profetas frente a sus enemigos, etc. Lo decisivo, empero, es que todas esas declaraciones nunca se limiten a afirmar que Jesús ha sido salvado de su particular y personal destino, sino que destacan por doquier la singularidad de su glorificación. Así, por mencionar un solo ejemplo, se dice de Jesucristo al comienzo de la *Carta a los romanos*: «por línea de Espíritu santificador fue contituido Hijo de Dios en plena fuerza por su resurrección» (Rom 1,4). El resucitado es aquél que se sienta «a la derecha de Dios» (Rom 8,34; Col 3,1). Precisamente por eso «murió el Mesías y recobró la vida, para tener señorío sobre vivos y muertos» (Rom 14,9).

Los relatos pascuales del evangelio, y en particular las órdenes que se refieren a la predicación de la doctrina, expresan esa universalidad escatológica. En Mt 28, 18b-20 puede leerse: «Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra. Id y haced discípulos de todas las naciones.» Algo parecido ocurre en la segunda narración de la ascensión de Jesús a los cielos según Act 1,8: «para ser testigos míos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra».

En el evangelio de Juan esta idea encuentra ya expresión en los discursos de despedida, sin duda formulados desde la perspectiva del Señor exaltado, aunque también en la misión de los discípulos (cf. Jn 20,21) o en la comunicación del espíritu, en la que se confiere la potestad de perdonar y retener los pecados (cf. Jn 20,22). En este poder de atar y desatar, de perdonar y retener pecados, se cumple aquí y ahora, de manera incipiente, el juicio escatológico.

Otros escritos del Nuevo Testamento formulan igual contenido de



universalidad escatológica afirmando que Cristo, Señor exaltado, prevalece sobre todos los poderes y potestades (cf. Ef 1, 20-23).<sup>84</sup> El objeto del himno de Filipenses es el homenaje que los seres celestiales, terrenales e infraterrenos dirigen al exaltado en tanto que Señor (cf. Flp 2,10s).<sup>85</sup>

Debe definirse con mayor precisión dicha universalidad escatológica, ligada a la exaltación y resurrección de Jesús, como la concesión de poder universal a Jesucristo, el crucificado, que, viviendo en el misterio de Dios, gobierna mediante el Espíritu.

Con ello se da, en primer lugar, testimonio de la permanente validez de Jesús y su mensaje. De acuerdo con 1Cor 15,45 se ha convertido en el último Adán, en Pneuma<sup>86</sup> vivificador, que interviene en la historia con un poder superior al pecado y a la muerte. La teología joánica se centra, en los discursos de despedida, en el tema de la proximidad persistente del Señor: el Pneuma, el defensor, es enviado por el Señor exaltado, recuerda todo lo que dijo Jesús (cf. Jn 14,26), repite lo que le oyó decir y conduce a todos a la verdad (cf. Jn 16,13-15). El Exaltado es el crucificado, el Señor marcado por las llagas (cf. Jn 20,20.25,27) que demuestra el pecado del mundo (cf. Jn 16,8-11).

Esa eficaz presencia de Jesucristo mediante su Espíritu se produce en la vocación de los testigos y la constitución de la Iglesia a través del anuncio y ejercicio de su misión. De este modo, las apariciones del resucitado, la misión evangelizadora de los discípulos y la constitución de las comunidades (cf. Mt 28,19s; Lc 24,47s; Jn 20,19-23; Act 1,8.22; Rom 1,5) pertenecen a un mismo género no sólo dentro de los relatos pascuales de los Sinópticos y de los *Hechos de los Apóstoles*, sino también en la teología joánica o paulina. La misión de los discípulos y la

84. En este sentido, considero la interpretación de Hans Küng en *Christ sein* por una subdefinición. Küng escribe: «El mensaje pascual en sus innumerables variantes afirma simplemente una cosa: Jesús no ha muerto para nada. En la muerte y desde la muerte ha perecido para entrar en aquella última realidad para nosotros incomprensible y universal por la que ha sido acogido y que denominamos Dios» (Hans Küng, *op. cit.*, p. 348).

85. Cf. H. Langkammer, *Jesus in der Sprache der neutestamentlichen Christulieder*, E. Schweitzer, *Christus und Geist im Kolosserbrief*, en Id., *Neues Testament und Christologie im Werden. Aufsätze*, Gotinga 1982, p. 179-193.

86. Cf. asimismo 2Cor 3,17: «Ese Señor es el Espíritu.»

constitución de las comunidades se llevan a cabo, sin embargo, dominando sus dudas y falta de fe, su miedo y su perplejidad, lo que demuestra que tal acontecer es don, autorización y realización del Señor.<sup>87</sup>

De ello se sigue que la Iglesia puede como tal recibir el nombre de «cuerpo de Cristo», pues es resultado de la eficaz presencia del exaltado. La existencia del creyente es un existir «en Cristo», un permanecer en él. Dado que el exaltado delimita el espacio vital en el que se mueven el creyente y la Iglesia, esta última goza de una estructura sacramental, manifestándose en ella la presencia del exaltado en y para el mundo. A la vez, el exaltado actúa en la palabra, la alabanza, la oración y los actos de la Iglesia, procesos, todos ellos, que poseen una estructura cristológica.

Las fórmulas homológicas, al igual que el testimonio paulino, no están interesadas en una descripción externa de los acontecimientos de la Pascua. Lo que les importa es lo «propio» de la fe, la confesión del Señor crucificado y exaltado. No otra es la intención de los relatos evangélicos de la Pascua, y esta fue la interpretación prevalente en la Iglesia primitiva. De ahí que los relatos se hayan mantenido yuxtapuestos en su diversidad, sin armonización. Los detalles mencionados en los evangelios deben interpretarse desde esa intención central. El testimonio de Pablo (Gál 1,15s) ofrece quizá la exposición más sencilla de la naturaleza de esa experiencia latente: «Y cuando aquel que me escogió desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelarme a su Hijo para que yo lo anunciara a los paganos, no consulté con nadie... inmediatamente salí...»

Dios revela a Pablo a Jesucristo como Hijo, como exaltado. Por consiguiente, Pablo hace frente en este acontecimiento a Jesucristo tal como en verdad es, tal como es a ojos del Padre. Ese acontecer —comparable a la vocación de un profeta— le conduce a la fe, y le confiere al mismo tiempo la autoridad del testigo. Y así, Dios le pone al servicio del exaltado y su mensaje. Este proceso incluye su conversión. Así, cuando en Mt 28,17 se dice que algunos dudaron frente a la aparición del Señor, se está señalando que la experiencia no se limitaba a ser

87. H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Chur 1968, p. 46.

concluyente, sino que, pese a su exigencia inmensa, era tan imponente que las dudas resultaron abolidas por el libre sí de la fe.

Pueden calificarse los acontecimientos de la Pascua, en cuanto suceso inicial de una historia de enorme influencia, como acontecimientos históricos, aunque no pueda comprobarse históricamente su contenido mediante la «identificación de sus huellas».<sup>88</sup>

88. H. Verweyen ha defendido la tesis de que «la fe pascual... no se fundamenta sólo en la Pascua, sino que encuentra suficiente apoyo ya en vida del Jesús terrenal» (H. Verweyen, *Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht*, en ZKTh 103 [1981] p. 429). Ha defendido esta tesis en otros artículos y en su teología fundamental (cf. Id., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Dusseldorf 1991). El primitivo propósito de Verweyen no era tanto afirmar que la fe pascual no hubiera sido de hecho provocada por los acontecimientos de la Pascua, cuanto retrotraer su base objetiva al tiempo anterior a la muerte de Jesús. J.P. Galvin resume los argumentos de Verweyen como sigue: «Lo esencial de su reflexión consiste en que las manifestaciones de poder y fuerza, como decisiva revelación de Jesús, contradicen el contenido de su doctrina sobre Dios, socavan la necesidad de la cruz y la degradan al *status* de algo transitorio y superable. Revelarían así un Dios diferente al revelado en y a través de la vida del propio Jesús. En segundo lugar, subraya que, si los relatos sobre los acontecimientos posteriores a la muerte de Jesús son base suficiente para la fe pascual, pondrían inevitablemente en peligro la fundamental fe cristiana en la encarnación, ya que la vida terrena de Jesús dejaría de ser la autorrevelación definitiva de Dios. La argumentación básica de Verweyen es que el contenido de la fe cristiana en Jesús como el Revelador definitivo incurriría en una contradicción si este contenido no se hubiera revelado hasta después de la muerte de Jesús. Verweyen afirma, en tercer lugar, que el carácter público de la fe pascual estaría mucho mejor afianzado si la base de una fe en acontecimientos tuviera una mayor analogía con nuestras experiencias... Por último, considera que una victoria sobre la muerte que sólo se revelase tras ésta llegaría demasiado tarde para resolver los problemas suscitados por la cuestión del sufrimiento» (J.P. Galvin, *Der Ursprung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, p. 213). ¿Qué postura adoptar frente a todos estos argumentos? 1) Lo importante de los acontecimientos pascales para los discípulos es el sentido y permanente validez de la vida y de la muerte de Jesucristo: el crucificado y el exaltado son uno. Dios, cuya voluntad era verse el alimento de Jesús, se demuestra así victorioso frente a todos los poderes de este mundo. 2) La fe pascual no pone en peligro la fe en la encarnación, sino que, al contrario, la hace posible: el hombre vive en el tiempo como anticipo del final. El principio sigue siendo válido con respecto a Jesús. Junto con su muerte y exaltación, su vida es autorrevelación de Dios. De estas dos respuestas se deriva la solución de los problemas tercero y cuarto en la argumentación de Verweyen.

### III. La teología paulina de la muerte y resurrección de Jesús. Un ejemplo de cristología neotestamentaria<sup>89</sup>

#### 1. La cruz de Jesucristo

TESIS 16:

La cruz se origina para Pablo en la vida de Jesús. La muerte en cruz de Jesús se entiende como acontecimiento divino y acto de obediencia de Jesús, así como el modo más universal de comunicación entre Jesús y los hombres.

Prolongando el mensaje de Jesús, la predicación paulina del evangelio es un anuncio del «tiempo». Jesús anunciaba el reino de Dios como algo inminente, que se avecinaba aquí y ahora. Pablo escribe: «Pero cuando se cumplió el plazo envió Dios a su Hijo» (Gál 4,4). El apóstol habla del «ahora» en el sentido del *καρπός*: «Ahora, en cambio, independientemente de toda Ley, está proclamada una amnistía que Dios concede» (Rom 3,21). Tal giro decisivo de los tiempos, en el que Dios deviene centro del presente, se fundamenta en la cruz. Ahí lo concentra todo Pablo: «...nosotros predicamos un Mesías crucificado, para los judíos un escándalo, para los paganos una locura; en cambio, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías que es portento de Dios y saber de Dios» (1Cor 1,23s). Análogo es el acento en la afirmación de Gál 3,1: «¡Gálatas estúpidos! ¿Quién os ha embrujado? ¡Después que ante vuestros ojos presentaron a Jesús el Mesías en la cruz!» La cruz es para él el único acontecimiento del que puede gloriarse: «Lo que es a mí, Dios me libre de gloriarme más que de la cruz de nuestro Señor, Jesús Mesías, en la cual el mundo quedó crucificado para mí y yo para el mundo» (Gál 6,14).

Pablo caracteriza el acontecimiento de la cruz, que marca la plenitud de la gracia y el cambio de los tiempos, como el resultado de la vida de Jesús. Esta parte de nuestra tesis está en contradicción con la idea, a me-

89. Cf. G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen-Vluyn 1988, espec. p. 101-214; H. Merklein, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, p. 166-175; P. van der Osten-Sacken, *Die paulinische theologia crucis als Form apokalyptischer Theologie*, en EvTh 39 (1979), p. 477-496, ahora en Id., *Evangelium und Torá. Aufsätze zu Paulus* (TB, vol. 77), München 1987, p. 56-79.

nudo formulada en conexión con 2Cor 5,16, de que para el apóstol el Jesús histórico no significó nada.<sup>90</sup>

El pasaje de Rom 15,3-7 contradice esa opinión. San Pablo fundamenta la exhortación a los creyentes de no vivir para sí mismos señalando a Jesucristo: «Tampoco el Mesías buscó su propia satisfacción; al contrario, como dice la Escritura: “*Las afrentas con que te afrentaban cayeron sobre mí*”».» No viviendo para su complacencia, ni buscando su propia gloria, Jesús lleva una existencia opuesta a la que suelen vivir los hombres. No vive «según la carne». Así, los insultos de quienes insultan a Dios caen sobre él. En él se deja sentir el rechazo de Dios, que forma parte, según Pablo, de la esencia de este mundo y esta humanidad pecadores (cf. Rom 1,18-3,18). Resuena aquí, con otro eco, el *topos* del justo perseguido por su unión con Dios y entregado a la muerte. En palabras de Rom 8,3, Jesús vino al mundo «y en su carne mortal sentenció contra el pecado».

Para Pablo, la muerte de Jesús es consecuencia de su vida. A sus ojos no escapa la enorme brutalidad de la pasión. Y habla entonces de la «solidaridad con la sangre del Mesías» (1Cor 10,16). El padecimiento concreto consuma la entrega y el amor de Jesús (cf. Gál 2,20).

El suceso de la cruz es para él tanto acontecimiento de la acción divina como consumación obediente por parte de Jesús. Es esencialmente

90. Así, por ejemplo, R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, en Id., (dir.), *Neue theologische Grundrisse*, Tübinga 1968, p. 293s. Siguiendo este mismo planteamiento, también S. Schulz, *Der historische Jesus. Bilanz der Fragen und Lösungen*, en G. Strecker (dir.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Homenaje a H. Conzelmann, Tübinga 1975, p. 3-25; o bien, en tono más cauto, G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart 1987, p. 121-131 y 176. Contra esta postura argumenta H. Weder, *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken* (FRLANT, vol. 125), Gotinga 1981, remitiéndose al carácter general de la afirmación de 2Cor 5,16: «sería difícil acusar a Pablo de desinterés por el ser “en carne” de los hombres» (H. Weder, *op. cit.*, p. 232). De acuerdo con Weder, es preciso poner el énfasis en la existencia terrena de Jesús tanto en Pablo como en la fe actual, y ello en razón de la historicidad de la acción salvífica divina y de la fe vivida (cf. H. Weder, *op. cit.*, p. 236-247). He aquí la interpretación de Weder de 2Cor 5,16: «La resurrección de Jesús o la revelación del crucificado como Hijo de Dios hicieron aparecer su ser terreno bajo una nueva luz, que requería una nueva forma de conocimiento. Pero no por eso puede decirse que en Pablo se produzca la pérdida de la identidad histórica de Jesús, para ser sustituida por la identidad mitológica de un ser divino preexistente» (cf. H. Weder, *op. cit.*, p. 232s).

acontecimiento de Dios. Así se manifiesta no sólo en las formulaciones de carácter pasivo que le eran ofrecidas por la tradición, como, por ejemplo, en Rom 4,25: «entregado por nuestros delitos y resucitado para nuestra rehabilitación». Las formulaciones paulinas son también activas: Dios «no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (Rom 8,32), donde se aprecian ecos de Is 53. Entregando a su propio Hijo, Dios lo da a la vez absolutamente todo: «¿Cómo es posible que con él no nos lo regale todo?» (Rom 8,32). Con ello quiere significarse una salvación plena, la herencia en su totalidad. «Lo que Dios nos ha dado con Cristo a todos nosotros es su libre don, la sobreabundancia de su χάρις, que es ya eficaz universalmente y lo seguirá siendo.»<sup>91</sup>

Jesús, obediente, «obedeciendo hasta la muerte, y muerte en cruz» (Flp 2,8), lleva hasta su consumación este acontecimiento divino, expresión de una donación sin reservas de Dios. El énfasis puesto en la cruz en el contexto del himno prepaolino procede del mismo apóstol. En su obediencia, Jesús es para Pablo el antitipo puro de Adán (cf. Rom 5,19).

Más concretamente, Pablo caracteriza esa donación divina cumplida obedientemente por Jesús como un acontecimiento en el que están comprendidos todos los abismos humanos, con inclusión del pecado: «Al que no tenía que ver con el pecado, por nosotros lo cargó con el pecado» (2Cor 5,21). «El Mesías nos rescató de la maldición de la Ley, haciéndose por nosotros un maldito, pues dice la Escritura: “*Maldito todo el que cuelga de un palo*”» (Gál 3,13).

¿Cómo deben entenderse estas dos frases, en las que está condensada la teología paulina de la cruz? En Gál 3,13 Pablo cita un pasaje del Deuteronomio: «Si uno sentenciado a pena capital es ajusticiado y colgado de un árbol, su cadáver no quedará en el árbol de noche; lo enterrarás aquel mismo día, porque Dios maldice al que cuelga de un árbol, y no debes contaminar la tierra que el Señor, tu Dios, va a darte en heredad» (Dt 21,22s).<sup>92</sup> El condenado conforme a ley es expulsado, de

91. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK, vol.6), Friburgo 1987, p. 277.

92. H.-H. Schade valora así el recurso a Dt 21,22s: «El Mesías crucificado colisiona con la ley, y esta colisión es anotada en el debe de la ley y de su validez absoluta y aducida como criterio decisivo en el tema de la validez de Dt 21,23. Se encuentra además... relativizada. Con ello no estamos diciendo aún que la ley se haya visto sustituida (*in toto*) por

acuerdo con la concepción veterotestamentaria, del pueblo, de la comunidad de Yahvéh.

Pablo refiere dicha frase a Jesucristo: Cristo nos ha rescatado de la maldición de la ley haciéndose maldición por nosotros. El apóstol no se deja guiar en este punto por las representaciones mitológico-arcaicas de una acción sustitutiva de carácter cúllico. Por contra, en la *Carta a los gálatas* ofrece una interpretación en sumo grado personal del acontecimiento redentor de la cruz: «Y ya no vivo yo, vive en en mí Cristo; y mi vivir humano de ahora es un vivir de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). De acuerdo, además, con Gál 6,2 uno debe llevar la carga del otro, para cumplir así la ley de Cristo. Así, en Gál 6,14 podemos leer: «Lo que es a mí, Dios me libre de gloriarme más que de la cruz de nuestro Señor, Jesús Mesías, en la cual el mundo quedó crucificado para mí y yo para el mundo.»

En Gál 2,20 habla Pablo de la completa comunicación de Cristo con

Cristo» (H.-H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen* [GTA, vol.18], Gotinga 1984, p. 113). Hay que tener en cuenta, por otro lado, que, en la medida en que Pablo legitima y desarrolla sus confesiones cristológicas sobre el transfondo de la Tora, no se da en él una «actitud anomística» (*ibidem*). Pablo puede referirse en términos perfectamente positivos a la Tora, aunque ello no excluya que considere que en Cristo ha llegado el τέλος (fin/meta) de la ley. Si se interpreta la muerte de Jesús como una respuesta personal al «por nosotros» de Dios, como por lo demás hace también Pablo, es posible entender dicha muerte a la luz de Dt 21,22s de una manera distinta a como lo hace Schade. Para la cuestión de las relaciones de la teología paulina con la Tora cf. E.P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen* (STUNT, vol. 17), Gotinga 1985. Sanders defiende la tesis de que si Pablo rechaza conscientemente la eficacia salvífica permanente de la alianza judía –y con ello el fundamento del judaísmo– es porque, para él, la participación del cuerpo de Cristo y su muerte-por-nosotros han derogado esas mismas bases, asentadas sobre las leyes de la alianza (cf. E.P. Sanders, *op. cit.*, espec. p. 503-518). Sanders recurre aquí a Rom 4,13-15 y Gál 3,15-29. Sin embargo, es precisamente en este último texto donde se pone de manifiesto, en contra de Sanders, que Pablo no se propone atacar el fundamento del judaísmo y de la Tora, sino un modelo hermenéutico de la ley muy extendido. De haberse vuelto Pablo contra tales bases, no se entendería que sus argumentaciones se sostengan precisamente sobre ellas. Es atinada la observación de Gerd Lüdermann: «Tanto Bultmann como Klein o Sanders olvidan soberanamente Rom 11,11s.» (G. Lüdermann, *Paulus und das Judentum*, «Theologische Existenz heute», n.º 215, Múnich 1983, p. 18). Deberíamos también mencionar Rom 11,29 y 7,12. Para todo el problema cf. K. Stendhal, *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum*, Múnich 1978.

el pecador y de la adecuada respuesta del creyente. La comunicación aquí presupuesta por Pablo es de naturaleza incondicional, abarcando toda relatividad histórica. El Señor ocupa el lugar del pecador, del maldito por la ley, y carga sobre sí el alejamiento de Dios. Por eso puede el apóstol afirmar que ya no es propiamente él quien vive, sino Cristo quien vive en él, que ya no se pertenece a sí mismo, sino que es propiedad del Señor. Su gloria es la cruz, su identificación sin reservas con el Señor.<sup>93</sup>

En esa comunicación, la más amplia, acontecida en la entrega en la cruz, cumple Jesús la donación de Dios al hombre, su δόναμις y amor. La «identificación» de Jesús con el hombre es el cumplimiento de la voluntad divina, pues el Padre dice sí al pecador a pesar de su pecado. De este modo, sin embargo, esta muerte pasa a ser justificación revelada, manifiesta, del pecador. Dios acepta sin reservas al pecador. Creyendo, éste puede pronunciar el sí del asentimiento.

La idea pagana de expiación por medio de una víctima sustitutoria y de acciones simbólicas, las cuales apuntan siempre, en ese preciso simbolismo, al ser humano como tal, queda diluida y superada en una comunicación histórico-personal de carácter incondicional.<sup>94</sup>

93. Ese completo acontecimiento de comunicación es descrito por G. Theissen mediante una terminología psicológica: «La predicación que le adviene al hombre desde fuera le presenta un modelo simbólico de comportamiento, Cristo, que, según las concepciones psicodinámicas, se convierte en catalizador de una transformación interna. Como persona de referencia, Cristo asume la identidad negativa del hombre. La agresividad inconsciente antes dirigida contra el Dios exigente encuentra ahora en él un objeto sustitutivo, se actualiza, sube al plano de la consciencia y puede ser reelaborada. No obstante, Cristo no se limita a actuar en el hombre como un modelo comunicado desde el exterior, o como un símbolo que asciende desde las profundidades de su interioridad, sino que le ofrece a aquél un modelo hermenéutico, de acuerdo con el cual puede ahora enfrentarse a las influencias tanto externas como internas... La predicación produce un intercambio de papeles que posibilita al hombre entenderse de un modo por completo nuevo» (G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* [FRLANT, vol.131], Gotinga 1983, p. 267). Esta descripción presenta el proceso psicológico, cuyo contenido teológico describen sin duda más adecuadamente las categorías teológicas paulinas.

94. La teología paulina del sacrificio se opone también a una concepción simplista de la satisfacción como la que, muy a menudo, se ha querido defender invocando falsamente la teología de Anselmo de Canterbury. Sobre este tema, extensamente, U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK, vol.4/1), Zürich 1978; cf. espec. el comentario de Rom 3,21-26 en las p. 181-202, el excursus sobre la «justicia de Dios» (p. 202-233), y particular-

## 2. La exaltación de Jesucristo

## TESIS 17:

En la resurrección o exaltación sale victoriosa la δύναμις de Dios. Los títulos κύριος y υἱός (τοῦ) θεοῦ poseen un significado eminentemente soteriológico.

La δύναμις de Dios, también expresada a menudo por Pablo con la voz πνεῦμα, es aquella fuerza que demuestra su eficacia en la resurrección de Jesús de entre los muertos. «Pues Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros con su poder (δύναμις)» (1Cor 6,14). En el pasaje introductorio de la *Carta a los romanos* se nos dice que Cristo fue constituido o revelado en poder como Hijo de Dios «por línea de Espíritu santificador... por su resurrección de la muerte» (Rom 1,4). De acuerdo con Rom 6,4, es la δόξα del Padre, el resplandor de su poder, la que resucita a Cristo. Los tres vocablos, δύναμις, πνεῦμα, δόξα, conforman en parte el mismo campo semántico. Se les contraponen el poder del pecado, el poder de la muerte, el poder de la negatividad, a las que san Pablo hace referencia con múltiples variantes. Si en su obediencia Jesús se vio guiado a la vez por la voluntad y por la fuerza divinas, en la resurrección se despliega en él la entera y victoriosa δύναμις de Dios. Jesucristo vive ahora «por la fuerza de Dios» (2Cor 13,4): «Es verdad que fue crucificado por su debilidad, pero vive ahora por la fuerza de Dios. Yo, aunque comparto su debilidad, con la fuerza de Dios participaré de su vida frente a vosotros.»

En el presente contexto, los términos κύριος (Señor) y υἱός (Hijo) adquieren para Pablo un sentido teñido de un específico carácter soteriológico. En Rom 14 habla de la necesaria consideración que los fuertes han de mostrar por los débiles. Luego formula con carácter de principio general: «Porque ninguno de nosotros vive para sí ni ninguno muere para sí: si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el

mente el excursus «para el sentido de la idea de expiación» (p. 233-243). La interpretación de Wilckens tiene la ventaja de que, al utilizar como hilo conductor de su exégesis la idea de expiación veterotestamentaria (Yom Kippur), presenta como un todo la teología paulina, el sacrificio jesuánico, y su expiación y justificación. Cf. también H. Merklein, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, p. 166-175.

Señor; o sea que, en vida o en muerte somos del Señor. Para eso murió el Mesías y recobró la vida, para tener señorío sobre vivos y muertos» (Rom 14,7-9).

Pablo caracteriza la entera existencia del cristiano como pro-existencia, como un ser-para-otro. Tanto en la vida como en la muerte, el creyente no se pertenece a sí, sino al Señor. Ante Dios, su identidad, libertad, y existencia no son suyas, sino de Cristo. Como justificación, afirma que para eso murió Cristo primero, y resucitó después, para ser Señor de vivos y de muertos. Ese ser señor no es, como consecuencia de lo anterior, una determinación impuesta al hombre de manera externa. Está fundada en la entrega de Jesucristo por el pecador, quien se debe por principio a él, de modo que incluye en la definición de su existencia una referencia interna al Señor. El ser-señor de Jesucristo en un señorío de índole propia, comprehensiva, nacido de la entrega, no de la prepotencia, un dominio que implica liberación y no esclavitud.

El título de kyrios era ya utilizado como nombre para Yahvéh en la Septuaginta.<sup>95</sup> En el círculo lingüístico del helenismo era la denominación habitual del anciano merecedor de honores divinos. Se habla entonces de los poderes y potestades como κύριοι. Ya dentro de la cristología paulina, el vocablo adquiere un significado específicamente soteriológico, referido a la muerte y resurrección de Cristo.

Cruz y resurrección confieren asimismo al título de «Hijo de Dios» (υἱός [τοῦ] θεοῦ) un acento bien definido. En Rom 1,3s Pablo escribe que su misión es anunciar la buena noticia de Dios, «que se refiere a su Hijo, que, por línea carnal, nació de la estirpe de David y, por línea de Espíritu santificador, fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza por su resurrección de la muerte». No se apunta aquí a ninguna cristología adopcionista, pero sí cabe hablar de una cristología en dos estadios. Es el mismo Hijo el nacido según la carne de la descendencia de David y el constituido como «Hijo de Dios» en poder desde la resurrección de entre los muertos. Se describen, pues, dos estadios del Hijo, uno situado en la inferioridad de la carne, y otro en el poder. Con ello se correspon-

95. J.A. Fitzmyer, *Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels*, en G. Strecker (dir.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Homenaje a H. Conzelmann, Tübinga 1975, p. 267-298, demuestra que Pablo puede apoyarse en su trasfondo judeopalestino.

den otros pasajes paulinos, como por ejemplo Rom 8,3, donde se nos dice que Dios ha enviado a su único Hijo en la semejanza de nuestra carne pecadora (cf. asimismo Gál 4,4). Es el Hijo entregado por Dios (cf. Rom 8,32) y que se entrega a sí mismo por nosotros (cf. Gál 2,20). Es el Hijo que ha padecido la muerte (cf. Rom 5,10). Pero ese Hijo es ahora constituido y revelado Hijo de Dios en poder según el Espíritu desde la resurrección de entre los muertos. Su filiación divina se manifiesta en la muerte y en la resurrección en la figura del poder. Jesucristo es el que siempre pertenece a Dios, de Dios procede y a Dios va.<sup>96</sup> Su muerte y su resurrección son la genuina demostración del espíritu y de la fuerza divinas. Permiten conocer a Jesucristo en su radical origen divino, en su pertenencia a Dios, y en su significado salvífico para los hombres.

### 3. Jesucristo, Señor del tiempo y reconciliación nuestra

#### TESIS 18:

El tiempo es determinado en todas sus dimensiones desde el Señor. En él se funda la reconciliación y se establece la libertad de los hijos de Dios.

De acuerdo con el testimonio de Pablo, con la cruz y la exaltación se hace patente la verdadera relación de Jesucristo con el tiempo: él es el Señor del tiempo. Jesús, el Señor exaltado, está, junto con su poder, dentro del presente, y determina su más profundo sentido: se revela al apóstol como Señor definitivo y lo pone al servicio de su proclamación para, de este modo, guiar a los pueblos paganos a la obediencia de la fe

96. Esta idea aparece de una manera aún más radical en el evangelio de Juan. Jesús se define allí, antes ya de todo comienzo y de su misma existencia en el mundo, desde Dios. «La pasión no es para Juan, como para Pablo, el punto álgido de la intervención divina en la historia de la condenación, sino algo comprendido dentro de un proyecto salvífico más amplio, que da comienzo con la encarnación y culmina en la doxología en honor del exaltado. Desde ahí resulta comprensible la intuición teológica posterior (de Duns Escoto), según la cual la redención del mundo se produce ya, básicamente, en la encarnación del lógos» (R. Schnackenburg, *Paulinische und johanneische Christologie. Ein Vergleich*, en U. Luz-H. Weder (dirs.), *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielheit neutestamentlicher Theologie*, Homenaje a E. Schweitzer, Gotinga 1984, p. 229.

(cf. Rom 1,5). Él deberá conducirlos a la plenitud abierta desde Dios. Así como el Señor actúa a través del apóstol, así también la Iglesia se constituye como el ámbito en el que se deja sentir su señorío sobre el mundo. Pablo describe esa realidad en 2Cor 2,14 con una imagen audaz: tiene en la mirada tanto la imagen de las grandes procesiones y desfiles triunfales paganos como la peregrinación judía a Jerusalén. Y así es como las comunidades y Pablo recorren los países. En esa marcha, que es también marcha triunfal de Dios, se difunde por todas partes «la fragancia de su conocimiento»: «Doy gracias a Dios, que constantemente nos asocia a la victoria que él obtuvo por el Mesías y que por medio nuestro difunde en todas partes la fragancia de su conocimiento» (2Cor 2,14).

Si el poderío del Señor exaltado alcanza el presente y lo define en su más honda realidad, también el futuro es suyo en especial manera, pues él es el futuro de todo lo venidero. Y así, en Tes 1,9s podemos leer que los cristianos están llamados «para servir al Dios vivo y verdadero y aguardar la vuelta desde el cielo de su Hijo, al que resucitó de la muerte, de Jesús, el que nos libra del castigo que viene». Por lo demás, en Rom 8,22 habla el apóstol de «los dolores de parto» del mundo. Éste tan sólo ha recibido la prenda del espíritu, resta aún la plena redención del cuerpo. Lo que como futuro se impondrá en la historia es el misterio de la salvación, por Cristo establecido y en él concluido (cf. 1Cor 15,23-28).<sup>97</sup>

También el pasado corre hacia Jesucristo. Pablo ve cómo la historia de las naciones y de Israel está comprendida en el gran designio salvífico de Dios. Este designio, esencialmente determinado por la misericordia divina, es descubierto y llevado a real cumplimiento en Jesucristo.<sup>98</sup> La aparición de Cristo es la plenitud del tiempo: «Pero cuando se cumplió el plazo envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, sometido a la Ley... para que recibiéramos la condición de hijos» (Gál 4,4s).

97. Cf. también la sinopsis sistemática realizada a partir de Rom 8 por J. Werbick, *Die Soteriologie zwischen «christologischen Triumphalismus» und apokalyptischen Radikalismus*, en I. Broer - J. Werbick (dirs.), *«Auf Hoffnung hin sind wir erlöst» (Rom 8,24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute* (SBS, vol. 128), Stuttgart 1987, p. 149-184.

98. Cf. el contexto histórico-salvífico señalado por san Pablo en Rom 1,18-3, 31.



Con ello están dados los presupuestos para la comprensión de las declaraciones paulinas sobre la preexistencia.<sup>99</sup> Para Pablo, Jesús es «sabiduría de Dios» (θεοῦ σοφία) (1Cor 2,7). Los poderosos del mundo no han reconocido esa sabiduría, de lo contrario «no habrían crucificado al glorioso Señor» (1Cor 2,8). La sabiduría o designio divino no sólo han adoptado figura en Jesucristo. La sabiduría de Dios es ante todo ese hombre y su destino, tal como ponen de manifiesto la cruz y la exaltación. Este entramado de ideas permite comprender la fórmula de 1Cor 8,6: «Para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros; y un solo Señor, Jesús Mesías, por quien existe el universo y por quien existimos nosotros.» Con ello, todo, pasado, presente y futuro, adquiere una cualificación cristológica, todo forma parte del ámbito de poder de Jesucristo, pues la entera economía temporal, desde el origen de la creación hasta su consumación, es posibilitada y definida por ese designio salvífico, por esa sabiduría de Dios que es Cristo. Todo se ordena a la gracia y donación divinas. «Porque todos pecaron y están privados de la presencia de Dios; pero graciosamente van siendo rehabilitados por la generosidad de Dios, mediante el rescate presente en el Mesías Jesús» (Rom 3,23).

El contenido del ser-señor de Jesucristo en relación con el tiempo, contexto al que pertenecen las declaraciones en torno a la preexistencia, es la reconciliación. Para Pablo, la cristología es soteriología.

Pablo caracteriza el evangelio –proclamación de Jesucristo, de su muerte y de su exaltación– como la proclamación de la «justicia de Dios» (Rom 1,17). En el Antiguo Testamento, la justicia de Dios es la fidelidad a la alianza impuesta por el mismo Dios. Los hechos de esa fidelidad son, por lo que respecta a Israel, la salvación y la redención.<sup>100</sup> La justicia se presenta unida a la misericordia y la verdad, que son asimismo expresión de la fidelidad de Yahvéh: «Soy el Señor, que en la tierra establece la lealtad, el derecho y la justicia» (Jer 9,23). Pues es en Jesucristo, en su muerte y en su resurrección, donde, la justicia de Dios se mantiene y alcanza el punto más alto. Dios ha mantenido y fortalecido

99. Cf. J. Habermas, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament* (Europäische Hochschulschriften Reihe 13, vol. 362), Frankfurt del Meno 1990.

100. Cf. Is 46,13: «Yo acerco mi victoria, no está lejos; mi salvación no tardará.»

las promesas hechas a los padres (cf. Rom 15,7). Cristo, empero, ha obrado la reconciliación no sólo para el pueblo, para Israel, sino para todos (cf. Rom 3,25).

En 2Cor 5,11-21 Pablo fundamenta expresamente esa reconciliación en la entrega a la cruz extendida como comunicación: «Murió por todos, para que los que viven no vivan ya más para sí mismos, sino para el que murió y resucitó por ellos» (2Cor 5,15). En dicho acontecimiento Dios «nos reconcilió consigo» (2Cor 5,18) por medio de Jesucristo. Aún más acentuadamente: «Quiero decir que Dios, mediante el Mesías, estaba reconciliando al mundo consigo, cancelando la deuda de los delitos humanos y poniendo en nuestras manos el mensaje de la reconciliación» (2Cor 5,19).

En la medida, sin embargo, en que Jesucristo reconcilia y justifica a los hombres, éstos son liberados para la libertad de los hijos de Dios, libertad que, a juicio de Pablo, se despliega en las más diversas dimensiones:

1) En Cristo se otorga la liberación del pecado (cf. Rom 6,18). Los hombres gozan de libre acceso a Dios.

2) En él se garantiza la esperanza en la resurrección, la liberación de este cuerpo mortal (cf. Rom 7,24s; 1Cor 15,21s).

3) Los hombres se ven liberados de los poderes y potestades, liberados de los criterios de este mundo. Se posibilita así una nueva coexistencia y convivencia a la luz de Dios (cf. asimismo las secciones parenéticas de las cartas paulinas).

4) La ley es anulada. Los hombres son rescatados de la «maldición de la Ley» (Gál 3,13). Son discípulos e inquilinos de Dios.

5) Finalmente, mediante la reconciliación escapa el hombre en manera decisiva a toda humana disposición. Cada uno de ellos es «un liberado del Señor» (1Cor 7,22; cf. la carta a Filemón). Aunque siguen existiendo los ordenamientos humanos, han sido radicalmente superados y relativizados. Deberán cumplirse con un espíritu nuevo.

Pablo se refiere de muchas maneras a la reconciliación. Quizá la más concisa de todas sea la fórmula «ser en Cristo», en la que queda claramente expresado que el creyente vive dentro del ámbito del poder de Cristo, va hacia él, y participa en su muerte y resurrección.

#### IV. Reflexión sistemática en torno al testimonio neotestamentario de Jesucristo

##### TESIS 19:

En Jesucristo, de acuerdo con el testimonio del Nuevo Testamento, acontece la revelación escatológica de Dios:

Dado que existe a lo largo de toda su vida terrena enteramente en el acontecimiento de la cruz, por y para el Padre, Jesucristo se revela como Hijo del Padre. Dicho camino, refrendado en su exaltación, es la prueba fehaciente de que Dios mismo, por encima de toda mediación histórica, se ha transferido a su Hijo.

A la vez, en la vida, la muerte y la glorificación del Hijo, se abre comunicación humana en plenitud escatológica.

Las reflexiones finales sobre los apartados precedentes pretenden recoger lo hasta ahora expuesto, hacer ver su coherencia con las tesis de la introducción y tender un puente hacia las subsiguientes explicaciones en torno a la historia de la cristología. Nuestra tesis goza de respaldo exegetico en las contribuciones teóricas a la relación entre la cristología explícita o postpascual y la implícita o jesuánica.<sup>101</sup>

En nuestro capítulo introductorio caracterizamos en hipótesis, es decir, en forma de esbozo sistemático, el acontecimiento Cristo como revelación escatológica de Dios. Se deberá concretar ahora este punto considerando las secciones neotestamentarias.

La segunda parte de nuestra tesis formula una importante distinción: a lo largo de su vida terrena, Jesucristo existe en cada momento desde el Padre y hacia él, pero en el acontecimiento de la cruz lo hace entera y totalmente.

Los escritos neotestamentarios dan testimonio de Jesucristo, su mensaje y su ministerio, como de aquel hombre que no puede ser caracterizado de otra manera que a partir de su unidad con el Padre. He aquí aquella propiedad específica que lo distingue y destaca en todos los instantes de su vida. Su recuerdo no perdura como lo haría el de un hom-

101. Un buen enfoque para la cristología implícita en el Jesús anterior a la Pascua es el de W. Vogler, *Der historische Jesus und die nachösterliche Christusverkündigung*. Véase asimismo U. Luck, *Der Anfang der Christologie, die Sache Jesu und die Gottesherrschaft*.

bre que llevó a cumplimiento esta o aquella obra. Jesucristo gana su individualidad no de otro modo que por su unión con el Padre y por todo lo que de ahí se deriva. Ahora bien, esa unión es total y sin restricción, lo que se manifiesta tanto en su mensaje que en las aparentes paradojas de su comportamiento. Al mismo tiempo, los testigos del Nuevo Testamento caracterizan a Jesús como un hombre que se sumerge por entero en las situaciones concretas. Hechos y encuentros tienen para él —como para nosotros— un doble rostro. En ellos encuentra Jesús la voluntad del Padre y la tentación a la que se resiste. De ahí que tengamos que su unidad con el Padre, su existir desde y para el Padre, deba calificarse como una relación consumada en la modalidad de cada situación histórica concreta.

En contraste, la pasión y la muerte en la cruz comportan —en la interpretación del mismo Jesús— el carácter de una entrega última al Padre, una entrega que lo abarca todo. La aceptación de la idea de expiación en las palabras y gestos de la última cena da testimonio de que el camino de Jesús hacia la muerte estaba acusadamente marcado por ese espíritu y comportamiento. Esta misma calidad atribuye a su entrega en la cruz el testimonio de los testigos de la resurrección a la luz de los acontecimientos pascuales.

La tesis extrae su consecuencia a partir de las premisas mencionadas: su vida y su muerte prueban la filiación divina de Jesús, sobre la que ha de ponerse énfasis máximo. Es Hijo del Padre porque en toda situación vive desde el Padre y para él. Es Hijo del Padre porque es obediente «hasta la muerte y muerte en cruz» (Flp 2,8).

Si la segunda proposición de nuestra tesis se centra en el tema de los acontecimientos de la vida y de la cruz desde la perspectiva del autocumplimiento y mismidad de Jesucristo, la tercera alude a todos ellos desde la perspectiva del acontecimiento de Dios. Tal vida y tal muerte no son ni pueden limitarse a constituir una obra puramente humana, nacida en la arbitrariedad y soberanía aislada del hombre. Son, antes bien, fruto de una comunicación de índole radical. La radicalidad de la relación divina que se abre con la vida de Jesús y está testificada en todas las situaciones presupone la transferencia fundamental previa de Dios a Jesucristo como su Hijo, conexión que es puesta de relieve con especial intensidad por los textos joánicos del Nuevo Testamento. Es el Padre quien de antemano ha dado su palabra y ha mostrado al Hijo las obras que el Hijo

hace. Le ha dado la vida para que la tenga en sí mismo, le ha dado el juicio y la gloria. Jesucristo es la palabra del Padre que se hizo carne y habitó entre nosotros (cf. Jn 1,14).

Dentro enteramente de los esquemas de comprensión del Antiguo Testamento, la resurrección o exaltación de Cristo es el sello de que Dios está inquebrantablemente comprometido en la vida y en la muerte de su Hijo, de su Justo.

Esta transferencia de Dios a Jesucristo, como a su Hijo, su autocomunicación, por la que Dios se hace origen y porvenir de Cristo, es tan radical que supera todas las mediaciones históricas, a la vez que las hace posibles.

Esta reflexión tiene especial transcendencia con respecto a la posterior cristología conciliar, más tarde iniciada en Nicea.<sup>102</sup> Arrancando de los títulos, prefigurados ya en el Antiguo Testamento y luego aplicados a Jesucristo –Mesías, Hijo–, y atendiendo a las ideas de exaltación también de origen veterotestamentario, podemos considerar el acontecimiento Cristo como un acontecimiento que, en lo que respecta a los datos del Antiguo Testamento, se encuentra en la relación de una superación condicionada. En comparación con las figuras mediadoras veterotestamentarias, Jesucristo sería entonces un profeta, Hijo y Ungido especialmente destacado, pero sin tener que otorgar en modo alguno a la fe cristiana en él exigencia de validez absoluta o realidad escatológica última. En la medida, sin embargo, en que Jesucristo es caracterizado en todas las situaciones como el en todo instante uno y ligado con el Padre, el Nuevo Testamento prohíbe extraer tal conclusión. Mt 3,15 se pronuncia en este sentido en términos programáticos: en su misión Jesús «cumplirá... toda justicia». Y su muerte establecerá total y enteramente esa justicia, a la vez que la reconciliación para todos (cf. Rom 3,25). Al describirse esa unión de Jesús en toda situación y en la cruz como algo en sí mismo pleno, se demuestra la transferencia creadora del Padre al Hijo y el cumplimiento de la historia más allá de toda mediación. A partir de ahí se hacen también comprensibles las afirmaciones de la preexistencia de Cristo y la espera de su venida como juez de la historia. Desde esta perspectiva fueron posibles los enunciados de Nicea y Constantinopla.

102. Al respecto cf. cap. D.

El Nuevo Testamento no utiliza, por supuesto, el lenguaje conceptual de la Iglesia en la patrística. Con todo, el acontecimiento de Dios, aquí anunciado en relación con Jesucristo, lleva los rasgos de lo incondicional y está, en ese sentido, por encima de toda mediación histórica que pudiera permitir otras y superiores figuras de aquella transferencia de Dios al hombre.

La última proposición de nuestra tesis señala que en la vida, la muerte y la glorificación de Jesucristo como Hijo de Dios tiene lugar una «comunicación humana en plenitud escatológica».

Los testigos neotestamentarios no sólo presentan a Jesucristo como un hombre abierto a sus semejantes, y muy especialmente a los enfermos y necesitados, a los pobres y menesterosos. Lo describen como aquel que sin restricciones correaliza la donación de Dios a los hombres, incluidos los pecadores, y que, justamente a partir de ese ser uno con ellos, critica con igual radicalidad su apartamiento –alejándose del Dios que los ama– como una alienación de su propio ser.

Son sobre todo Juan y Pablo quienes profundizan en ese testimonio al señalar que Jesucristo es en su muerte pro-existencia amorosa. Tanto para uno como para otro este acontecimiento es en sí de tal radicalidad y hondura que los creyentes dejan de pertenecerse a sí mismos, encontrándose a partir de ese instante en el ámbito de la vida y el reinado de Jesucristo. Se anuncia aquí una comunicación de índole humana histórica y a la vez más allá de toda limitación histórica. Mientras que Pablo formula esa comunicación escatológica con los hombres en categorías de entrega y amor personal, Juan habla de una comunión de vida, del pan de vida, de la carne y de la sangre que son alimento de vida eterna para el hombre (cf. Jn 6).

La parénesis bautismal de los escritos paulinos y su teología de la eucaristía se mantienen en un riguroso paralelismo con lo anterior. Sólo porque en la vida, en la muerte y en la glorificación de Jesucristo se da una comunicación humana en escatológica plenitud, puede después darse una comprensión de los sacramentos que aparece ya, bien claramente, en Pablo y Juan.

Cuando en los próximos capítulos centremos nuestra atención en la confesión de Jesucristo en el credo eclesiástico y nos interroguemos acerca de las formulaciones teológicas de la concepción de Cristo y de la idea de soteriología, nos moveremos en una historia determinada por esa plenitud escatológica que comienza en Jesucristo.

Pues si Dios se transfiere entera y totalmente a Jesucristo, su Hijo, y si Jesucristo, por su parte, se ha comunicado a los hombres en plenitud escatológica, entonces en esos hombres que asienten y creen en su comunión con él se ha puesto en marcha un proceso escatológico. Jesucristo y su espíritu se convierten en la determinación interna de su existencia y de la realización de su libertad. Da comienzo entonces, en la *congregatio fidelium*, un proceso de transformación, por el que el hombre empieza a entenderse de una manera nueva, a saber, a la manera de su mismidad creyente. Los hombres se tornan capaces de descubrir estructuras de libertad en su enfrentamiento amoroso, esperanzado y lleno de fe con el mundo, y en su coexistencia como creyentes, estructuras que se corresponden con el ser de Dios, de Jesucristo y de su comunicación sin reservas. Da comienzo un proceso en el que se quiebra la anterior comprensión filosófico-ideológica que el hombre tenía de sí mismo, tal como se había articulado en la filosofía pagana. En la medida en que se inicia esa labor de transformación, se desarrollan también los conceptos y modelos comprensivos que permiten elaborar la lógica del acontecimiento Cristo a partir de los múltiples y diversos testimonios neotestamentarios.

Esa labor de elaboración de conceptos, siempre en lucha con el pensamiento filosófico coetáneo, constituye un momento esencial dentro de aquella historia de Dios y los hombres que da comienzo con la cruz y la exaltación de Jesucristo, con el envío del Espíritu y la constitución de la Iglesia. La historia del hombre y Dios no se realiza ya como una historia formada por una sucesión de etapas siempre nuevas en el proceso de revelación, como ocurriera en el Antiguo Testamento. Se trata de la revelación escatológica en Jesucristo. Si Dios se ha comunicado en Jesucristo de una vez por todas a los hombres, entonces la historia de Dios procede esencialmente abriendo nuevas perspectivas y dimensiones por medio de aquellos pasos en los que el hombre —enfrentándose al mundo y sus hechos indeducibles— se adentra en cada etapa en la definitiva, postrera, autocomunicación de Dios, en el seguimiento de Jesucristo, y en la maduración de su misión, por las que el mundo y el hombre llegan a ser verdadera y eminentemente lo que son. Puede entonces hablarse de un proceso de autorrealización creyente del hombre en la historia por la fuerza del Espíritu. De él formará parte esencial un proceso de transformación de la razón histórica en la que el hombre se encuentra inserto en cada situación.

## D. EL TESTIMONIO SOBRE JESUCRISTO EN EL CREDO ECLESIAL

En las postrimerías de la época neotestamentaria la fe en Jesucristo como revelación definitiva de Dios y mediador de la salvación para el mundo se refleja en múltiples testimonios cristológicos. Reflejo de ello es la abundancia de títulos cristológicos otorgados a Jesús en el Nuevo Testamento: Maestro (Mt 23,8, etc.), Profeta (Jn 6,14 etc.), Sumo sacerdote (Heb 2,17 etc.), Justo (Act 3,14 etc.), Santo de Dios (Mc 1,24 etc.), Siervo de Yahvéh (Mt 12,18, etc.), Rey (Mt 21,5 etc.), Hijo del hombre (Jn 5,15 y cerca de 70 veces en los sinópticos), Hombre (Rom 5,15), Segundo hombre venido del cielo (1Cor 15,47), Adán último (1Cor 15,45), Salvador (Lc 2,11 etc.), Príncipe de nuestra redención o autor de nuestra vida (Act 3,15), Palabra (Jn 1,1), Rey de reyes (Ap 17,14), Señor o Hijo de Dios, Ungido, Hijo de David.<sup>1</sup>

Todas esas denominaciones dan testimonio del hecho de que para la primitiva acuñación de la cristología se recurrió a la idea de las figuras mediadoras ya existentes en el mundo judío o helenístico, procediéndose a su transformación con la finalidad de expresar la singularidad del acontecimiento Cristo, en todo superior a ellas.

Dos motivos, uno de carácter o naturaleza externa, otro de carácter interno, cooperaron a que la Iglesia no pudiera darse por satisfecha con esa multiplicidad de afirmaciones y representaciones cristológicas.

El motivo de carácter externo obedece a que la labor de predicación de la Iglesia hizo frente en el mundo helénico a una rica tradición filosófi-

1. Cf. H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, en B. Welte, *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblische Anfänge und die Lehrformel von Nikaia* (QD, vol. 51), Friburgo 1970, p. 13-58.

ca en la que ya se había producido una profunda acuñación de conceptos tales como lo divino –el divino ἀρχή–, el hombre, el mundo y sus relaciones recíprocas. A la vista de esta circunstancia, la Iglesia primitiva se vio obligada a reflexionar sobre el contenido común a los diversos títulos cristológicos y a desarrollar una definición más precisa de la relación de Dios con Jesucristo y el mundo, y a la inversa, es decir, de Jesucristo con el mundo y Dios. Sólo mediante este trabajo conceptual se puede demostrar, en el ámbito helénico, la consistencia de la fe cristiana, y evitar la impresión de que dicha fe no va más allá de un conjunto de fantasiosos mitologemas.

La joven Iglesia acometió esa labor durante las primeras centurias. El resultado no fue, en contra de lo que se ha venido afirmando en tantos tratados, desde Lutero hasta Melanchthon, pasando por Rousseau y Scheleiermacher, hasta llegar a Harnack, Barth y Bultmann,<sup>2</sup> la helenización del cristianismo, ni tampoco la apostasía de la fe pura primitiva en favor de concepciones místicas de origen pagano. Las investigaciones más recientes han puesto de manifiesto cada vez con mayor claridad que la formulación del Credo de la Iglesia llevó a cabo una decisiva transformación del pensamiento helenístico por obra del cristianismo. Un proceso que, ciertamente, comporta también sus peligros y tentaciones específicas para la fe.<sup>3</sup>

A este motivo externo se añade una motivación de carácter interno. En efecto, si Dios se ha comunicado a los hombres en Jesucristo, ahora el hombre deberá dar testimonio de Dios. Razón por la que decimos que en Jesucristo ha tenido lugar de una vez por todas la revelación de Dios, y que la historia que en ese momento da comienzo es en lo esencial una historia de la tradición. Pero por historia de la tradición no se entiende un pasar de mano en mano algo definitivamente concluso, sino un sacar a la luz, por parte del hombre, la autocomunicación de Dios. Esto ocurre desde el ser-sí-mismo (mismidad, *Selbstsein*) humano liberado por aquella autocomunicación que se gana a sí a través de ella y se despliega, a la vez, en ese proceso. De ahí que la

2. Cf. A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo 1975, espec. p. 423-488.

3. Cf. F. Ricken, *Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, en B. Welte, *Zur Frühgeschichte der Christologie*, p. 74-99.

historia de la tradición sea verdaderamente historia de Dios y al mismo tiempo historia humana, pues el hombre, en cuanto interlocutor de esa autocomunicación, desarrolla en este proceso su mismidad creyente.

En concreto, esa historia viva de la tradición se realiza en el devenir de la Iglesia, en la praxis eclesial y en el compromiso cristiano del individuo. Este logro se alcanza igualmente en la formación de la autocomprensión, en la creación y formulación del Credo de la Iglesia.

En dicho contexto perseguimos exponer la cristología según la concepción creyente de la Iglesia. En una síntesis global de su historia se distinguen con claridad tres grandes períodos.

El primero de ellos, que abarca el lapso de tiempo comprendido entre el concilio de Nicea (325) y el I concilio de Constantinopla (381), se caracteriza por la creación de un nuevo concepto de Dios (capítulo I). Dios es concebido como aquél que se sitúa libremente frente a la creación. Ese elemento de libertad constituye algo novedoso en la contraposición de divinidad y cosmos. Dando un nuevo paso, Dios es definido como aquel que comunica a Jesucristo su propia οὐσία, su ser. Ésta es la doctrina del concilio de Nicea. El concilio de Constantinopla adopta la resolución correspondiente en lo que respecta al Espíritu. En la prehistoria del concilio del 325, de capital importancia para la cristología, se registra la configuración de una cristología judía y el combate entre el adopcionismo, o lo que es lo mismo, entre una cristología modalista, y la cristología del Logos, cuyo despliegue se inicia en un esquema logos-sarx.

El segundo período de esta evolución tiene su punto álgido en los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451) (capítulo II). Ambos, tomando por base las declaraciones de Nicea, hacen objeto de su reflexión la humanidad de Jesucristo y la definición de la unidad entre esta naturaleza humana y la divina. Decisiva es aquí la fórmula de la única ὑπόστασις, de una sola persona en Cristo.

Nunca se ponderará demasiado la importancia de esta doctrina de una sola persona en dos naturalezas diferentes. Se acuña aquí un concepto nuevo en relación con la filosofía antigua, llamado a tener profundas consecuencias para la comprensión del ser humano, de su mismidad y de su libertad.

El tercer período tiene su «centro» cristológico en el III concilio de

Constantinopla (680/681). Mientras que en Calcedonia se había entendido la naturaleza humana de Jesucristo a partir de cuerpo y alma, ahora se pregunta por la ἐνέργεια, por la potencia eficiente en la realización del ser humano. Se trata de la αὐτεξουσία, del autogobierno o autodomínio del ser humano, de su libertad (capítulo III). Si se pone, en efecto, la esencia del hombre en su autorrealización, ¿cómo debe concebirse la diferencia y unidad en Cristo?

Se echa así de ver claramente, en el marco de la cristología, una línea ascendente en lo referente a la aprehensión conceptual cada vez más precisa de lo que es el hombre. Mientras que, en la polémica inmediatamente precedente, coetánea y posterior a Nicea, toda la atención se había concentrado en la pregunta de si Jesús tiene, o no, naturaleza divina, ahora es la pregunta por su humanidad la que pasa de tal manera a primer plano que toda una serie de Padres de la Iglesia parte de la suposición de que el λόγος representa en Jesucristo su alma racional, directamente unida a su σάρξ perecedera. Frente a semejante reducción, Calcedonia pone de relieve el hecho de que Jesucristo no está privado de nada que forme parte de una naturaleza humana completa, por él asumida en la unidad de la persona. Y es precisamente la significación que le compete a la pasión y a la muerte de Jesucristo la que, dentro de esta tercera etapa, lleva a comprender la naturaleza del hombre, desde el punto de vista de su realización, de una forma completamente distinta. La secuencia de los dogmas cristológicos va, por tanto, poniendo cada vez más nítidamente de relieve la autonomía y significado autónomo de lo humano. En paralelismo con esa evolución, también se concibe la relación de Dios con esa autonomía humana, la unión humano-divina, de manera más firme y dinámica en orden a la realización. Así ocurre sobre todo en la llamada doctrina de la pericóresis.

En este apartado (D) deberán analizarse los respectivos transfondos histórico-teológicos, así como la remodelación del pensamiento antiguo a través del dogma cristológico.

## I. De la misma esencia que el Padre: La confesión cristológica de Nicea (325)

### 1. La problemática cristológica de la tradición judeocristiana<sup>4</sup>

TESIS 20:

La tradición judeocristiana caracteriza a Cristo como la consumación de la revelación neotestamentaria. Las fórmulas empleadas expresan imperfectamente la unidad de Jesucristo.

Entre las fuentes de la comprensión judeocristiana de Jesucristo se encuentran los Apócrifos, de influencia cristiana, *Ascensio Iesaiæ*, el *Libro II de Henoc*, el *Testamento de los doce patriarcas*, la revisión cristianizante de los libros 5, 6 y 7 de los *Oráculos de las Sibilas*, y los apócrifos del Nuevo Testamento: el *Evangelium Petri*, *Jacobi*, *secundum Hebraeos*, *secundum Aegyptios*, la *Epistola Apostolorum*, el *Apocalipsis de Pedro*, así como la primera *Carta a Clemente* –aunque con influencias helenísticas–, la *Didaché*, la *Carta de Bernabé* y el *Pastor de Hermas*.

Lo que, en primer lugar, caracteriza a este tipo de cristología es la adopción de ideas del judaísmo primitivo para la tematización de la cristología. Así, como título honorífico de Jesucristo, aparece «el nombre». Ya Filón de Alejandría llamaba también «nombre de Dios» al λόγος de Dios. En el *Pastor de Hermas*, por ejemplo, el nombre de Dios es el sujeto de la actividad divina sustentadora del mundo, y se equipara este nombre con el Hijo de Dios.<sup>5</sup> También Jesucristo se ve caracterizado como «ley», «alianza», «principio» y «ángel». La ley y la alianza son configuraciones de la sabiduría divina. En la denominación de «ángel» para Cristo, la idea rectora es aquí la concepción del ángel o emisa-

4. Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1 [Desde la época apostólica hasta el concilio de Calcedonia (451)], Friburgo 1990, p.133-156; J. Liébaert, *Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* (HDG, vol. 3/1a), Friburgo 1965; H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübinga 1949; P. Smulders, *Dogmengeschichtliche und lehrantwärtliche Entfaltung der Christologie*, en *MySal*, vol. 3/1, p. 389-476.

5. Cf. Sim. IX, 14,5-6, en *Der Hirt des Hermas*, trad. y coment. por N. Brox (Id y otros [dirs.], *Kommentar zu den Apostolischen Vätern*, vol. 7), Gotinga 1991, p. 414s.



rio de Yahvé. Aquí se presenta a Cristo en lugar del primero de los arcángeles<sup>6</sup> y es, en cuanto tal, superior a estos últimos:

«¿Has visto también tú a los seis varones y en medio de ellos al gran varón glorioso que daba vueltas alrededor de la torre y arrojaba piedras desde el edificio? Sí, señor, le respondí yo. Dijo él: el varón glorioso es el Hijo de Dios, y esos seis (varones) son los ángeles gloriosos que lo rodean a derecha e izquierda. De esos ángeles gloriosos, dice él, ninguno llega a Dios sin él; quien no acoge su nombre no puede entrar en el reino de Dios.»<sup>7</sup>

Claramente puede apreciarse en este texto que Jesucristo es contemplado como el mensajero por excelencia, mediador de todos los demás mensajeros.

Los conceptos de «nombre», «ley», «alianza», «ángel», designan el elemento divino en Jesucristo. De este «nombre», «ley», «alianza», «ángel» de Jesucristo, la «Palabra», se dice que han tomado la σάρξ, la carne. Σάρξ significa aquí el hombre mortal, no el cuerpo como principio originario a diferencia del alma. El *Pastor de Hermas* desarrolla esa unidad de la mano de una alegoría: un señor encomienda su viña a un esclavo, quien luego hace más de lo que se le había encargado. Tras deliberar, el señor decide hacer de él su hijo. En la explicación Dios es el creador, su finca es la tierra, la viña el pueblo de Dios, y el esclavo Jesús. En él mora el Espíritu. A la vez también se le llama Hijo.<sup>8</sup>

Bajo esta concepción subyace a todas luces un esquema adopcionista. En efecto, en virtud de su obediencia, Cristo es constituido Hijo. Al elemento divino se le designa como Espíritu. Gracias a su conducta Jesucristo es el hombre «espiritual» completo.

«Al Espíritu Santo, ya antes existente, creador de toda la creación, hizo Dios habitar en un cuerpo escogido por él. Pues bien, este cuerpo habitado por el Espíritu Santo sirvió al Espíritu rectamente viviendo en pureza y justicia, sin mancharle jamás. Y como vivía recta y puramente, y trabajaba junto con el Espíritu, y colaboraba con él en todas las cosas actuando con vigor y ánimo varonil, lo tomó como compañero del Espíritu Santo. Pues la con-

6. Cf. Sim. VIII, 3,2. (Brox, *op. cit.*, p. 347); Sim IX, 12,7-8 (Brox, *op. cit.*, p. 413).

7. Sim IX, 12, 7-8 (ibídem).

8. Cf. Sim V, 5, 1-6, 8 (Brox, *op. cit.*, p. 305).

ducta de ese cuerpo (le) complació, porque en la posesión del Espíritu Santo no se había contaminado sobre esta tierra.»<sup>9</sup>

Resumiendo, puede decirse que el acontecimiento Cristo empieza por caracterizarse a partir de Dios mediante las palabras clave «nombre», «ley», «alianza», «ángel», «hijo» y πνεύμα. El sujeto agente es Dios, quien se extiende en cierto modo más allá de sí mismo al comunicarse. La teología judeocristiana recurre al esquema veterotestamentario. También allí se habla de una unidad dinámica de Dios con sus mediadores y profetas respectivos. La diferencia estriba en que allí esos mediadores recibían una comunicación y la anunciaban en el nombre de Dios, es decir, eran enviados que habían de entregar un mensaje. Por contra, en el caso de Cristo se trata de la consumación de la revelación, y en esa medida se le designa como el nombre, la ley de Dios, la alianza. La unidad dinámica con Dios se llena así de un contenido que supera todas esas modalidades. En efecto, la comunicación divina plena tiene que definir el término del movimiento divino como sujeto. Se llega así a la tensión entre una teología del pneuma, o del logos-sarx, y el adopcionismo.<sup>10</sup> El Espíritu Santo es el elemento que configura la carne. La carne se ve así elevada a la categoría de «compañera del Espíritu». El esclavo en el que inhabita el Espíritu recibe a la vez el nombre de Hijo. Ahora bien, las declaraciones de identidad dejan entonces de ser compatibles con el esquema adopcionista antes mencionado: Jesucristo es el nombre, la ley, la alianza de Dios. La teología judeocristiana hace gala a menudo de rasgos fuertemente imaginativos. Es parte constitutiva de esta capacidad imaginativa el hecho de que los sujetos implicados en la relación se imaginan como terminados, y entran sólo de manera secundaria en un intercambio. Por contra, una relación de naturaleza constitutiva no sería *imaginable*, sino sólo conceptualmente *pensable*.

La circunstancia de que en la posterior evolución de la Patrística la teología judeocristiana pase a un segundo plano es debida a la presencia de algunos motivos externos, pero también al hecho de que en el ámbito de aquella reflexión judeocristiana no se registraran avances en la ela-

9. Sim V, 6, 5-7 (ibídem).

10. De que ello es algo que no tiene que producirse forzosamente da muestra la cristología de la *Carta a los hebreos*, espec. Heb 1,1-14.

boración conceptual de las tensiones existentes. Esa labor se llevó a cabo en el ámbito de la cristología prenicena del logos y en su enfrentamiento con el modalismo o adopcionismo.

Las cristologías heréticas más tempranas, el ebionismo y el docetismo, surgen precisamente de esa problemática. El ebionismo soluciona el problema mencionado mediante la negación resuelta de la filiación divina. El docetismo elimina la verdadera humanidad de Jesucristo: Jesús poseería sólo un cuerpo aparente.

## 2. La problemática de la cristología prenicena del logos<sup>11</sup>

### TESIS 21:

La cristología prenicena del logos constituye uno de los primeros intentos por poner el entramado de conceptos platónicos y estoicos al servicio de la fe en Jesucristo. Los límites de esta cristología se hallan en la deficiente definición tanto de la humanidad de Cristo como de la ordenación del *λόγος* al Padre.

Entre las fuentes de esta cristología, tal como la expuso, por primera vez, Justino y fue luego desarrollada en sus diversas variantes, se encuentran el Nuevo Testamento –y muy especialmente en los escritos joánicos–, en la doctrina del logos de Filón de Alejandría y en el entramado conceptual del platonismo medio y de la Stoa. La terminología filosófica se ve aquí recogida, transformada y finalmente puesta en servicio de la intención de las declaraciones del Nuevo Testamento.

Para una mejor comprensión no estaría de más realizar algunas observaciones a propósito de la doctrina sobre el logos de Filón (ca. 13 a.C. ca. 50 d.C.). Este judío culto gozaba de gran prestigio en la comunidad alejandrina, por la que fue enviado el año 39/40 a Roma acompañado de una delegación. Su objetivo era conciliar la fe veterotestamentaria con la especulación griega.

11. Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol.1, p. 202-207, 22-282; A. Houssiau, *La christologie de saint Irénée*, Lovaina 1955; R. Williams, *Origen of the soul of Jesus*, en R. Hanson – H. Crouzel (dirs.), *Origeniana tertia*, Roma 1985, p. 131-137.

Dios es para Filón el verdaderamente bueno y perfecto, el inmutable más allá del mundo cambiante. Mejor que toda virtud, está por encima de todo ser, incluidos el bien y la belleza, y es más dichoso que la dicha. En razón de su absoluta transcendencia, no actúa directamente sobre el mundo. No se contamina con él. Llama, antes bien, al mundo a la existencia a través del *λόγος*, primera de sus producciones. En el *λόγος*, sabiduría procedente de Dios, toman forma la bondad y el poder divinos. El *λόγος* no es pura y simplemente increado, como Dios, ni tampoco creado, como los entes finitos. Es el enviado y revelador de Dios, el mediador de la creación.

Filón le concede también los nombres de sumo sacerdote, intercesor del mundo, morada de Dios, hijo primogénito y segundo Dios. Es la idea de las ideas, el modelo del mundo, la ley divina del universo.

Debe señalarse que Filón no conoce aún el concepto de creación, de la producción del mundo a partir de la nada. Por ello puede calificar al *λόγος* de mediador entre el Dios increado y los entes creados.

Éstas son las especulaciones y las estructuras conceptuales, propias de la Stoa y el platonismo medio, a las que Justino liga sus reflexiones cristológicas. Así, en la *Apologia* podemos leer:

«Su Hijo, el único que es Hijo en el verdadero sentido de la expresión, el *λόγος* anterior a toda creación, presente ya cuando él lo engendró y creó y ordenó a su través todas las cosas, recibe el nombre de Cristo, pues fue unido por Dios y Dios ordenó todo por su medio.»<sup>12</sup>

Con ello Justino aplica a Dios una diferenciación propia de la antropología filosófica: el *λόγος* es, en primer término, la Palabra interna de Dios, presente antes de toda creación «en» él. Se convierte en *λόγος* externo, producido, en el momento en que Dios crea por su medio todas las cosas. Se hace entonces carne. Como poder creador divino crea su propia existencia terrenal de la Virgen,<sup>13</sup> lo que introduce a la vez, a juicio de Justino, una división dentro de la historia de la salvación.

En la eternidad el *λόγος* es en Dios, *λόγος ἐνδιάθετος*; con la creación el verbo se hace *λόγος προφορικός*. Esto implica que en el mundo y en

12. Justino, *Apol.* II, 6 (PG 6, 453).

13. Justino, *op. cit.*, I, 33 (PG 6, 380s).

la historia el λόγος resplandece de muchas maneras. Hay vestigios de ello ya en el mundo pagano, y Justino remite a los pensadores y legisladores del paganismo:

«Pues todo lo que de bueno han dicho y encontrado los pensadores y legisladores de los paganos se debió al estudio y a la investigación, las cuales se refieren a una parte del λόγος.»<sup>14</sup>

En el Antiguo Testamento los profetas conocen y anuncian más intensamente el λόγος gracias a la providencia divina. En Jesucristo es el λόγος mismo quien se manifiesta:

«Se demuestra entonces lo que nosotros hemos recibido, elevado por encima de cualquier doctrina humana en razón de que el entero principio del logos se haya aparecido en el hecho de que Cristo viniera por causa nuestra, tanto en cuerpo, como en espíritu racional, como en alma.»<sup>15</sup>

Por su parte, Hipólito concibe también su cristología en la línea de aquella cristología del logos que ya se encuentra en Justino. En cualquier caso, reserva para el λόγος nacido de la carne el título de «Hijo de Dios». El Hijo no es aún para él el Verbo o la Palabra eterna:

«¿Quién es, pues, el Hijo que Dios ha enviado a la carne sino el Verbo, al que nombró Hijo, pues había de hacerse hombre? Y éste es el nuevo nombre para el amor a los hombres, el que ha tomado para sí al llamarse Hijo, pues en sí mismo y sin carne el Verbo no era aún verdaderamente Hijo pese a ser verdaderamente el primogénito; ... de este modo se manifestó como el verdadero y único Hijo de Dios.»<sup>16</sup>

Con la teología de Orígenes nos hallamos ante tres desarrollos dignos de atención, resultado en último término de la lógica objetiva esbo-

14. Justino, *op. cit.*, II, 10 (PG 6, 460).

15. *Ibidem.*

16. Hipólito, *Contra haeresim Noeti cuiusdam* 15 (P. Nautin, *Hippolyte. Contre les hérésies* [Études et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité], París 1949, p. 259, 14-21).

zada en la cristología del logos. Orígenes comienza por definir al λόγος procedente del Padre como δεύτερος θεός, segundo Dios. También habla del λόγος como θεός sin artículo, lo que significa que la Palabra procede del Padre y que la atribuye igualmente la «cualidad» de Dios. Con todo, debido a su carácter derivado, a su procedencia del Padre, está subordinada a éste último.

En relación con la encarnación, Orígenes caracteriza al λόγος como ἡγεμονικόν, principio rector y consumidor de la naturaleza humana de Jesús. Sin duda, el λόγος es también activo en los demás hombres, pero de una manera sólo fragmentaria. La humanidad de Jesús es, en cambio, una humanidad completa. Con la unificación inmediata con el λόγος se alcanza la entera finalidad de lo que verdaderamente quiere decir ser hombre.

La formación de esta cristología del logos es el intento de hacer comprensibles las afirmaciones del Nuevo Testamento en el ámbito helénístico, marcado por la impronta del pensamiento filosófico. Se recurre por esa razón al material conceptual ya existente. En la Stoa, en efecto, el λόγος, fuerza creadora y divina a la que debe el universo su origen y vivificación, había ocupado el lugar del νοῦς, de la νοῆσις νοῆσεως aristotélica.<sup>17</sup> El λόγος desempeña asimismo un fundamental papel en el platonismo medio. La teología recurre a este concepto y al mismo tiempo lo transforma: Dios es concebido como aquel que no sólo crea el mundo a través de su palabra, de su fuerza, sino que, mediante esta palabra, se introduce en la historia. La palabra de Dios no sólo resplandece mundanalmente en sus huellas (σπέρματα),<sup>18</sup> sino que se hace también carne.

En virtud de su razón, el hombre ha participado siempre, de alguna manera, en ese λόγος, que alumbró en él. Todo conocimiento del bien y de la justicia es una cierta aprehensión del λόγος. Por ende, el hombre mortal tiene en él su finalidad. Ese estar a la busca del λόγος por parte humana llega a cumplimiento en Jesucristo, en el que el λόγος mismo se hace carne.

17. Cf. Aristóteles, *Metafísica* A7, 1072b-1073a; A9, 1074b.

18. Para la doctrina estoica de los λόγοι σπερματικοί y su recepción en el pensamiento cristiano cf. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, volumen 1, Gotinga 1970, p. 373, 412, 448, 452.

Se piensa entonces la unidad del λόγος y de la humanidad mortal en Jesús de tal manera que es el λόγος quien da la forma, quien dirige y transfigura la humanidad, el principio divino que arrastra a la unión con Dios. En contraposición, la figura del siervo, Jesucristo, es la expresión de su misericordia por nosotros. En la figura del siervo el poder tranfigurador del λόγος se halla en cierta manera como retenido. El Señor toma nuestra constitución para estar cerca, bajo forma sensible, del hombre caído en el pecado y en la carne, y conducirlo por medio de su palabra adocrinadora a una mayor proximidad con él. La luz divina del λόγος irrumpe en la transfiguración de Jesucristo. Y entonces se hace evidente quién y qué es verdaderamente Jesucristo. La realidad del λόγος aflora entera y totalmente en la resurrección, esencialmente entendida como transfiguración del cuerpo.

Esta cristología del logos aborda ya el tema de la comunicación de Dios con la historia, pero carece de una comprensión de la autonomía del hombre. El λόγος se manifiesta como el ἡγεμονικόν que incorpora en sí la mortalidad humana, y hasta la absorbe.

El segundo peligro a que se expone esta cristología se deriva del hecho de que la Palabra, como efusión del Padre, puede deslizarse a una posición secundaria, subordinada. Es δεύτερος θεός. Esta determinación conceptual está estrechamente relacionada con lo anterior, pues allí donde no se ha reconocido suficientemente la singularidad del mundo y del hombre, tampoco se determina con precisión la comunicación divina en su propia esencia. No se ha planteado aún el tema de la consubstancialidad, de la igualdad de esencia entre el Padre y su Palabra.

¿Dónde radican, por tanto, lo que es desarrollo y lo que es diferencia entre la cristología del logos y la teología judeocristiana? El elemento evolutivo se manifiesta en el hecho de que la Palabra es entendida aquí, con mayor firmeza que en muchos textos teológicos judeocristianos, en el sentido de la Palabra encarnada. La identidad de la Palabra y Jesucristo recibe una más clara acentuación. De ahí que el esquema adopcionista se salga fuera del marco de la cristología del logos. Contemplado desde un punto de vista humano, Jesucristo no es el esclavo de Dios, elevado a la compañía del Espíritu merced a su buen comportamiento. Su figura de siervo origina, antes bien, su inclinación misericordiosa hacia el hombre, su comunicación con nosotros.

Las herejías más importantes que se ven refutadas con la aparición de la cristología del logos son el modalismo o monarquianismo y el adopcionismo. Defensores del modalismo y del adopcionismo fueron Noeto de Esmirna (obispo de Asia Menor a finales del siglo II), Sabelio, presente en Roma hacia el 200, y Praxeas, influyente en Roma y en el norte de África por aquella misma época. El carácter herético de sus puntos de vista, también conocidos con el nombre de patripasianismo, radica en la afirmación de un Dios uno, de una μοναρχία divina. Dios se muestra en diferentes *modi*, en diferentes formas y maneras de ser. Con referencia a Cristo, Praxeas indica que la carne de Jesús lleva el nombre de «Hijo». Pero el elemento divino en él es el espíritu, Dios, el Padre; de ahí el nombre «Cristo».<sup>19</sup>

En el modalismo o monarquianismo aflora intacta la mentalidad filosófica helenística. Lo divino es en sí lo Uno supremo, que puede manifestarse en el cosmos, pero que no se comunica libremente a él, como afirma la tradición platónica. Esta tendencia acompaña siempre, como impugnación constante y como tentación recurrente, al pensamiento teológico de los primeros siglos.

Lo que conocemos por adopcionismo guarda una cierta correspondencia con lo anterior. Sus defensores fueron, entre otros, Teodoto de Bizancio, excomulgado por el papa Víctor en las postrimerías del siglo II, Artemón, activo en Roma en torno al 235, y Pablo de Samosata (muerto después del 272).

Para la caracterización del adopcionismo bastará citar un pasaje de Hipólito en el que expone la doctrina de Teodoto:

«De Cristo afirma... que su aparición se produce de la siguiente manera: Jesús era un hombre. Nació de la virgen según el designio del Padre. Vivía como los demás hombres, y era muy temeroso de Dios. Después, durante su bautismo en el Jordán, Cristo descendió sobre él en figura de paloma, razón por la que las fuerzas no habían operado en él hasta que el Espíritu de lo alto se mostró en él. Este Espíritu sería Cristo.»<sup>20</sup>

19. Véase Tertuliano, *Adv. Prax.* XXVI, I (CCh.SL.2, pág. 1198): «dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, Patrem autem Spiritum, id est Deum, id est Christum».

20. Hipólito, *Widerlegung aller Haeresien*, VII, 35 (cit. según BKV 40, p. 221s).

Tenemos aquí una cristología que caracteriza a Jesús como un hombre adoptado. La cita debería además dejar bien claro que el adoptio-nismo y el modalismo o monarquianismo son en el fondo correlativos. La manifestación de Cristo en Jesús no es sino el modo y manera en que Dios se hace presente. En último término, Jesús es una figura profética.<sup>21</sup> Desde un punto de vista teológico, no se concede al elemento escatológico de la revelación de Dios en Jesucristo, a su insuperabilidad y su validez definitiva, la seriedad que merece. También aquí se trata de una adaptación a los esquemas filosófico-helenísticos entonces dominantes.

Si abarcamos con la mirada las líneas estructurales de la cristología del logos, tomando a la vez en consideración tanto la teología judeocristiana como las herejías mencionadas, se advierte claramente la problemática que aquí se inaugura, y que más tarde condujo a la crisis del arrianismo. La cristología no se ha enfrentado aún a la problemática conceptual ya implícita en el siglo II con la diferenciación entre el creador y la criatura: en el enfrentamiento con la imagen gnóstica del mundo, el creador es conceptualmente aprehendido como aquél que crea el mundo *libremente* de la nada. Esta precisión conceptual no aparece de manera explícita ni en los escritos del Antiguo ni del Nuevo Testamento. Precisamente a causa de esa aclaración del concepto, se plantea con referencia al λόγος la siguiente pregunta: ¿no habría de calificarse al λόγος productor, λόγος que es el principio del mundo y se hace carne, como la suprema entre las *criaturas*? Así lo planteó Arrio, que dio una respuesta afirmativa a esta pregunta.

### 3. La doctrina de Arrio<sup>22</sup>

#### TESIS 22:

En su doctrina del λόγος creado antes que las otras criaturas, Arrio lleva a su decisiva madurez de decisión la problemática cristológica prenicena.

21. Cf. R. Luyn, *The Messiah as Prophet. The Christology of Paul of Samosata* (University Microfilms International), 1977.

22. Cf. E. Bouларand, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*. 2 vols., París 1972; I. Ortiz de Urbina, *Nicæa und Konstantinopel*, en G. Dumeige - H. Bacht (dirs.), *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, vol. 1, Maguncia 1964; J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Gotinga 1972.

Arrio nació en Libia alrededor del 260, y cursó estudios filológicos, filosóficos y teológicos en Alejandría, que completó muy probablemente en Antioquía con Luciano. Luciano era por aquellas fechas un exégeta muy respetado, luego muerto en el martirio en Nicomedia el año 312. Revisó los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento a partir de sus originales griego y hebreo y cultivó una exégesis racional-histórica opuesta al método alegórico de Orígenes. Su doctrina fue condenada por tres obispos.

En Alejandría, Arrio se vio implicado en un cisma. Melecio, obispo de Licópolis y Tebia, intentó, en una época de persecuciones, convertirse en primado de Alejandría y, al parecer, Arrio le apoyó. Pero tras el regreso de Pedro I de Alejandría, se unió a este último, quien le ordenó diácono para, poco después, excomulgarle otra vez por haberse opuesto a las medidas adoptadas contra los partidarios de Melecio. El sucesor de Pedro de Alejandría, Aquiles, recibió de nuevo a Arrio en la Iglesia y le ordenó sacerdote. El siguiente obispo, Alejandro de Alejandría, le confió la parroquia de Baukalis. Pero las doctrinas de Arrio suscitaron, ya antes del 318, las sospechas de su obispo Alejandro. Con toda probabilidad, Arrio fue condenado por primera vez en 318/319 por un sínodo regional que reunía aproximadamente a un centenar de obispos. Buscó entonces refugio junto a Eusebio de Cesarea, primero, y más tarde junto a Eusebio de Nicomedia, donde fue rehabilitado por el sínodo local. Por aquella época expuso su doctrina en su escrito *Thalia* (Banquete). En 324 fue condenado de nuevo por un sínodo de Antioquía. En 325 su causa fue defendida ante el I concilio ecuménico de Nicea. Tras el rechazo de su doctrina, el emperador lo desterró a Iliria, pero le hizo llamar el 328. En 335 fue rehabilitado de nuevo por un sínodo de Tiro y Jerusalén. Un día antes de la reconciliación ordenada por el emperador moría en Constantinopla en el año 336.

De acuerdo con el testimonio de sus escritos, Arrio apoya su doctrina en tres grupos de pasajes bíblicos. El primero de ellos habla de la sabiduría creada o el devenir del Hijo de Dios. En ese sentido cita Arrio Prov 8,22 (según la versión de LXX): «El Señor me creó (ἐκπαισέν με) como principio de sus caminos hacia sus obras.» Jesús es la sabiduría de Dios, sabiduría de la que se dice que es creada. Por ende, Jesucristo es una criatura. En otro de los testimonios de la Escritura aducidos por Arrio (Heb 1,4) se dice del Hijo: «Haciéndose tanto más poderoso va-

ledor (κρείττων γενόμενα) que los ángeles cuanto más extraordinario es el título que ha heredado.» Se califica aquí al Hijo como aquél que ha llegado a ser. De la misma naturaleza que los pasajes citados es Heb 3,2, también citado por Arrio: Jesús «que tiene la confianza del que le instituyó [le hizo] (τῷ ποιήσαντι αὐτόν)», y asimismo Act 2,36: «Dios ha constituido [ha hecho] (ἐποίησεν) Señor y Mesías al mismo Jesús.» De dichos pasajes se desprende claramente para Arrio que Jesús es criatura, hecha por Dios, si bien es también la primera de las criaturas de Dios, su sabiduría.

En contraste con el primer grupo de pasajes, en los que los términos utilizados a propósito de Jesucristo son siempre «hacer», «crear», o expresiones paralelas, el segundo grupo comprende pasajes en los que Jesús es calificado de δύναμις de Dios. Así, Arrio cita 1Cor 1,24: Jesucristo se ha convertido para nosotros en «portento de Dios y saber de Dios». En referencia a Rom 1,20, donde el discurso versa sobre δύναμις eterna y la divinidad (θεϊότης) de Dios, Arrio introduce una distinción entre la δύναμις eterna y la δύναμις de Dios, enviada a este mundo. Apoya esta distinción en Joel 2,25 (LXX), donde Dios envía su gran fuerza contra los enemigos de Israel. En tanto que δύναμις enviada y θεϊότης Jesucristo es poder creado de Dios, «divinidad» creada.

Arrio aduce, finalmente, un tercer grupo de textos, tales como Lc 2,52; Mt 4,2; Jn 4,6; 19,28 etc. Son textos que dan testimonio de la humanidad de Jesús, que hablan de su proceso de crecimiento y maduración, de su hambre, sed, cansancio, tristeza o miedo. Arrio agrega la referencia a Flp 2,8, en la que la obediencia de Jesús indica que su unión con el Padre descansa sobre el pilar de una voluntad libre. Del *factum* de la exaltación concluye el carácter mudable de Cristo, incompatible con la verdadera esencia de la divinidad, inmutable en sí misma.<sup>23</sup>

De todo ello se concluye que Arrio, en la línea de Pablo, Juan y de otros textos neotestamentarios, como la *Carta a los hebreos*, entiende a Jesús como la sabiduría divina, pero sabiduría creada. Jesús es una criatura, sin duda la más cercana al Padre, mas no de naturaleza divina.

El fundamento último de su posición radica en su concepto de Dios. Alrededor del año 320, en una carta a Alejandro de Alejandría, escribe:

23. Cf. Atanasio, Or. c. Ar. I,5 (PG 26,21); Ep. ad eppos. Aegypti et Lybiae (PG 25, 564).

«Nosotros conocemos un solo Dios, único increado, único eterno, único inoriginado, único verdadero, único inmortal, único sabio, único bueno; el único Señor, juez de todo, ordenador y administrador, incambiable e inmutable, justo y bueno, el Dios de la ley, de los profetas y de la alianza nueva, que creó a su Hijo unigénito antes de la eternidad, y que también creó los eones y el universo; y que lo ha creado no según su apariencia, sino en verdad como existente en su propia voluntad, como incambiable e inmutable, como criatura perfecta de Dios, no como una de las criaturas, no como una de las cosas creadas.»<sup>24</sup>

De este modo, el Hijo es semejante a Dios, distinto de todas las demás criaturas, aunque sea también una de ellas. Al término de esta confesión, Arrio insiste:

«Pues Dios es la causa de todo, el único no originado, mientras que el Hijo, aunque creado y constituido por el Padre intemporalmente y antes de los eones, no era antes de haber sido creado; fue creado sin tiempo, sólo él ha recibido su existencia del Padre. Porque no es eterno, ni eterno o no-hecho a la manera del Padre, ni tiene el mismo ser que éste, como dicen algunos de los que he referido y que introducen dos *archai* (principios) increados.»<sup>25</sup>

#### 4. La decisión de Nicea<sup>26</sup>

TESIS 23:

A partir de los anatemas, que citan ideas de Arrio, se definen el significado y el alcance de los cuatro términos que los padres conciliares introducen en la confesión de la fe: de la naturaleza del Padre; Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; de la misma naturaleza que el Padre.

En 324 Constantino derrotó a su rival, Licinio, ante las puertas de Adrianópolis. Como soberano de Oriente, Licinio había perseguido a la Iglesia. Con Constantino da comienzo una época de libertad para la

24. Cit. según A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, vol.1, p. 364s.

25. Cit. según A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 365.

26. Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicäa und Konstantinopel*, p. 61-105; J.N.D Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 205-250.



Iglesia oriental. Como había hecho en Occidente, el emperador inició la tarea de afianzar la unidad de la Iglesia, en peligro por las desavenencias suscitadas en torno a la figura de Arrio. En dos cartas, al obispo Alejandro y a Arrio les ordena guardar silencio, pues se trata de cuestiones sin importancia.<sup>27</sup> Pero Osio de Córdoba, consejero del emperador en cuestiones teológicas, fracasó en su misión de restablecer —mediante las referidas cartas— la paz en el seno de la Iglesia. Constantino convocó entonces un concilio general en la ciudad de Nicea. Dos fueron las cuestiones que ocuparon un primer plano: las disputas arrianas y la fecha para la fiesta de la Pascua, distinta en Oriente y Occidente. Acudieron algunos obispos occidentales, pero la mayoría de los asistentes al concilio —las cifras oscilan entre 200 y 318— fue reclutada en las provincias eclesiásticas orientales. Muchos de ellos llevaban aún en sus cuerpos las huellas de la persecución. Acudieron acompañados de una comitiva de sacerdotes, diáconos y filósofos laicos. No se conservan las actas oficiales del concilio sólo han llegado hasta nosotros la confesión de fe, los cánones, listas de los obispos participantes y una carta sinodal.

Durante las discusiones, celebradas en el palacio imperial, los partidarios de Arrio principiaron por presentar una fórmula de fe, luego rechazada, entre protestas, por la mayoría. Eusebio de Cesarea propuso entonces acordar una solución sobre la base del testimonio de fe usado en su Iglesia. Se logró así finalmente un consenso, mediante la introducción de algunas intercalaciones. Se redactó además un canon en el que se rechazaba la doctrina de Arrio. Constantino aceptó el símbolo aceptado por la mayoría, amenazando con el exilio a quien no lo suscribiera. La minoría quedó reducida a dos amigos de Arrio. El símbolo fue declarado símbolo universal de la fe.

Dicha confesión procedía originariamente del área sirio-palestina.<sup>28</sup> Los padres de Nicea introdujeron en el texto cuatro añadidos de signo antiarriano. Nuestra interpretación parte de los anatemas porque en ellos queda perfectamente definido el alcance positivo de los pasajes intercalados. Las declaraciones del canon<sup>29</sup> pueden resumirse en tres grupos:

1) Se encuentran a menudo fórmulas repetidas y consignadas por es-

27. Cf. Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini* I, p. 64-72 (BKV 1,9, p. 85-91).

28. Cf. J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 216-229.

29. Para lo que sigue cf. D(H) 126. Los textos de D(H) en castellano se toman de *El*

crita por Arrio que aluden al comienzo del *λόγος* y lo distinguen del Dios que existe eternamente: «Hubo un tiempo en que él no era»; «antes de ser creado no existía». Lo decisivo es que Arrio introduzca un «antes» del *λόγος*, aunque este «antes» no sea de la misma naturaleza que el tiempo de las criaturas, ya que el *λόγος* es el mediador de la creación. Es el Padre quien representa ese «antes», y por tanto el *λόγος* no es igual a él en eternidad. En relación con ambas proposiciones podían aducirse manifestaciones de desaprobación por parte de insignes teólogos, como por ejemplo Orígenes, quien había declarado explícitamente que no había tiempo alguno,<sup>30</sup> pues aquél no existía aún; Orígenes enseña también la generación del Hijo por el Padre.<sup>31</sup>

2) La siguiente afirmación se refiere al concepto de realidad creada, llamada a la existencia por Dios a partir de la nada.<sup>32</sup> En ella debe probablemente borrarse el término *κτιστόν*, pues falta en la versión de la confesión de fe leída en la segunda sesión del concilio de Calcedonia.

3) El tercer contenido presente en el canon afecta a las consecuencias que se siguen de la condición de criatura del *logos*, es decir, a su posible caída en pecado. Son importantes los términos «sujeto a cambio» y «mudable». De acuerdo con el testimonio del obispo Alejandro de Alejandría, se preguntó a los arrianos si el *logos* de Dios podría cambiar... del mismo modo que cambió el diablo. A lo que respondieron que sí que podría, por ser una naturaleza capaz de cambiar, un ser contingente y sujeto a variaciones.<sup>33</sup> Ya en su escrito *Thalia* había consignado Arrio:

«Por naturaleza es el *logos*, como todos los demás, capaz de variación, sólo que permanecerá bueno gracias a un acto de voluntad todo el tiempo que él quiera. Pero, si así lo quisiera, podría cambiarse, del mismo modo que nosotros podemos hacerlo, pues su naturaleza es variable.»<sup>34</sup>

*magisterio de la Iglesia* de E. Denzinger traducido por Daniel Ruiz Bueno (Herder, 1.ª ed. 1963). La sigla es DR, en este caso DR, 54s. [N. del T.]

30. Cf. Orígenes, Ep. ad Hebr. (PG 14, 1307).

31. Id., Hom. in Jerem., IX, 4 (GCS 6, 70).

32. Que el Hijo es de otra *ὑπόστασις* significa que la *ὑπόστασις* o sustancia del Padre es distinta de la del Verbo. En el uso paralelo *δεῦρόστασις* y *δεοῦσία* se muestra con claridad que ambos términos no se diferencian todavía netamente.

33. Cit. según J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 240.

34. Atanasio, Or. c. Ar. I,5 (PG 26, 21).

Sujeción a cambio y mutabilidad hacen de este modo referencia a la posible caída en pecado del logos.

Para la interpretación de la confesión podemos partir del hecho de que el texto del símbolo bautismal, que los Padres tomaron como cimientto de sus consideraciones finales, era también aceptado por los arrianos, pues las afirmaciones contenidas en él –Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, por quien todo fue hecho<sup>35</sup>– se correspondían con sus propias afirmaciones. Habían aceptado todas esas expresiones y las habían integrado en sus interpretaciones arrianas.

Ésa era justamente la razón de que los Padres se vieran obligados a introducir adiciones. La primera de ellas –fácilmente reconocible en la expresión «es decir»– reza como sigue: «De la οὐσία, de la esencia del Padre.» Οὐσία significa la esencia. Al establecerse ahora que el λόγος es de la οὐσία del Padre, está diciéndose exactamente lo contrario de aquella afirmación de Arrio mencionada en el canon, a saber, que el Hijo es de otra hipóstasis, de otra οὐσία. Con ello está al mismo tiempo negándose la posibilidad de que el λόγος haya sido de la nada, ya que la οὐσία del Padre es una οὐσία eterna.

En su informe sobre el concilio de Nicea<sup>36</sup> Atanasio observa que los padres conciliares buscaron, sin encontrarla, una expresión bíblica que expresara con la debida precisión el punto sometido a litigio. Dado que Arrio había argumentado a partir de las expresiones οὐσία e ἐπόστασις y de la distinción de las οὐσία, los Padres resolvieron finalmente recurrir al mismo aparato conceptual. Así, en su *Thalia* había escrito Arrio: «El Padre es ajeno al Hijo según la substancia.»<sup>37</sup>

El siguiente inciso, «Dios verdadero de Dios verdadero» constituye asimismo una alusión antiarriana. Arrio había invocado Jn 17,3: «Y ésta es la vida eterna, reconocerte a ti como *único* Dios verdadero.» Al decirse ahora del Hijo que es verdadero Dios, se le está equiparando, en los términos de la teología joánica, plenamente al Padre.

El tercero de los añadidos dice: «engendrado, no creado». Los arrianos hablaban del ser-nacido del λόγος sin distinguir entre ser engendrado y ser creado. Para ello argumentaban que el nacimiento del Hijo o,

lo que es lo mismo, del λόγος depende de un acto de voluntad del Padre.<sup>38</sup> En la discusión conciliar se explican dos cosas: en primer lugar, se establece una esencial distinción entre ser nacido o engendrado y ser creado; en segundo lugar, se responde a la réplica arriana de que con ello Dios estaría sujeto a una necesidad aduciendo que engendrar al Hijo desde la eternidad es una emanación de la esencia del Padre. Como consecuencia de ello, no puede haber ya obligación o necesidad alguna, por cuanto el Padre es idéntico a su esencia. Atanasio y el resto de los Padres, todos defensores del símbolo de Nicea, recurren en este punto a Orígenes, quien ya había hablado de la generación eterna del Hijo por el Padre. Debe hacerse notar que aquí nos encontramos con una de las más decisivas transformaciones conceptuales en la historia del concepto de Dios jamás emprendidas. En el seno de la divinidad hay comunicación, hay participación. Se corrige, por tanto, el concepto griego de Dios como ἀρχή, como principio intocado, incontaminado por el mundo, siempre idéntico e inmutable en sí. Se afirma la comunicación en Dios, porque ésa es la única manera de concebir a Dios como aquél que puede comunicar su propio λόγος a este mundo.

La cuarta intercalación dice: ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, de la misma naturaleza que el Padre. En *Thalia* había escrito Arrio: «No es de igual condición que el Padre, luego tampoco es ὁμοούσιος.»<sup>39</sup> En contra de dicha afirmación, se acentúa ahora la homoousía o consubstancialidad con el Padre, fórmula en modo alguno superflua si atendemos a las glosas precedentes. Éstas, en efecto, dicen en todo momento que el Hijo es *de* la esencia del Padre, que ha sido engendrado, siendo, por esa razón, verdaderamente Dios, mas Dios *de* (ἐκ) Dios. Podría haberse interpretado esa afirmación en el sentido de la procedencia neoplatónica como una posición de segundo rango. Y eso es lo que excluye la palabra homoousía. Sin duda, su aceptación por el concilio no profundiza ni aclara su significado. En torno a ella volverían a encenderse, a mediados del siglo IV, es decir, una generación después de Nicea, las grandes controversias arrianas del período posnicénico, a las que sólo se pondrá fin de una manera definitiva con el concilio de Constantinopla (381).

Son cuatro las razones contra el empleo de la palabra ὁμοούσιος:

35. Cf. D(H) 125. DR, 54.

36. Cf. Atanasio, Or. c. Ar. III, 59 (PG 25, 448); Ep. ad episc. 5 (PG 26, 1037).

37. Atanasio, *op. cit.*, I, 9 (PG 26, 29).

38. Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, p. 369s.

39. Atanasio, De syn. XV (PG 26, 708).

1) Ουσία significa substancia. Las personas no cultivadas pueden tener la sensación de que con la palabra ὁμοούσιος quiere significarse que Padre e Hijo podrían ser considerados como dos cantidades separables de una misma substancia concreta.

2) Si Padre e Hijo son de la misma substancia, ¿no tiene ello como consecuencia el sabelianismo o el modalismo?

3) La palabra había sido ya rechazada en la condena de Pablo de Samosata en el sínodo de Antioquía (268), si bien en un contexto en parte diferente.

4) El término ὁμοούσιος no es bíblico. ¿No se traiciona con ello la tradición de la Biblia?

En lo que respecta a la primera de las dificultades mencionadas debe decirse que οὐσία, junto a su significado de género o especie (la δεύτερα οὐσία aristotélica<sup>40</sup>) y junto al concepto de substancia en el sentido de individuo (πρῶτη οὐσία de acuerdo con Aristóteles<sup>41</sup>), también significa materia. Contra la objeción arriana de que Nicea divide en dos partes la esencia una de Dios, Constantino tiene que declarar que la palabra no tiene «consecuencias cuasi físicas»,<sup>42</sup> y que tampoco implica división ni separación alguna de la substancia del Padre.

En relación con la segunda de las problemáticas apuntadas, el obispo Dionisio de Alejandría había tenido ya que luchar a mediados del siglo III contra los sabelianos, que también hablaban de la homoousía entre el Padre y el Hijo, pero entendiéndola de tal modo que Jesucristo era sólo una apariencia terrena del único ser divino.

En relación con la tercera objeción, Pablo de Samosata había afirmado que el Hijo está en el Padre como el λόγος en el hombre, y que el λόγος no es más que una λεκτικὴ ἐνέργεια, una energía discursiva o retórica que sale de la boca del ser humano. En este sentido, definía al Hijo como ὁμοούσιος del Padre. Al condenar su doctrina se rechazó incluido el término griego ὁμοούσιος.<sup>43</sup>

Respecto de la cuarta de las cuestiones, debe notarse que la palabra se impuso con lentitud como consecuencia de su origen no bíblico.

Después del concilio, Atanasio, diácono del obispo de Alejandría, siguió evitando durante años este término, empleando en su lugar la expresión ὅμοιος κατ' οὐσίαν, semejante en la esencia, o bien la expresión ὅμοιος κατὰ πάντα, en todo conforme o semejante. Pueden imaginarse las dificultades que implicaba dicha fórmula y su posterior imposición en el curso histórico.

### 5. La importancia de Nicea<sup>44</sup>

#### TESIS 24:

El «ὁμοούσιος» de Nicea responde a un interés soteriológico. Debe proteger el definitivo acto redentor en Jesucristo. Al mismo tiempo, constituye un momento central en la evangelización de la Antigüedad y su cultura. El deficiente esclarecimiento de los conceptos condujo a la Iglesia a una profunda crisis.

Es fundamental la idea de que la confesión de fe de Nicea fue formulada desde el punto de vista de un interés soteriológico, no de un *impetus* especulativo. Lo importante para los Padres era la redención. Como ilustración de ello sirva el texto de Atanasio contenido en su «*Oratio contra arianos*»:

«Además, si el Hijo fuera criatura, el hombre seguiría siendo, porque no tendría vinculación con Dios. Una criatura, en efecto, no puede unir a las criaturas con Dios, ya que ella misma tendría aún que buscar alguien que la vinculara. Y tampoco una parte de la creación puede ser salvación para la creación, pues ella misma está, como tal parte, necesitada de salvación. Para evitarlo, envió al Hijo, quien se tornó Hijo del hombre adoptando la carne creada con el objeto de que, estando todos sometidos a la muerte, pero siendo él diferente de todos, pudiera entregar su cuerpo a la muerte en nombre de aquéllos, y puesto que todos murieron a través de él, se cumple la sentencia condenatoria –pues todos han muerto en Cristo–, para que todos que-

40. Aristóteles, *Categorías*, 5,2a; 7,8a.

41. Aristóteles, *Metafísica*, Δ 1,1, 1019b.

42. J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 244.

43. Cf. A. Grillmeier, *Jesús der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, p. 283-290.

44. Cf. B. Welte, *Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik*, en Id. (dir.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD vol. 51), Friburgo 1970, p. 100-117; F. Ricken, *Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus*, en *op. cit.*, p. 74-99.

den a partir de ahora libres tanto del pecado como de la maldición que éste trajo consigo y permanezcan para siempre en la verdad tras su resurrección de entre los muertos, investidos de incorruptibilidad e inmortalidad... Así, hemos sido liberados a consecuencia del parentesco de la carne, y en adelante estaremos unidos al λόγος. En unión con Dios, dejaremos de morar sobre la tierra, y estaremos, como él mismo dijo, allí donde él está.»<sup>45</sup>

Lo que importa es el carácter escatológico de la revelación de Dios en Jesucristo, o lo que es lo mismo, que en éste se haya constituido la salvación definitiva. Lo último presupone un proceso de comunicación en el que el Hijo, igual a Dios en su esencia, se hace carne.

De este enfoque soteriológico, así como de la formulación y esclarecimiento conceptual de la comprensión del logos de él resultante, se sigue una transformación del pensamiento griego. Pues si, de acuerdo con este último, el cosmos procede del supremo ἀρχή divino, en sí mismo subsistente, inmutable e incontaminado, en un movimiento descendente y gradual que se extiende hasta la materia, extremo más alejado de Dios, el enfrentamiento con la gnosis implica una primera y decisiva remodelación de este esquema conceptual. El mundo todo ha sido creado de la nada. Dios lo crea de la nada. En consecuencia, la relación entre ambos es una relación libre. Este «enfrente» libre entre el mundo y Dios se afirma en virtud de la fe en el Dios que se revela. La elaboración de esa definición del concepto de Dios como el creador libre de un mundo libremente creado constituye la fijación conceptual de cuanto está implícito en los evangelios.

Nicea representa el siguiente paso: al concebir al λόγος como de la misma naturaleza que el Padre, se caracteriza a Dios mismo como aquel que es comunicación pudiendo, y puede, en consecuencia, comunicarse al mundo. El λόγος divino, de la misma esencia que Dios, es el λόγος que se hace carne. Él es lo que el evangelio afirma. Se obtiene así un esclarecimiento conceptual que aún no existía en la teología prenicena del logos. Aunque Justino califica al λόγος de engendrado, de Hijo, en cuanto que procede de Dios y es así principio de la creación y primogénito en-

45. Atanasio, Or. c. Ar. II,69 (PG 26, 293).

46. Atanasio, Ep. ad Serap. III,6 (PG 26, 633).

tre todas las criaturas, con todo sigue ocupando una posición intermedia. Aún no está del todo claro, en efecto, que ese λόγος que emerge en la historia sea el λόγος divino por antonomasia.

La definición del concepto de Dios como el Dios que esencialmente se comunica sólo llega a su fin en Constantinopla (381). En efecto, únicamente mediante la caracterización del Espíritu como tercera hipóstasis divina, tan divina como el Hijo y el Padre, alcanza su plenitud aquella definición. La teología prenicena había concebido siempre al Espíritu como quien liga internamente al hombre con Jesucristo y le hace uno con el Hijo.

Atanasio lo formula así: «Pues si somos partícipes del Espíritu, tenemos la gracia del λόγος y con él el amor del Padre.»<sup>46</sup> Como todos los demás Padres importantes de la época, Atanasio no conoce una doctrina física de la redención. El hombre, la carne, no son santificados «automáticamente» porque el Verbo haya asumido la carne. La asunción de esa nuestra realidad no constituye sino un primer momento. Sólo porque el Espíritu del Padre, enviado por el Hijo, se convierte en el principio que anima al hombre, se une éste verdaderamente al Padre, tiene acceso a este último.<sup>47</sup> Sólo donde ese πνεῦμα es caracterizado como πνεῦμα de Dios, que procede del Padre a través del Hijo y es vínculo de unión entre ambos, se da verdadera comunicación en Dios. Con ello queda también claro que el hombre, este hombre carnal y pecador, ha sido acogido en la comunicación con Dios. Pues Dios no se habría comunicado al hombre, no habría unido al hombre consigo, si en Jesucristo hubiese tomado carne únicamente «para sí». Con ello se habría unido al Padre la naturaleza humana, pero el hombre no habría sido acogido en esa comunicación. Sólo porque los hombres están llenos del Espíritu del Padre y del Hijo y porque ese Espíritu garantiza la participación, pueden participar de la comunicación de Dios, es decir, Dios mismo se comunica verdaderamente a la creación, pues el Espíritu, que

47. Para la pneumatología de Atanasio cf. A. Lamminski, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag Athanasius von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert* (EThS, vol. 23), Leipzig 1969. Para las ideas soteriológicas de Atanasio, desarrolladas por medio de la transformación del ideario neoplatónico, cf. T.A. Hart, *The two Soteriological Traditions of Alexandria*, en EQ 61 (1989), p. 239-259.

es Espíritu del mismo Dios, es aquel principio que mueve internamente a los hombres. Responde, por consiguiente, a la lógica interna de la teología que la disputa en torno a la correcta interpretación de la confesión de fe de Nicea no llegue a su fin hasta el sínodo de Constantinopla, porque sólo entonces se expone por primera vez y en toda su amplitud esta idea.

Resta, pues, tan sólo insistir en que con ello la comunicación de Dios a los hombres, el definitivo establecimiento de la salvación, ha sido entendido conceptualmente exclusivamente desde Dios. De ahí que en la época siguiente se plantee la pregunta de cómo entender este acontecimiento desde el hombre. La primera cuestión que aquí salta a la vista es la definición precisa del modo y manera en que debe concebirse el *λόγος* y la humanidad de Jesucristo, es decir, cómo entender la unidad en Cristo. Los siguientes concilios desarrollarán paso a paso dicha problemática.

Dos son los motivos que, en el medio siglo posterior a Nicea, surgieron a la Iglesia en una de sus más profundas crisis. El primero de ellos, en lo que atañe a la disputa en torno a la fe de Nicea, lo constituyó el cesaropapismo de Constantino y sus sucesores. En efecto, a los pocos meses de concluido el concilio, Eusebio de Nicomedia, amigo de Arrio, retiró su firma de la confesión de fe. Fue desterrado a las Galias, pero pudo regresar al poco tiempo gracias a la ayuda de amigos influyentes. Más tarde ocupó el puesto de consejero teológico de la corte imperial para la Iglesia de Oriente. La tensión entre Alejandría y Bizancio, que contaba con una vieja tradición político-cultural a sus espaldas, contribuyó a agudizar la crisis. Estalló a continuación una lucha enconada y llena de intrigas, plena de acusaciones, difamaciones y destituciones. Son sintomáticas las difamaciones lanzadas contra Atanasio, sucesor de Alejandro de Alejandría. Fue acusado ante el emperador del asesinato de un hombre al que luego se encontró sano y salvo en un monasterio, de haber hecho pedazos un cáliz, de haber mandado azotar a unos obispos melecianos, de practicar contrabando de cereales con Constantinopla y otros numerosos delitos. Muchos obispos fueron exiliados. La política extraordinariamente hostil a Nicea de Constantino II hizo que durante un tiempo fueran enviados al destierro algunos de los obispos más preclaros de Occidente, incluido el papa, por defender las fórmulas conciliares.

Junto a estos motivos de política del poder había una razón teológica para la crisis de la Iglesia postnicena. La doctrina de la *homousía* no había sido objeto de una reflexión teológica lo suficientemente profunda como para que pudiera ser aceptada de inmediato como fórmula consensuada. Algunos de los paladines de la fe nicena, como Marcelo de Ancira, defendían posiciones cristológicas claramente modalistas. A juicio de Marcelo, el *λόγος* sólo procede de Dios allí donde éste se dispone a crear el mundo. El *λόγος* es la figura de la *dínamis* de Dios cara a la creación. La relativa distinción del *λόγος* con respecto al Padre se acentúa con la humanización del *λόγος*. Mas también aquí es válido el principio de que Dios y *λόγος* son inseparables, razón por la que el creyente ve al Padre en Jesús. El Espíritu procede del *λόγος* que se hace hombre. No cabe distinguir al *λόγος* del *πνεῦμα* hasta la efusión del Espíritu el día de Pentecostés. Con la consumación de la historia *λόγος* y *πνεῦμα* retornarán al Padre. La *basileia Christi* tendrá ahí su fin, de la misma manera como, de acuerdo con Marcelo, había tenido su comienzo cuatrocientos años antes: «Qué será entonces de la carne del logos, que a él en nada puede ya aprovecharle, y es, además, indigna de Dios, sobre esto nada nos dice la Sagrada Escritura.»<sup>48</sup> Sólo relativamente tarde empezará Occidente a distanciarse de Marcelo.

Los obispos contrarios a Nicea se articulaban hacia la mitad del siglo IV en tres grupos. El primero de ellos se aglutinaba en torno a Arrio y Eunomio. Para éstos, el Hijo es desemejante del Padre. Insisten así en la originaria doctrina arriana: el *λόγος* fue creado de la nada.

El segundo de estos grupos, cuyo punto de referencia era Acacio de Cesarea, aceptaba la semejanza entre Padre e Hijo, pero rechazaba la terminología niceana, la *homousía* entre ambos.

El tercero, dirigido por Basilio de Ancira, enseñaba que Padre e Hijo son en todo y bajo todos los aspectos semejantes en esencia. Aquí el término *ὁμοῦσιος* se sustituía por *ὁμοιοῦσιος*. Sus esfuerzos intentaban preservar la diferencia del Hijo con respecto al Padre frente a las tendencias modalistas, aun aceptando el lenguaje de la única *οὐσία*.

La polémica se vio provisionalmente apaciguada con motivo de la celebración del llamado sínodo de la paz el año 362, en Alejandría, con-

48. Cit. según F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Tubinga 1959, p. 193.

vocado a insistencia de Atanasio. La comunidad eclesíástica debía acoger a todos los que aceptaran la confesión de Nicea, incluso a los que hablaban de una igualdad de esencia *κατὰ πάντα*. También se llegó al acuerdo de reconocer validez al lenguaje de las tres hipóstasis, si bien siempre podía seguir hablándose de una hipóstasis en relación con Dios. La controversia cesó definitivamente en el 381, en el concilio de Constantinopla. Este avance fue posible gracias básicamente a la labor teológica de los tres grandes Padres capadocios, Basilio Magno, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, así como a la mayor influencia del papa y de los principales obispos de Occidente.

#### 6. Excurso sobre la problemática de Nicea en el momento actual

Dos son, en esencia, los tipos de argumentos que suelen esgrimirse en nuestra época contra la fe de Nicea. Unos son de carácter exegético, los otros de carácter conceptual.

##### a) «La declaración de Nicea no guarda ni continuidad ni correspondencia con las declaraciones neotestamentarias»

Esta tesis ha sido defendida por un gran número de exégetas desde los comienzos del siglo XIX. Con todo, examinando las diferentes posiciones con detalle, es preciso establecer algunas matizaciones. Ya Ferdinand Christian Baur distingue rigurosamente entre el Jesús que predica y lleva a la práctica «la idea moral en sí o el ideal moral», y la evolución neotestamentaria que a continuación se produjo.<sup>49</sup> A juicio de Baur, es con Pablo, reforzado por la *Carta a los hebreos*, las *Cartas a los colosenses* y a los *efesios* y, en definitiva, con el evangelio de Juan, con quien se consolida el «concepto de doctrina dogmática», en el que no ha de verse sino una capa de pintura superpuesta al original acontecimiento que es Jesús.

49. F.C. Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, edit. por F.F. Baur, Darmstadt 1973 (= Leipzig 1864), p. 122.

En principio, la argumentación discurre por un cauce análogo en el caso de Adolf von Harnack. También él considera que Jesús, su predicación original y su autocomprensión están recubiertos por una «pléthora de mitologías e invenciones conceptuales».<sup>50</sup> Harnack distingue entre ideas judías y filosófico-helenísticas. Aquí es donde se inserta el «pecado original» paulino, fundamento de la dogmática posterior.

Mencionemos, finalmente, a Rudolf Bultmann como uno de los testigos más sobresalientes de esta tradición. Bultmann sostiene que el kerygma de la comunidad helenística se vio fundamentalmente determinado por la incorporación de una mitología gnóstica.<sup>51</sup> A su juicio, al contexto de las declaraciones influidas por el mito gnóstico pertenecería también la afirmación de la preexistencia de Jesucristo.<sup>52</sup>

En su libro *Christology in the making*<sup>53</sup>, James D.G. Dunn sostiene la tesis de que la preexistencia sólo aparece en los escritos tardíos del Nuevo Testamento. Incluso en la *Carta a los hebreos* ve únicamente el testimonio de una preexistencia ideal. Sólo en el prólogo de Juan se hablaría verdaderamente de una preexistencia de Cristo.

En razón precisamente de dichos posicionamientos ha surgido en los últimos años una profunda discusión en torno a los pasajes escriturísticos claves, es decir, el himno de Flp 2,6-11 y las declaraciones paulinas de 1Cor 8,6 y 1Cor 10,1-13. Del apartado de las deuteropaulinas deben mencionarse el himno de Colosenses 1,15-20. Entra también Heb 1,1-4; 3,1-6; 7,3 y 11,26. El prólogo de Jn 1, 1-18.<sup>54</sup> es asimismo de

50. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, Tubinga 41909 (1885), p. 115.

51. Cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 91984, p. 166-186.

52. Cf. Id., *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, en H.W. Bartsch (edit.), *Kerygma und Mythos*, Hamburgo 1941, p. 15-48.

53. J.G.D. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Londres 21989.

54. Una buena síntesis acompañada de la correspondiente literatura en J. Habermann, *Präexistenz Aussagen im Neuen Testament*, así como en Schimanowski, *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie* (WUNT, vol. 2/17), Tubinga 1985. Una buena crítica de la postura de Dunn fundamentada en el análisis de la *Carta a los romanos* es la ofrecida por C.E.B. Cranfield, *Somme Comments on Professor J.D.G. Dunn's «Christology in the Making» with Special Reference to the Evidence of the Epistle to the Romans*, en L.D. Hurst - N.T. Wright (dirs.),



singular importancia. Los resultados de la discusión pueden resumirse en los siguientes puntos:

1) Pueden encontrarse declaraciones sobre la preexistencia de Cristo en importantes pasajes del Nuevo Testamento (cf. las citas señaladas más arriba). Con todo, los autores neotestamentarios evitan una exposición detallada específica de esta preexistencia. No se aducen consideraciones de ningún tipo sobre la coexistencia del Hijo con el Padre.

2) Las declaraciones sobre la preexistencia se encuadran en el contexto de las afirmaciones sobre el carácter mediador de Cristo en la creación y están siempre referidas a la soteriología. Con respecto a este último punto, cabe encontrar declaraciones soteriológicas y complejos de muy diverso género. Las afirmaciones sobre la preexistencia y sobre la mediación de la creación permiten hablar de la radicalidad y universalidad de la salvación. En este contexto deben inscribirse las declaraciones de 1Cor 10,1-13, donde el objeto del discurso viene representado por la preexistencia de Cristo en la historia del Viejo Testamento. Se remonta aquí el conjunto de la *σωτηρία* a Cristo y a su actuación.

3) Existe una amplia coincidencia de opiniones en que el concepto judío de sabiduría ha proporcionado el modelo para la preexistencia real y personal de Cristo. Así lo sugiere, en primer lugar, el hecho de que, de acuerdo con los textos de las llamadas *Logia* (Q), Jesús sea el último heraldo o predicador de la sabiduría, con la que se identifica según Mateo.<sup>55</sup> Aunque, superando en ese punto a los textos de Q, Mateo identifique a Jesús con la sabiduría, no es segura la presencia aquí de concepto alguno de preexistencia.<sup>56</sup>

*The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology*, Oxford 1987, p. 267-280. Cranfield demuestra que san Pablo concibe la unión con Dios como una unión de la acción, de los efectos. Desde ahí sólo un breve trecho nos separa de la doctrina de la encarnación y de la eternidad del Hijo, si bien san Pablo no lo afirma de forma explícita. Para la comprensión primitiva de la encarnación cf. W.B. Müller, *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus* (SBS, vol. 140), Stuttgart 1990.

55. Para Q compárense los logia de Mt 11,16-19 / Lc 7,31-35; Mt 12,41s / Lc 11,31s.

56. Cf. asimismo W. Grundmann, *Weisheit im Horizont des Reiches Gottes*.

4) Aunque el conjunto de sentencias le proporciona puntos de arranque para las posteriores declaraciones sobre la preexistencia, el verdadero motivo para la identificación de Cristo con la sabiduría preexistente se encuentra en la resurrección y exaltación de Jesucristo. Esto significa que los enunciados sobre la preexistencia y la mediación de la creación a la vez que interpretan las declaraciones soteriológicas y definen su radicalidad, preservan de toda nivelación las afirmaciones sobre la resurrección y exaltación.

Considerando sobre este trasfondo las declaraciones de Nicea, podemos y debemos decir que aquí se ha introducido una nueva terminología conceptual que, sin embargo, tiene sus raíces en las declaraciones neotestamentarias. También se muestra —exactamente igual que en los autores neotestamentarios— que el interés de los Padres conciliares no apunta al conocimiento teórico-especulativo, sino a la salvaguardia de la soteriología y de la dignidad y majestad divinas testimoniadas por el Nuevo Testamento. En este sentido, también Nicea es una declaración de fe, no una afirmación teórica que debe posibilitar todo tipo de especulaciones sobre la pretemporalidad del Hijo de Dios.

Se ve, además, claramente por qué los Padres juzgan que la postura de Arrio era inconciliable con los datos neotestamentarios. Y se muestra, finalmente, que la confesión de fe de Nicea es de capital importancia, en razón de su orientación, también para las reflexiones cristológicas de nuestros días. Nicea formula por vez primera en términos conceptuales las afirmaciones neotestamentarias con respecto a la preexistencia de Jesucristo. Las posteriores formulaciones cristológicas no deben ni pueden ignorar esas primeras aclaraciones.

## b) Las objeciones conceptuales

Las objeciones conceptuales planteadas en contra de las fórmulas niceanas —y en unión con ellas las más de las veces también contra la confesión de Constantinopla y la definición de Calcedonia— responden a una estructura en el fondo muy similar. Parten de los conceptos utilizados, «naturaleza divina», «naturaleza humana», «persona». Extraen de ellos una serie de consecuencias para evidenciar así la inadecuación de semejantes formulaciones a los misterios de Dios y de

Cristo.<sup>57</sup> Con frecuencia pueden escucharse las tres siguientes objeciones:

1) Si Jesús tuviera naturaleza divina, su humanidad quedaría abolida. La argumentación parte de la humanidad, es decir, de la naturaleza del hombre, y la contrasta con la naturaleza divina. De la diferencia e incompatibilidad de ambas naturalezas se concluye la inadecuación de la cristología conciliar.

2) Si Jesús es Hijo eterno de Dios según la persona, su humanidad no puede ser sino máscara o ropaje exterior. Aquí se parte del concepto de persona divina, se pone de relieve su incompatibilidad con la naturaleza humana y se rechaza, en consecuencia, la fórmula cristológica.

3) Si Jesús es el Hijo eterno de Dios, la omnisciencia será uno de sus atributos, lo que es inconciliable con la ignorancia, el error y la duda humana. En estos y otros parecidos argumentos se parte de una propiedad (*proprium*) de la naturaleza o de la persona divina y se establece su diferencia con respecto a la naturaleza humana y sus propiedades.

Se trata de objeciones bien fundadas, que obligan a preguntarse: ¿no sería mucho más aconsejable contentarse con las formulaciones neotestamentarias y renunciar a precisiones de carácter conceptual, como las pretendidas en Nicea o Calcedonia? Una alternativa, que respondería en buena medida a semejante procedimiento, consistiría en la acuñación de nuevas fórmulas, esta vez más próximas a la Biblia, tales como: en Jesucristo y su palabra Dios mismo sale al encuentro del hombre; o, en el ministerio de Jesús Dios realiza la salvación de los hombres. Sería tarea fácil legitimar estas formulaciones con numerosas citas escriturísticas.<sup>58</sup>

Sin embargo, precisamente en relación con estas fórmulas o con otras, pertenecientes al Nuevo Testamento, en las que se expresa la unidad de Jesús con el Padre, cabe preguntarse cómo podría definirse más detalladamente esa unidad.

Partiendo de las categorías y posibilidades de la Antigüedad se planteaba la pregunta: ¿no ha de pensarse esa unidad como accidental, es decir, como una unidad derivada del común obrar, querer y amar? Dicho brevemente: ¿no se trata, acaso, de una unidad como la que es posible

entre dos seres humanos? Fue precisamente esta alternativa la rechazada tanto por Nicea como por los Padres de Éfeso o Calcedonia. Es preciso pensar con más profundidad la unidad de Jesús con el Padre, so pena de no hacer justicia a la fe tal como permanece viva en la Iglesia y como está testificada en el Nuevo Testamento. Rechazada la unidad puramente accidental, no queda otra alternativa que hablar de una unidad de esencia.

¿Qué se gana con la introducción de un concepto semejante? Nos preserva de una comprensión de las afirmaciones de la Biblia que sería demasiado superficial y banalizaría el misterio de Jesús. La introducción de conceptos es necesaria para la protección y salvaguarda de las declaraciones de la fe. Con todo, es preciso hacer notar que el concepto introducido cumple con una función de protección y servicio. Nos evita un determinado malentendido. Lo que no significa que, con el surgimiento de nuevas cuestiones, o con la aparición en el transcurso histórico de nuevas y fundamentales categorías de aprehensión de la realidad, tal concepto no puede verse sometido a una renovada reflexión o, incluso, ser sustituido por uno nuevo, sobre todo cuando este último cumple con esa función de protección con no menor eficacia que su antecesor. En dicha medida, el concepto nuevamente introducido ejerce el cometido de servir de permanente orientación para la ulterior exposición de la fe.

Dado que el concepto introducido no puede, por principio, abarcar el misterio de Dios y, junto con él, el misterio de Jesucristo, la teología deberá también, por principio, renunciar a establecer consecuencias a partir de tales conceptos —al modo como es posible hacerlo cuando se aplican a contenidos temporales o criaturales— con la intención de aplicarlos a los misterios de Dios o de Cristo. Semejante utilización en el contexto teológico implicaría la transformación de la primitiva función utilitaria de estos conceptos en una función dominante. En efecto, se procedió a la introducción de un concepto en el contexto de la fe con la finalidad de proteger el sentido de un texto frente a erróneas interpretaciones. Si ahora desligamos al concepto de esa función, si procedemos a considerarlo en sí mismo y a extraer consecuencias a partir de él, a la manera en que el uso normal de los conceptos permite extraerlas respecto a los contenidos de las realidades temporales creadas, para aplicar los resultados a Dios o las cuestiones de la fe, entonces se está sometiendo a Dios o a las cosas de la fe a una estructura conceptual. El resultado

57. Ha confeccionado una larga lista de tales preguntas y objeciones Karl-Josef Kuschel, *Geboren vor aller Zeit*, espec. p. 19-35.

58. Cf. por ejemplo Jn 14,7-20.

sería que el texto de fe en el cual se insertó el concepto, y en favor del cual cumplía su función, quedaría subordinado a una construcción conceptual.

Al prohibir el despliegue de consecuencias teológicamente inadecuadas –y en ello en razón de la prioridad del lenguaje de la fe– negamos en cierta manera el concepto en la medida en que posee un potencial de ordenación adecuado a contextos temporales y creados.

La teología medieval compendió esta situación en la norma básica de que las afirmaciones conceptuales sólo pueden aplicarse a Dios y a los misterios divinos *via affirmationis, negationis et supereminetiae*, o lo que es lo mismo, por medio de una afirmación que está siempre acompañada de una negación, procedimiento por el cual se niegan todas las restricciones inherentes al concepto, de modo que éste sólo es utilizado de manera «supereminente». Lo que la teología medieval expresó de manera condensada en dicha fórmula se da también, objetivamente, en el correcto lenguaje teológico actual. Así, por ejemplo, Rudolf Bultmann escribe, a propósito de los elementos característicos de la cristología joánica: «No otra, en efecto, es la paradoja que recorre el evangelio en su conjunto: a saber, que la *δόξα* no debe verse *al lado* de la *σάρξ*, ni *a través* de la *σάρξ*, como si miráramos a través de algo transparente, sino precisamente en la *σάρξ*, y que debe mantenerse fija la mirada en ella, sin desviarla, so pena de perder de vista la *δόξα*.»<sup>59</sup> Se afirma aquí la unidad de la gloria divina y de la realidad terrena, una unidad en modo alguno accidental, sin eliminar por ello las diferencias. *Δόξα* y *σάρξ* no son externas la una a la otra. La *δόξα* como tal se manifiesta *en* la *σάρξ*. Pero a esa unidad se la caracteriza con la palabra programática «paradoja». Es la fe la que sustenta esa paradoja. Y paradoja significa que aquí no puede juzgarse de acuerdo con las obviedades corrientes. La fe rechaza esa «fabricación de consecuencias» precisamente porque en ella se desvanece la fe. Sin saberlo ni proponérselo, Bultmann caracteriza la cristología joánica de acuerdo con la estructura fundamental de la cristología de Nicea.

Cuando se reflexiona sobre esas reglas básicas en el uso de los conceptos dentro del lenguaje teológico, se advierte claramente que las objecio-

nes conceptuales planteadas a Nicea se originan en la no observancia de las reglas mencionadas. Con todo, sería preciso añadir que el uso inadecuado de conceptos y conclusiones inconvenientes ha sido moneda corriente en el desarrollo de la teología, lo que ha llevado a la deformación de la fe.

## II. Θεολόγος:

### La resolución cristológica de Éfeso (431)

#### 1. La aplazada problemática objetiva y la disputa entre Nestorio y Cirilo<sup>60</sup>

##### TESIS 25:

Tras la aclaración de la terminología trinitaria se plantea la pregunta por la unidad en Jesucristo. Nestorio se pronuncia por el «πρόσωπον» de la unificación, significando con él el conjunto de las cualidades individuales de un hombre. La fórmula de Cirilo reza: una naturaleza del *λόγος* de Dios que se ha hecho carne.

Tras el concilio de Constantinopla y la formación de un amplio consenso en relación con el concilio de Nicea y su confesión, se plantea por vez primera en toda su crudeza la problemática cristológica. Una vez se ha confesado que Jesucristo es el *λόγος*, de la misma esencia que el Padre, se suscita de inmediato la pregunta siguiente: ¿qué significa esto para el hombre Jesús de Nazaret? ¿Cómo debe aprehenderse en conceptos más precisos la unidad del hombre con el *λόγος*?

Una primera respuesta, objeto de una reflexión aún insuficiente, la proporciona la cristología del *logos-sarx*, tal como la acuñó, por ejemplo, Atanasio. Para Atanasio, el *λόγος* es principio evidente de la ordenación de la vida y del mundo:

«De este modo, dando a cada uno la virtud que le es propia, el *λόγος* de

60. Cf. P.-T. Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, en G. Dumeige – H. Bacht (dirs.), *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, vol. 2, Maguncia 1963; J. Chryssaugis, *Patristic Christology. Throug the Looking Glass of the Heretics*, en «Pacifica» 3 (1990), p. 187-200; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, p. 642-691.

59. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK, 2 abt.), Gotinga 1964, p. 41.

Dios mueve y sostiene con un único y simple gesto de fuerza el cosmos visible y las fuerzas invisibles.»<sup>61</sup>

Así, el λόγος representa ahora en Jesucristo el alma o razón. Pues si el λόγος puede animar el mundo, cuánto más fácilmente una de sus partes, a saber la carne del Señor.<sup>62</sup> En la agonía del huerto, por ejemplo, la angustia es debida a la carne de Jesús. A esa angustia opone el λόγος su inflexible voluntad. De esta manera, la angustia sentida por Cristo no es más que una determinación de la carne, nada verdaderamente interno a él. De igual modo, sus manifestaciones de ignorancia –por ejemplo, la referida a la hora del juicio– no suponen ignorancia real sino *de iure*, propia de su naturaleza carnal.<sup>63</sup>

La cristología del logos-sarx de Atanasio no es aún una construcción reflexiva, pues no es consciente de su problemática. Muy otras son las circunstancias en torno a su joven amigo Apolinar de Laodicea, maestro de Jerónimo y uno de los paladines de la confesión de fe de Nicea. Apolinar define al hombre como la composición de cuerpo y espíritu. Dado que en Cristo el λόγος representa el principio espiritual, se le denomina hombre celestial, y es únicamente ανθρωποειδής semejante al hombre. Así como el alma es una facultad parcial del hombre, así también el λόγος es en Cristo una facultad parcial de su perfección divina. De la unión, ahora, de λόγος y carne resulta una φύσις, una naturaleza. Consecuente con su lógica, Apolinar concluye de ahí que Jesucristo es un «ente mixto», una mixtura de Dios y hombre. Dámaso I se pronunció en una carta contra esta doctrina. En la fórmula condenatoria vuelve a salir a la luz la argumentación soteriológica:

«Pues, ciertamente, si Dios no se ha hecho hombre del todo, también es incompleto e imperfecto el don de Dios, e igualmente imperfecta nuestra salvación, porque no todo el hombre habría sido salvado.»<sup>64</sup>

61. Atanasio, Or. c. gentes XLIV (PG 25, 88).

62. Cf. Id., Or. de incarn. Verbi XVII (PG 25, 125).

63. A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon*, en A. Grillmeier – H. Bacht (dirs.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 1, Würzburg 1973, p. 87.

64. D(H) 146.

Esta fórmula fue decisiva ya en Nicea. Allí se había dicho: si *Dios* no se ha hecho hombre del todo, no se ha redimido al hombre. Ahora se dice: si Dios no se ha hecho *todo* hombre, no se ha redimido al hombre. La salvación, la redención, ponen en juego tanto al hombre como a Dios, y los relacionan entre sí. Este último punto se ha de salvaguardar en Cristo. El rechazo definitivo de las tesis de Apolinar en el concilio de Constantinopla (381)<sup>65</sup> abre un amplio frente a la cuestión de cómo haya de concebirse la unidad en Jesucristo. En principio está claro que en el caso de Jesucristo debe hablarse de una humanidad completa, en modo alguno rebajada o mermada, sea cual fuere la manera en que luego se proceda a su más precisa definición. Mas con ello la pregunta por la unidad no hace sino recrudecerse.

Dio un paso importante en la resolución de estas cuestiones Teodoro, obispo de Mopsuestia (m. 428). En su enfrentamiento con los discípulos de Arrio escribe:

«En lugar del alma, dicen (está) la naturaleza divina. Luego rebajan la naturaleza divina del Hijo unigénito hasta el punto (de decir) que, encerrándose dentro de un cuerpo y obrándolo todo para permitirle “subsistir”, ha perdido su grandeza natural y asumido las acciones del alma.»<sup>66</sup>

La argumentación no parte sólo, como en el caso del papa Dámaso, de la necesidad de la total ascensión de la humanidad del hombre, sino que arguye asimismo desde el lado de la divinidad de Jesucristo, pues se trata de salvaguardar también ésta, es decir, que el λόγος divino no ocupa el lugar del alma, ya que ello sería inadecuado a su naturaleza como tal naturaleza. En este caso se afirma, por tanto, desde ambos lados la plenitud no mermada de su naturaleza esencial. Pero, ¿cómo se concibe entonces su unidad? Teodoro de Mopsuestia recurre a una analogía humana: cuerpo y alma del hombre son diferentes en cuanto a su naturaleza. Según Teodoro, también su hipóstasis es diversa, por cuanto el alma separada del cuerpo sigue existiendo después de la muerte corporal. La argumentación prosigue así:

65. Cf. D(H) 150-151; DR 86.

66. Teodoro de Mopsuestia, Hom. catech, V, 9, según A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon*, p. 146.

«Mas cuando se unen en una cosa, decimos que son *una* hipóstasis y *una* persona, y nombramos tanto a una como a otra con *un* nombre. De la misma manera decimos también que aquí (en Cristo) se dan una naturaleza humana y una divina y que —entendiendo así las naturalezas— la persona de la unificación es una. Si por esta razón buscamos distinguir las naturalezas, decimos que el hombre es perfecto en su hipóstasis y que Dios lo es igualmente en la suya. Si lo que queremos, por el contrario, es considerar la unión, enunciamos que *las dos naturalezas son una única persona e hipóstasis*, reconociendo que, en virtud de su unión con la divinidad, la carne recibe un honor por encima de toda criatura, y que la divinidad cumple todo en ella.»<sup>67</sup>

Tanto la *ὑπόστασις* como el *πρόσωπον* significan aquí la consistencia propia de una naturaleza, es decir, la consistencia propia concreta de dos naturalezas unidas, como en el caso del hombre. No es entonces sorprendente que Teodoro concitara una y otra vez sobre sí la sospecha de atribuir a Jesucristo sólo una unidad moral entre la naturaleza humana y la divina. *De facto*, por lo que lucha es por caracterizar la unidad en Jesucristo como una unidad no meramente moral, aunque le falta todavía el *instrumentarium* conceptual adecuado para su propósito.

A este tipo de reflexión cristológica se sumó a continuación Nestorio. Nestorio había nacido en 381 en Antioquía, donde cursó estudios de teología. En el año 428 fue elegido arzobispo de Constantinopla, y en el 431 fue condenado por el concilio de Éfeso. Murió en el año 451 en el exilio, al tiempo en que se celebraba el concilio de Calcedonia. Fruto de sus muchos años en el exilio es una exposición detallada de su cristología en la obra conocida como *Liber Heraclidis*.

La disputa en torno a su figura dio comienzo inmediatamente después de que tomara posesión de su cargo. En una carta a Juan, patriarca de Antioquía, escrita en diciembre del año 430 dice:<sup>68</sup>

«Al poco de nuestra llegada nos encontramos a los miembros de la Iglesia divididos por una virulenta disputa. Algunos de ellos denominaban a la

Santa Virgen alumbradora de Dios, mientras que otros no veían en ella más que a la madre de un ser humano. Con la solicitud de volver a unir a las dos facciones... nosotros la llamamos alumbradora de Cristo (*χριστοτόκον*), denominación que debía abarcar ambas cosas: al Dios (en Cristo) y al hombre, de conformidad con las palabras del evangelio.»

Nestorio se vuelve contra el título de alumbradora de Dios (*θεοτόκος*) por barruntar en él el peligro del apolinarismo, aquella doctrina cristológica que afirmaba la unidad física del *λόγος* y la carne.<sup>69</sup> En su segunda carta a Cirilo expone su argumentación en la siguiente manera:

«Te ruego que reflexiones detenidamente sobre sus palabras (se refiere a las declaraciones de los Padres del concilio de Nicea; N. del A.) y verás que el coro sagrado de los Padres no ha dicho que la divinidad esencial (del Hijo) sea capaz de padecer, ni tampoco que la divinidad, igual de eterna que el Padre, hubiese nacido hacía sólo poco tiempo, ni que ésta, que había vuelto a levantar el templo destruido, hubiera resucitado de entre los muertos... Observa, además, que los Padres colocan en primer lugar las palabras “Jesús”, “Cristo”, “Unigénito”, e “Hijo”, denominaciones que son comunes a la divinidad y al hombre, y cómo después erigen sobre ese fundamento el edificio de la tradición sobre la encarnación, la resurrección y la pasión.»<sup>70</sup>

Según Nestorio, el sujeto de las declaraciones tanto de la Escritura como del concilio es siempre Cristo, Jesús, el Hijo, el Unigénito. Son denominaciones para ese uno que nos sale al encuentro. Sobre él versan las afirmaciones que corresponden a la naturaleza divina y humana. La afirmación de Nestorio es que es preciso atenerse a ese legado semántico, lo que argumenta teóricamente distinguiendo entre las naturalezas humana y divina de Jesucristo, a los que designa respectivamente como *φύσις* y *ὄυσία*, entendiéndose por tales la quiddidad, la *quidditas*, la natura-

69. Una buena exposición de esta postura en J.A. McGuckin, *The Christology of Nestorius of Constantinople*, en «The Patristic and Byzantine Review» 7 (1988), p. 93-129.

70. Nestorio, Ep.V. Nest. ad Cyr., citado según P.-T. Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, p. 229.

67. Cit. según A. Grillmerier, *op. cit.*, p. 154s.

68. Nestorio, Ep. ad Ioan. Antioch., citado según A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, p. 646; cf. F. Loofs (dirs.), *Nestorianism. Die Fragmente des Nestorius*, Halle 1905, 185, 2-10.

leza común. De esa naturaleza diferencia después el *πρόσωπον*, cuyo significado original es el de «rostro», «semblante». Este concepto designa la apariencia del hombre tal y como se nos presenta y nos mira, el sujeto de las declaraciones y aquél a quien interpretamos. Nestorio caracteriza al *πρόσωπον* por medio de todas aquellas cualidades que se atribuyen a un existente concreto, es decir, por medio de aquellas cualidades que no poseen una naturaleza general o genérica, sino individual. Si, pues, existe verdaderamente una naturaleza, ésta no podrá limitarse a ser tal, sino que tendrá que manifestarse, que mostrar un *πρόσωπον*. No existe hombre alguno que sea sólo naturaleza humana en general.

Es de ahí de donde va derivando la definición conceptual de la cristología por parte de Nestorio. Para él, el *λόγος* designa la naturaleza divina, la divinidad del Hijo. Antes de su encarnación correspondía a esa divinidad un *πρόσωπον* «natural». Desde la eternidad el *λόγος* era el Hijo divino. Hijo es por tanto la denominación para el *πρόσωπον* de esa naturaleza divina, al igual que «Padre» es también una denominación para el *πρόσωπον*. Con la ascensión de la naturaleza humana surge después el *πρόσωπον* de la unidad:

«El logos-Dios existía antes de su encarnación Hijo y Dios, y estaba junto al Padre. Mas en los últimos tiempos adoptó la figura del siervo. Sin embargo, como antes era y se le llamaba Hijo, después de la encarnación no podía llamársele Hijo separado, con el fin de que no decretáramos dos Hijos.»<sup>71</sup>

El *πρόσωπον* de la unidad cumple una función doble. En primer lugar, considerándolo desde el punto de vista semántico, es el sujeto de todos los enunciados, tanto de los enunciados con un predicado divino como de los enunciados con un predicado humano. En segundo lugar, es también —en sentido ontológico— la coexistencia de las cualidades individuales divinas y humanas:

«En el *πρόσωπον* del Hijo es un único, pero como si tuviera dos ojos, separado en las naturalezas de la humanidad y de la divinidad. Pues noso-

71. Nestorio, Sermo «Τὰς ἑμὲν εἰς ἑμὲ παρὰ», cit. según F. Loofs, *Nestoriana*, 275, 1-5.

tros no conocemos dos Cristos, ni dos Hijos, ni dos Unigénitos, ni dos Señores, ni un Hijo y luego otro Hijo, ni un primer y un segundo Unigénito, ni un primer y un segundo Cristo, sino uno y el mismo, que ha sido contemplado en su naturaleza creada e increada.»<sup>72</sup>

En su obra tardía, el *Liber Heraclidis*, compuesta en el destierro, habla Nestorio del intercambio de los *πρόσωπα* «a fin de que la figura adoptada del siervo se convierta en la figura de Dios y Dios en la figura del siervo, y a fin de que el uno se convierta en el otro, y el otro en el uno en el *πρόσωπον*, aunque los dos permanezcan en todo momento en sus naturalezas respectivas».<sup>73</sup>

Lo positivo de la cristología de Nestorio es la intuición fundamental de que la unidad de Jesucristo no puede buscarse en el plano de las naturalezas, sino que aquí es preciso respetar la no-confusión de ambas, así como su plenitud respectiva. El punto débil de su postura estriba en que el nuevo concepto de *πρόσωπον*, por él introducido, significa en realidad «esencia», ya que lo entiende en el sentido de *quidditas*, es decir, como conjunto de las cualidades individuales, contrapuestas a las genéricas. Pero de este modo se pasa por alto la subjetividad, la mismidad.

Por lo que respecta a su condena hay que decir que las objeciones lanzadas contra él constituyen una caricatura de su posición. Para Grillmeier, Cirilo, rival de Nestorio, defiende una postura cristológica más alejada del espíritu de Calcedonia que la nestoriana.<sup>74</sup> En cualquier caso, es preciso advertir que, en la apasionada disputa entre uno y otro, Nestorio, con sus polémicas y vehementes manifestaciones públicas, dificultó enormemente el enjuiciamiento sereno de sus puntos de vista.<sup>75</sup>

En lo que se refiere a la cristología de Cirilo de Alejandría, este último defendió hasta la polémica con Nestorio, aquella cristología del logos-sarx pendiente de una más profunda reflexión que ya había expues-

72. Nestorio, Sermón sobre Mt 22, 2ss, cit. según A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol.1, p. 657.

73. Nestorio, Lib. Her., cit. según A. Grillmerier, *op. cit.*, p. 718.

74. A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 652-660.

75. Cf. por ejemplo la siguiente declaración enfática de uno de sus sermones: «Yo no puedo orar a un Dios que ha nacido, ha muerto y ha sido enterrado» (Nestorio, Hom. «Plausus amatores», cit. según F. Loofs, *Nestoriana* 337, 23-338, 1).



to Atanasio. Durante los años 429/430, y en el contexto de la polémica en torno a la doctrina nestoriana, Cirilo se entregó al estudio de la teología. Los textos que le proporcionaron sus asesores estaban fuertemente teñidos de apolinarismo. Aquellos fueron los años en que Cirilo acuñó la fórmula que luego repetiría constantemente: μία φύσις (o bien μία υπόστασις) του θεού λόγου σεσαρκωμένη.<sup>76</sup> Al hablar de *una* naturaleza del λόγος divino encarnado, esta fórmula recuerda mucho las ideas de Apolinar. En cualquier caso, se diferencia de él en lo tocante al sentido semántico de la afirmación. Para Apolinar, en efecto, el λόγος es el principio vital de la carne del hombre. Por contra, Cirilo destaca –a consecuencia de las críticas recibidas– que la naturaleza humana de Jesucristo es en sí misma un principio de movimiento. En el curso de los enfrentamientos Cirilo concede explícitamente que Jesucristo tuvo también alma. Habla entonces de dos naturalezas en Cristo, pero se mantiene firme en su fórmula de la naturaleza una del λόγος divino encarnado. Con ello quiere poner de relieve:

«El Λόγος de Dios no vino (dentro) de un hombre, sino que se hizo verdaderamente hombre, aunque siguió siendo Dios.»<sup>77</sup>

Su intención es que no surja ningún sujeto nuevo y que todos los enunciados, se refieran al λόγος como a su sujeto. La fatalidad de la fórmula estriba en que con el uso doble del término φύσις no se conseguía una formulación ni terminológica ni teóricamente adecuada. Las tensiones estaban, por así decirlo, programadas de antemano.

Es también muy ilustrativo que la cuestión surgida en Oriente y debatida principalmente entre Cirilo y Nestorio, se convirtiera también en un problema de Occidente. Así, Leporio, probablemente oriundo de Tréveris y monje en Marsella, no quiso «confesar que Dios hubiera nacido de mujer, ni que hubiese podido ser crucificado y sufrido como un

76. Cf. la síntesis de la aparición de la fórmula en A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol.1, p.674. Para la fórmula cf. las observaciones pormenorizadas de R.M. Siddals, *Oneness and Difference in the Christology of Cyrill of Alexandria*, en *StPatr* 18/1 (1989), p. 207-211.

77. Cirilo de Alejandría, *De recta fide ad reginas LVIII* (PG 76, 1228).

hombre, por miedo a que se creyera que la divinidad se hubiera transformado en un ser humano o se hubiera visto corrompida por la mezcla», según escribe san Agustín, junto con otros obispos, en una carta dirigida a los obispos galos entre los años 418 y 421.<sup>78</sup> La problemática, por tanto, se planteaba en los mismos términos que en el caso de Nestorio. Leporio fue excomulgado en Marsella, huyó a África y fue recuperado para la Iglesia por Agustín. Conservamos el escrito de confesión que leyó en Cartago ante algunos obispos, Agustín entre ellos, durante su reconciliación y que luego firmaron todos. El texto es de san Agustín, al menos en las formulaciones en las que allanó para el monje la vía de regreso a la fe ortodoxa:

«La carne ha llegado al Verbo, no el Verbo a la carne; no obstante, es absolutamente verdadero que “el Verbo se hizo carne”. Sólo que, como ya hemos dicho, esto ha sucedido sólo en lo que respecta a la persona, no siendo algo que le haya ocurrido al Padre o al Espíritu Santo considerando su naturaleza... No fue Dios, el Padre, quien se hizo hombre, ni tampoco el Espíritu, sino el unigénito del Padre. Por esa razón, sólo ha de admitirse una persona de la carne y del Verbo, con el fin de que creamos firmemente y sin dudar: (en) el Hijo de Dios, uno y único y siempre inseparable, al que se llamó “gigante en doble substancia”, en los días de su carne, en los que soportó realmente todo lo que es propio del ser humano, poseyendo también verdaderamente todo lo que es de Dios. Pues se dice que, aunque fue crucificado en la debilidad, vivió por la fuerza de Dios (2Cor 13,4). Por eso, tampoco tenemos miedo alguno en decir, considerando su ser divino, que Dios nació del hombre, ni, a la vista de su humano ser, que Dios sufrió, murió y todo lo demás... No me avergüenzo del evangelio.»<sup>79</sup>

Se distingue aquí nítidamente entre la persona y la naturaleza del λόγος. La unidad es una unidad en la persona, no en la naturaleza.<sup>80</sup> Esta solución, propuesta al monje por san Agustín, habría representado la

78. San Agustín, Ep. 229 ad Eppos. Galliae, cit. según A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, p. 662.

79. Leporio presbítero, *Libellus emendationis* (PL 31, 1224-1226).

80. Cf. J.A. McGuckin, *Did Augustine's Christology depend on Theodore of Mopsuestia?*, en *HeyJ* 31 (1990), p. 39-52; J. Niewiadomski, *Gewaltfreiheit und die Konzeption des Totus Christus*, en «Augustiniana» 41 (1991), p. 567-574.

solución tanto para Nestorio como para Cirilo. San Agustín murió antes de que se celebrara el concilio de Éfeso. El obispo romano por entonces reinante no poseía la agudeza teológica de Agustín y no planteó su propuesta. De ello sólo se demostraría capaz León Magno, cuyos escritos teológicos influyeron profundamente en el concilio de Calcedonia.

## 2. La resolución de Éfeso y la historia posterior

### TESIS 26:

La carta de Cirilo aprobada por el concilio enseña que la unidad de Jesucristo no reposa ni en una transformación del *λόγος* ni en una unificación moral o sólo de las cualidades (*πρόσωπον*).

El *λόγος* ha unido un cuerpo y un alma «según la *ὑπόστασις*». En consecuencia, debe llamarse a María «alumbradora de Dios».

La fórmula de la unión expresa la diferencia y la unidad de Jesucristo de un modo objetivamente igual. Ambos textos proporcionan reglas semánticas para el lenguaje de la fe.

La vehemencia de la polémica movió al emperador Teodosio II a convocar un concilio en Éfeso.<sup>81</sup> Algunos días después del plazo previsto para su apertura un gran número de obispos se encontraba todavía en camino. El patriarca de Antioquía, Juan, y los obispos sirios escriben, por ejemplo, que llevan ya más de treinta jornadas de viaje y que, dadas las circunstancias, su llegada se retrasará todavía algunos días más. Tampoco habían llegado los legados romanos. Pese a ello, Cirilo inauguró el concilio el 21 de junio. Protestaron 68 de los 150 ó 160 obispos presentes. También el legado imperial se opuso. Al reunirse al día siguiente 150 obispos en torno a Cirilo, se pidió al legado imperial que leyera ante todos el documento de convocatoria, lo que se consideró como acto oficial de apertura. Nestorio en concreto no estuvo presente. Se procedió a leer y refrendar solemnemente la confesión de fe de Nicea. A continuación se leyó la, así llamada, segunda carta de Cirilo a Nestorio, y se declaró

explícitamente que respondía a la confesión de fe niceana. También se leyó la respuesta de Nestorio a la carta, decidiéndose en votación que no se correspondía con la confesión de fe mencionada. Estos tres actos constituyen las únicas decisiones «dogmáticas» adoptadas por el concilio. No se aprobó ninguna fórmula nueva, sino que se refrendó la confesión de fe de Nicea, aparte de atestiguar la concordancia con ella de la carta segunda de Cirilo y establecerse que la doctrina nestoriana discrepaba de ella. En el transcurso posterior de las reuniones se escuchó la carta del papa Celestino a Nestorio y se leyeron los anatemas pronunciados contra éste en Alejandría, así como la tercera carta de Cirilo, también dirigida a Nestorio, pero no se votaron los textos, sino que simplemente fueron incorporados a las actas conciliares. Tras interrogar a algunos testigos, se pronunció la condena definitiva de Nestorio.

Después de la llegada a Éfeso de Juan de Antioquía y de los obispos que le acompañaban, un grupo constituyó en torno a ellos un contraconcilio. Algunos días más tarde llegaron los legados romanos, los cuales confirmaron las decisiones tomadas por la asamblea reunida en torno a Cirilo. Los dos grupos se excomulgaron entonces mutuamente. El emperador intentó en vano mediar en el conflicto.

El más importante fruto de los trabajos efectuados por el contraconcilio de Juan de Antioquía fue una confesión de fe<sup>82</sup> que más tarde, en 433, constituiría la base para la reconciliación entre Alejandría y Antioquía, y que luego fue incorporada a la formulación del texto aprobado por el concilio de Calcedonia. Los obispos regresaron a sus países de origen por separado. La Iglesia de Oriente se dividió, no volviendo a reconciliarse hasta 433, sobre la base de la denominada «*Formula unionis*» redactada por el contraconcilio.

Atendamos primero a la segunda carta de Cirilo a Nestorio. El pasaje más importante establece primero una serie de consideraciones negativas:

«Pues no decimos que la naturaleza de la Palabra se transformó haciéndose carne, pero tampoco que se transformara en un hombre completo compuesto de alma y cuerpo.»<sup>83</sup>

81. Cf. al respecto los textos de D(H) 250-268, DR 111a-124.

82. Cf. D(H) 271-273.

83. D(H) 250, DR 111a.

Tras las consideraciones negativas, sigue el enunciado central:

«... lo que afirmamos, en cambio, es que la Palabra, habiendo unido consigo según la hipóstasis (καθ' ὑπόστασιν)<sup>84</sup> la carne animada por el alma racional, de un modo inexplicable e indescriptible se hizo hombre, siendo llamado Hijo del hombre, no sólo en correspondencia con su voluntad o albedrío, ni tampoco por la ascensión de una persona (πρόσωπον).»<sup>85</sup>

La explicación tiene una estructura lógica. Su primera parte describe la encarnación desde el punto de vista del λόγος. El λόγος unifica en sí alma y cuerpo humanos, pero según la ὑπόστασις, es decir, según la substancia, pues Cirilo no distingue entre φύσις, ὑπόστασις y οὐσία.<sup>86</sup> A continuación se hace mención del resultado de la acción del λόγος: de manera inexplicable el λόγος se hace hombre. La tercera parte nombra finalmente el resultado semántico: el λόγος es denominado Hijo del hombre. A ello siguen los enunciados negativos dirigidos contra Nestorio. Se rechaza una unión moral, una unidad en el πρόσωπον, con lo que se está presuponiendo la existencia de la doctrina nestoriana sobre dicho prósonon.

Las siguientes proposiciones establecen que las naturalezas así verdaderamente unidas son diferentes entre sí, pero que Jesucristo es uno a partir de ambas naturalezas y que la unión no suprime la diferencia, pues las dos son para nosotros el Señor, Cristo e Hijo único. Las consideraciones que siguen justifican la expresión θεοτόκος, alumbradora de Dios, así como aquellas otras expresiones que hacen referencia a los padecimientos, etc., de Dios.

La fórmula de la unión, es decir, el texto que Juan de Antioquía, tras los retoques de Éfeso del 431, presentó finalmente a Cirilo en 433 y que éste último aceptó, evidencia una estructura que apunta ya al concilio de Calcedonia. Aparece en él un perfecto paralelismo de los predicados atribuidos al único sujeto, Jesucristo, el Señor: de un lado los predicados divinos, de otro los humanos. No se explica teológicamente la uni-

dad como tal, que se impone de manera inmediata a través del lenguaje. A la confesión de fe se adjuntan dos afirmaciones: la primera se refiere al problema del θεοτόκος, la segunda proporciona reglas semánticas.

Importa observar que, en la confesión de fe de la unión, no se cualifica en detalle la unidad. Simplemente se afirma que se da una unificación de dos naturalezas en Cristo, motivo por el cual confesamos un solo Cristo, etc. De este modo se consigue eludir la disputa con Cirilo a propósito de la fórmula de la *mia-fysis* (una naturaleza), pero no se da ninguna respuesta positiva a la pregunta planteada por Nestorio.

### III. Dos naturalezas – una persona: La confesión cristológica de Calcedonia (451)

#### 1. Motivos objetivos y político-eclesiásticos<sup>87</sup>

##### TESIS 27:

Los motivos objetivos para la celebración del concilio de Calcedonia son las divergencias que el concilio de Éfeso y la fórmula de unión habían dejado sin resolver respecto de la delimitación conceptual de la unidad de Cristo. Proclo de Constantinopla y, sobre todo, León Magno proporcionaron los elementos para la resolución del problema.

La unión en 433 entre Cirilo de Alejandría y Juan de Antioquía no puso fin a las disputas de los orientales y los egipcios. En algunos escritos, obispos de orientación antioquina tachaban a Cirilo de hereje por seguir persistiendo en su fórmula de la μία φύσις después de la unificación. Teodoreto de Ciro redactó una refutación de los anatemas de Cirilo. Seguidores de Cirilo acusaban a Teodoreto de nestorianismo y reprochaban incluso al mismo Cirilo haber aceptado la fórmula unionista.

El patriarca de Constantinopla, Proclo, proporcionó una notable ayuda en la cuestión terminológica. En relación con la cristología em-

84. Es decir, según la sustancia (cf. el anatema 3 de Cirilo en D(H) 254; DR 115).

85. D(H) 250. DR 111a.

86. Cf. el anatema 3 de Cirilo (D[H] 254; DR 115), donde se habla de la unión natural de dos sustancias.

87. Cf. H. Arens, *Die christologische Sprache Leos des Grossen*, Friburgo 1982; A. Grillmeier, *Jesús der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 2/1 *El concilio de Calcedonia (451). Rezeption und Widerspruch* (p. 451-518), Friburgo 1986; F.M. Young, *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, Filadelfia 1983.

pieza por distinguir entre, por un lado, la ὑπόστασις y, por otro, la φύσις o οὐσία (*Tomus ad Armenios*). En el lento proceso de esclarecimiento de la problemática y forja del consenso, que se estaba abriendo paso surge el llamado «caso Eutiques».

Eutiques, que por entonces contaba ya casi setenta años, era un monje y arquimandrita estrechamente relacionado con Alejandría, que ejercía una gran influencia en la corte imperial a través del eunuco Crispino, su ahijado. Este monje fue denunciado en el sínodo episcopal de 488 en Constantinopla. Eutiques, muy activo en política, pero de escasa formación teológica, reiteró constantemente, ante los reproches de sus acusadores en el sínodo, la vieja fórmula de Cirilo, a saber, que Jesucristo consta «de dos naturalezas», pero que tras su encarnación sólo tiene «una», μία φύσις, la naturaleza del logos-Dios que se ha hecho carne y ser humano. El entonces patriarca de Constantinopla, Flaviano, ordenó que se leyeran los textos de los concilios de Éfeso y del *symbolon* unionista, en los que se ponía de manifiesto que Cristo es la unión sin mezcla de dos naturalezas, y que los enunciados divinos y humanos se refieren a un πρόσωπον.<sup>88</sup> Eutiques persistió en su fórmula. Fue entonces condenado y anatematizado por los obispos asistentes. El condenado apeló a Roma, Rávena y Alejandría, encareciendo su fidelidad a Éfeso y Nicea y solicitando que, tras una vida monacal tan dilatada, no se le expulsara fuera de la comunidad de los creyentes ortodoxos. Agregaba a su confesión de fe una serie de textos patrísticos que, sin embargo, se resentían en su conjunto de apolinarismo.

La respuesta a estos hechos fue doble: León Magno compuso un largo escrito de respuesta a Flaviano, el *Tomus Leonis*,<sup>89</sup> en el que realizaba una exposición de la cristología en su conjunto. El patriarca de Alejandría, Dióscuro, por su parte, desarrolló una gran actividad político-eclesiástica en cooperación con la corte, exigiendo la celebración de un concilio, rehabilitando a Eutiques, y condenando a Flaviano en el llamado «sínodo de los ladrones» en Éfeso en el 449. Haremos un breve esbozo de ambos procesos.

En principio son de destacar en León Magno tanto sus cualidades de dirigente como su formación teológica. Siendo diácono se ocupó de

fundamentalmente de cuestiones cristológicas y conocía bien la teología occidental desde Tertuliano a san Agustín.<sup>90</sup> A su lado tuvo como teólogo a Próspero de Aquitania, discípulo de Agustín. Su escrito doctrinal, el *Tomus Leonis* presenta una clara estructura. La primera sección trata del caso de Eutiques. La segunda desarrolla la doctrina de las dos naturalezas en una sola persona. La tercera extrae sus consecuencias para las expresiones que deben aplicarse a Jesucristo. Destaquemos las afirmaciones más importantes de los capítulos 2 y 3:

«Quedando pues a salvo la especificidad de una y otra naturaleza y uniéndose ambas en una sola persona, la humildad fue entonces recibida por la majestad, la flaqueza por la fuerza, la mortalidad por la eternidad... En naturaleza, así, íntegra y perfecta de hombre verdadero nació Dios, entero en lo suyo, entero en lo nuestro.»<sup>91</sup>

En estas dos frases nucleares se enseña la diversidad de las naturalezas, su integridad, su permanente ausencia de mezcla o confusión, así como que ambas están juntas en una persona. León caracteriza las realizaciones vitales y actos de Jesús de la siguiente manera:

«Pues al modo que Dios no se muda por la misericordia, así tampoco el hombre es aniquilado por la dignidad. Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio en comunión con la otra. Es decir, el Verbo obra lo que es del Verbo, mientras que la carne cumple lo que es de la carne.»<sup>92</sup>

Por vez primera, en concordancia con la doctrina de Nicea y Éfeso, se caracteriza en un documento oficial a las naturalezas como principios y modos operativos. Pero en esta formulación todavía no se aborda el problema —que despertará con toda su fuerza durante la disputa de

90. Para la afirmación de que León recurre en su *Tomus* al concepto de persona de Tertuliano, y para esa misma comprensión, cf. J. Yarnold, «*Videmus duplicem statum*». *The Visibility of the two Natures of Christ in Tertulian's «Adversus Praxeam»*, en *Stud. Petr.* 19 (1989), p. 286-290. Para el concepto de la persona de Jesucristo y su posible aceptación en el *Tomus Leonis*, cf. H.R. Drobner, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel* una persona (PhP, vol. 3), Leyden 1986, espec. p. 2s; J.A. McGuckin, *Did Augustine's Christology depend on Theodore of Mopsuestia?*

91. D(H) 293, DR 144.

92. D(H) 294, DR 144.

88. Cf. D(H) 272s.

89. Cf. D(H) 290-295, DR 143-144.

los monoteletas—, de cómo pudo Jesucristo actuar *libremente* en dos modos de obrar. León Magno vislumbra en cierto modo la dificultad cuando aduce ejemplos para explicar la frase mencionada:

«Hambre, sed, cansancio, sueño son evidentemente humanos. Pero cuando con cinco panes sacia a cinco mil personas, da a la samaritana agua viva, cuya bebida suprime para siempre la sed, camina sobre el mar sin hundirse, y amenaza a las olas y las tempestades se calman, todo ello es sin duda divino.»<sup>93</sup>

Evidentemente León no advierte que los evangelios atribuyen también a Jesús las actividades mencionadas, y que en consecuencia todas ellas son también realizaciones humanas. León concluye su carta con el deseo de que Eutiques se someta a la sentencia de la autoridad eclesiástica. En tal caso, aboga por que su readmisión se lleve a cabo con la mayor clemencia.

Debido a su influencia en la corte, Eutiques consiguió que el emperador encargara a Dióscuro de Alejandría la convocatoria de un concilio en Éfeso en 449. Los obispos que habían condenado a Eutiques podrían asistir a las sesiones, pero sin derecho al voto. Como consecuencia, los presentes eran en su mayoría partidarios de Dióscuro, a los que se sumó un gran número de monjes, soldados y especialmente marineros traídos desde Alejandría. Tras la apertura, los legados romanos exigieron la lectura del *Tomus Leonis*, sin que su ruego se viera atendido. Se leyeron las actas del sínodo de Constantinopla, y Dióscuro sometió a discusión la cuestión decisiva de si podía hablarse de dos naturalezas después de la encarnación. Efectuada la votación, Dióscuro declaró depuestos al patriarca Flaviano y a un obispo acompañante, excluyéndolos del sacerdocio y de la dignidad episcopal. Flaviano y el diácono romano Hilario protestaron. En la confusión que siguió los soldados se precipitaron en la basílica. Flaviano se escondió, pero fue descubierto, y murió cuando era conducido al destierro. El diácono romano consiguió escapar. Más tarde sería el papa Hilario. El concilio pasó a la historia con el nombre de «*Latrozinium*» o «latrocinio de Éfeso».

93. Cit. según P.-T. Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, en G. Dumeige - H. Bacht (dirs.), *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, vol. 2, Maguncia 1963, p. 256.

## 2 El concilio de Calcedonia y su confesión de fe

### TESIS 28:

El concilio de Calcedonia entiende su confesión de fe como exposición y confirmación de la confesión de Nicea. Su fórmula «dos naturalezas - una persona» proporciona una solución de equilibrio a la disputa precedente. Los límites de Calcedonia se derivan del insuficiente esclarecimiento del concepto de persona.

La muerte del emperador Teodosio II en el año 450 introdujo un cambio en la situación. El nuevo patriarca de Constantinopla, Anatolio, se retractó públicamente de los errores monofisitas del «latrocinio de Éfeso» y reconoció la ortodoxia de Flaviano. León abogó ante el nuevo emperador Marciano por la reconciliación de los obispos e insistió en el distanciamiento con respecto a las resoluciones efesinas del año 449. Contra la opinión de León, que no deseaba un concilio, Marciano convocó para el 451 un concilio en Nicea, luego trasladado a Calcedonia, en las cercanías de Constantinopla —a la orilla del Bósforo y a la vista del palacio imperial— con el objeto de poder tomar parte en él a pesar de los asuntos de gobierno. Al comienzo del concilio se condenó a Dióscuro de Alejandría y se rehabilitó a Flaviano de Constantinopla. Fue bochornoso el espectáculo de una parte de los obispos asistentes, que habían condenado en 448 a Eutiques en Constantinopla, para, bajo la presión de las circunstancias, rehabilitarlo después en el 449 en Éfeso —y condenar a Flaviano—, rehabilitando ahora a este último y condenando de nuevo a Eutiques y Dióscuro.

El emperador exigió la redacción de una nueva fórmula de fe. En principio, la mayoría de los Padres, incluidos los legados romanos, se oponían. La presión constante de los comisarios imperiales consiguió que se formara una pequeña comisión, presidida por el patriarca de Constantinopla, Anatolio, que propuso una confesión de fe de acusados rasgos cirílicos. Su núcleo lo constituye la fórmula de que Jesucristo consta de «dos naturalezas».

Los legados romanos y el patriarca de Antioquía protestaron contra la declaración cristológica por no expresar suficientemente la permanente distinción de las naturalezas después de la unión. Veían cernirse sobre ella de nuevo el peligro del monofisismo. Su oposición consiguió que los comisarios imperiales ordenaran la creación de una comisión

para la revisión de la fórmula, de la que formaron parte el patriarca de Constantinopla y los legados romanos. La mayoría se opuso a su constitución y los legados romanos amenazaron con retirarse. Finalmente, los comisarios imperiales propusieron a la asamblea la siguiente alternativa: o bien aceptar la fórmula del papa León, que ya habían suscrito en el *Tomus Leonis*, o bien declararse partidarios de Dióscuro de Alejandría, por entonces depuesto de su cargo, y de cuya destitución ellos mismos eran responsables. A continuación, tal como consta en las actas conciliares, la comisión se retiró a un *oratorium*, volvió luego a la iglesia y dio por fin lectura a la definición, aceptada por aclamación.

En su minuciosa investigación, André de Halleux<sup>94</sup> ha demostrado que la comisión revisora tomó un texto ya preparado, en el que luego introdujo un pasaje del *Tomus Leonis*. De Halleux ha propuesto la hipótesis, bien fundada, de que su redactor fue Basilio de Seleucia, buen conocedor de los documentos que habían jugado un importante papel primero en Éfeso y, más tarde, en el concilio de Constantinopla de 448. Conocía asimismo las cartas de Cirilo y era un hombre muy versado en su teología: Había formulado también una confesión para el sínodo constantinopolitano y una propuesta de formulación para la primera sesión de Calcedonia.

El texto del *symbolon* reza como sigue:

1. «Siguiendo, pues, a los santos Padres, todos con una sola voz enseñamos
2. que ha de confesarse que Jesucristo
3. es un solo y único Hijo
4. el mismo perfecto en su divinidad
5. y el mismo perfecto en su humanidad;
6. que es verdaderamente Dios
7. y verdaderamente hombre
8. de alma racional y cuerpo;
9. que es consubstancial con el Padre en cuanto a su divinidad
10. y consubstancial con nosotros en cuanto a su humanidad,
11. semejante en todo a nosotros menos en el pecado;

94. Cf. A. de Halleux, La définition christologique à Chalcedoine, en RTL 7 (1976) p. 3-23 y 155-170.

12. que fue engendrado por el Padre antes del tiempo en cuanto a su divinidad

13. y nacido en los últimos días por nuestra causa y por causa de nuestra salvación en cuanto a su humanidad

14. de María Virgen

15. (y) Madre de Dios;

16. que es reconocido un solo Cristo, Señor e Hijo unigénito

17. en dos naturalezas

18. sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación,

19. sin que sea eliminada la diferencia entre sus naturalezas a causa de la unión,

20. sino, antes bien, conservándose cada naturaleza en su especificidad

21. unificadas en *una* persona y en *una* hipóstasis;

22. no dividido ni separado en dos personas,

23. sino uno solo y el mismo

24. Hijo unigénito, Dios, el Verbo, el Señor Jesucristo,

25. como nos enseñaron los profetas y el mismo Jesucristo

26. y nos lo ha transmitido la confesión de los Padres.»<sup>95</sup>

Del análisis del texto se sigue que las líneas 1 a 16 constituyen una interpretación de la confesión unionista del 433, levemente retocada en conformidad con la carta de Cirilo a Juan de Antioquía. Las líneas 17 y 18 podrían deberse a la comisión revisora, pudiendo remontarse la expresión «en dos naturalezas» a una argumentación de Basilio de Seleucia. Las líneas 18 a 21 se apoyan tanto en consideraciones de la segunda carta de Cirilo a Nestorio como en un texto del *Tomus Leonis*.

Las líneas 1 y 25s conforman el marco. Los Padres de Calcedonia expresan la intención que los liga a la confesión de fe: «Siguiendo, pues, a los santos Padres, todos con una sola voz enseñamos... como nos enseñaron los profetas y el mismo Jesucristo y nos lo ha transmitido la confesión de los Padres». Esta formulación indica claramente que a lo largo de las disputas cristológicas, y en las sucesivas declaraciones construidas en Nicea, Éfeso y Constantinopla, se ha desarrollado un proce-

95. Extraemos el texto de D(H) 301s, (DR 148), transcribiéndolo separado en renglones para facilitar su interpretación. Sólo se encontrarán minúsculas diferencias en la colocación de las palabras en las líneas 13, 15, y 22-24.



so teológico que, a partir del consenso alcanzado por los Padres por medio de un esfuerzo de esclarecimiento y precisión crecientes, destaca la fe única ya anunciada por los profetas, enseñada por Jesucristo y testimoniada en el *symbolon* patrístico.

La confesión expresa en tres ocasiones el núcleo de su enunciado: al comienzo, en las líneas 2 y 3, hacia la mitad del texto, en la línea 16, y en la entrada de la conclusión, en la línea 23. Se trata de la confesión de un solo y siempre idéntico Hijo y Señor Jesucristo.

Esos enunciados nucleares, que configuran la estructura de la confesión en su conjunto, se encuentran en el texto de la confesión unionista expuesta por Cirilo en su carta a Juan de Antioquía. En ambos textos pervive la cristología de los Padres, desde sus inicios en Ignacio de Antioquía hasta la confesión de fe de Nicea. La fórmula se hace también eco de las fórmulas cristológicas de confesión de san Pablo en, por ejemplo, 1 Cor 8, 6: «... para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros, y un solo Señor, Jesús Mesías, por quien existe el universo y por quien existimos nosotros». La línea 16 amplía la confesión mediante la introducción de la expresión «Hijo unigénito». Por último, la línea 24 agrega: «Hijo unigénito, Dios, el Verbo, el Señor Jesucristo.» Todos los títulos y denominaciones reiterados en esta proposición esencial son de origen bíblico.

Las líneas 2 a 15 se estructuran de conformidad con el viejo esquema cristológico que ya aparece en Ignacio de Antioquía, y que aquí se configura según la confesión unionista.<sup>96</sup> El enunciado doble de la línea 6s. se encuentra también en el *Tomus Leonis*.<sup>97</sup> En todas esas líneas se observa una simetría estricta: «el mismo perfecto en su divinidad» – «el mismo perfecto en su humanidad»; «verdaderamente Dios» – «verdaderamente hombre». Este último enunciado está acompañado de un inciso que distingue al alma del cuerpo. El primer par doble de proposiciones se hace eco del interés principal de la cristología antioquena del logos-ántropos, un interés también compartido por Cirilo, y en el que se acentúan la incorruptibilidad y la totalidad de ambas naturalezas. El énfasis puesto en la integridad del alma y del cuerpo apunta contra el apolinarismo.

96. Cf. D(H) 272.

97. Cf. D(H) 294, DR 144.

Los versículos 9 a 11 completan el *ἰσομοῖος τῷ πατρὶ* del concilio de Nicea mediante el enunciado de que Cristo es consubstancial con nosotros en cuanto a su humanidad. Sin duda hay aquí una alusión contra Eutiques, quien, en analogía con Apolinar, afirmaba que la humanidad de Jesucristo, nacido de la Virgen María, era, en virtud de su vinculación con el *λόγος*, de diferente naturaleza a la del común de los hombres. En prevención de malentendidos se añade, apoyándose en Heb 4, 15: «en todo igual que nosotros, menos en el pecado». Interesa observar que en la expresión *κατὰ πάντα ὅμοιος* resuena, al menos indirectamente, la fórmula que, con referencia al *λόγος* y al Padre, habían empleado los obispos inclinados a la reconciliación durante el sínodo de Alejandría el año 362.

Las líneas 12 a 15 hablan de la doble procesión, del doble nacimiento del Señor. Con ello se aclara también la dinámica de esta primera parte explicativa. Si, en efecto, el enunciado de que Jesucristo es verdaderamente hombre y verdaderamente Dios ocupa el lugar central en el primer par doble, en el par que viene a continuación se señala la consubstancialidad u *homousía* de Cristo con el Padre y con nosotros. Dicha consubstancialidad le conviene al Señor en razón de su doble procesión, tal como afirma el tercer par de proposiciones, es decir, por tener origen tanto en el Padre como en María. María es designada aquí con el título que ya le fuera solemnemente reconocido en Éfeso: *θεοτόκος*. Sin embargo, del doble nacimiento no se sigue la existencia de dos Hijos. El así nacido es uno solo, el Hijo.

De acuerdo con Halleux, las líneas 16 a 24 –con anterioridad a la intervención de la comisión revisora– podrían haber tenido los siguientes elementos:

Línea 16: un solo y el mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito; línea 17: dos naturalezas; línea 18: reconocido (situado, por razones de sintaxis, en la línea 16 de la traducción castellana. N. del T.); línea 22: no dividido ni separado en dos personas; líneas 23 y 24: sino un solo y el mismo Unigénito, Hijo, Dios, *λόγος*, el Señor Jesucristo.

Ello significaría que en el uno pueden reconocerse dos naturalezas, aunque el hecho de que pueda distinguirse teóricamente entre ambas no es en modo alguno motivo para que se den dos *πρόσωπα*; surge más bien una unidad, la que representa precisamente el único e idéntico Hijo unigénito. En este curso fluido del texto se han introducido incisos; lla-

ma la atención el hecho de que, en contraste con la estructura gramatical dominante –siempre acusativos, porque todas las expresiones se refirieran a la figura del único Señor Jesucristo–, aparece ahora un genitivo absoluto.

La línea 17 dice: «*en* dos naturalezas», no «*de* dos naturalezas», como se decía en la confesión de Anatolio de Constantinopla rechazada por los legados y comisarios, una formulación que parecía seguir conduciendo a *una* naturaleza como resultado.<sup>98</sup>

La línea 18 presenta los famosos cuatro sustantivos: dos naturalezas «sin confusión» ni «cambio», que no se funden entre sí ni se transforman la una en la otra. «Sin división ni separación», ambas esencialidades se pertenecen recíprocamente, pero conservan su especificidad.

La línea 19 es una cita de la carta de Cirilo a Nestorio leída en Éfeso: La *ἐνῶσις*, la unidad, no suprime la diferencia entre las naturalezas.

En la línea 20 se cita el *Tomus Leonis*. La extraña formulación «σωζομένης δέ...» podría ser la traducción directa del latín «*salva igitur*» del *Tomus*.<sup>99</sup> El sentido, por lo demás, es preciso: salva la especificidad de cada naturaleza.

La línea 21 define conceptualmente aquella unidad en la que se encuentran ambas naturalezas: un *πρόσωπον*, una *ὑπόστασις*. Partiendo del uso corriente de *πρόσωπον*, lo que se significa es la manifestación externa, mientras *ὑπόστασις* designaría la unidad interna en la que se produce el encuentro de ambas naturalezas. Ése era el uso que hacía Cirilo de los términos cuando hablaba tanto de una *φύσις* del *λόγος* que se había hecho carne, como de la *ὑπόστασις* de este mismo *λόγος*. Sea como fuere, en la evolución que conduce a este enunciado conciliar debe verse también el trabajo previo de diferenciación entre la *φύσις* y la *ὑπόστασις* llevado a cabo por el patriarca constantinopolitano Proclo, entre otros. Tampoco debe olvidarse la formulación romana del *Tomus Leonis*, donde se habla de una *persona*.

La línea 22 formaba parte del texto original de Basilio. Hay aquí una delimitación negativa: las dos naturalezas no conducen a una separación

o partición en dos *πρόσωπα*. De este modo, la confesión desemboca en su conjunto en la proposición cristológica nuclear de la línea 23.

Considerando el texto en su totalidad, llama la atención que los Padres no han aceptado, o al menos no han tenido en cuenta, la declaración de León sobre las obras de Cristo y las dos naturalezas como principios operativos. Evidentemente, no consideraban que dicha problemática revistiera especial relevancia. De hecho, esta cuestión sólo aflora en toda su gravedad a propósito de la disputa monotelita. La fórmula en su conjunto revela ser, en razón de su severa arquitectura y la precisión de sus conceptos, una obra maestra. De todas formas, las últimas investigaciones permiten afirmar que la Iglesia sólo descubrió y tomó plena conciencia de la verdadera importancia de la diferenciación entre naturaleza e hipóstasis, naturaleza y persona, gracias a las posteriores reelaboraciones y profundizaciones teóricas de la fórmula de Calcedonia. Ese proceso sólo tendría lugar en lo fundamental en el siglo VI, de la mano de los nuevos estudios en el curso de la controversia monotelita.

### 3. La disputa posterior a Calcedonia<sup>100</sup>

TESIS 29:

La escisión de las iglesias «monofisitas» y la evolución del «neo-calcedonismo» comportan una «tendencia a la divinización» en la cristología.

Mientras Occidente acogió sin problemas la doctrina de Calcedonia, tras un breve período de tranquilidad, la resolución conciliar condujo a la Iglesia oriental a una división que todavía persiste en nuestros días.

Las luchas sostenidas en torno a Calcedonia sólo verbalmente concernían a la cristología. Los verdaderos motivos que impulsaban los enfrentamientos eran de naturaleza político-eclesiástica. Así puede deducirse del hecho de que, desde una perspectiva cristológica, la oposición a Calcedonia se articule confirmando la doctrina de Cirilo quien, como ya hemos señalado, había distinguido dos naturalezas en Jesucristo, mientras que define su unidad como la unidad de una *μία φύσις* o de una *μία*

98. Para la aparición ocasional y falsa de la lección segunda véase la nota 1 a D(H) 302.

99. Cf. D(H) 293, DR 144.

100. Cf. A. Grillmeier – H. Bacht (dir.), *Das Konzil von Chalcedon*, volumen 2; A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*, p. 335-422.

ὁπίστασις. Esta cristología, que podía considerarse perfectamente ortodoxa, desde la perspectiva de Calcedonia, sirvió de pretexto para rechazar las definiciones calcedónicas. Se acusaba a los partidarios del concilio de nestorianistas. A la inversa, a los partidarios de la cristología de Cirilo se les declaraba culpables de eutiquianismo. Se trataba siempre de clichés deformadores. En el curso de los enfrentamientos fue muy importante la influencia de los monjes en el pueblo, la retirada de Constantinopla de las regiones de Egipto, Siria y Armenia y la voluntad de autoafirmación de los patriarcas de Alejandría, Antioquía y Jerusalén, paladines de una política antiimperialista, frente al patriarca constantinopolitano.

Podemos esbozar las etapas de la elaboración del monofisismo posterior a Calcedonia como sigue: inmediatamente después de la conclusión del concilio, un grupo de monjes palestinos comenzó a enfrentarse a las resoluciones conciliares. Ya en el 457, un tal Timoteo Ailuro, opuesto a Calcedonia, fue elegido patriarca de Alejandría. En 490 las sedes patriarcales de Alejandría, Jerusalén y Antioquía estaban ocupadas por monofisitas. Todos ellos compartían el rechazo de las afirmaciones de Calcedonia y del *Tomus Leonis*, y la aceptación de las afirmaciones de Zenón con el fin de restablecer la unidad del imperio. Especialmente a comienzos del siglo VI se inician en Oriente las persecuciones contra los monofisitas a causa de la ortodoxia calcedónica. Hacia mediados de ese mismo siglo la jerarquía monofisita presenta un perfil preciso. Entre ellos se cuentan los jacobitas, los coptos y la Iglesia de Armenia, todos ellos claramente diferenciados de las Iglesias calcedónicas.

El II concilio constantinopolitano del 553 se inscribe dentro de esa época de desórdenes en la política de la Iglesia y del Imperio. El concilio promulgó una serie de anatemas<sup>101</sup> contra Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas, tres obispos que, con anterioridad a Nestorio, habían constituido un frente antioqueno contra el fuerte énfasis puesto por Alejandría en la unidad de la naturaleza. Interpretándolos con buena voluntad, los anatemas podrían entenderse como inspirados en Calcedonia. En cualquier caso, resaltan la unidad hipostática. A diferencia de Calcedonia, destacan que, en virtud de la unidad del λόγος y el

101. Cf. los textos en D(H) 421-438, DR 213-228.

hombre en Jesucristo, puede llamarse a María alumbradora de Dios. Se valoran ante todo aquellas fórmulas teopasianas según las cuales, en virtud de dicha unidad del λόγος y el hombre en Cristo, puede afirmarse una verdadera pasión de Dios:

«Si alguno dice que uno es el Verbo de Dios que hizo milagros y otro el Cristo que padeció, o que Dios, el Verbo, permanece junto al Cristo que nació de mujer o que está en él como uno en otro, o niega que nuestro Señor Jesucristo, el Verbo de Dios que se encarnó y se hizo hombre, es uno y el mismo, y que son suyos tanto los milagros como los padecimientos a que voluntariamente se sometió en la carne, sea anatema.»<sup>102</sup>

Occidente tardó en reconocer al II concilio constantinopolitano, porque el papa Vigilio, que había empezado por condenar los escritos de los tres obispos mencionados, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas, revocó su condena a petición de los obispos occidentales. A continuación, se negó a participar en el concilio convocado por el emperador mientras Occidente no se viera mejor representado. En una carta al patriarca de Constantinopla terminó por asentir a la resolución conciliar, con la condición de que las decisiones de Calcedonia no sufrieran menoscabo alguno por ello. Convendría agregar que los anatemas son perfectamente conciliables con el concilio de Calcedonia. Con todo, la imagen que ofrece la condena de la doctrina de los tres obispos nombrados guarda correspondencia con el cliché que se había trazado en aquella época en el contexto de las luchas entre los diferentes partidos.

En términos positivos, el período, posterior a Calcedonia, que se extiende hasta el siglo VII, puede calificarse como un período de incubación. En él da comienzo la recepción renovada y el estudio detallado de la filosofía griega clásica, Platón y Aristóteles, y también de la filosofía helenística tardía, como por ejemplo el neoplatonismo. La historia de la filosofía acostumbra a caracterizar este período como el inicio de una cierta escolástica. Lo que importa es comprobar que en esta época se lleva a cabo un trabajo de reelaboración del entramado conceptual griego a partir de las declaraciones del concilio de Calcedonia y de una reflexión

102. D(H) p. 423, DR 215.

sobre las concepciones cirílicas. El elemento determinante en este punto es el esfuerzo desarrollado por definir el concepto de naturaleza y persona y por redefinir el concepto de relación. Al respecto escribe Stefan Otto: «Boecio, junto con Juan Maxencio, Juan Gramático de Cesarea y Leoncio de Constantinopla, pertenecen a aquel grupo de pensadores que, apoyándose en el dogma de Calcedonia, bosquejan los principios de una metafísica de la persona, en la que el concepto de “persona” tiene como contenido tanto la unión de dos usías de naturaleza diversa en una identidad substancial (*Selbstand*), como el ser-para-sí absoluto de dicha identidad. El modelo conceptual de esta filosofía de la persona se encuentra en la unión hipostática de la encarnación. Conseguir que ese modelo fuese “utilizable” es el mérito del siglo VI en la historia de las ideas. Desgraciadamente, los manuales de historia de la filosofía, apenas lo mencionan. Citan como característica de los siglos V y VI –y en ello tienen razón– la labor de los comentaristas neoplatónicos de la filosofía de Aristóteles. Pero es preciso advertir que esa labor constituye uno de los factores decisivos para la elaboración del concepto de persona.»<sup>103</sup>

Esa labor teórica conduce a la doctrina llamada de la enhipóstasis, según la cual la naturaleza humana de Cristo no constituye una hipóstasis, es decir, no es capaz de subsistir por sí misma, pues posee su existencia en la *ὑπόστασις* del Verbo divino, aunque tampoco puede ser calificada de simple accidente de este Verbo.

La doctrina neocalcedónica de la enhipóstasis, que debería haber servido para tender un puente entre Calcedonia y la tradición cirílica de los monofisitas, es también el foco en que estalla la problemática de la cristología clásica a los ojos del hombre moderno. ¿O acaso no es la doctrina de la *ὑπόστασις* en Jesucristo la negación de su mismidad o identidad humana? ¿No son sus obras y su identidad humanas lo decisivo en la entera humanidad de Jesucristo? Es preciso observar, sin embargo, que el concepto «mismidad humana» no existía aún por aquella época. En todo caso, la problemática que aquí se inaugura apunta más allá de Calcedonia.<sup>104</sup>

103. S. Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte*, Múnich 1968, p. 17.

104. G. Havrillak, *Chalcedon and Orthodox Christology Today*, en «St. Vladimir's

Toda esa penosa labor conceptual tiene su primer efecto visible en la disputa monotelita y en su solución en el III concilio de Constantinopla.

#### IV. Una persona – dos voluntades:

##### La fórmula cristológica del III concilio de Constantinopla (680/681)

###### 1. La disputa de los monotelitas<sup>105</sup>

TESIS 30:

Con el objeto de restaurar la unidad entre las iglesias monofisitas y la ortodoxia –y con la mirada puesta en la consolidación del Imperio– se idea la

*Theological Quarterly*» 33 (1989), proporciona una visión sinóptica de los problemas que la cristología calcedonense plantea a la teología actual. El fundamental rechazo de los ortodoxos afectaría a la idea de la enhipóstasis, una cristología «desde arriba» que, por medio de la exaltación implícita de la naturaleza humana, brindaría claros puntos de apoyo a las concepciones docetistas y adopcionistas. Contra ese análisis, así como contra el propósito de Havrilak de presentar una cristología ascendente, como mediadora entre los modernos ensayos teológicos de interpretación de la persona de Jesucristo y la teología posterior a Calcedonia, se pronuncia J. Beck en *Reflections on the «Problem» of Chalcedonian Christology*, en *op. cit.*, p. 147-157. Recurriendo a la diferenciación propuesta por Palamas entre la «esencialidad divina» y las «energías divinas», únicas de las que participaría el hombre, Beck aboga por una interpretación de la cristología de Calcedonia que entiende la mismidad de Jesucristo precisamente como participación perfecta de la existencia humana en la divina, es decir, como un perfecto ser-con. Para ello puede recurrir expresamente a la tradición oriental de la idea de divinización del hombre como participación ontológica. Es resueltamente contraria a una interpretación metafísica y «meramente cognitiva» de la encarnación J. Hick, *The Logic of the Incarnate*, en *RelSt* 25 (1989) p. 409-423. Hick afirma que sólo la interpretación metafórica y mítica de la encarnación de lo divino evita la herejía. Tan rudo ataque apunta principalmente contra la definición de la coexistencia de propiedades divinas y humanas en Cristo. En relación con el lo<sup>g</sup>os no cabe afirmar simultáneamente una kénosis o despojamiento y una inmutabilidad divina. El concilio habría cometido el error de convertir «una metáfora ajustada y vigorosa en una teoría filosófica inadecuada y religiosamente inaceptable» (Hick, *op. cit.*, p.423). Al respecto véase nuestro «Excurso sobre la problemática de Nicea en el momento actual – Las objeciones conceptuales» (D.I.6.b.).

105. Cf. H. U., von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln<sup>2</sup>1961; G. Bausenhardt, *Einheit als Freiheitsgeschehen. Die Christologie des 7. Jahrhunderts an der Grenze substanzmetaphysischen Denkens*, en D. Hattrup – H. Hoping (dirs.), *Christologie und Metaphysikerkritik*, p. 35-37; Id., «Im allen uns gleich

doctrina de una sola voluntad en Cristo. Sofronio de Jerusalén y Máximo Confesor defienden, por el contrario, la doctrina de las dos voluntades.

En las primeras décadas del siglo VII Persia controlaba los territorios sirios de Asia Menor. En 632 moría Mahoma. El islam agrupaba bajo un solo poder político a las distintas tribus de Arabia. En 635 caía Damasco, en 642 Alejandría. Entre 640 y 644 el imperio persa quedaba en manos musulmanas. En 643 los árabes llegaban a las puertas de la India. Por las mismas fechas, el emperador bizantino estaba ocupado en el restablecimiento de la unidad eclesial entre los partidarios de Calcedonia y las iglesias monofisitas de Oriente. La fórmula que debía conducir a los monofisitas a la unidad fue redactada por el patriarca de Constantinopla Sergio (610-638), Teodoro de Farán y Ciro de Fasis, luego patriarca de Alejandría entre 631 y 639, sobre la base de las declaraciones de Calcedonia. Conservando la doctrina de las dos naturalezas enseñada por este último concilio, se declaraba que en Jesucristo no existía más que una energía, una voluntad. Otra fórmula hablaba de una única actividad humano-divina.

Las réplicas no se hicieron esperar. Sofronio, patriarca de Jerusalén desde el año 634, opuso a la doctrina de una única energía en Cristo la fórmula del *Tomus Leonis*, según la cual Jesucristo obraba a través de dos naturalezas aquello que convenía a cada una.<sup>106</sup> Sergio, patriarca de Constantinopla, dejó a un lado la doctrina de la única energía y se limitó a hablar de una voluntad, pues no pueden suponerse dos voluntades en Cristo sin eliminar la unidad de la persona.

El decisivo esclarecimiento de esta difícil cuestión, y el consiguiente desarrollo, que no podemos calificar sino de fundamental, de la cristología, lo debe la Iglesia a Máximo Confesor. Máximo (nacido probable-

ausser der Sünde.» *Studien zum Beitrag Maximus des Bekenners zur altchristlichen Christologie*. Con una traducción comentada de la «Disputatio cum Pyrrho» (TSTP vol.5), Maguncia 1992; W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Berlín 1957; S. Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz*; W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965.

106. «Una y otra forma obran lo que les es propio, con comunión de la otra» (D<sup>[H]</sup> 294; DR 144).

mente en el año 580 en Constantinopla en el seno de una familia aristocrática) había sido nombrado, tras una carrera fulgurante, secretario del emperador Heraclio, pero luego, en 613 ó 614, se había retirado a un monasterio como simple monje. El avance de los persas le obligó a huir, y en 628 se estableció en África. El año 645 sostuvo en Cartago una gran discusión con Pirro I, antiguo patriarca de Constantinopla. En 649 tomó parte en el concilio de Letrán, centrado en la disputa monotelita. En 653 el emperador mandó encerrarle en prisión, junto con el papa Martín I, acusado de alta traición. Desterrado a Tracia, fue condenado a mutilación en 662 por negar su asentimiento a un decreto imperial relativo al monotelismo: se le amputó la mano derecha y se le arrancó la lengua. Murió aquel mismo año.

Ya Sofronio había hecho hincapié, en su respuesta a la tesis de Sergio y Teodoro de Farán, en que la redención tuvo lugar precisamente porque Jesús padeció como hombre *por su propia voluntad*.<sup>107</sup> A esa voluntad libre, parte constitutiva de la naturaleza humana, se remite también Máximo. En su discusión con Pirro argumenta que si el *λόγος* ha asumido un alma racional, o lo que es lo mismo, que si a Jesucristo le conviene la razón, entonces también le conviene una voluntad humana, ya que lo que por naturaleza es racional tiene la fuerza natural de desear conforme a la razón, y eso sería precisamente la voluntad. En un escrito remitido a Sicilia expone que Jesucristo no sólo había padecido. Lo decisivo es que hubiera padecido voluntariamente, pues ésta es la única manera de que su voluntad y sus actos fueran verdaderamente actos y voluntad humanos.<sup>108</sup>

Mientras que en el *Tomus* de León Magno y en la cristología de Cirilo la naturaleza humana de Jesús se manifiesta en el hecho de que camina, tiene hambre y es finalmente crucificado, lo importante ahora es la debilidad que Jesucristo sufre interiormente, su miedo a la muerte, su aflicción, su obediencia, su resistencia a las tentaciones. De este modo, se vuelve al evangelio de una manera nueva y se contemplan desde un ángulo diferente esas realidades, por cuanto la cuestión es en este momento cómo debe entenderse conceptualmente todo esto a partir de la formulación del misterio de Cristo de Calcedonia. Ésta es la problemá-

107. Cf. Conc. Constantinopolitanum III, Actio XI (Mansi XI, 485b).

108. Cf. Máximo Confesor, *Ad catholicos per Siciliam constitutos* (PG 91, 121).

tica que estudia Máximo Confesor: es propio de la naturaleza del hombre tanto una razón como una facultad volitiva propias. Sólo que esa conveniencia no sólo comprende la facultad volitiva, sino el hecho de que a través de dicha facultad la naturaleza humana se eleve a la autodeterminación (αὐτεξουσιότης). Únicamente a través de la autodeterminación es el hombre verdaderamente hombre.

Surge ahora la cuestión de cómo unir esta doctrina con la doctrina de la ὑπόστασις o de la única persona. La ὑπόστασις, la persona, designa al volente, al que hace uso de la voluntad y de la autodeterminación. Así, en Jesucristo las dos voluntades se conducen como las dos naturalezas, es decir, como lo creado frente a lo increado, como lo divino frente a lo humano, como lo inmortal frente a lo mortal. Pero esto no significa un infinito paralelismo de los dos movimientos de la voluntad —las paralelas, en efecto, no se tocan en ningún punto— y aún menos un enfrentamiento entre la αὐτεξουσιότης humana y la divina. En el cumplimiento de su voluntad, es decir, en su relación concreta con los hombres, en su obediencia, en su miedo, Jesucristo consuma aquel movimiento de retorno para el que el hombre fue creado desde el principio, a saber, reunir en una unidad autónoma con Dios y su voluntad la plenitud de la creación en su diferencia de Dios. De esta manera, con independencia de la diferencia entre la esencia de Dios y la esencia humana, el hombre es capaz «de acoger a Dios en su ser por entero, y hacer que ocupe el lugar de su propio ser, de tal manera que en su ascensión hacia Dios reciba en cierto modo como premio de su victoria a Dios mismo, fin de todo movimiento».<sup>109</sup>

Lo que con ello se está entonces diciendo es que la vía humana de Jesucristo, la vía de su voluntad libre, de su pasión, de su obediencia, etc., es la vía del hombre hacia la verdadera identidad consigo mismo, la vía, por tanto, por la que el hombre alcanza el cumplimiento de su autodeterminación, de su libertad.

Mientras que la divinización de la vida de que hablaron Platón y el neoplatonismo es un movimiento que deja atrás la finitud, y más en concreto lo material, para Máximo este movimiento se produce esencialmente en el seguimiento de Cristo, por consiguiente en la finitud. La

109. Id., *All-Eins in Christus*, edit. por E. von Ivanka (*Sigillum*, vol. 19), Einsiedeln 1961.

vía de la consumación cruza a través de las persecuciones, el miedo, los padecimientos y la cruz. Los hombres han de co-rrrealizar de manera mística los misterios de la vida de Jesucristo, particularmente su muerte.<sup>110</sup> El hombre se gana a sí mismo haciendo total entrega de su ser.

## 2 El sínodo de Letrán (649)

### TESIS 31:

Con la doctrina de la voluntad divina y humana, y del modo de obrar divino y humano del único Jesucristo que quiere y actúa, el concilio de Letrán define por primera vez en su sentido pleno la unidad hipostática como unidad del sujeto.

En 649 se celebró en Letrán, bajo la presidencia del papa Martín I y la colaboración de Máximo Confesor, un sínodo general de obispos italianos y africanos. Debido a su carácter provincial, los anatemas pronunciados en él no tenían, ciertamente, igual categoría que los pronunciados en posteriores resoluciones conciliares. Pero en ellos se explicaba por primera vez la problemática en un lenguaje teológico elaborado y con carácter oficial.<sup>111</sup>

Mención aparte merece la circunstancia de que los textos del sínodo fueran redactados tanto en latín como en griego. De hecho, muchos de los participantes eran bilingües. Ambas redacciones fueron discutidas detenidamente. No se trata, por tanto, de simples traducciones; el texto latino y el griego presentan ciertas diferencias en su formulación. Sea como fuere, los dos apartados que consignamos a continuación guardan perfecta correspondencia:

Can 10: «Quien no confiese con los santos Padres, propiamente y en conformidad con la verdad, que las dos voluntades (θελήματα/*voluntates*) del único y mismo Cristo y Dios nuestro, están coherentemente unidas, la divina y

110. «Μυστικῶς» debería traducirse en este contexto como «a la manera pneumática o espiritual». Cf. al respecto W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, espec. p. 460-471.

111. Los textos más importantes se encuentran en D(H) 510s. (DR 263s.).



la humana, por razón de que, en virtud de una y otra naturaleza suya, existe naturalmente el mismo voluntario obrador de nuestra salud, sea condenado.»<sup>112</sup>

Can 11: «Quien no confiese con los santos Padres, propiamente y según la verdad, dos operaciones (ἐνεργείας/*operationes*) la divina y la humana, coherentemente unidas del único y mismo Jesucristo Dios nuestro, en razón de que por una y otra misma naturaleza suya existe naturalmente el mismo obrador de nuestra salvación, sea condenado.»<sup>113</sup>

En los anatemas precedentes los Padres habían fraccionado la doctrina calcedónica en una serie de proposiciones independientes, reforzando una vez más la dualidad de las naturalezas, presentes en Cristo sin mezcla ni separación. Al mismo tiempo, un anatema específico reafirmaba el hecho de que las propiedades naturales características de la divinidad y humanidad de Cristo se presentan en él sin daño ni merma, de donde se sigue el primer enunciado del canon recién citado (núm. 10), según el cual Cristo posee dos voluntades. Éstas deben entenderse como propiedades naturales de su naturaleza humana y divina, o lo que es lo mismo, como dos voluntades que se encuentran en un solo y único Cristo. Se define así por primera vez la unidad hipostática de Jesucristo en su sentido pleno como unidad del sujeto, por cuanto únicamente allí donde se habla de libertad, voluntad y decisión puede hablarse también en sentido pleno de subjetividad.

De ambas voluntades se afirma en la redacción griega que están unidas *συμφυῶς*, es decir, de forma concreta y conexas. La versión latina se pronuncia por la unión *cohaerenter*, coherente entre ambas.

La proposición subsiguiente expresa el cómo de la unión. Así, es Jesucristo, el volente único, el que quiere nuestra salvación a través o por medio de las dos naturalezas, lo que aquí quiere decir por medio de ambas voluntades, entendidas como facultades naturales. El consumidor único de la salvación se sirve de dos facultades volitivas. Análoga es la estructura de la argumentación que se refiere a los modos operativos, a la ἐνεργεία u *operatio* divina y humana. El adverbio «*naturaliter*» —el κατὰ φύσιν del texto griego— del primer anatema<sup>114</sup> subraya que la manera humana y divina de querer no se confunden, sino que se salvaguardan.

112. D(H) 510 (DR 263).

113. D(H) 511 (DR 264).

114. D(H) 510 (DR 263).

## 2 Las declaraciones cristológicas del III concilio de Constantinopla (680/681)

### TESIS 32:

El tercer concilio de Constantinopla enseña la presencia en Jesucristo de un autogobierno verdaderamente humano realizado por el λόγος de la persona divina.

En el VI concilio ecuménico, III concilio constantinopolitano, se abordó definitivamente la cuestión monotelita. El problema teológico fue objeto de una amplia discusión a lo largo de dieciocho sesiones. La posición del papa Agatón era favorable a la doctrina —conforme al texto del sínodo de Letrán celebrado bajo la presidencia de Martín I— de las dos *operationes* y voluntades naturales. Los textos decisivos del III concilio constantinopolitano fueron elaborados durante las dos últimas sesiones.<sup>115</sup> El pasaje fundamental, articulado según el sentido, reza como sigue:

«Y de acuerdo con la enseñanza de los santos Padres predicamos de él tanto dos maneras naturales de querer o voluntades como dos operaciones naturales, no separadas, inmutables, indivisibles e inmezcladas; y dos voluntades, no contrarias —¡Dios nos libre!— como dijeron los impíos herejes, sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponerse a ella ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella. Era, en efecto, menester que la voluntad de la carne se moviera, pero tenía que estar sujeta a la voluntad divina del mismo, según el sapientísimo Atanasio porque a la manera que su carne se dice y es carne de Dios Verbo, así también la voluntad natural de su carne se dice y es propia de Dios Verbo, como él mismo dice: «Porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha enviado» (Jn 6,38), llamando suya la voluntad de la carne, puesto que la carne fue también suya. Porque a la manera que su carne inmaculada y santísima no por estar divinizada fue suprimida, sino que permaneció en su propio término y razón, así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar divinizada, como dice Gregorio el Teólogo: «Porque su querer, queremos decir del Salvador, no es contrario a Dios, como quiera que todo él está divinizado».<sup>116</sup>

115. Las definiciones más importantes se hallan en D(H) 556-558 (DR 292s).

116. D(H) 556 (DR 292).

El párrafo primero recoge la formulación de Calcedonia. Habla de las dos maneras del querer o de la voluntad –no hay en griego una terminología perfectamente acuñada– y de las dos operaciones naturales que se dan en Cristo sin separación, sin cambio, sin división y sin mezcla. En este caso se traslada la fórmula calcedónica de las dos naturalezas a las dos facultades volitivas o *modus operandi* naturales.

El segundo párrafo se enfrenta al argumento monotelita según el cual allí donde hay dos voluntades éstas tienen naturalmente que oponerse. La doctrina es ahora que no hay oposición ninguna a pesar de que haya efectivamente dos voluntades. Lo característico de la voluntad humana es precisamente su sometimiento a la voluntad todopoderosa divina. Dicha subordinación no es resultado de constricción exterior alguna, sino de que la voluntad humana, al sujetarse y moverse por sí misma, se sujeta a la divina. Las proposiciones en griego deben entenderse como expresadas en voz media.

El tercer párrafo explica y fundamenta el cómo de esa subordinación. No se trata, en efecto, de una subordinación arbitraria, sino plena y permanente. La razón se encuentra en el hecho de que el sujeto de esa humana voluntad es la Palabra misma, el *λόγος* entendido como hipóstasis, de tal manera que así como la carne es carne del *λόγος*, también la voluntad es voluntad de dicho *λόγος*. Se cita como prueba escriturística Jn 6,38, donde Jesús habla explícitamente de su voluntad como distinta de la voluntad del Padre. Máximo había puesto de relieve que las tres personas divinas poseen únicamente una voluntad, así como una naturaleza. La voluntad del Padre es a un tiempo voluntad del Verbo divino. Si el Señor dice que ha venido para hacer la voluntad del Padre en lugar de la suya, está contraponiendo las voluntades divina y humana.

El cuarto párrafo refuerza, finalmente, esa explicación destacando que ésta es precisamente la manera en que la voluntad humana de Jesucristo se ve divinizada, es decir, unificada con la voluntad divina, sin por ello perder su especificidad propiamente humana. Sucede aquí lo mismo que con su carne, la cual, en virtud del hecho de ser carne del Verbo divino, se convirtió en carne santísima, divina y sin mancha, una vez más sin sufrir por ello menoscabo en su constitución, estado y condición propias.

El siguiente apartado, consagrado a las energías o modos operativos naturales, presenta una estructura paralela perfecta. Se habla aquí de

dos modos operativos naturales presentes en Cristo sin separación ni cambio, división o mezcla. El contexto remite al *Tomus Leonis*, donde el discurso se centró en los dos modos operativos en que obra Cristo, ejecutando cada uno de ellos lo que le es propio en comunión con el otro.

El último apartado hace de nuevo mención de la razón fundamental por la que en ningún caso puede hablarse de un solo e idéntico *modus operandi* de Cristo:

«Pues no vamos ciertamente a admitir *una misma* operación natural de Dios y de la criatura, para no elevar lo creado hasta la sustancia divina ni bajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que conviene a las criaturas. Porque de uno solo y mismo reconocemos que son tanto los milagros como los padecimientos según lo uno y lo otro de las naturalezas de que consta y en las que tiene el ser.»<sup>117</sup>

No deja de ser curioso que el texto no recoja aquella postrera agudización del problema que Máximo expresó mediante la palabra clave *αὐτεξουσιότης*, autogobierno, autonomía. El término sólo se encuentra en el discurso en el que, en la sesión de clausura del 16 de septiembre de 681, el concilio hizo entrega al emperador Constantino de las resoluciones adoptadas, de las que dicho discurso constituye un nuevo resumen. En dicho texto se dice:

«No otra cosa, en efecto, constituye la integridad del ser humano sino la voluntad esencial que caracteriza asimismo en nosotros la fuerza de la autodeterminación (*ἡ τῆς αὐτεξουσιότητος δύναμις*).»<sup>118</sup>

El resumen ofrece tanto la auténtica interpretación del texto conciliar como el ordenamiento preciso de los tres términos decisivos. La *ἐξουσία* del hombre tiene su plenitud en la voluntad conveniente a su ser. Es decir, esa voluntad procede del ser humano, y en ella se manifiesta este ser en su esencialidad. Pero ahora esa voluntad conforme a su ser es caracterizada como *δύναμις* de la autodeterminación. Con ello no

117. D(H) 557 (DR 292).

118. Conc. Constantinopolitanum III, Actio XVIII (Mansi XI, 664d).

se caracteriza a la voluntad simplemente como volición de una cosa concreta; la voluntad se despliega esencialmente en la ἐξουσία, es decir, en la potestad plena en relación consigo misma. Es autodomínio o autogobierno. Apoyándose literalmente en ese concepto, la escolástica medieval hablará de la αὐτεξουσιότης de la libertad como *dominium sui*. En la libertad en cuanto esencia de la voluntad se muestra lo que es la naturaleza humana. Lo que en relación con Cristo quiere significar que en éste existió un verdadero autodomínio humano realizado por el λόγος, por la hipóstasis, de la persona divina.

Si apreciar en todo su alcance tanto las fórmulas del presente concilio como las de su precedente, el celebrado en Letrán, debe tenerse presente que es ahora, en las postrimerías de la Antigüedad, y por vez primera en la evolución de los conceptos de la cristología, cuando cobra toda su importancia la interioridad humana de Jesucristo, su obediencia, su entrega al Padre y a los hombres. En contraposición al *Tomus Leonis*, donde con respecto a la naturaleza humana de Jesucristo se hacía aún referencia a procesos externos, tales como el hambre o la sed, el papa Agatón, también discípulo de Máximo Confesor, se extiende en el escrito que envió al emperador con motivo del concilio constantinopolitano<sup>119</sup> sobre el miedo a la muerte de Jesucristo y la oración en el huerto de los olivos. Agatón destaca que Jesús se abandona a la voluntad del Padre. Habla de la obediencia que Jesús prestó a sus padres y entresaca del himno de Filipenses lo referido a su obediencia hasta la muerte. Como los Padres conciliares, cita Jn 6,38: «Porque no he bajado del cielo para realizar un designio mío, sino el designio del que me envió.» Para Agatón no hay duda de que este texto prueba la existencia de una voluntad humana en Jesucristo. Es precisamente en esa voluntad humana donde se revela el ser pleno y total de su humanidad.

Pero frente al fuerte énfasis puesto tanto por el III concilio constantinopolitano como por las discusiones teológicas de la época en el sometimiento de la voluntad humana a la divina en Jesucristo, se plantea la siguiente pregunta: esta sumisión completa y sin reservas a la voluntad de Dios, ¿no acaba por abolir la libertad humana? El punto de vista de Máximo Confesor, precursor, durante la disputa a propósito del

119. Cf. Mansi XI, 233s.

monotelismo, de las actuales reflexiones, llegaba incluso a agravar el problema al negar a Cristo una «voluntad gnómica», es decir, la libertad para elegir entre el pecado y el no pecado, entre lo que es pecaminoso y lo que no lo es.<sup>120</sup> ¿No se suprimen y anulan entonces la voluntad humana de Cristo y su libertad? Máximo lo niega categóricamente. A su juicio, la libertad humana tiene su más elevada posibilidad en la decisión por la voluntad de Dios y en la conversión de esa elección en actitud firme.<sup>121</sup> Ésta es la resolución en la que vive Cristo desde el primer instante de su vida humana. Así, en lo que se refiere a su actitud fundamental, la libertad humana es en Cristo plena en todo momento.

#### 4. Pericóresis – lo divino y lo humano en recíproca compenetración<sup>122</sup>

##### TESIS 33:

Con la doctrina de la pericóresis la cristología patristica elabora la idea que hace posible entender la experiencia humana de Jesús y los acontecimientos de la Pascua como un proceso de revelación, así como vincular con ella las declaraciones cristológicas conciliares.

El concepto de cristología tal como surge de las disputas monotelitas se enfrenta a una problemática nueva. Al entender la voluntad humana como fuente de autodomínio y autodeterminación, surgir la pregunta por el alumbramiento de lo divino en la realización de la voluntad y, por ende, de la libertad humana, así como, a la inversa, por la preservación de

120. Cf. G. Bausenhardt, «*In allem uns gleich ausser der Sünde*», p. 153.

121. Sirva de aclaración una analogía: si un hombre de sólida moral dijera «yo no puedo llevar a cabo este o aquel crimen; para mí eso es imposible», tal imposibilidad no indicaría un grado de libertad menor que la del malvado perfectamente capaz de cometer el crimen en cuestión. Se trata de una imposibilidad deducida de la libre decisión de hacer el bien, que no por ello hace menos libre a la libertad, aunque reduce el radio de las acciones arbitrarias.

122. Cf. A. Deneffe, *Perichoresis, circumincesso, circuminssio. Eine terminologische Untersuchung*, en ZKTh 47 (1923), p. 497-532; L. Prestige, *Περιχώρω and περιχώρησις in the Fathers*, en JThS 29 (1928), p. 242-252; K. Rozemond, *La christologie de Saint Jean Damascène* (SPB, vol. 8), Ettal 1959, p. 29-33; B. Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (SPB, vol. 2), Ettal 1956, p. 102-125.

lo humano en la realización de la libertad divina. Máximo Confesor y Juan Damasceno, seguidor en buena medida del primero, recogen esa problemática en el desarrollo de la doctrina de la pericóresis.

El concepto de pericóresis es de origen estoico y neoplatónico. Ambas escuelas hacen uso del mismo para la mejor definición de la unión de alma y cuerpo. Para la cristología dos son los aspectos importantes que de él se derivan. La Stoa pone de relieve que el alma penetra enteramente el cuerpo –como el fuego invade el metal y lo hace incandescente– sin por ello perder su propia esencia. La preservación de la especificidad de cuerpo y alma en su simultánea y total interpenetración confiere interés al concepto para la problemática aquí suscitada. Los neoplatónicos destacan además una relación de fundamentación: el alma que penetra el cuerpo sin mezclarse con él es el principio del que parte la interpenetración mutua. Debe advertirse que en los textos estoicos y neoplatónicos no se hace uso del sustantivo *περιχώρησις*, sino únicamente del verbo correspondiente *περιχωρεῖν*.

La tradición cristiana emplea en principio *περιχωρεῖν* para designar la relación de las tres personas divinas entre sí. Ninguna de ellas retiene nada para sí. Padre, Hijo y Espíritu se conceden mutuamente todo lo que tienen y se inter y compenetran entre sí. *Περιχωρεῖν* es, pues, expresión de la realización de ese ser-para-otro de las tres personas divinas. El Padre no retiene para sí nada que no comparta con el Hijo con excepción de su puro ser-Padre. A la inversa, el Hijo no tiene nada que retenga para sí fuera de su puro ser-Hijo. Y esa comunicación plena que permite a Padre e Hijo compartirlo todo es precisamente la que constituye todo lo que el Espíritu posee, con excepción de su diferencia –al proceder del Padre y del Hijo– con respecto al Padre en cuanto Padre y al Hijo en cuanto Hijo.

Al parecer fue Gregorio Nacianceno quien hizo por primera vez uso del verbo *περιχωρεῖν* en el seno de la discusión cristológica, en concreto con respecto a las dos naturalezas de Jesús.<sup>123</sup> En su caso se trata simplemente de la interpenetración mutua de ambas en Cristo. Es a Máximo Confesor a quien debemos la formación del sustantivo *περιχώρησις*,<sup>124</sup> y quien asimismo recurrió tanto a éste como a su raíz verbal correspon-

123. Cf. Gregorio Nacianceno, Ep. CI, 31 (SC 208, 48).

124. Al respecto G. Bausenhart, «*In allem uns gleich ausser der Sünde*», p. 178.

diente para la formulación, con motivo de la disputa monotelita, de la doctrina de que las obras humanas y divinas de Jesucristo no están ni mezcladas ni separadas. Contra la afirmación de Pirro de que el reconocimiento de dos operaciones en Cristo conduce necesariamente a la admisión de dos personas en él, Máximo establece que, siendo hombre, Cristo no realiza lo divino conforme a Dios, y, siendo Dios, no realiza lo humano conforme al hombre.<sup>125</sup> Aquellos actos de Jesucristo en los que lo humano, permaneciendo humano, se eleva por encima de sí, y lo divino, permaneciendo divino, aparece como humano, son explicados por Máximo a través de la doctrina de la pericóresis:

«Más allá del hombre opera él (Jesucristo) lo humano... mostrándose que la ἐνέργεια humana está ligada a la δύναμις divina. Y así como la (una) φύσις, se une, sin mezclarse, a la (otra) φύσις y, la penetra enteramente, tampoco tiene nada desprendido (de aquella).»<sup>126</sup>

De este modo, prolongando la cristología calcedónica, queda caracterizado el ministerio concreto de Jesús como el lugar de la revelación e, incluso, de la autorrealización de Dios. A la inversa, las obras divinas demuestran ser el lugar de la revelación de la humanidad del hombre, lugar de la auténtica mismidad humana. La obra divina sale a la luz en toda su divinidad, su amor, y poder precisamente en el hombre, mientras el ministerio humano se despliega en toda su autonomía y dignidad inalienables precisamente en el λόγος.

La cita aducida evidencia que Máximo hace uso cristológico de la pericóresis respetando las características estoicas propias del concepto. Partiendo de la unión hipostática, se sirve de este concepto para comprender el recíproco entrelazamiento de las obras divinas y humanas, y para afirmar que éstas son inseparables pero no mezcladas. Ello significa, en concreto, que el contenido que aparece en las obras humanas libres es divino, y que el contenido de las obras divinas es humano.

Juan Damasceno recibe de Máximo este concepto fundamental y lo formula con precisión notable:

125. Cf. Máximo Confesor, *Sancti Maximi scholia in epistolas S. Dionysii Areopagitae* (PG 4, p. 553).

126. Máximo Confesor, *Ambiguorum Liber (sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologii)* CXII (PG 91, 1053).

«Unidos según la hipóstasis y poseyendo mutua pericóresis, se unen sin mezclarse.»<sup>127</sup>

Al mismo tiempo, profundiza esta idea recurriendo al motivo de la relación de fundamentación propio de la tradición neoplatónica. De esta forma se le hace posible concebir la pericóresis no sólo como resultado o efecto de la unión hipostática, sino también como proceso de fundamentación de excepcional importancia. El concepto de pericóresis le ofrece la oportunidad de entender la unión hipostática como un proceso o un suceso originario a la hora de explicar el proceso de la unión hipostática. Así se desprende del hecho de que utiliza indistintamente las expresiones *περιχώρησις* y *ένωσις καθ' ύπόστασιν*.<sup>128</sup> Además, describe la pericóresis en términos de un proceso de fundamentación mutuo pero de desigual importancia:

«La pericóresis no se hizo desde la carne, sino desde la divinidad. Pues es imposible que la carne penetre la divinidad, pero después de que haya sido penetrada por la φύσις divina, ésta le asegura esa indecible penetración que llamamos unión.»<sup>129</sup>

De esta suerte, se caracteriza la unión hipostática como un movimiento de doble dirección: un movimiento descendente de revelación desde lo divino y un movimiento ascendente de lo humano. Dentro del proceso, sin embargo, el movimiento de la revelación es el factor primario, fundacional, mientras que el movimiento ascensional humano es de carácter secundario, una respuesta a la iniciativa anterior. Sea como fuere, ambos movimientos tienen su destino en el otro. Así, el primer movimiento de la pericóresis parte de Dios, pero se hace visible en el hombre, siendo por ello llamado *θεώσις*, divinización, y *λόγωσις*, logificación, del ser humano. La existencia humana se ve arrastrada e introducida durante este proceso en la autonomía de Dios. A la inversa, el

127. Juan Damasceno, *Expositio fidei LII*, citado según *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, vol. 2, edit. por el Instituto Bizantino de la Abadía Scheyern y preparado por B. Kotter (PTS, vol. 12), Berlín 1973, p. 127.

128. Juan Damasceno, *op. cit.*, LXI (Kotter p. 155); XCI (Kotter p. 214).

129. *Ibid.*

movimiento contrario parte del hombre, pero tiene su destino en Dios, razón por la que se le denomina con los nombres de *κένωσις*, enajenación o vaciamiento, y *σάρκωσις*, encarnación. En la impotencia de la carne se hace presente la Palabra misma de Dios:

«Mediante la unión, en efecto, se pone de manifiesto lo que cada uno de ellos ha obtenido de la vinculación y pericóresis con el coexistente con él. Pues en razón de la unión hipostática se dice de la carne que se ha divinizado y hecho Dios y de la misma divinidad que el logos, y de Dios, del logos, se dice que se ha hecho carne y hombre y criatura, y se le denomina con este último nombre. Pero no porque ambas naturalezas se hubieran transformado en una sola —es imposible, en efecto, que lo que por naturaleza se opone coexista en una naturaleza—, sino porque ambas naturalezas se han unido según la *ύπόστασις*, poseyendo recíproca pericóresis sin transformación ni mezcla.»<sup>130</sup>

En referencia a los dos movimientos por los que se constituye la unión hipostática, Juan Damasceno emplea los términos de unión (*ένωσις*), comunión (*κοινωνία*) y unción (*χρησις*). La identidad o mismidad de Jesucristo, precisamente por estar constituida por los movimientos de revelación y ascensión, es en sí misma unión, comunión, unción. El contenido de su mismidad, lo distintivo y característico, son de nuevo la unión, la comunión, la unción. Al entender de Juan Damasceno la unión misma como un *περιχωρείν*, como un recíproco interpenetrarse y participar de la sustancia divina y la naturaleza humana, está también dando un importante paso adelante para la cristología, aunque sin advertir todo su alcance.

El Damasceno no extrajo todas las consecuencias debido en parte a su concepción del tiempo. Este último concepto está marcado por la idea de sucesión, pero esta sucesión era entendida en el sentido de secuencia de estados. No hay en sentido propio un *fieri*, un devenir, extendido en el tiempo, como no sea en la esfera de lo accidental. Y ésa es precisamente la manera en que Juan concibe el proceso de la unión hipostática. Sólo que ese proceso tiene lugar para él en un instante. La posibilidad de incorporar los acontecimientos de la vida de Jesús a ese proceso constitutivo que-

130. *Ibidem.*

da desechada. Con todo, el Damasceno advierte la necesidad de dimensionar temporalmente la doctrina de la comunicación idiomática a la vista de las diversas formas de estados. Partiendo de la doctrina de la pericóresis, ahonda en los planteamientos recibidos de Gregorio Nacianceno, y procede a distinguir cuatro tipos de posibles proposiciones según se vean caracterizadas por uno u otro índice temporal: declaraciones sobre Jesucristo antes de la unión, durante la unión, después de la unión y después de la resurrección.<sup>131</sup> De la pericóresis después de la unión y la pericóresis después de la resurrección se dice que tienen diferencias cualitativas, pero no un diverso carácter de autorrealización, de *θέωσις* y de *λόγωσις*. La diferencia entre ellas no descansa en una *ἔνωσις* que se va diversificando en el curso de los acontecimientos, en una unión de Jesús con el Padre que hubiera que definir como cualitativamente diversa. El Damasceno atribuye las diferentes declaraciones de la Escritura a propósito del Jesús terrenal o exaltado bien a su naturaleza humana, bien a su naturaleza divina, bien a la *ὑπόστασις* una. De este modo, la idea no alcanza los niveles de su propia y originaria dinámica.

Así, a pesar de que Juan Damasceno no ha desarrollado completamente su doctrina de la pericóresis, ha sido mérito suyo haber concebido con su ayuda el proceso de la unión hipostática como tal, si bien en forma intemporal. En las postrimerías de la patrística oriental se produce, por tanto, el punto de arranque para la acuñación de unos conceptos que, surgidos de la cristología de Calcedonia, apuntan al mismo tiempo más allá de ella, anunciando ya la actual problemática, caracterizada en lo fundamental por la cuestión de cómo conciliar las declaraciones sobre la homoousía de Jesús con el Padre y con nosotros con los acontecimientos de su vida, su muerte y su resurrección como autorrealización y acontecimientos históricos a través de los cuales va a la vez constituyéndose su relación con el Padre. ¿Cómo pueden encontrar su sitio en el concepto de unión hipostática esos acontecimientos y realizaciones decisivas para la relación entre Jesús y el Padre? Las declaraciones de Juan Damasceno a propósito de la pericóresis suponen una primera, aunque implícita y por tanto insatisfactoria, respuesta a esas preguntas con las que inevitablemente nos confronta el legado bíblico.

Al mismo tiempo, la doctrina de la pericóresis posibilita una nueva reflexión en torno a la divinidad de Dios y la humanidad del ser humano. En esta doctrina se da por supuesto que Dios se demuestra y realiza como Dios divino cuando sale de sí mismo y desciende hasta el hombre. Se presupone en ella, asimismo, que el hombre se realiza verdaderamente como hombre cuando saliendo de sí se encuentra en Dios. Se consigue así —mediante el desarrollo y profundización de la cristología conciliar clásica—, un nuevo enfoque desde el que analizar el carácter revelador del Jesús histórico. Pero debe afirmarse esta relación recíproca en tales términos que se elimine tanto el peligro de la exaltación mítica como el de la confusión monofisita. La doctrina de la pericóresis preserva en sí la separación y la no-confusión estrictas de las naturalezas de Cristo.

Podemos ahora reflexionar desde un punto de vista conceptual sobre las experiencias pascuales, entendiéndolas como la perfección o consumación del ser humano a través precisamente de la exaltación y la manifestación del amor de Dios hacia los hombres. Sin duda, en aquella etapa final de la cristología patrística, Juan Damasceno no se apercebía de tales posibilidades, pero sus reflexiones, en buena medida basadas en las especulaciones de Máximo Confesor, proporcionan el punto de partida. Ésta es la virtualidad positiva de su enfoque. Por el lado contrario, esta doctrina corre el peligro de que, si es entendida de una manera absolutamente estática, desemboque en una «cristología icónica» en la que los acontecimientos singulares de la vida y de la muerte de Cristo son siempre recubiertos por el resplandor de una excesiva iluminación divina.

131. *Ibidem* (Kotter p. 212-218).



## E. CRISTO – MEDIO ENTRE DIOS Y LA CREACIÓN

### I. La cristología como principio centralizador de la ordo-teología metafísica

#### 1. Ojeada previa a los rasgos fundamentales de la cristología en la Edad Media<sup>1</sup>

TESIS 34:

El resultado de la cristología patrística –la comprensión del misterio de Jesucristo a través de conceptos alcanzados mediante reflexión metafísico-teológico– se convierte de la Edad Media en adelante en el principio centralizador de una doctrina sistemática sobre el hombre y Dios. Esta doctrina sistemática presenta en conjunto el carácter de una ordo-teología metafísica.

Al convertir el resultado de los esfuerzos efectuados hasta entonces en pro de la comprensión de la figura de Jesucristo en el centro de una doctrina de carácter sistemático sobre Dios, la creación y el hombre, la Edad Media introduce una cesura en relación con el desarrollo de las preguntas y respuestas cristológicas dentro de la patrística. La confesión de Nicea y las fórmulas de fe de Éfeso y Calcedonia constituyen los fundamentos de la cristología medieval. Todas ellas expresan el mis-

---

1. Hünermann, *Geschichte der Christologie – Geschichte Jesu Christi mit den Menschen?*, en Id., *Offenbarung Gottes in der Zeit*, p. 131-137; W. Zeller, *Zum Christusverständnis im Mittelalter*, en *Jesus Christus. Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten*. Eine Ringvorlesung der Theol. Fakultät der Univ. Marburg (MThSt, vol. 1), Marburgo 1963, p. 29-40.

terio de Jesucristo con la ayuda de las categorías de «persona», «naturaleza divina» y «naturaleza humana». Estas categorías son conceptos derivados de la reflexión metafísica-teológica. La «naturaleza» expresa el contenido de lo siempre permanente en la realidad divina y humana. La «persona» se define como el *subiectum* que posee su correspondiente naturaleza.

El misterio de Cristo, así interpretado y comprendido, se convierte en el centro desde el que se emprende una definición cada vez más meditada tanto de Dios, de su ser trino, de sus obras de creación y salvación, como de la naturaleza del hombre, de su constitución existencial como pecador y como justificado por Cristo.<sup>2</sup> Implícita o explícitamente, de Cristo como centro se sigue la comprensión conceptual de Dios y del hombre como las magnitudes mediadas por él. En lo tocante a la formación de conceptos, las realidades divina y humana tienen una mediación cristológica. De acuerdo con el círculo hermenéutico que guía todo proceso de comprensión, una vez conseguida la definición de los extremos de la relación, es decir, Dios y el hombre, se reconstruye e ilumina con su ayuda el centro, el acontecimiento salvífico que es Cristo, y se hace luz sobre su posible comprensión.

La cristología, que es el origen punto de partida y la mediación final de la doctrina sobre Dios, el hombre y la creación, se convierte así en el centro de una comprensión conceptual omnicompreensiva de la realidad.

Esta comprensión conceptual global, edificada sobre conceptos obtenidos de la reflexión propia de la teodicea, es la teología como ciencia. A diferencia, pues, de la Iglesia patristica que, frente a la filosofía como doctrina sapiencial de carácter pagano, había construido una doctrina sapiencial cristiana, una *sapientia cristiana*, en la Edad Media asistimos a la creación de la teología como ciencia. El programa de esa labor medieval fue formulado por san Anselmo como *fides quaerens intellectum*, la

2. También el acto creador alcanza en la teología medieval un lugar sistemático, resultado del desarrollo de la definición patristica de Jesucristo como ontológico *principium in quo creavit Deus*. Expone su fundamentación agustiniana B.D. Larsen, *Saint Augustine on Christ as principium in «De civitate Dei» 10,23-24*, en E. Livingstone (dir.), *Studia patristica*. Papers presented by the Thenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, vol. 22, Lovaina 1989, p. 285-289.

fe a la búsqueda de la comprensión. En el decurso de dicho esfuerzo intelectual pudo advertirse muy pronto que la teología, entendida como *intellectus fidei*, presupone una serie de estructuras universales plausibles, con ayuda de las cuales es posible entender a Jesucristo y a la redención por él operada como resultado de las relaciones entre el hombre y Dios. El desarrollo de la filosofía como ciencia fundamental previa y condición de posibilidad de la teología es expresión de este nuevo modo de entender la realidad. La estructura de la cristología medieval –centro de la doctrina sobre Dios y de la antropología– prepara así –desde el punto de vista sistemático– un espacio previo para la recepción medieval de Aristóteles, tan rica en consecuencias para la teología.

La relación entre la filosofía y la teología posee un peculiar carácter. Eran grandes teólogos quienes formulaban puntos de vista esenciales para la filosofía, y quienes escribían los grandes tratados filosóficos. Pese a su histórica grandeza y al énfasis puesto en su carácter de ciencia independiente, la filosofía medieval estará siempre al servicio de la teología.<sup>3</sup> Sus preguntas no brotan de una insaciable curiosidad.<sup>4</sup> Allí donde afloran tendencias emancipadoras, como en el caso de los averroístas parisinos, se produce una resistencia tanto por parte de los teólogos como de las autoridades públicas.

Esa relación entre filosofía y teología se refleja en las categorías dominantes y en la transformación sufrida por ellas a lo largo del Medioevo dentro de la síntesis teológica. Dichas categorías fundamentales son *natura* y *substantia*, términos tomados del lenguaje conceptual de los concilios cristológicos de la Patrística, convertidos ahora en los factores que determinan la lógica de la visión de conjunto medieval de la realidad. Dios y hombre –diferenciados por la *natura divina* y la *natura humana*– constituyen, en cuanto sustancias análogas y por tanto diferentes, los presupuestos permanentes de la comunicación entre el hombre y Dios efectuada en Cristo. En Jesucristo la sustancia humana se une, por encima de sí misma, con Dios en una persona. A través del acontecimiento

3. Para las diferencias a la hora de establecer la relación entre filosofía y teología por parte de Saint Agustín y de santo Tomás cf. H. Derycke, *Le Christ universel selon Saint Agustin*, en BLE 91/3 (1990), p. 163-174.

4. Cf. H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Francfort del Meno 1973, p. 122-144.

redentor que es Cristo, los hombres arriban a la perfección de la substancia humana más allá de sí en la comunicación con Dios. En la generación del Hijo, el Padre transmite a éste su entera substancia, sin quedar por ello privado de ella. Una parecida comunicación sustancial se produce en relación con el Espíritu. De este modo, el concepto de substancia es redefinido en términos de *communicatio*, abandonándose así el punto de vista de la Antigüedad Clásica. El impulso para dar ese paso hacia adelante se encontraba ya en la idea, de cuño platónico y neoplatónico, de la participación (μέθεξις/*participatio*). La teología medieval unirá sin suturas la idea de participación, originalmente platónica, luego recogida por la patrística, a la filosofía aristotélica, y la desarrollará más tarde en manera sistemática, para abarcar en toda su amplitud la realidad.

El carácter universal de esa síntesis científica implica que la labor teológica se vea ahora necesitada de recurrir explícitamente al *instrumentarium* conceptual creado siglos atrás por la filosofía antigua. A la vez, se procede a la transformación teológica de dichos conceptos con el objeto de ponerlos al servicio de la síntesis y de las resoluciones teológicas fundamentales.

Nuestra tesis designa esta concepción teológico-sistemática de la realidad con el nombre de ordoteología metafísica: los ordenamientos universales representan aquí el fundamento y el marco de toda libertad. La esencialidad divina proporciona el marco dentro de cuyos límites Dios actúa en libertad. Por su parte, la libertad del ser humano se ve determinada por los previos ordenamientos divinos. Dichos ordenamientos son aprehensibles en sí mismos y proporcionan una norma a la libertad. Orden y libertad se relacionan como causa y consecuencia. La libertad no se entiende como creadora o productora de orden. A menudo se caracterizan estos órdenes recurriendo a la metafísica griega, entendida como el centro de la ciencia antigua.

La labor de la teología medieval, aquí apenas esbozada, configura el núcleo de aquel gran proceso de apropiación por el que los pueblos germánicos recién cristianizados recogen la herencia cristiana, recogida a su vez por la Edad Antigua, y la convierten de nuevo en luz creadora.

La Edad Media alumbra una *cristianitas* en la que se incorpora e integra plenamente el ordenamiento público. Tanto las estructuras de orden filosóficas, como las estructuras de orden históricas de carácter público tienen su sentido en aquella visión global que proyecta la cristología como núcleo centralizador.

En las páginas que siguen procederemos a la exposición de dos cristologías medievales en las que se reflejan de forma modélica los rasgos fundamentales de la cristología de aquella época. La primera de ellas es la contenida en la obra *Cur Deus Homo* de san Anselmo de Canterbury. Aunque perteneciente a la primera época de la especulación teológica medieval, este escrito, sin perder su carácter precursor, constituye una exposición perfectamente elaborada de la cristología que hemos esbozado. San Anselmo trata de responder a la pregunta de por qué Dios se ha hecho hombre a partir, por una parte, de la caracterización de la esencia humana y de su constitución existencial y, por otra, de la caracterización de la esencia de Dios y de su correspondiente actuación salvífica. La solución de esta cuestión, el *intellectus* del misterio de Cristo y del acontecimiento salvífico, resulta de ambos extremos, si bien la determinación originaria de esas dos piedras angulares –la esencia de Dios y de sus obras, y la esencia del hombre y de las suyas– está veladamente condicionada por la idea cristiana de redención. Sólo la encarnación de Dios, la muerte en la cruz y la misericordia divina que en ella se manifiesta –tal es el resultado de la reflexión anselmiana– son capaces de conducir al hombre y a su historia a la salvación.

El segundo ejemplo de cristología medieval será el conformado por la síntesis de santo Tomás de Aquino. Mucho más compleja que la de san Anselmo, incluye a la metafísica como un nivel de comprensión autónoma, pero muestra la misma relación fundamental entre la doctrina sobre Dios, la antropología y la teoría de la creación, por un lado, y la cristología, por otro. Al final del capítulo sigue una reflexión en torno a los problemas que la cristología medieval deja pendientes.

## 2. *Cur Deus Homo: sobre la cristología de san Anselmo de Canterbury y su método*<sup>5</sup>

### TESIS 35:

Partiendo de Dios y de su honor por un lado y de la determinación de la libertad humana por el otro, san Anselmo define la encarnación y crucifixión

5. Cf. M. Corbin, *La nouveauté de l'incarnation. Introduction à l'Epistola et au Cur Deus Homo*, en Id. (dir.), *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, vol. 3, París 1988,

Jesucristo como centro mediador «necesario» para la consecución del designio creador de Dios y de la consumación humana.

Con san Anselmo de Canterbury (1033-1109) la teología alcanza su forma y su programa de trabajo específicos. No en vano recibe el nombre de «Padre de la Escolástica». <sup>6</sup> Anselmo expone su doctrina cristológica y soteriológica en su obra principal *Cur Deus homo*,<sup>7</sup> íntimamente relacionada tanto en lo tocante a su metodología como a su contenido con sus otras obras fundamentales, el *Monologion*<sup>8</sup> y el *Proslogion*.<sup>9</sup> Algunos aspectos concretos de su cristología y de su doctrina de la redención están tratados en *De casu diaboli*<sup>10</sup> y en la *Epistola de incarnatione verbi*.<sup>11</sup> La antropología correspondiente a su cristología se encuentra en los tratados *De conceptu virginali et de originali peccato*,<sup>12</sup> *De libertate arbitrii*,<sup>13</sup> *Meditatio redemptionis humanae*,<sup>14</sup> *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*<sup>15</sup> y *De veritate*.<sup>16</sup>

p. 11-163; G. Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Caterbury* (Bonner dogmatische Studien, volumen 3), Würzburg 1989; G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, en ThQ 153 (1973), p. 323-345; R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. «Cur Deus Homo»*, München 1969; K. Kienzler, *Die Erlösungslehre Anselms von Canterbury. Aus der Sicht der mittelalterlichen jüdisch-christlichen Religionsgesprächs*, en H. Meinz y otros (dirs.), *Versöhnung in der jüdischen und in der christlichen Liturgie*, p. 86-116; R. Schwager, *Logik der Freiheit und des Natur-Wollens. Zur Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, en ZKTh 105 (1983), p. 125-155; G. Söhngen, *Rectitudo bei Anselms von Canterbury als Überbegriff von Wahrheit und Gerechtigkeit*, en K.H. Kohlenberger (dir.), *Sola Ratione*, Homenaje a S. Schmitt, Stuttgart 1970, p. 71-77.

6. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, vol. 1, Basilea 1961, p. 259.

7. Op. Omn. II,2,37-133 (CDH). Las obras de san Anselmo se citan según la edición crítica de la *Opera omnia* (Op. omn.), edit. por F.S. Schmitt, Edinburgo 1938ss.

8. Cf. Op. omn. I,1,1-87 (=Mon.).

9. Cf. Op. omn. I,2,89-139 (=Prosl.).

10. Cf. Op. omn. I,6,227-276 (=Diab.).

11. Cf. Op. omn. II,1,1-35 (=De incarn.).

12. Cf. Op. omn. II,3,135-173 (=Orig. pecc.).

13. Cf. Op. omn. I,5,201-226 (=De lib.).

14. Cf. Op. omn. III,1.B.3,84-91 (=Med.3).

15. Cf. Op. omn. II,6,243-288 (=De conc.).

16. Cf. Op. omn. I,4,169-199 (=De ver.).

Una lectura superficial y una interpretación rutinaria de sus escritos han transformado a menudo el pensamiento anselmiano en caricatura.<sup>17</sup> La pregunta a la que Anselmo pretendía dar respuesta reza así:

«A saber, por qué razón y en virtud de qué necesidad se hizo Dios hombre y con su muerte, según creemos y confesamos, devolvió la vida al mundo, siendo así que hubiera podido hacer ambas cosas bien por medio de otra persona—fuera ésta angélica o humana—o por su sola voluntad.»<sup>18</sup>

La respuesta no debe servir para llegar a la fe a través de la razón, sino para examinar aquello en que se cree. El mismo Anselmo define en el prólogo el curso de la argumentación en los siguientes términos:

«El primer librito contiene las objeciones de los incrédulos, que rechazan la fe cristiana por creer que ésta es contraria a la razón, así como las réplicas de los fieles. Y finalmente, dejando a un lado a Cristo, como si éste nunca hubiera existido, demuestra con argumentos concluyentes la imposibilidad de que hombre alguno se salve sin su concurso. El segundo libro, operando de manera similar, es decir, como si nadie supiera nada sobre Cristo, muestra con no menor razón y verdad que la naturaleza humana fue instituida para que algún día el hombre entero, es decir, en cuerpo y alma, disfrutara de una inmortalidad dichosa; así como a la necesidad de que le su-

17. Para A. von Harnack, por ejemplo, los defectos de la teoría anselmiana de la satisfacción «son tan obvios, y ofenden hasta tal punto en la misma medida a la razón y a la moral (por no mencionar en qué grado constituyen un atentado contra el evangelio) que si la teología actual no viviera una situación tan anómala, no habría lugar a que se perdiera ni un solo minuto en su comentario» (A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 3, Darmstadt 1964, p. 403s.). También en época más reciente aparecen con frecuencia interpretaciones de la soteriología y cristología anselmianas que no hacen justicia a su verdadero sentido y propósito; así, por ejemplo, F. Hammer, *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury* (WBTh, vol. 15), Viena 1967, p. 132-149; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970, p. 83-165, espec. 117-159; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 187-189 y 230-233; H. Küng, *Christ sein*, 411-414.

18. CDH I,1 (Op. omn. II,1,48,2-5): «qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit».

ceda así al hombre, pues para ello ha sido creado, pero no de otra manera que a través del hombre-Dios, y que era necesario que sucedieran todas aquellas cosas que confesamos de Cristo.»<sup>19</sup>

El libro primero presenta dos apartados. El primero de ellos (I,1-10) tiene carácter introductorio, y en él se agrupan los argumentos de los incrédulos y las respuestas de los que confiesan la fe. San Anselmo presenta aquí las objeciones más comunes en su tiempo, normalmente formuladas por judíos.<sup>20</sup> El segundo (I,11-25) intenta demostrar desde la relación entre Dios y el hombre *–remoto Cristo–* la imposibilidad de que alguien pudiera salvarse sin Cristo. Así pues, este primer curso sistemático de la argumentación versa en todo momento sobre la posibilidad de la salvación, la cual se fundamenta con exclusividad en el hombre-Dios.

La primera parte del libro segundo (II,1-5) se abre con una discusión sobre la felicidad como destino del hombre, radicalmente cuestionada, sin embargo, por la realidad del pecado. Pero Dios no puede permitir, so pena de mostrarse infiel a sí mismo, que la naturaleza humana que él mismo ha destinado a la comunión con su ser se hunda por completo en el abismo. De donde se sigue –tal es el resumen de la segunda parte del libro segundo– que «todo lo que creemos de Cristo tenía necesariamente que ocurrir».<sup>21</sup>

No nos es posible reproducir con todo detalle el razonamiento anselmiano. Por consiguiente, en las líneas que siguen se destacará el núcleo

19. CDH praef. (Op. omn. II,42,9-43,3): «Quorum prior (libellum; N. del A.) quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respicientium continet obiectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstrantur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, frueretur; ac necesse esse ut hoc fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere.»

20. Sobre el origen, trasfondo histórico-religioso y método de CDH cf. K. Kienzler, *Die Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, p. 91-105.

21. CDH praef. (Op. omn. II,43,2-3): «omnia quae de Christo credimus fieri oportere». Para el tema de la división de los dos libros de CDH cf. K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Friburgo 1981, p. 189-219, espec. 200s.

especulativo de su argumentación y se mostrará a la vez la coherencia de sus reflexiones.

El centro de la cristología anselmiana se encuentra en la idea del honor divino.<sup>22</sup> Anselmo lo define tanto desde el hombre como desde Dios.

En lo concerniente a Dios se ha de decir que Dios ha creado al mundo y al hombre para honor suyo. La finalidad del hombre es la felicidad hacia la que Dios le ordena. Ésta consiste en la participación humana en la vida de Dios mismo.<sup>23</sup> Así, Dios no puede tolerar que sus designios sobre la creación resulten radicalmente vanos como consecuencia del pecado. Lo prohíbe su honor.<sup>24</sup> Por ende, si Dios se atiene a su objetivo con respecto a la creación y se mantiene fiel a sí mismo, tiene que redimir al hombre. San Anselmo comenta la necesidad moral que de aquí se le deriva a Dios en los siguientes términos:

Dios no hace nada por necesidad...; de modo que cuando decimos que Dios hace algo en cierto modo por necesidad con el objeto de evitar la dishonestidad, que ciertamente no teme, ha de entenderse que lo hace por la necesidad de preservar la honestidad. Pero esta necesidad no es otra cosa que la inmutabilidad de su honestidad, que tiene por sí y no por otro, una inmutabilidad, por tanto, a la que sólo impropriamente, damos el nombre de necesidad.»<sup>25</sup>

Desde el punto de vista humano, el honor de Dios es la medida interna de la libertad humana.<sup>26</sup> Sólo cuando el hombre guarda aquel honor y da a Dios lo que es de Dios, cumple su obligación:

22. Cf. K. Kienzler, *op. cit.*, p. 198-219; R. Schwager, *Logik der Freiheit und des Natur-Wollens*, p. 130-143; G. Greshake, *Erlösung und Freiheit*, p. 326-340.

23. Cf. CDH I,10 (Op. omn. II,67,12-16); CDH II,1 (Op. omn. II,97,1-98,5).

24. CDH II,3s (Op. omn. II,98,12-99,13).

25. CDH II,5 (Op. omn. II,100,20-26): «Deus nihil facit necessitate...; et cum dicimus deum aliquid facere quasi necessitate vitandi inhonestitatem, quam utique non timet, potius intelligendum est quia hoc facit necessitate servandae honestitatis. Quae scilicet necessitas non est aliud quam inmutabilis honestatis eius, quam a se ipso et non ab alio habet, et idcirco improprie dicitur necessitas.»

26. Cf. CDH I,15 (Op. omn. II,72,29-73,9); Med. 3 (Op. omn. III,88,118-121). Para todo ello cf. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol.2, Einsiedeln 1962, p. 241-257; G. Greshake, *Erlösung und Freiheit*, p. 324-329.336-340; R. Schwager, *Logik der Freiheit*, p. 126-130.133.

«Toda voluntad de una criatura racional tiene que sujetarse a la voluntad divina... He aquí la deuda que tanto hombre como ángel adeudan a Dios... Aquí, exclusivamente, está el honor que debemos a Dios y que éste exige de nosotros. Pues, en efecto, sólo esta voluntad obra lo que es agradable a Dios..., porque sin ella ninguna obra le complace. Quien no rinde a Dios el honor que le es debido, quita a Dios lo que es suyo, y le deshonra; y eso es lo que llamamos pecar.»<sup>27</sup>

Así, pues, si guarda el honor de Dios, el hombre realiza su propia libertad de una manera esencial. Para Anselmo la libertad del hombre es su potestad para cumplir con la justicia por la justicia misma.<sup>28</sup> Se descubre así que el honor de Dios es uno de los elementos constitutivos de la «definición» del ser humano. La negación por parte humana del honor de Dios es un fallo de su propia libertad y de su medida, es la perversión del verdadero ser humano.

De este modo el honor de Dios se convierte en la norma del libre obrar divino y humano.<sup>29</sup> Esta doble premisa tiene, a juicio de Anselmo, como consecuencia lógica interna la redención por Jesucristo. A lo largo de su razonamiento, Anselmo excluye toda una serie de posibilidades de solución que atentaría tanto contra la estructura de la libertad divina como contra la estructura de la libertad humana. Así, por ejemplo, no bastaría con que Dios reaccionase frente al pecado original con un gesto de misericordia.<sup>30</sup> Con ello pasaría por alto el pecado, y no se produciría un efectivo restablecimiento del orden esencial de la creación y de su relación con Dios. Asimismo, tampoco se recono-

cería en el honor de Dios al elemento constitutivo de la libertad humana, y se le consideraría más bien como aditamento externo impuesto a los hombres. No se tomaría en serio al hombre como tal, y el ser humano no sería más que un esclavo de sí mismo. Tampoco Dios, por otro lado, sería fiel a sí.

Anselmo desestima asimismo la posibilidad de que el hombre pecador pueda ejecutar un acto con el que reparar el pecado precedente. En efecto, consistiendo el pecado en rehusar rendir a Dios la deuda adquirida para con él, su cualidad es infinita. El pecador no puede abolirla con un acto posterior.<sup>31</sup>

Las premisas mencionadas excluyen, por último, de la consideración de Anselmo la figura de un hombre nuevo como redentor.<sup>32</sup> Su reconocimiento del honor de Dios vincularía eternamente con este redentor, como verdadero mediador entre Dios y el ser humano, a todos los demás hombres. El honor de Dios, como forma normativa inmediata de la libertad humana, se vería mediatizado. La humanidad se convertiría en la esclava de ese hombre redentor.

Siendo, pues, el honor de Dios la determinación interna de la libertad divina y humana, también la satisfacción (*satisfactio*) será a la vez humana y divina.<sup>33</sup> A la satisfacción se ligan por parte divina la justicia y la misericordia.<sup>34</sup> Por parte humana, confluirán en ella la tributación voluntaria de honor a Dios y aquel desbordamiento o «plusvalía» que hace posible que esta tributación o demostración de honor a Dios ocupen el lugar de los pecadores y de su deuda. San Anselmo considera que esa asociación se da en la muerte de Jesús en la cruz; ésta, en efecto, es la expresión de su total obediencia. Al mismo tiempo, resulta también un «plus»: Jesús, en sí libre de pecado, no sujeto a la muerte de Adán, asume ésta voluntariamente por los hombres.<sup>35</sup> De este modo, es decir, dando lo que Dios no había exigido, y aportando lo que los hombres no

27. CDH I,11 (Op. omn. II,68,12-21): «Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntatis dei... Hoc est debitum quod debet angelus et homo deo... Hic est solus et totus honor, quem debemus deo et a nobis exigit deus. Sola namque talis voluntas opera facit placita deo, quia nullum opus sine illa placet. Hunc honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo quod suum est, et deum exhonora; et hoc est peccare.»

28. Cf. CDH II,1 (Op. omn. II,97,9-15); De lib. 3,13 (Op. omn. I,212,19-20; 225,1-31); De ver. 12 (Op. omn. I,193,17; 194,23-26); De conc. 1,6 (Op. omn. II,256,15-16). Para todo el problema cf. R. Pouchet, *La rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinién de l'âme à Dieu* (Études Augustiniennes), París 1964, 85-91.

29. Cf. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, vol. 2, p. 246-257; R. Schwager, *Logik der Freiheit*, p. 126-130.

30. Cf. CDH I,12 (Op. omn. II,69,5-71,3).

31. Cf. CDH I,11 (Op. omn. II,68,1-69,4); CDH I,21 (Op. omn. II,88,11-89,32); CDH I,23 (Op. omn. II,90,26-91,29).

32. Cf. CDH I,5 (Op. omn. II,52,19-24).

33. Cf. CDH II,6 (Op. omn. II,101,1,-21); CDH II,7 (Op. omn. II, 101,22-102,22).

34. Cf. CDH II,11.14.19 (Op. omn. II,109,1,-112,4; 113,14-115,4.129,27-131,24); CDH II,20 (Op. omn. II,131,25-132,6). Para la relación entre *satisfactio* y *misericordia* cf. R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung*, p. 74.

35. Cf. CDH II,10.11 (Op. omn. II,106,9-108-27; II,109,1,-112,4).



podían aportar para su redención, Jesucristo rinde al Padre el honor que le era debido por la creación de manera inmejorable y superabundante.<sup>36</sup> No es el sufrimiento de la muerte el que como el que aporta *satisfactio*, sino la libre tributación o demostración de una obediencia que ante nada retrocede.<sup>37</sup>

San Anselmo elabora una verdadera teología de la cruz. La muerte de Jesús es la razón formal de la redención, y la encarnación el presupuesto para ese acto redentor. Esta teología de la cruz tiene su fundamento en la determinación del hombre y Dios. Dios, libre en sí, tiene su propio honor, del que nadie puede despojarle. En la medida, sin embargo, en que se decide por la creación, crea una nueva necesidad, que brota de su misma libertad. Ese honor es, por parte divina, la autodeterminación divina soberana; por parte humana, una deuda que el hombre debe asumir libremente como pauta de su libertad.

Se impone así desde Dios una lógica de la donación y la participación, a la que responde por parte de quien se sabe uno con los hombres, Jesucristo, la autoentrega desbordante de la cruz.<sup>38</sup>

La cristología y soteriología de san Anselmo configuran de este modo la mediación entre la teodicea y la antropología. La teología y la antropología son respectivamente la doctrina sobre el Dios y sobre el hombre que actúan en libertad. Aquí se presupone en todo momento que dichas acciones brotan de la esencia. En los actos de Dios se trasluce su esencia, en los del hombre éste debe ganar su esencia humana. La libertad divina y la humana muestran idéntica pauta, si bien ésta es libremente producida por Dios, y debe ser libremente asumida por el hombre.

De acuerdo con lo dicho, puede afirmarse que la racionalidad de la fe, interés principal de la reflexión anselmiana, brilla precisamente en la estructura esencial que ha de realizarse libremente, en el obrar libre de Dios y hombre.

36. Cf. CDH II,11 (Op. omn. II,109,1-112,4).

37. Para el carácter de la muerte en la cruz como punto culminante de una vida de perfecta obediencia humana, y cuyo mérito –idea con la que san Anselmo se mueve dentro de la tradición teológica occidental de la penitencia a partir de Tertuliano y Cipriano–, al poderse aplicar a todos los hombres, opera la redención cf. T.A. Hart, *Anselm of Canterbury and John McLeod Campbell: Where opposites meet?*, en EQ 62 (1990), p. 311-313, espec. 316-320.

38. Cf. CDH II,11.19 (Op. omn. II,109,1-112;II,129,27-131,24).

La singularidad y, con ella, los límites de la argumentación anselmiana se encuentran en el hecho de que la relación de la libertad de Dios y los hombres se despliegue en el plano del derecho.<sup>39</sup> En este último plano se trata siempre del reconocimiento recíproco y sin reservas de que los sujetos implicados son libres. El pecado humano es la negación del reconocimiento de Dios y no un mero acontecimiento particular referido a un elemento dentro de la relación jurídica fundamental. De ahí que el restablecimiento exija un reconocimiento infinito e incondicional. Ese reconocimiento del Padre, llevado a cumplimiento por Jesucristo en la crucifixión, puede redundar en beneficio del pecador por ser en lo esencial una relación jurídica.

Si se define la cristología y soteriología especulativas de san Anselmo como una reflexión en el plano del derecho, es preciso evitar dos falsas intelecciones. En primer lugar, san Anselmo no se limita a trasvasar el pensamiento jurídico de origen germánico a la cristología y soteriología.<sup>40</sup> Sin duda, es posible señalar analogías,<sup>41</sup> pero la concepción anselmiana de la libertad, el reconocimiento mutuo y el honor poseen tal radicalidad que alcanza ya niveles característicos de la filosofía moderna del derecho –por ejemplo, la kantiana– y de sus principios.

En segundo lugar, debe hacerse notar que, en la medida en que el derecho es una de las figuras fundamentales de la moralidad, san Anselmo reconoce a éste (*rectitudo, iustitia*) la categoría de principio. Sólo con-

39. En este sentido, en el supuesto del *meritum Christi* y del hecho metafísico-teológico de que la libertad del hombre esté fundada en la libertad divina, san Anselmo puede llegar a hablar incluso en términos de «autorredención»: «Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti deus pater dicit: accipe unigenitum meum et da pro te; et ipse filius: tolle me et redime te?» («Pues, ¿qué podría considerarse más misericordioso que el hecho de que el Padre de Dios hable al pecador condenado al tormento eterno y sin posibilidad alguna de redimirse diciéndole: toma a mi unigénito y entrégalo por ti; y que el Hijo le diga: tómate y redímeme») (CDH II,20/Op. omn. II,131,29-132,3/). Véase también CDH II,8 (Op. omn. II,103,9). Una buena diferenciación entre los aspectos de la obediencia a Jesús y la compensación jurídica por el mérito de la cruz en T.A. Hart, *Anselm of Canterbury and John McLeod Campbell*, p. 139s. No hay razón para acusar de excentricismo el concepto de redención de San Anselmo (cf. F. Hammer, *Genugtuung und Heil*, p. 139s; H. Kessler, *Theologische Bedeutung des Todes Jesu*, p. 136s. 160-165).

40. Cf. G.. Greshake, *Erlösung und Freiheit*, p. 330-340.

41. Ibidem.

templando el derecho como forma general y fundamentalista de la moralidad, resulta concluyente su argumentación.

### 3. La encarnación y la crucifixión de Jesucristo – La revelación de la bondad divina. Sobre la cristología de Tomás de Aquino<sup>42</sup>

TESIS 36:

La exposición tomista de la relación entre Dios y el hombre o la creación tiene lugar en un triple plano:

- en el plano de la metafísica por medio de la luz del ser,
- en el plano de la religión por medio de la gracia divina,
- en el plano de la historia concreta del pecado por medio de la encarnación y la crucifixión de Cristo.

Jesucristo es la más profunda revelación de la bondad y misericordia divinas.

42. Cf. I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter* (FChLDG, vol. 17), Paderborn 1931; M.-D. Chenu, *Der Plan der «Summa»*, en K. Bernath (dir.), *Thomas von Aquin*, vol. 1, Darmstadt 1978, p. 173-195; M. Corbin, *L'inouï de Dieu. Six études christologiques*, París 1980, espec. p. 109-158; Id., *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, París 1974, espec. p. 681-903; P. Engelhard, *Menschwerdung des Wortes und menschliches Verlangen nach Wahrheit. Ein Versuch, die grundlegende Denk- und Glaubenserfahrung des Thomas von Aquin zu erschliessen*, en A. Zimmermann (dir.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung* (MM, vol. 19), Berlin 1988, p. 1-12; E. Gössmann, *Der Christologietraktat in der Summa Halensis, von Bonaventura und Thomas von Aquin*, en MThZ 12 (1961), p. 175-191; U. Horst, *Über die Frage einer heilsoökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung*, en K. Bernath (dir.), *Thomas von Aquin*, vol. 1, p. 373-395; G. Lohaus, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin* (FThSt, vol. 131), Friburgo 1985; F. Malmberg, *Über den Gottmenschen* (QD, vol. 9), Friburgo 1960; W. Mostert, *Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin* (BHTh, vol. 57), Tubinga 1978; J.M. Nicolas, *L'unité d'être dans le Christ d'après Saint Thomas*, en RThom 65 (1963), p. 229-260; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964; F. Ruello, *La cristología de Thomas d'Aquin* (ThH, vol. 76), París 1987, espec. p. 279-337; L. Scheffczyk, *Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von der Mystera Vitae Christi*, en M. Gerwing – G. Ruppert (dirs.), *Renovatio et reformatio. Wider das Bild vom «finsternen» Mittelalter*, Homenaje a L. Höld, Münster 1985, p. 44-70; T. Tschipke, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des heiligen Thomas von Aquin* (FThSt, vol. 55), Friburgo 1940.

Las siguientes reflexiones en torno a la cristología de Tomás de Aquino se circunscriben a su última versión teológica, tal como está formulada en la *Summa theologiae*. Cabe, en efecto, reconocer una evolución doctrinal en la obra del aquinatense, que afecta también a sus reflexiones cristológicas.<sup>43</sup> Debemos a santo Tomás tres grandes esquemas sistemáticos de carácter teológico: el *Comentario a las sentencias*, la *Summa contra gentiles* y la *Summa theologiae*. Aunque todos ellos tienen una misma concepción fundamental, las cristologías presentan diversos acentos que no nos es posible desarrollar aquí.<sup>44</sup>

Y la disposición de la *Summa* muestra que Tomás prosigue el desarrollo de la teología siguiendo los cauces abiertos por las anteriores reflexiones de Anselmo. Dios y hombre son definidos de manera sistemática desde el misterio de Jesucristo, y se comprende conceptualmente desde su relación mutua tanto la cristología como el acontecimiento redentor. Así la primera parte de la *Summa* versa sobre Dios y la producción de las criaturas. El tema de esta parte es Dios y su obra. La segunda parte versa sobre el hombre, al que se caracteriza de acuerdo con su naturaleza y sus disposiciones, sus tareas y sus fallos, como un ser dentro de la creación. Trátase aquí, por tanto, del hombre y su obra. La tercera parte se ocupa de Jesucristo, Hijo de Dios y del hombre, de los misterios de su vida y de su acción en la historia a través de los sacramentos.<sup>45</sup> De acuerdo con la estructura observada, pertenece a esta tercera parte –inacabada– la exposición de la consumación dichosa preparada a los hombres por Jesucristo. En este sentido, la tercera parte de la *Summa* versa sobre Cristo y su obra.

¿Cómo ha de definirse ahora la relación existente entre las tres partes? La parte I se ocupa del origen en Dios de la criatura. La parte II del movimiento de retorno descrito en las Escrituras. La parte III de la mediación de ese retorno. Junto a esta respuesta, de orden genérico, hemos de notar que Tomás distingue en su obra tres niveles de plausibilidad o argumentación. Hay, pues, frente a la cristología de san Anselmo y a la teología o antropología que la acompañan, un proceso de diferenciación esencial.

43. Cf. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*.

44. Al respecto cf. Id., *La Parole devenue chair*, en Id., *L'inouï de Dieu*, p. 109-158.

45. Como es sabido, santo Tomás no pudo terminar la parte consagrada a los sacramentos.

Para Tomás de Aquino, el primer y fundamental plano de la reflexión y argumentación viene representado, por una parte, por la reflexión filosófica sobre Dios, sus propiedades y su acción creadora y, por otra, por la reflexión filosófica sobre el hombre y su naturaleza. Se trata aquí del plano de las verdades necesarias y esenciales. Las verdades sobre Dios y el hombre objeto de la reflexión en este plano son caracterizadas como aquello que no puede pensarse de otro modo.

Esa necesidad filosófica así reconocida conforma el fundamento para la reflexión ulterior sobre la realidad como comunicación libre. Santo Tomás sienta las bases de esta concepción en su doctrina filosófica del ser como la *actualitas* de todos los actos y perfecciones.

El ser puro es *ipsa vita et ipse intellectus primus*.<sup>46</sup> Precisamente como ser puro es *causa prima*. «Causar» significa «dar participación». «Ser causado» es participar en el ser subsistente en sí que es Dios.<sup>47</sup>

Resulta de este modo posible una secuencia de grados de participación, produciéndose, en virtud de la referencia de todos los entes al ser como a la suma perfección, líneas y grados de correspondencia o concordancia dentro de las diferencias que persisten en el ente. La doctrina de la analogía, cuyo fundamento se halla en la idea del ser, proporciona a santo Tomás la posibilidad de desarrollar una perspectiva de la realidad que tiene como contenido la libre participación de la criatura en la vida de Dios en virtud de su libre autodonación, la gracia. De este modo, se abre, a partir del primer plano de plausibilidad, un segundo nivel de reflexión y argumentación, en el que la relación entre el hombre y Dios se concibe como comunicación.

Ese segundo nivel de la reflexión se manifiesta en la obra de santo Tomás de Aquino en Sth I y II, así como en todos aquellos pasajes donde su autor nos habla de la gracia divina sin ocuparse de su relación cristológica. Para Tomás, en efecto, la gracia no es, sin más, *gratia Christi*. La gracia significa donación divina, clemencia y amistad para con los hombres. El Aquinate contempla al hombre como un ser llamado por

46. *In Lib. de causis expositio* pr. VIII, 1, n.º 289 (Marietti).

47. Cf. *De ente et essentia*, c. 4 (ed. Leonina): «oportet quod omnis... res, cuius est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et qua omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus eo quod ipsa est esse tantum... et hoc est causa prima quae Deus est».

principio a la visión beatífica y, por ende, a la comunión y amistad con Dios.

Sorprendentemente, hallamos testimonios de este segundo plano de reflexión allí donde Tomás aboga extensamente en favor de la posibilidad de que el Padre, o el Espíritu, hubieran podido asumir, como el Hijo, la naturaleza humana.<sup>48</sup> A su juicio, frente a la posibilidad de la encarnación del Padre o del Espíritu no sería menos apropiada que la del Hijo o Palabra eterna, aparte meras razones de conveniencia.

Análogamente, es posible percibir este segundo plano de plausibilidad en la pregunta tomista acerca de la posibilidad de que Dios hubiera podido redimir al hombre del pecado de otra forma que por medio de la pasión de Cristo. Santo Tomás responde afirmativamente y sin restricciones. A diferencia de san Anselmo, considera por completo plausible que Dios hubiera eliminado el pecado sin requerir una satisfacción, por pura misericordia.<sup>49</sup> Con todo, no deja de hacer notar la mayor conveniencia de que la redención haya tenido lugar por medio de la pasión,<sup>50</sup> mencionando de paso toda una serie de aspectos confluyentes que confirman, en su conjunto, dicha conveniencia.

Se alcanza así el tercer plano de reflexión. La insistencia puesta en este tercer nivel de la argumentación indica que para Tomás existen diferentes grados de intensidad en la adecuación, que guardan entre sí una relación de libre coordinación. El camino de salvación efectivo abierto al hombre por Dios pone en un primer plano, de manera insuperable, el ser y el amor divinos y revela cómo Dios se ha adecuado de perfectísima forma a la constitución mundana y pecadora del hombre. Este cambio es la expresión de su purísima bondad. La figura suprema de la bondad

48. Cf. STh III q.3, a.5c (ed. Leonina): «divina virtus potuit naturam humanam unire vel personae Patris vel Spiritus Sancti, sicut univit eam personae Filii. Et ideo dicendum est quod Pater vel Spiritus Sanctus carnem assumere.»

49. Cf. STh III 1,46,a2 ad 3: «haec enim iustitia (Dei; N. del A.) dependet ex voluntate divina ab humano genere satisfactionem pro peccato exigente. Alioquin, si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset... si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex quo contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam».

50. Para entender la satisfacción y redención por Jesucristo en santo Tomás de Aquino, cf. D.P. Jamros, *Satisfaction for Sin. Aquinas on the Passion of Christ*, en IThQ 56 (1990), p. 307-328.

muestra en sí la huella de la misericordia, porque, a diferencia de la justicia, no se rige de acuerdo con ninguna suerte de criterio preestablecido. La justicia es siempre bondad en referencia a algo concreto. La misericordia, empero, no conoce ni razones ni límites. Se manifiesta aquí la bondad pura en sí misma. Esa bondad, bajo la figura de la misericordia, es previa a toda justicia, y es la última causa final posible.<sup>51</sup> A partir del principio de la purísima bondad divina como último fundamento y meta se constituye el último plano de plausibilidades, diferente del segundo, el nivel de la comunicación libre.

De todo ello resulta para santo Tomás una estructura de la realidad, cuyo entramado escalonado de ordenación se mantiene unido en el nivel supremo por la libre bondad divina. La ordo-teología metafísica tiene su centro de sentido en la libertad y el amor de Dios.

Los artículos introductorios de la tercera parte de la *Summa*, en los que Tomás se pregunta por la *convenientia incarnationis*, destacan con especial énfasis la adecuación y conveniencia absolutas resultantes de la bondad. Puesto que dichos artículos son decisivos para la totalidad de la cristología tomista,<sup>52</sup> consideraremos brevemente las primeras preguntas y sus respuestas.

La respuesta de santo Tomás a la pregunta por la conveniencia de que Dios se encarnara reza como sigue: la naturaleza de Dios es la bondad. Ahora bien, es propio de la naturaleza de la bondad comunicarse a otros. De donde se sigue que es propio de la bondad suprema la más alta comunicación posible con la criatura. Esto acontece mediante la unión de Dios con un ser creado de tal modo que se produzca el surgimiento

51. Cf. Sth I 1.21,a. 4c: «Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio iustitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitiam. Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eo praexistens, vel praeconsideratum: et rursus, si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis.»

52. Para una visión de conjunto de la arquitectura de la cristología de la *Summa* cf. el esquema de la edición de Marietti: Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, ed. P. Carannello, *Tertia pars et supplementum*, Roma 1956, IX-XI.

de una persona compuesta por los tres elementos: el Verbo, el alma y la carne.<sup>53</sup> El argumento tiene, pues, como punto de partida, la misma divinidad de Dios. No es ajeno a él comunicarse de esa manera, por cuanto aquí se realiza *summo modo, maxime*, lo que Dios mismo es en su ser.

La segunda pregunta planteada por Tomás inquiriere si era necesario que el Verbo divino se encarnara para el restablecimiento del género humano. En su respuesta, distingue dos clases de necesidad. En un primer sentido, es necesario para la consecución de un fin aquel medio sin cuya presencia no es posible llegar a este último. En un segundo sentido, es necesario todo medio por el que el fin se alcanza de la manera más perfecta o conveniente. La encarnación de Dios fue necesaria para el restablecimiento de la naturaleza humana sólo en este segundo sentido.

Ahora bien, dado que en la encarnación divina tropezamos con una nueva modalidad de presencia divina para el hombre, y dado que ésta no puede consistir en que Dios se haga presente donde antes no lo estaba –no pudiendo darse una nueva presencia sino en el hecho de que Dios se encuentre como conocido en el hombre cognoscente, y como amado en el hombre amante<sup>54</sup>– santo Tomás descubre las razones para la superior conveniencia de la encarnación a partir de una reflexión sobre las realizaciones humanas. En efecto, en virtud de la encarnación el hombre cree en un Dios que le habla. Su esperanza apunta a lo más alto, su amor se inflama en un grado supremo. Su recto obrar tiene su ejemplo más sobresaliente en Jesucristo. En última instancia, al hombre no sólo se le comunica el movimiento de aproximación hacia su meta eterna a través de la fe, la esperanza y las acciones rectas, sino que en Jesucristo alcanza esa misma meta, la plena participación en la vida divina, esencia de la felicidad humana. En correspondencia con ello, santo Tomás aduce una serie de argumentos que evidencian cómo es precisa-

53. Cf. Sth III q.1,a.1c: «ad rationem boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc naturam creatam sic sibi coniugit ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne.» Cf. san Agustín, *De trin.*, XIII, 17, 22 (PL 42, 1031).

54. Cf. Sth I q.43,a.3c: «Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante.»

mente a través de la encarnación de Dios como se le comunica al hombre de la manera más eficaz la *remotio mali*.<sup>55</sup>

Por último, una tercera pregunta, formulada en el marco de la q.1, tiene decisiva importancia para la comprensión global de la cristología tomista: ¿habría asumido Dios la carne humana en caso de que el hombre no hubiera pecado? Para la respuesta, Tomás remite a las Sagradas Escrituras, donde la encarnación está siempre vinculada al pecado. En la discusión de los estados que convienen al hombre sólo por voluntad divina –más allá de todo lo que le es debido como criatura–, debe reconocerse a las Escrituras una importancia decisiva. Pues bien, éstas asocian siempre la encarnación al pecado del hombre. La razón interna que santo Tomás aduce para que así sea dice como sigue:

«Nada prohíbe pensar que la naturaleza humana haya sido conducida con posterioridad al pecado hacia algo mayor: Dios permite, en efecto, que haya mal para que de él surja algo mejor. Por eso se dice en Rom 5, 20: Donde abundó la iniquidad sobreabundó la gracia. Y por eso se canta también durante la bendición del cirio pascual: ¡Oh dichosa culpa que mereció tan sublime redentor!»<sup>56</sup>

¿Cómo se llega a esos planos o niveles escalonados de plausibilidad, y cuál es su principio organizador interno? El plano de plausibilidad o de conveniencia superior y a la vez más libre se da allí donde Dios, manifestando voluntaria y soberanamente su ser más profundo, es decir, su realidad trina, deja que esa su vida más profunda y oculta sea el principio que da forma a su obrar. Por consiguiente, es en el fáctico y contingente acontecimiento Cristo, en la encarnación del Verbo, en la crucifixión redentora, donde se hace real la más perfecta entre las maneras posibles de conducir al hombre hacia su meta, situada en Dios mismo. Este acontecimiento supremo de libertad y autoapertura comprende

55. STh III q.1,a.2c.

56. Cf. STh III q.1,a.3 ad 3: «Nihil autem prohibet ad aliquid maius humanam naturam productam esse post peccatum: Deus enim permittit mala fieri ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur Rom 5,20: Ubi abundavit iniquitas, superabundavit et gratia. Unde et in benedictione Cerei Paschalis dicitur: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!»

como requisito aquella relación fundamental entre el hombre y Dios que había sido el tema del primero de los planos mencionados. Se trata de la relación de Dios como creador con su criatura como substancia autónoma, abierta a la relación personal con la divinidad gracias a su racionalidad, a la posesión de facultades como la razón y la voluntad, y a su equipamiento con las *operationes* correspondientes. Este plano comprende y define las determinaciones esenciales derivadas de la posición y las necesarias relaciones de reconocimiento resultantes de ellas. En tanto que *ipsum esse per se subsistens*,<sup>57</sup> Dios es fundamento y meta de la creación. Corresponde al hombre subsistir como sujeto y desarrollarse autónomamente y con adecuación a su condición de criatura.

Sin embargo, a juicio del aquinatense, tanto el plano fundamental como sus estructuras se ven superados en todo momento en la medida en que Dios ha destinado al hombre desde el principio a la comunión consigo. Circunstancia que santo Tomás deduce tanto de los testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento como de la experiencia humana básica del deseo de una infinita felicidad.

La aprehensión conceptual de ese segundo plano de plausibilidad se produce en virtud de una nueva manera de entender el concepto tradicional de substancia, ahora interpretada como comunicación. En el marco de la reflexión teológica de la alta Edad Media, ser-sujeto significa en esencia ser capaz de comunicarse con otro. Así, la *substantia divina*, la naturaleza divina, es aquello que el Padre comunica al Hijo, así como lo que Padre e Hijo transmiten conjuntamente al Espíritu en una expiración activa, sin que tal participación implique una pérdida o disminución de la substancia. Como consecuencia, las Personas de la santísima Trinidad se entienden como relaciones subsistentes en la unidad e identidad de la substancia divina. Análogamente, el hombre es entendido como *substantia creata*, substancia que no puede alcanzar la plenitud de su autonomía sino en la *participatio divine naturae*, en la participación de la naturaleza divina, en la vida de Dios.

De la creación no se sigue *relatio* alguna para Dios. Si ésta surgiera sólo podría tratarse de una *relatio accidentalis*, porque Dios crea el mundo libremente, no por necesidad. En tal caso, Dios se vería alterado

57. STh I q.4,a.2c.

por el mundo de manera contingente, en el sentido de que se le añadiría algo a la divinidad, lo que está en contradicción con la tesis fundamental de que Dios es perfección pura, *esse subsistens, actus purus*. A la inversa, la creación, como puesta, mantiene una *relatio realis* con respecto a su creador como causa que la produce. Respecto de la comunicación por la gracia que Dios sostiene con la creación, esto significa que de dicha comunicación no se sigue en ningún modo una *relatio realis* en Dios, sino únicamente una *relatio* siempre distinta de la creación y del hombre con Dios. Ello quiere decir, a su vez, que Tomás concibe la comunicación de Dios con la creación o el hombre como una *assumptio* de éste, es decir, de su realidad humana y creatural por Dios. Dentro de este marco conceptual, la comunicación no es ni puede concebirse como una alienación de Dios en la creación. De lo que se desprende que Tomás distingue diversas formas o figuras de la comunicación de Dios con el hombre o la creación. Éstas se distinguen entre sí por su diferente efecto creado. La modalidad suprema de *assumptio hominis* en la unidad con Dios se encuentra en la unión hipostática, donde la naturaleza humana es asumida en la unidad personal con el Verbo divino. En virtud de esta estructura, la encarnación del Verbo se manifiesta como un caso singularmente destacado entre una multitud de posibilidades de comunicación divina con el hombre.<sup>58</sup>

Si ahora tenemos presente la estructura y contenido de las diferentes partes de la *Summa*, se advertirá que las que versan sobre Dios y su obra, por un lado, y la que versan sobre el hombre y su obra, por otro, se estructuran de acuerdo con el segundo plano de plausibilidad recién descrito. La parte tercera, que debe ocuparse de Jesucristo, de su obra y de la consumación humana representada por la felicidad eterna, expresa el tercer plano de plausibilidad en tanto que respuesta histórica concreta de Dios a la vía fáctica, determinada por el pecado, del ser humano. En este tercer plano se profundizan y se concluyen las relaciones que han sido ya desarrolladas en las dos grandes secciones precedentes.

Desde esa concepción global y su *instrumentarium* conceptual se obtienen algunos puntos de vista de importancia sobre aspectos particulares de la cristología tomista. Santo Tomás caracteriza a Jesucristo

58. Es preciso advertir, sin embargo, que en todas esas fórmulas se trata siempre de una comunicación de la vida divina a una criatura libre y racional.

como el hombre perfecto que, desde el momento en que fue concebido, disfrutó tanto de la visión beatífica de Dios como de toda ciencia y sabiduría infusas. Por este motivo no hay lugar en Cristo para la fe o la esperanza. Pero mientras que Jesucristo es perfecto en todas las potencias y facultades del alma –sin que por ello niegue Tomás en ningún momento la realización de la *scientia experimentalis*–, respecto del cuerpo y de todo lo corporal del ser humano, el Aquinate le atribuye todas y cada una de sus debilidades y defectos de la carne. Como justificación de este punto de vista se remite a la comunión con el género humano pecador.<sup>59</sup> ¿Cómo se explica esta singularidad desde la concepción global tomista?

Más arriba se ha indicado que la comunicación de Dios con el hombre es esencialmente concebida bajo la modalidad de la *assumptio*, de la ascensión del hombre en la unidad con Dios. Esta unión se refiere a la naturaleza humana en cuanto racional. En la comunicación, Dios gana una nueva modalidad de presencia en relación con el conocimiento y el amor humanos. Ahora bien, si la *assumptio naturae humanae*, tal como aparece en la unión hipostática, representa el caso más señalado de unión semejante, no cabe obtener otra consecuencia sino que a Jesucristo se le concede la suprema participación en el conocimiento y voluntad divinos, o lo que es lo mismo, la *visio beata*, la visión beatífica; por consiguiente, deben atribuírsele también una santidad y virtud perfectas. Por otro lado, santo Tomás puede poner de relieve la comunión de Jesucristo con el hombre mortal, pecador y doliente, en relación con todo cuanto afecta a la naturaleza humana en su corporeidad. Así, por ejemplo, la oración del huerto es para él un *orare secundum sensualitatem*, una oración en la que Jesús expresa en palabras el afecto que surge de su naturaleza humana, para después someterlo a la voluntad divina, así como, simultáneamente, a su propia voluntad personal.<sup>60</sup>

59. Cf. STh III q.14,a.1c: «Respondeo dicendum conveniens fuisse corpus assumptum a Filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subiacere.» Y sigue una triple razón: para borrar las penas del pecado como muerte, hambre o enfermedad, para ser efectivamente «hombre verdadero»; y para darnos ejemplo de cómo soportar las flaquezas y defectos de nuestra humanidad.

60. Cf. STh III q.21,a.2c: «potest dici aliquis orare secundum sensualitatem, quia scilicet eius ratio orando Deo proposuit quod erat in appetitu sensualitatis ipsius. Et secundum hoc, Christus oravit secundum sensualitatem: inquantum scilicet eius oratio exprimebat sensualitatis affectum, tanquam sensualitatis advocata. Et hoc, ... ut ostenderet



Sin embargo, con la asunción de la naturaleza humana en la unión hipostática Cristo no es sólo el hombre personalmente perfecto. Es al mismo tiempo, y como hombre, mediador y consumidor de la humanidad en su conjunto. Es cabeza de todos los hombres, si bien en diferentes grados. Dispone de toda plenitud de manera infinita, de modo que la puede comunicar a los demás seres humanos. Se le ha comunicado, en efecto, la gracia suprema y perfecta, de tal manera que todas las restantes gracias de que se ha hecho partícipe a los hombres son participación de su gracia, tanto más cuanto que, en virtud de su unidad con la vida divina, posee la potestad absoluta de conceder tal gracia a los hombres.<sup>61</sup> Ha hecho suya esta capacidad de conceder o «disponer» en favor de la humanidad, además de por filiación divina, también humanamente, en virtud de los méritos de su crucifixión.

Esta definición básica de la relación entre Jesucristo y los hombres permite comprender la razón de que Santo Tomás haya situado su tratado sobre los sacramentos a continuación de sus reflexiones cristológicas. Los sacramentos, en efecto, no son otra cosa sino las modalidades de mediación concretas e históricas, en las que el Señor crucificado y exaltado comunica su gracia a la Iglesia, aunque sin vincularse exclusivamente a estos medios.

Si ahora contemplamos la concepción global de santo Tomás, se obtiene la impresión de una imponente teoría cristológica unitaria. La economía divina de la salvación culmina en Jesucristo, en su encarnación, su pasión y su actuación como Señor exaltado. El Dios infinitamente bondadoso, que es comunicación que se entrega a sí misma, es el fundamento y el fin de la creación. La procesión de las Personas divinas es a la vez principio originario de lo creado, pues en el Hijo se encuentra el fundamento del mundo, y en el Espíritu su fin, la vinculación con la comunicación divina. El concreto despliegue histórico de la libertad responde a la fundamentación de la creación en el Verbo y el Espíritu.

La mediación de la salvación al hombre pecador tiene lugar en una serie de órdenes sacramentales, articulados de acuerdo con los grandes

quod homini licet, secundum naturalem affectum, aliquid velle quod Deus non vult... (et) ut ostendat quod proprium affectum debet homo divina voluntati subicere.»

61. Cf. STh III q.8,a.1c: «virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae».

pactos establecidos con el hombre por Dios: el pacto o alianza con Adán y con Noé, la alianza con Abrahán, la alianza del Sinaí y, por último, la nueva alianza. A los sacramentos que transmiten fe y justificación bajo la figura de la promesa, corresponden siempre unas modalidades de presencia divina específicas, que encuentran su culminación y cumplimiento en el misterio de Cristo. Esas culminación y plenitud, resultado del proceso de libertad de Dios y de su creación, tienen según Tomás su fundamento en la encarnación, pero despliegan todo su sentido en la crucifixión en cuanto revelación suma de la bondad divina y prueba definitiva del amor de Dios hacia los hombres. La justificación del pecador por la pasión de Jesucristo representa para santo Tomás la más grande de las obras divinas,<sup>62</sup> mayor que la creación y mayor que la gloria de los bienaventurados, pues es en ella donde se manifiesta con más claridad la donación de la gracia.

Cristo no sólo inaugura la vía humana hacia ese acontecimiento liberador en el que Dios mismo se revela en su ser, sino que es también quien la media, en cuanto Señor exaltado, a través de su eficacia en los sacramentos y su presencia graciosa en la historia. A esta eficacia están ordenados tanto los fieles, cuyos carismas respectivos les han sido otorgados para bien de sus semejantes, como los ministros de la Iglesia, quienes como servidores cooperan, de forma instrumental, con el Señor exaltado.

#### 4. Logros y problemas pendientes de la cristología de la Alta Edad Media

##### TESIS 37:

La cristología de la Alta Edad Media interpreta el misterio de Jesucristo como el centro irradiador de su sentido de un sistema de la realidad, fundado en la metafísica, que abarca la historia de la libertad del hombre. A esta

62. Cf. STh I/II q.113,a.9c: «opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo, ex parte modi agendi. Et sic maximum est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc, maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis.»

concepción teológica responden la idea pública de la *christianitas* y su *ordo* sacramental.

La idea bajomedieval de libertad, que hace saltar la metafísica del orden que se daba por supuesta, evidencia los límites y los problemas que deja sin resolver aquella síntesis cristológica.

Es posible ilustrar nuevamente los logros de la cristología de la Alta Edad Media mediante una visión retrospectiva comparada de las cristologías de san Anselmo y santo Tomás de Aquino. La consideración del despliegue de la idea de libertad de la Baja Edad Media debería, además, permitirnos descubrir los problemas que esa síntesis cristológica deja sin resolver.

Tanto la cristología anselmiana como la tomista son resultado de una reflexión conceptual sistemática sobre Dios y el hombre en su mundo y en su historia. Esa elaboración sistemática y conceptual tiene su principio en el Credo y en los dogmas cristológicos heredados de la tradición.

San Anselmo «reconstruye» el misterio Cristo partiendo de una definición extremadamente general de la libertad de Dios y del hombre, para reflexionar luego sobre el acontecimiento de la redención como la *restauratio* de la ordenación jurídica, de la figura fundamental de la moralidad.

San Anselmo piensa esas definiciones extremadamente generales en términos cristianos, en el sentido de que pertenecen a la fe, es decir, desde la revelación de Dios en Jesucristo. Son definiciones que en todo momento se dan como en sí mismas evidentes. De hecho, Anselmo requiere siempre el asentimiento de su interlocutor, Boso, a las definiciones axiomáticas fundamentales. Para ello recurre a las creencias generalmente aceptadas en su tiempo. Esta *ratio* y esta *necessitas* dan coherencia a todo el curso de su argumentación. De este modo no sólo se entiende la realidad en su conjunto, desde la fe, como acontecimiento de libertad, sino que se pretende, además, que el hombre, esencia libre, responsable, y guiado por la razón, puede reconocer en la redención y en Jesucristo la condición de la permanente racionalidad histórica de dicho acontecimiento. Sin duda, los elementos necesarios para esa síntesis se encontraban ya en la patrística, pero la visión sistemática y de conjunto de los mismos es, a no dudar, la contribución específica de san Anselmo. Así

puede apreciarse fácilmente confrontando las obras anselmianas con los pasajes centrales del libro XIII de *De trinitate*, donde Agustín expone, ya en la última etapa de su vida, los rasgos fundamentales de su comprensión soteriológica del misterio Cristo.<sup>63</sup> San Agustín interpreta Nicea desde la doctrina platónica del logos y desde la idea de la *reductio multorum ad unum*.<sup>64</sup> Partiendo de ahí, expone toda una serie de consideraciones sobre Jesucristo como mediador entre el Dios trinitario y la humanidad. El hombre aprende en el Verbo encarnado la *humilitas*, radical, que es la que reconduce al pecador a la cercanía de Dios. Jesucristo reconcilia a la humanidad pecadora, aniquila las pretensiones del diablo con respecto a la humanidad, etc. Las definiciones conciliares fundamentales se transforman de esta suerte en un haz de consideraciones de carácter soteriológico. San Agustín está todavía muy alejado de la apremiante *necessitas* anselmiana, aunque este último se apropia a su vez de las ideas agustinianas y las entretiene con sus propias reflexiones.

La síntesis cristológica de san Anselmo se ve posibilitada por la excentricidad con que este «adelantado del pensamiento» de los pueblos germánicos ya cristianizados contempla la herencia de la antigüedad cristiana y articula de una manera racional y autónoma todo ese trasfondo de creencias de tal suerte que, a una con esta articulación, traza el diseño de un mundo que debe estructurarse de acuerdo con esta comprensión de la fe.

Los límites de la cristología anselmiana se aprecian en el hecho de que ésta, y su correspondiente soteriología, en la forma extremadamente genérica de la moralidad, no permiten pensar en detalle la multiplicidad histórica de las etapas de salvación, la pluralidad de las figuras de la libertad, o la creación de esa libertad. San Anselmo no se enfrenta al problema de una pluralidad de proyectos de orden. Es sin duda consciente de la contingencia de su propio esquema, y se muestra del todo dispuesto a acometer modificaciones de acuerdo con la lógica de los argumentos. Pero a la vez presupone en todo momento que, con relación a la realidad, hay y debe haber un *ordo*.

Frente a la cristología de san Anselmo, la tomista presenta un in-

63. Cf. *Enchiridion patricium. Loci ss. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticum*, edit. por M.J. Rouët de Journel, Friburgo 121959, n.º 1649-1682, p. 556-564.

64. Cf. Agustín, *De Trin.*, IV,7,11.8.12.15,20 (PL 42,895s.901s.).

cremento de complejidad y de diferenciación. Distinguiendo entre los diversos planos de plausibilidad y entre la estructuración de las relaciones entre la libertad divina y humana de ellos resultantes, santo Tomás se hace con un espacio que le permite adscribir su respectivo lugar legítimo a las diferentes concepciones históricas de la existencia humana que le son conocidas –el *status* del hombre en las alianzas de Adán y Noé, en la alianza de Abrahán, en la del Sinaí, y en la nueva alianza–, respetando al mismo tiempo la contingencia de cada uno de los entramados de libertad. Las diferentes figuras de la libertad, autónomas y a la vez relacionadas entre sí, que se deducen de la cristología, le permiten, además, entrar en diálogo tanto con los filósofos antiguos como con los musulmanes, quienes a su modo parten también siempre de la comunicación de Dios con los hombres y de la definición del hombre como un ser destinado a la comunión con la divinidad. De este modo, su cristología sirve, como parte final de su *Summa theologiae*, de base a un vasto y altamente diferenciado *ordo ordinum libertatis* salvaguardado en su racionalidad histórica. Se trata de un extenso entramado de órdenes de libertad, en el que tanto la verdad de la filosofía como la de las religiones tienen su propio lugar sistemático, de tal modo que reciben, como implicados o presupuestos, su sentido último de la piedra angular que sostiene toda la bóveda. Se consideran a la vez la contingencia y la pretensión absoluta de sentido de la fe cristiana.

La textura aglutinadora, es decir, aquello que permite entretelar las diferentes estructuras de plausibilidad, es la *analogía entis*, la analogía del ser. Ésta determina en principio el plano de la metafísica, aunque también posibilite la conexión con las dos estructuras de plausibilidad que se encuentran más allá. El apartado anterior nos mostraba cómo la *ratio boni* constituía el criterio tanto en el segundo plano de plausibilidad como en el tercero. Porque Dios es bondad, se hace amigo del hombre, a quien asimismo ayuda en la conquista de su objetivo. Porque Dios es la bondad suma, la encarnación, la cruz, la resurrección y los sacramentos son las figuras más adecuadas en los que Dios convierte en realidad su voluntad salvífica.

Siguiendo a Platón, para quien la idea del Bien es la idea suprema que todo lo rige, y a Aristóteles, quien había definido el bien como una cualidad trascendente del ente, santo Tomás nos enseña que *Omne ens*

*est bonum*,<sup>65</sup> que todo ente es bueno. El bien es la finalidad intrínseca de la existencia, la finalidad última de todo acto. La bondad, bajo la figura de la misericordia, es meta última y medida de todo obrar libre, incluido el obrar divino. Tomás prolonga esta línea hasta el acontecimiento Cristo.

El ente, que desde su misma finalidad se orienta al bien y por él se define, significa en el ámbito del conocimiento lo verdadero, lo abierto. Como tal puede ser conocido: *Omne ens est verum*.<sup>66</sup> Sin duda, existen diferentes modalidades de ser-descubierto, es decir, de ser-verdadero, según los respectivos planos de plausibilidad, en lo concerniente al conocimiento. Saber, creer y ciencia de la fe son cosas diferentes entre sí. Concuerdan, sin embargo, en que en todas estas modalidades, y en virtud del carácter de verdad de lo existente, el hombre puede reconocer siempre en todo la *ratio boni*, y aprehender su plausibilidad. Desde aquí se abre la posibilidad de la síntesis teológica, de la visión conjunta y sistemática de las diferentes realidades.

Para santo Tomás, en los diferentes planos de plausibilidad surgen diversos entramados de realidad que, como buenos y verdaderos, tienen en sí el carácter de lo bello. Siguiendo la tradición clásica, define lo bello como *splendor ordinis*, como resplandor del orden. Este resplandor del orden está constituido, a su juicio, por el brillo del bien en sus respectivos contextos.

A esos entramados de la realidad que llevan en sí el carácter de la delicadeza y de la belleza y tienen su propia plausibilidad o racionalidad, se enfrenta la comprensión del espíritu humano. Se da por supuesto que el hombre posee, en virtud de su conocimiento y de su apertura al bien, acceso directo a la realidad humano-divina. Una idea tan radical como la sostenida por Lutero cuando afirma que el pecado ha corrompido el conocimiento humano hasta el punto de que la filosofía no es sino alienación respecto de Dios, es inimaginable en el pensamiento tomista.

En esta impresionante síntesis cristológica siguen apremiando aún algunas cuestiones de detalle. Se mencionarán aquí, para ilustrarlo, dos ejemplos que permiten comprender el severo juicio de Lutero con respecto a la teología escolástica y, en particular, con respecto a su cristología:

65. De ver. q.21,2c (ed. Leonina).

66. Cf. De ver. q.21,3c.

«Lo que otros han aprendido en la teología escolástica, que lo juzguen ellos mismos... Yo perdí allí a Cristo, y ahora lo he descubierto en Pablo.»<sup>67</sup> Si contemplamos la evolución de la filosofía y de la teología con posterioridad a santo Tomás, esta afirmación no está justificada. Primero, en efecto, hemos de mencionar la nueva definición del ente en tanto que ente debida a Juan Duns Escoto. En segundo lugar, el despliegue de la problemática de la libertad íntimamente ligado a esa definición. Y por último, la remodelación de la teología, y especialmente de la cristología, derivada de los dos puntos mencionados.<sup>68</sup>

El franciscano Juan Duns Escoto<sup>69</sup> elaboró el punto de partida de una nueva metafísica transcendental, que rompe el vínculo que posibilita la síntesis tomista, la idea de analogía. Escoto cuestiona radicalmente el concepto del ser, marcado por la analogía, que ligaba estrechamente a la filosofía de Tomás con la metafísica griega clásica de Platón y Aristóteles, con el neoplatonismo. El motivo de esta actitud radicaba en buena medida en la profunda inquietud de Escoto ante el recrudecimiento de un neopaganismo filosófico. Su definición del ente —aquel contenido que la razón humana conoce con seguridad como el primero y existente en todas partes— se basa puramente en el principio de contradicción el ente es *id cui non repugnat esse*,<sup>70</sup> aquello a lo que no repugna ser. Este concepto de ente conviene de manera unívoca tanto a Dios como a las criaturas.

Dicha definición influirá decisivamente tanto en Guillermo de Ockham como en Francisco Suárez y Christian Wolff, es decir, forma parte

67. *Resolutiones Lutheranae propositionibus suis Lipsiae disputatis concl. 2*, en M. Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 2, edit. por H. Böhlau, Weimar 1884, p. 414.

68. Cf. G. Iammarone, *Wert und Grenzen der Christologie des Johannes Duns Scotus in heutiger Zeit*, en *WiWei* 52 (1989), p. 1-20.

69. Para los elementos propiamente franciscanos del pensamiento de Duns Escoto cf. W. Dettloff, *Die Geistigkeit des Johannes Duns Scotus*, en *WiWei* 22 (1959), p. 17-28; Id., *Die franziskanische Theologie des Johannes Duns Scotus*, en *WiWei* 46 (1983), p. 81-91.

70. Juan Duns Escoto, Ord. IV d.8,q.1,n.2, en Id., *Opera omnia* XVII, 7, París 1981ss. Para su interpretación cf. L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit. Duns Scotus – Suarez – Wolff – Kant – Pierce (Paradeigmata*, vol. 9), Hamburgo 1990, p. 3-182, espec. 56-74.

esencial de la metafísica moderna, a la sazón inserta aún en el proceso evolutivo que la llevará a convertirse en ciencia transcendental. En el caso de Duns Escoto conduce a una concepción del ente concreto cargada de extraordinarias consecuencias. Tal y como acabamos de explicar, todo ente es necesariamente posible en sí mismo. Ello significa que el ente finito permanece en sí mismo, en su apriorismo lógico, enteramente definido desde el principio de contradicción. Tal necesidad del ente no puede destruirla ni siquiera Dios. «Es», sencillamente, y caracteriza las ideas divinas de la realidad. Ahora bien, dado que toda posibilidad encierra en sí su contrario u opuesto, posibles al menos como alternativas, la producción de las ideas en el intelecto divino no determina aún de ninguna manera la realidad en su conjunto. La verdadera *determinatio* para la verdad y para la existencia precisa de la puesta libre y selectiva de cada idea por Dios. Sólo la decisión divina origina la verdad determinada de lo contingente, en sí siempre compleja. Cada situación individual y concreta abarca siempre una multiplicidad de determinaciones específicas. Sólo su elección y «posición» (*Setzung*) hace de la posibilidad lógica posibilidad real. La primera forma de la inteligibilidad, lo puramente posible en sí, precisa, para ser realmente posible, de una segunda forma de inteligibilidad, la cual implica la decisión de la libertad divina, y constituye así en la realidad el sentido concreto del ente como *id cui non repugnat esse*.

Aquí, pues, con una insistencia desconocida en la concepción tomista o, con anterioridad, en la anselmiana, es la voluntad divina, que decide, elige y pone y sólo está sujeta al principio de contradicción, el principio de realidad. Si ello es ya válido para cada ente singular y concreto en sus mil aspectos, lo es con mayor razón en contextos más generales: todos ellos, en efecto, están «puestos» (*gesetzt*). Ambos planteamientos —el último de los cuales encuentra eco en la correspondiente concepción de la libertad humana— dan lugar a una transformación notable de la teología y de la cristología.<sup>71</sup> La teología va adquiriendo —y ello más claramente cuanto más reflexiona sobre estas características metafísicas y lógicas, y les confiere vigencia— una doble figura. En efec-

71. El uso prácticamente sinónimo de los términos «cristología» y «teología» se sigue del hecho de que la primera es para Escoto «el núcleo de la segunda» (G. Iammarone, *Wert und Grenzen der Christologie des Johannes Duns Scotus*, p. 2).

to, la teología o cristología es, por una parte, aquel discurso que, partiendo de la economía fáctica de salvación en tanto que *ordinatio* divina contingente, despliega las posibilidades siempre implícitas en dicha síntesis. En este sentido, la cristología o respectivamente la teología se convierte en ciencia de conclusiones, en *theologia deductiva*. A este respecto de la teología se le opone como contrapunto su reverso: la *theologia positiva*. Ésta apunta a lo que de hecho hay de *ordinatio* divina, de síntesis divina, en el *depositum fidei*, aquello que dicho *depositum* custodia de manera infalible.<sup>72</sup>

En el presente contexto, el primer tipo de teología, la *theologia conclusionum* o *deductiva* reviste especial interés, por cuanto conduce al esclarecimiento metódico de la esencia divina y de la economía divina de la salvación. De hecho, las verdades de la fe le son comunicadas al hombre en su constitución existencial dada, en la que se le abren los contenidos metafísicos simples y las situaciones complejas que es capaz de aprehender en virtud de su estructura espiritual y sensible. Configuran, por tanto, en cierto modo, los elementos que a través de los testimonios de la fe aparecen en un superior grado de complejidad. Así, por ejemplo, se abren a la comprensión humana los elementos contenidos en la proposición de fe «Dios es trino». Sólo que aquí aparecen recogidos en una síntesis que evidencia un grado de complejidad no accesible al hombre en su presente constitución existencial. La fe no comprende este grado de complejidad. Se le acepta simplemente a través de los testimonios de fe. La teología humana, *theologia in nobis*, bien diferente de la *theologia in se*, la teología de Dios, se origina en el estudio de las implicaciones de aquella afirmación de fe, en la explicación de la síntesis dada. Surge así una teología del «quia», en lugar de aquella del «propter quid», que había surgido como resultado del análisis penetrante de la esencia y las acciones de Dios.

Frente a ese esclarecimiento espiritual en el que la metafísica y la lógica son interlocutores naturales de la teología, la teología positiva estudia el punto de partida y de llegada a que finalmente han de conducir las aclaraciones de la teología deductiva: los principios básicos de la fe o de las verdades de la revelación.

72. Cf. al respecto A. Lang, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Friburgo 1964, p. 167-222.

El espectro de teologías fácticas que van surgiendo dentro de ese marco es amplio y abigarrado. La tradición tomista o agustiniana –ahora fuertemente marcadas por la impronta de la nueva comprensión del ser– y el escotismo se alían en contra del nominalismo. Las variantes de la *via antiqua* y de la *via moderna* son numerosas. Pese a lo profundo de las divergencias, debe hacerse notar la coincidencia de todas ellas en el concepto de ser y la importancia –de él resultante– cada vez mayor de la libertad divina y humana.

No es casual que en este contexto histórico-espiritual surja una *schola agustiniana moderna*, en la que se recogen eclécticamente elementos doctrinales escotistas y nominalistas, dentro de una común defensa de la doctrina sobre la gracia y la libertad propuesta en los escritos antipelagianos de san Agustín.

La diferenciación establecida entre filosofía y teología, entre su respectiva exploración de la realidad en diferentes niveles de complejidad, se une aquí a las doctrinas agustinianas sobre el pecado y la gracia. Esto conduce a la distinción entre la libertad de elección «mundana» del hombre y la libertad humana originada en la donación, plena de gracia, de Dios. El *liberum arbitrium*, ciertamente, permite al hombre comportarse como señor de sí mismo en sus relaciones con el mundo. Pero en un sentido propio o verdadero, es decir, teológico, el hombre no es libre, porque es esclavo del pecado. La libertad humana para el bien nace ante todo de la gracia divina, gracia cuyo mediador es Cristo y que, sin abandonar un solo momento al hombre, libera a éste de su caída en las garras de la concupiscencia, con el fin de permitirle acercarse a Dios por sí mismo, aunque siguen alentando virulentamente en él sus malos apetitos. La libertad real del hombre es caracterizada como el fruto de una comunicación divina que tiene su fundamento en el plan eterno de Dios –la predestinación–, una vez que ha determinado a su Hijo Jesucristo a ser el redentor de la humanidad, y le ha dado como compañía aquellos hombres que han sido escogidos desde la eternidad junto con él para la bienaventuranza.<sup>73</sup>

Las luchas teológicas de los siglos XIV y XV, de las que aquí nos hemos limitado a ofrecer una breve semblanza restringida a sus posturas

73. Cf. M. Santos Noya, *Die Sünden- und Gnadentehre des Grevor von Rimini* (*Europäische Hochschulschriften Reihe 23*, vol. 388), Francfort del Meno 1990.



fundamentales, condujo al desarrollo de dos figuras seculares de la cristología, representadas por las obras de Francisco Suárez y Martín Lutero. Ambas cristologías se oponen entre sí. La cristología de Suárez puede con razón reclamar el título de una cristología de corte trascendental-metafísico. Por contra, la cristología luterana parte por entero de la comunicación graciosa de Dios con el pecador. Las dos son resultado de los planteamientos precedentes, que desarrollan hasta tal punto que parecen eclipsar las cristologías de épocas anteriores.

Con respecto a la cristología metafísica trascendental de Suárez, es evidente que sólo el despliegue del pensamiento ontológico de finales de la Edad Media hasta formar un sistema comprensivo y aceptado proporciona la posibilidad de desarrollar una cristología tal como estaba prefigurada en los planteamientos de Escoto y Ockham. Cuando se comparan estas cristologías con las disputaciones cristológicas de Suárez salta a la vista su carácter fragmentario.

En relación con la cristología de Ockham, Erwin Iserloh constata: «Ya en una comparación superficial con las obras de Lombardo, nos sorprende lo poco que se discuten las verdades allí comentadas, o la poca importancia otorgada a los acontecimientos históricos de la vida de Jesús y a su significado salvífico. Al analizar este núcleo de la revelación, a Ockham lo único que le interesa es el esclarecimiento de cuestiones metafísicas, cuando no meramente lógicas.»<sup>74</sup>

Las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez conforman la exposición, dentro del esquema de un gran proyecto, de la metafísica originada en el escotismo y en las reflexiones de carácter filosófico-teológico resultantes de este movimiento, a la que se le añade la cristología correspondiente. Ambas obras son fruto de este proceso de incubación que se extiende a lo largo de más de dos siglos.

La recepción de la metafísica en el ámbito de la filosofía de la Ilustración europea y la asunción de las estructuras cristológicas suarecianas por parte de los teólogos católicos hasta la Neoescolástica demuestran en qué medida se adelantó Suárez a la Edad Moderna.

74. E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelms von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, en J. Lortz (dir.), *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz*, vol. 8, Wiesbaden 1956, p. 27.

Otro tanto cabría decir respecto de Lutero. Sus estudios en Erfurt le habían proporcionado un conocimiento profundo de la teología escolástica de los siglos XIV y XV, en especial de la *via moderna*. Lutero hunde sus raíces en la tradición de la *schola agustiniana moderna*, con la que comparte muchas de sus posiciones teológicas, particularmente en el campo de las doctrinas del pecado y de la gracia. Lo que hace sobresalir su trabajo por encima de los proyectos teológicos que le precedieron es el hecho de que, partiendo del punto de vista teológico del «cambio feliz», es decir, de la comunicación divina con el pecador, y de la comunicación del pecador justificado con Dios, proponga una nueva y consistente formulación de la fe que tiene como centro y núcleo la cristología: una cristología de la *communicatio idiomatum* que representa una respuesta a la problemática moderna de la libertad.

## II. «Cambio feliz»

### La cristología de Martín Lutero<sup>75</sup>

#### 1. La cruz como principio cristológico de conocimiento

TESIS 38:

De la cruz de Jesucristo se deriva, según Lutero, la definición de la subjetividad humana y de la absoluta prioridad de la fe y de la gracia.

El inmenso campo de la literatura luterana hace aún más sorprendente el hecho de que sólo en las últimas décadas se haya prestado a la cristo-

75. U. Asendorf, *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie* (Publicaciones del Instituto para la historia de Europa, vol. 107, dentro de la sección para la Historia de la religión de Occidente publicada por P. Manns), Wiesbaden 1982; Y. Congar, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, en A. Grillmeier – H. Bacht (dirs.), *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 3, p. 457-486; W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Gotinga 1967; M. Lienhard, *Luther – Témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur*, Paris 1973; versión alemana: *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*, Gotinga 1979; R. Schwarz, *Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther*, en ZThK 63 (1966), p. 289-351; D. Vorländer, *Deus incarnatus. Die Zweinaturenchristologie Luthers bis 1521* (UKG, vol. 9), Witten 1974.



logía del reformador la atención que merecía, máxime teniendo en cuenta que es ella la que proporciona el fundamento de la doctrina luterana de la justificación,<sup>76</sup> y para las demás enseñanzas teológicas del reformador de Wittenberg relacionadas con este tema. Dado que la cristología luterana prolonga los cauces trazados por la especulación tardomedieval, en los primeros escritos luteranos sólo se describen sus rasgos fundamentales. Sólo en sus obras tardías alcanza su doctrina pleno desarrollo y articulación. Fueron de esencial importancia en este proceso los enfrentamientos de Lutero con Karlstadt, Zuinglio y Ecolampadio. Y, en fin, sólo en la última etapa de su vida se dedicó Lutero a la cristología de los concilios, lo que le dio ocasión para formular algunas precisiones.

Podemos decir de Lutero, con igual verdad que de la tradición medieval en su conjunto, que su cristología se encuentra estrechamente ligada con la teología en su conjunto. Pero es precisamente la comprensión de la teología lo que cambia en Lutero. Hemos señalado ya que, partiendo del dogma cristológico, la Alta Edad Media se proponía una definición del hombre y de Dios que hiciera posible la aparición de la cristología sistemática como la piedra angular que sostiene y corona toda la construcción. La teología de la Baja Edad Media y su continuadora, la Escolástica del Barroco, siguen ateniéndose a ese diseño formal, pero se acomete la investigación cristológica en cierto modo desde una doble perspectiva: objetivamente, desde los dogmas de fe, subjetivamente, desde constructos intelectuales apriorísticos cuyo resultado es una cristología metafísica transcendental.<sup>77</sup>

La cristología luterana es ajena a estos planteamientos porque define de manera nueva el principio del conocimiento teológico. Si queremos, pues, entender su estructura interna, deberemos empezar por el estudio de la aplicación de este principio cognoscitivo.

La primera formulación breve y precisa del concepto de teología sostenido por Lutero data de los años 1517 y 1518. Sus más importantes

76. Cf. por ejemplo H.-J. Iwand, *Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen* (TB, vol. 14), München 1961; K. Schwarzwaller, *Theologia crucis. Luthers Lehre von der Prädestination nach De servo arbitrio*, 1525 (FGLP serie 10, vol. 39), München 1970, espec. p. 60; A. von Harnack, *Dogmengeschichte* (GThW, vol. 4/3), Tübinga 1922, p. 462-466.

77. Cf. el capítulo sobre Francisco Suárez (E.III).

testimonios se hallan en la *Hebräerbriefvorlesung*,<sup>78</sup> en la *Disputation gegen die scholastische Theologie*,<sup>79</sup> y en las *Heidelberger Disputationshesen* de 1518.<sup>80</sup>

En los escolios de la *Carta a los hebreos* observó Lutero que habla de la humanidad de Cristo antes que de su divinidad, con el objeto de fortalecer la regla del conocimiento creyente de Dios:

«Pues la humanidad es para nosotros aquella escala sagrada por la que ascender al conocimiento de Dios... Así pues, quien quiera ascender saludablemente al conocimiento y al amor de Dios, que deje de lado las reglas humanas y metafísicas para conocer a la divinidad, y se ejercite ante todo en la humanidad de Cristo. Pues no es sino criminal temeridad que, habiéndose humillado Dios con el fin de darse a conocer, el hombre busque otras vías siguiendo los consejos de su propio espíritu.»<sup>81</sup>

En la controversia contra la teología escolástica y en las tesis de Heidelberg se desarrolla ampliamente, distinguiéndolo claramente de las teorías al uso, el principio de conocimiento teológico que el texto precedente expone sólo de manera somera. Así, en los números 19-21 de dichas tesis podemos leer:

«19. No es digno de llamarse teólogo aquel que contempla la invisibilidad de Dios a través de las cosas que han sido creadas; 20. pues quien verdaderamente conoce es aquel que ha contemplado las cosas visibles y secundarias de Dios a través de la pasión y de la cruz. 21. El teólogo de la gloria llama al bien mal, y al mal bien; el teólogo de la cruz dice lo que realmente es la cosa.»<sup>82</sup>

78. Cf. M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, edit. por H. Böhlau y otros, Weimar 1883ss (Weimarer Ausgabe [WA], 57/III, p. 5-238).

79. Cf. WA I, p. 221-228.

80. Cf. WA I, p. 350-374.

81. WA 57/III,99,3-10: «Humanitas enim illa sancta est nostra, per quam ascendimus ad Deum cognoscendum... Igitur qui vult salubriter ascendere ad amorem et cognitionem Dei, dimittat regulas humanas et metaphisicas de divinitate cognoscenda et in Christi humanitate se ipsum primim exercent. Impiisima enim temeritas est, ubi Deus ipse humiliavit se, ut firet cognoscibilis, quod homo aliam sibi viam querat proprii ingenii consilii usus.»

82. WA 1,354,17-22: «19. Non ille dignus Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per

La discusión de estas tesis nos permite comprobar el enorme cambio que se produce cuando Lutero hace de la *theologia crucis* el principio rector del conocimiento, y ello con tal exclusividad que puede llegar a decir: «En una palabra, Aristóteles es a la teología lo que las tinieblas a la luz.»<sup>83</sup> No son las facultades de las que normalmente dispone, ni su razón o voluntad, las que permiten al hombre ascender hasta Dios y conocerle. El hombre es pecador y por ello puede decirse:

«El hombre no puede querer naturalmente que Dios sea Dios; lo que verdaderamente quiere es que Dios deje de ser Dios para serlo él.»<sup>84</sup>

Extremo del que se sigue que Dios sólo puede ser conocido por aquella vía que él mismo ha seguido: la vía de la cruz. Sólo porque Dios se ha apropiado en Jesucristo no sólo de la naturaleza humana, sino también del pecado y del desamparo humanos, de la muerte y del juicio del hombre, está éste —al hacer de la verdad divina su verdad—, en condiciones de conocer a Dios verdaderamente como Dios.<sup>85</sup> La *fides Christi* es el reverso de la *theologia crucis*. Ambas constituyen una unidad indisoluble.

La estructura de la teología y la manera de aprehender teológicamente la realidad experimentan de esta suerte un cambio profundo. La teología medieval suponía una estructura de plausibilidad humana general, o lo que es lo mismo, filosófica. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, proponía en su proyecto teológico una armonía de los diferentes niveles de reflexión a través de la idea de la *communicatio Dei*. Esta multiplicidad de polos experimentó modificaciones en el escotismo y el nominalismo, pero mantenía en todo momento su carácter de principio. El presupuesto filosófico se entendía como una magnitud apriorística,

ea, quae facta sunt, intellecta conspiciunt. 20 Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspiciunt intelligit. 21. Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est.»

83 *Disputation gegen die scholastische Theologie* (WA 1,226,26): «50. Breviter, totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem.»

84. *Ibidem* (WA 1,225,1s): «17. Non potest homo naturaliter velle Deum esse Deum, immo vellet se esse Deum et Deum non esse Deum.»

85. Cf. la explicación de las tesis 20 y 21 de la disputa de Heidelberg (WA 1,362, 1-33).

como aquella lógica objetiva de la realidad indisolublemente ligada a la aprehensión especulativa de esta misma realidad. La Escolástica del Barroco hace de ella un medio universal en el que la fe se transmite a la razón de un modo digno de crédito. En contraposición con todo ello, Lutero parte del principio de que la fe se opone a la universal intelección filosófica y humana de la realidad, porque se trata de una intelección corrompida por el pecado. Sin embargo, la *theologia crucis* no es una posición absoluta y sectaria de cualesquiera particularidades. Lutero no deja de aspirar a que la teología desarrolle una estructura de plausibilidad omnicompreensiva y universal, abarcadora del mundo y de la historia, que señala a cada realidad su lugar legítimo aunque *sub contrario* de todo lo mundanal. Sólo entonces será la teología verdadera ciencia de la fe, es decir, testimonio de aquella verdad y salvación que Dios instituyó a través de ese acontecimiento. El misterio Cristo abarca todos estos supuestos con estricta capacidad.

Con ello no sólo se niega la dualidad de la *theologia positiva* y *deductiva*. El pensamiento teológico de la realidad debe también verse sometido a una transformación, si se quiere preservar la pretensión de universalidad de la teología y de la fe. El *factum christologicum* ha de proporcionarnos —directamente, sin la mediación de la filosofía, e incluso en contra de ésta— acceso a la comprensión del todo. Surge así la pregunta de cómo se concibe la realidad dentro de este planteamiento teológico.

Hemos señalado ya que la teología medieval piensa la realidad primariamente bajo la categoría de substancia. Substancia es aquel ente al que le adviene ser en sí mismo sujeto.<sup>86</sup> A esta substancial consistencia —si se unen como segundo momento las realizaciones u *operationes*. Desde el instante en que la substancia es la categoría rectora en orden a la aprehensión de la realidad —incluso Dios es pensado en su transcendencia como *esse subsistens*<sup>87</sup>— en este modo de aprehensión se manifiesta aquel presupuesto de principio afirmado por la teología. La *substantia* designa en cada caso aquellos presupuestos basados en sí mismos junto con sus propiedades: Dios, el hombre, las criaturas en sí mismas.

86. Para la presente definición de sustancia cf. santo Tomás de Aquino, STh I q.3.a.5 ad 1; III q.77.a.1 ad 2.

87. Cf. STh I q.4.a.2c: «Deus est ipsum esse per se subsistens.»

Éstas entran en la historia de la salvación en una relación mutua totalmente definida.

Si ahora se considera —de acuerdo con Lutero— que la teología es una ciencia de la fe libre de presupuestos, o lo que es lo mismo, que la teología y la fe encierran en sí todos los presupuestos para su realización, resultará evidente en sí mismo que debe suprimirse y disolverse la sustancia como categoría rectora de la aprehensión de la realidad. De hecho, ya en los *Dictata super psalterium*<sup>88</sup> (1513-1516) aparece una agria polémica contra el concepto de sustancia de los filósofos. Se hace visible el punto de arranque para una nueva comprensión de la realidad. Y así, en relación con el uso de la palabra *substantia* en las Sagradas Escrituras observa Lutero:

«Así se designa todo aquello por lo que uno subsiste (en su vida): el rico subsiste por la riqueza, el sano por la salud, el honrado por el honor, el voluptuoso por el placer. Pues son tales mientras se mantengan estas cosas. Y así es la sustancia más bien una cualidad y algo externo, en lugar de la verdadera esencia de la cosa. Porque la Escritura no se cuida de la esencia de las cosas, sino sólo de sus cualidades. Y así como cada uno es y actúa, así es su sustancia.»<sup>89</sup>

Lutero había partido originalmente del supuesto de un uso bíblico unívoco de la palabra *substantia*. Incluso después de las correcciones introducidas por Melancthon, siguió ateniéndose a la nueva caracterización de la sustancia.<sup>90</sup> Lutero entiende por sustancia aquella realidad a través de la cual y en la cual posee el hombre el sentido de su vida o el fundamento de su existencia. Su exposición de los salmos perfila ya las consecuencias que se siguen de ahí con respecto al hombre y a Jesucristo. Manjares, riquezas, honores, placeres son la sustancia del pecador. En cuanto a Cristo:

88. Cf. WA 3/I,11-652; 4,1-462; 9,116-121; 31/I,464-480.

89. *Psalmus 68 (69)* (WA 3,419,33-420,1): «Sic enim dicitur omne illud, per quod quisque (in sua vita) subsistit: ut dives subsistit per divitias, sanus per sanitatem, honoratus per honorem, voluptarii per voluptatem. Quia tam diu sunt tales, quam diu ista durant. Et sic substantia proprie magis est qualitas vel extrinsecum quam ipsa essentia rei. Quia Scriptura nihil curat quidditates rerum, sed qualitates tantum. Et sic qualiter unusquisque est et agit, secundum hoc habet substantiam.»

90. Cf. W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, p. 245-250.

«Cristo destruye todas estas sustancias por medio de su no-sustancia: para que los fieles no subsistan ni fien en ellas (en aquellas sustancias; N. del A.), sino que sean sin sustancia y pongan a la fe en su lugar, pues en ella hay otra sustancia, a saber, la sustancia de Dios. Así, la muerte de Cristo destruyó la vida del honor y de las riquezas, para que no siguieran viviendo o subsistiendo en estas cosas.»<sup>91</sup>

Análogos son los ecos que pueden percibirse en un texto perteneciente a la lección sobre la *Carta a los hebreos* (1517-1518):

«Si somos hombres, somos hijos de la ira y pecadores. Y así, el hombre no está en el predicado de la sustancia, sino en el infierno y en el diablo.»<sup>92</sup>

Esta última cita precisamente permite reconocer con claridad el juicio de Lutero sobre la realidad de los hombres: el hombre es lo que es por lo otro que él, que lo determina y apresa, aquello de lo que él mismo se ha hecho dependiente.<sup>93</sup> Ese otro es a la vez centro, espacio y lugar de su vida. Para designar esa realidad relacional de la identidad o mismidad humana, Lutero acude a gran número de términos: «sustancia», «naturaleza» y también, muy a menudo, «esencia». Si se compara esta concepción fundamental del hombre y de la realidad con el concepto medieval de sustancia, debe señalarse que Lutero ha desplazado por entero el ser del hombre hacia su mismidad y voluntad fundamental. Mas esta mismidad y voluntad están siempre ocupadas en el hombre por otro distinto de él, es decir, ha tomado una posición: bien en el mundo y en sus glorias vanas, o bien en Cristo, quien le impide curvarse sobre sí mismo y le posibilita morar en la gracia divina.<sup>94</sup>

91. *Psalmus 68 (69)* (WA 3,440,35-39): «Has autem substantias Christus per suam non substantiam omnes destruxit: ut fideles in illis nos subsistant nec confidant; sed sint sine substantia, habeant autem fidem pro eis, quae est substantia alia scilicet substantia Dei. Sicut mors Christi destruxit vitam gloriae, divitiarum, ut in ea non vivant neque subsistant.»

92. WA 57/III,42,18s: «homines si sumus, filii irae sumus et peccatores. Et sic homo non est in praedicamento substantiae, sed in inferno et in diabolo.»

93. Cf. W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, p. 247.

94. Así, en *De servo arbitrio* Lutero se niega a entender la voluntad como una facultad neutral situada entre la buena y la mala voluntad humanas, que puede volverse libre-

Así pues, en relación con la evolución experimentada por la filosofía y la teología durante la Baja Edad Media, se advierte que Lutero prolonga e impulsa la creciente importancia y la reflexión de la libertad y la subjetividad y las introduce en una dimensión nueva cuando se propone entender la mismidad libre, de una manera radical, desde una fe justificadora.<sup>95</sup>

Con todo, debe hacerse notar que, si bien Lutero coloca como fundamento de todos sus escritos esa perspectiva de la realidad, no consigue expresarla en una estricta forma conceptual por medio de una terminología bien meditada.

De este nuevo entendimiento de la realidad se desprende que la fe y la teología pueden satisfacer, a juicio de Lutero, sus aspiraciones a la universalidad también en aquella forma libre de presupuestos. El acontecimiento Cristo, en cuanto fundamento de la existencia creyente, es la realización más propia de Dios, su libertad para elegir. Paralelamente, el mundo es en su constitución pecaminosa manifestación del *Deus absconditus*,<sup>96</sup> en la que son descubiertos tanto el ser de Dios como el ser del hombre y del mundo. Desde este punto cardinal se despliegan tanto la corte entera de implicaciones y supuestos como la posibilidad de acceso a la comprensión de la realidad a la luz de Dios.

Situándose así por completo dentro del seno de la cristología medieval y de finales de la Edad Media, Lutero confirma a Cristo como centro y fin de todas las cosas. De esa posición central de Cristo dan ya testimonio sus primeros escritos,<sup>97</sup> y se vio aún más reforzada en los últimos. Así, en los *Dictata super psalterium*, redactados en un lenguaje de fuerte impronta agustiniana Lutero escribe:

mente tanto en una como en otra dirección. En lugar de ello, la voluntad se caracteriza bien como «cabalgadura» de Dios o del diablo y está, en consecuencia, siempre determinada por el bien o por el mal (cf. WA 18,670,1-11). El hombre es aquí definido en el sentido de una «ontología relacional» (cf. al respecto W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, p. 13-50).

95. La mismidad libre del hombre sólo se da en la dependencia creyente de la voluntad a Cristo; es decir, bajo la forma de la abolición del querer autónomo, que, visto desde Cristo, se revela como una modalidad de esclavitud bajo el poder del diablo.

96. Al respecto cf. capítulo E.II.2.

97. Para la cristología de los primeros escritos luteranos cf. D. Vorländer, *Deus incarnatus*.

«Pues todas las obras de la creación y del Antiguo Testamento son signos de las obras que Dios cumple y cumplirá en Cristo y en sus santos... Todas ellas son perecederas, señalando a aquellas que son y permanecerán eternas... Por eso es Cristo el fin de todas las cosas, y el centro al que todas se refieren y apuntan como diciendo: mirad, éste que está ahí es el que es, nosotras no somos, sino que sólo señalamos.»<sup>98</sup>

Sin embargo, Lutero justifica esa posición central de Cristo de una manera distinta de la que su lenguaje agustiniano podría sugerir y distinta también del modo habitual en la tradición cristológica medieval: Dios asume en Cristo –según Lutero– el pecado, la muerte y juicio del hombre, la ira de Dios y todo lo que ella comporta. He ahí el misterio de Jesucristo, oculto a los ojos del mundo. Una y otra vez enumera Lutero lo aceptado por Cristo: el combate y la tentación, el terror de la conciencia condenadora, el pecado humano y el de cada uno de los hombres, el abandono de Dios y la perdición, el entero juicio divino, la condena y la condenación que la cólera de Dios derrama con justicia sobre los pecadores. En una palabra: la entera miseria del hombre.<sup>99</sup>

Debe hacerse notar en el presente contexto que Lutero establece en los *Dictata* una distinción que ya no volverá a aparecer en esa forma. Interpretando el salmo 17 escribe:

«Creo, con todo, que Cristo no sintió las penas y dolores de los condenados, pues siendo éstas hijas de la desesperación, él nunca perdió la esperanza. Y, sin embargo, estas palabras son el testimonio de que no escapó por completo al dolor.»<sup>100</sup>

98. *Psalmus 63 (64)* (WA 3,368,18-24): «Quia omnia opera creationis et veteris legis signa sunt operum Dei, quae in Christo et suis sanctis facit et faciet... omnia illa sunt transitoria, significantia ea, quae sunt eterna et permanentia... Ideo Christus finis omnium et centrum, in quem omnia respiciunt et monstrant, ac si dicerent: Ecce iste est, qui est, nos autem non sumus, sed significamus tantum.»

99. Cf. WA 2,690,17-691,34; 3,623,2-3; 21,30-36; 236,33s; 5,603-605; 57/III,118s; 165,20-25; 131,22-133,17, etc. Para la enumeración de los poderes malignos asumidos por Cristo cf. H. M. Barth, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers* (FKDG, vol. 19), Gotinga 1967, p. 63-74.

100. *Psalmus 17 (18)* (WA 3,121,37-40): «Bene credo, quod Christus damnatorum

Por contra, en el sermón de la preparación para la muerte de 1519 puede leerse:

«De ahí la imagen celestial de Cristo, que por ti viajara al infierno y fuera abandonado por Dios, la de alguien que había sido eternamente condenado, pues dijo en la cruz: *Elí, elí, lama sabactani*, Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»<sup>101</sup>

La razón de que Lutero exprese la afirmación fundamental de la cristología de esta forma, a saber, que Dios ha asumido el pecado, la muerte y el juicio del hombre, se halla en el hecho de que no contempla la realidad del ser humano en su naturaleza filosófica, sino que sitúa el centro de gravedad de la «esencia» del hombre en el pecado, la muerte y el juicio. Sólo si Dios asume éstos, asume verdaderamente al hombre.<sup>102</sup>

Lo importante entonces para él es, en la definición del misterio Cristo, que sea Dios mismo quien asume la miseria humana. Empleando para ello todo tipo de variantes, Lutero insiste una y otra vez en que sólo gracias a la asunción divina de la realidad humana puede verdaderamente llevarse a cabo la salvación del hombre. Dios es el autor de la salvación. Así lo expresa, con fórmula densa y concisa, la manera como entiende la obra redentora de Jesucristo:

«Así, como Cristo era una persona a la vez mortal e inmortal, su humanidad lo sujetó a la muerte. Mas como no toda la persona podía ser muerta, sucedió que la muerte fue vencida y el diablo sucumbió al matar, y así es como la muerte fue absorbida y devorada en la vida, y así fueron absorbidas

poenas et dolores non senserit, qui sunt desperationis filii, at Christus semper speravit. Et tamen omnino sine dolore non fuisse ista verba testantur.»

101. WA 2,690,17-21.

102. Cf. M. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, p. 90: «Los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales veían en los padecimientos de Cristo una naturaleza corporal, mientras que adscribían a su alma la posesión de la «visio beatifica»... Los escolásticos y los místicos pensaban que Cristo había padecido en las inclinaciones menos nobles de su alma, mientras los estratos superiores habrían permanecido anclados en la certeza de la salvación. Por contra, Lutero admite la presencia de un sentimiento de radical abandono y condenación en la conciencia de Cristo, camino en el que se adentra porque no se limita a entender la humanidad de Jesucristo a partir de categorías meramente naturales, sino que las concibe desde el punto de vista de la conciencia.»

en el supremo bien la maldición en la bendición, la tristeza en el gozo y los demás males, y superados en el triunfo.»<sup>103</sup>

El ser divino de Jesucristo es más fuerte que el pecado, la muerte y la condenación. La resurrección hace palmaria esa fortaleza victoriosa de la divinidad de Jesucristo. Una argumentación muy semejante se encuentra en el tratado *Sobre la libertad de un hombre cristiano* de 1520. También allí, invocando la divinidad de Jesucristo, se nos enseña que como persona divina «no podía pecar, morir ni ser condenado», y que, como consecuencia, «por haber tomado sobre sí pecado, muerte e infierno», los «había superado».<sup>104</sup> No hay, pues, lugar en Lutero para una idea como la anselmiana de la *satisfactio* como acto de obediencia del Hijo del hombre, ni para la reflexión en torno a la cruz como obra de Cristo, como *opus redemptionis*. En tanto que hombre, Jesucristo es signo de la salvación, mas no su autor.<sup>105</sup> De este carácter de señal de Jesucristo, mediante el cual enseña al creyente cómo debe conducirse lleno de confianza en medio de sus tribulaciones, forma también parte su obediencia, aquella su mirada dirigida al Padre en medio de la oscuridad que inunda su alma.<sup>106</sup> Lutero interpreta las declaraciones del Nuevo Testamento que hacen referencia al sacrificio de Jesucristo, a su sacerdocio supremo, a la luz de este fundamental principio cristológico.<sup>107</sup>

103. WA 57/III,129,9-14: «Nam sicut Christus fuit simul persona mortalis, per humanitatem quidem subiectus est morti, verum quia tota persona non potuit occidi, factum est, ut mors deficeret et diabolus occidendo succumberet, et ita mors absorpta et devorata est in vitasit maledictio in benedictione, tristitia in gaudio, et cetera mala in summo bono absorpta et triumphata sunt.»

104. WA 7,55,8-16: «Cum enim Christus sit deus et homo eaque persona, quae nec peccavit nec moritur nec damnatur, sed nec peccare, mori, damnari potest, eiusque iustitia, vita, salus insuperabilis, aeterna, omnipotens est. Cum; inquam, talis persona peccata, mortem, infernum sponsae et propter annulum fidei sibi communia, immo propria facit et in iis non aliter se habet quam si sua essent ipseque peccasset, laborans, moriens et ad infernum descendens, ut omnia superaret, peccatumque, mors et infernus eum absorbere non possent, necessario in ipso absorpta sunt stupendo duello.»

105. Cf. WA 57/III,124,4-125,14; 178,1-12. Al respecto cf. M. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, p. 60s.

106. Cf. WA 2,691s.

107. Cf. WA 57/III,165,20-24; 131,22-132,1; 133,9-14.

Ahora bien, dado que el misterio Cristo consiste en la ascensión divina del pecado, el juicio y la muerte del hombre, este acontecimiento escapa a la comprensión de sí del mundo y del hombre. La verdad de dicho acontecer se abre al creyente únicamente en la resurrección, en la palabra de los testigos anunciada por el poder del espíritu de Cristo y aceptada en virtud de ese mismo poder. El evangelio es «el discurso sobre el Hijo del hombre que se hizo carne y nos ha sido dado sin mérito nuestro para la paz y la salvación».<sup>108</sup> El hombre es despertado a la fe por esa palabra, la única que el Señor glorificado dejó a los suyos,<sup>109</sup> y por la acción interna del Espíritu.<sup>110</sup> Aquí tiene la fe la forma que responde con exactitud al acontecimiento Cristo: en ella Cristo se convierte en aquel Otro en el que el creyente tiene su ser y epicentro.

Este acontecimiento implica necesariamente dos momentos. En el primero, el hombre se reconoce en Cristo como pecador entregado a la cólera y al juicio divinos. Más aún, se percibe a sí mismo como aquel que con su pecado individual ha martirizado a Cristo. En el «Sermón sobre la meditación de la sagrada pasión» de 1519 Lutero escribe:

«En quinto lugar, considera profundamente y no tengas la menor duda de que tú también martirizaste a Cristo, pues ciertamente tus pecados lo han hecho.»<sup>111</sup>

En un segundo momento, debe afirmarse que, en su fe, el hombre ha de confesar a Jesucristo como aquel que ha asumido y superado su desamparo, su culpa y su desesperación. La muerte y el juicio han sido vencidos y el hombre revestido por Jesucristo con la justicia de Dios.<sup>112</sup>

Cuando Lutero bautiza a esa fe con el nombre de *fides Christi*,<sup>113</sup> lo

108. *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, Concl. LXII* (WA 1,616,20s): «Est autem Evangelium... sermo de filio de incarnato, nobis sine meritis in salutem et pacem donato.»

109. Cf. *op. cit.*, 14s: «Nihil enim reliquit in mundo Christus praeter solum Euangelium.»

110. Cf. WA 56,168,8-13.

111. Cf. WA 2,137,22s.

112. Cf. WA 1,339,20s.

113. WA 3,167,10s; 244,1; 287,18; 497,11s; 543,29s; 4,125,19-21; 350,30; 5,648,5; 39/I,45,21.23.

hace con todo derecho, pues en ella se opera un proceso completo de comunicación.<sup>114</sup> Para su caracterización, recurre con frecuencia a la imagen del esposo y la esposa, tantas veces utilizada por la teología y la mística medievales:

«Como el esposo tiene todas las cosas que son de la esposa, y la esposa todas las cosas que son del esposo (pues todas ellas son comunes a ambos, ya que son una sola carne), así también son Cristo y la Iglesia un espíritu.»<sup>115</sup>

Y ésa es la razón de que el cristiano pueda reconocer la pasión y la muerte de Jesucristo como suyas, exactamente igual que si él mismo hubiera padecido y muerto.<sup>116</sup>

A partir de ese fundamental intercambio, en el que el hombre pasa a ser hombre en Cristo, tiene lugar el siguiente paso, a saber, que el hombre pueda asemejarse y de hecho se asemeje de palabra y obra a la imagen y modelo que Cristo representa para él. Lutero habla aquí del cambio de las buenas obras.<sup>117</sup> La *Fides Christi*, la constitución de la persona humana como persona en Cristo, proporciona al ser humano la fuerza para asumir la forma del Verbo y obrar el bien.<sup>118</sup> Ésta es la manera en que Jesucristo es señor de los hombres y de la Iglesia.

Antes de abordar el problema de cómo se pronunció Lutero, a lo largo de las controversias con los exaltados y con Zuinglio, y también en su polémica con los concilios algunas específicas cuestiones de la cristología, conviene apuntar algunas consideraciones sobre la cristología de los escritos tempranos.

114. Para lo que sigue cf. W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, p. 370-386.

115. *Sermo de duplici iustitia* (WA 2,145,18-21): «Sicut sponsus habet omnia, quae sunt sponsae, et sponsa habet omnia, quae sunt sponsi (omnia enim sunt communia utriusque, sunt enim una caro), ita Christus et Ecclesia sunt unus spiritus.»

116. Cf. *op. cit.*, 15-19: «ita ut homo cum fiducia possit gloriari in Christo et dicere «meum est quod Christus vixit, egit, dixit, passus est, mortuus est, non secus quam si ego illa vixissem, egissem, dixissem, passus essem et mortuus essem.»

117. Cf. WA 146,36-147,6.

118. Cf. *Römerbriefvorlesung* (WA 56,330,1-5): «Sic «Verbum caro factum est» et «assumpsit formam servi», ut caro verbum fiat et homo formam assumat verbi; tunc... homo fit iustus, verax, sapiens, bonus, mitis, castus, sicut est verbum ipsum, cui se per fidem conformat.»



La recapitulación de las tesis expuestas hasta ahora llama, en efecto, la atención sobre el hecho de que el «cambio feliz», la *communicatio* entre Jesucristo y el creyente, no es básicamente concebida en términos de un proceso de transformación sino más bien, por utilizar una expresión característicamente escolástica, en términos de un proceso que podríamos denominar de *in facto esse*. Respecto de Jesucristo, esto se manifiesta en el hecho de que siempre se habla globalmente de la constitución desgraciada o pecaminosa del hombre asumida por Cristo. Así, por ejemplo, en el sermón de la doble justicia de 1519: «Se sometió a todo lo malo.»<sup>119</sup>

Lutero no ofrece, pues, ninguna reflexión específicamente referida a la crucifixión. La cruz se cuenta entre todos los demás *mala*, de los que lo que verdaderamente importa es el conjunto. La aceptación del o de lo otro no significa para Lutero una mediación a través de ese otro, de tal manera, además, que este otro, en cuanto cambiante, se descomponga en una pluralidad de elementos. Menos aún se pronuncia en favor de una enajenación, de una *exinanitio* divina. Los versículos de Flp 2,5-11 los refiere al hombre Cristo Jesús, quien por nuestra causa no quiso manifestar su verdadera faz divina, que en su sabiduría, justicia y bondad le habría hecho tan diferente de los demás hombres, sino que opta por manifestarse como uno más de nosotros, igual a todos, es decir, igual a los pecadores.<sup>120</sup> Y así, tampoco en lo atañente al movimiento de Dios a los hombres se refleja un proceso evolutivo compuesto de una pluralidad de momentos.

Concebida, pues, la comunicación de Cristo como la libre asunción de la pecaminosa realidad humana, *per modum unius*, no tiene nada de sorprendente que ésta haya sido vencida y reducida a la impotencia de un solo golpe gracias a la divinidad de Jesucristo. Tampoco aquí hay mediación alguna de lo otro en cuanto otro. Es, pues, consecuente el proceder de Lutero cuando interpreta tanto Heb 2,10 como Heb 5,9 de tal modo que Jesucristo es, en cuanto hombre, únicamente signo de la salvación, sin que se le atribuya —a diferencia de santo Tomás y de la tradición medieval— causalidad alguna directa en relación con ésta. Esta manera de concebir la *communicatio* por parte de Cristo se correspon-

de, como contrapunto, con la forma de comunicación del hombre en la fe. Tampoco la *fideis Christi*, que justifica al creyente, es pensada como un proceso evolutivo. No hay mediación por medio de actos de conversión u obras de fe. A la libre asunción en sí de la realidad pecadora humana por parte de Cristo responde en el justificado el libre abandono y la entrega a la eficacia de aquella justicia ajena que se ha constituido en Cristo. En este proceso, sin embargo, se manifiesta nada más y nada menos que el poder divino y victorioso de Jesucristo. Tener fe significa cambiar de señor, ser arrancado de las garras de los poderes malignos e incorporado al señorío de Cristo.

Desde un punto de vista teórico, la ausencia de la idea de mediación —en relación con el acontecimiento redentor que es Jesucristo— y la justificación del hombre están estrechamente vinculadas con las insuficiencias en la redefinición del concepto de substancia a las que más arriba se han hecho referencia.

Si desea que la reflexión en torno a la mediación personal sea coherente —y en ello está Lutero interesado cuando sitúa en el primer plano la subjetividad, libertad y autorrealización—, es preciso pensar la mismidad y el ser persona de tal manera que puedan aceptar diversos contenidos objetivos sin identificarse con ellos. La diferencia entre ser-sí-mismo (mismidad) y ser-persona, por una parte, y el momento de la substancialidad, por otra, son el presupuesto para reflexionar sobre procesos evolutivos libres.

## 2. La estructuración conceptual de la cristología en Lutero

TESIS 39:

Frente a una teología que amenaza con vaciar la unión de las naturalezas en la persona de Jesucristo, Lutero establece una comunicación de éstas conceptualmente imprecisa, como puede apreciarse en la doctrina de la ubi-cuidad y de la comunicación de idiomas. La falta de precisión de los conceptos de naturaleza y persona se manifiesta también en su antropología y su teodicea.

Pese a su fidelidad a los principios básicos de la cristología tal como los hemos expuesto en el apartado precedente, sus enfrentamientos con

119. WA 2,148,16: «omnibus malis sese subiecit».

120. Cf. WA 147,34-148,24; 17/II,242.

la teología católico-romana, la disputa con los exaltados y con Zuinglio y, finalmente, la polémica con teólogos como Servet, forzaron a Lutero a proponer una serie de explicaciones de carácter cristológico. A ello se añadía la necesidad de afianzar la propia tradición doctrinal y de probar su coincidencia con la cristología de la Iglesia antigua. El resultado de todos estos esfuerzos cristalizó en un desarrollo cristológico enteramente definido por la idea de la *communicatio*. El centro de dicha cristología se sitúa en la comunicación idiomática, entendida como intercambio mutuo de las propiedades.

En su enfrentamiento con los exaltados y con Zuinglio, Lutero desplazó rápidamente la disputa en torno a la comprensión de la eucaristía al plano de los enunciados cristológicos fundamentales. Las precedentes reflexiones cristológicas experimentaron como consecuencia un doble proceso de profundización. Por un lado, Lutero insiste con vehemencia en que el Señor resucitado y exaltado sigue existiendo en favor de los hombres en la modalidad de una existencia limitada, finita y existencial-humana: sigue existiendo en la necesidad de la predicación, en el bautismo y en la eucaristía. En este sentido deben entenderse las argumentaciones que aporta en el escrito de 1525 «Contra los profetas celestiales, de las imágenes y de los sacramentos», donde expone que todo pensamiento, oración y recuerdo ferviente del hombre serían vanos de no existir un don divino, una palabra de Dios, «como los que me ofrecen y entregan el cuerpo y la sangre de Cristo». <sup>121</sup> Pues si bien Cristo ha ganado la redención en la cruz, no la da ni distribuye en ella, sino en su palabra, en el bautismo y en la eucaristía. <sup>122</sup>

De este modo Lutero se sitúa enteramente dentro de la tradición de la teología sacramentaria medieval. Así, por ejemplo, para Tomás de Aquino, la palabra y los sacramentos eran los medios con los que el Señor, crucificado y exaltado de una vez por todas, edificaba su Iglesia a lo largo de la historia. Precisamente esa insistencia en la necesidad salvífica de la palabra y los sacramentos hace visible y testifica palpablemente la fundamental trascendencia de la encarnación y de la redención por la cruz. En efecto, Dios se abre a los hombres de una vez por siempre al modo humano y bajo forma histórica, razón por la cual la palabra y el

sacramento forman parte indisoluble de dicha realidad. <sup>123</sup> Lutero subraya esta unidad de la economía salvífica mediante el recurso de vincular en todo instante la concepción biológica de Jesús y su nacimiento de María con el carácter corpóreo y externo de su sacramento y de su palabra. <sup>124</sup> Por otro lado, rige el principio de que sólo a través de la palabra que adviene desde fuera, y a través del sacramento corporalmente otorgado, es introducido el hombre pecador en el proceso real de conversión propio de la fe, donde el ser humano muere a su origen pecaminoso, y comienza a vivir una vida nueva. El juicio divino le llega al hombre en palabra y sacramento, y en ellos puede hacer justicia a Dios. <sup>125</sup>

El enfrentamiento con Zuinglio planteó a Lutero la necesidad de concebir la *communicatio* entre el hombre y Dios no sólo como algo circunscrito a la justificación, sino como algo que abarca la *communicatio* existente entre el exaltado y la Iglesia. Asimismo, tuvo que afrontar la tarea de reflexionar más profundamente sobre la *communicatio* entre la humanidad de Cristo y Dios. La ocasión inmediata de ambas cosas fue el problema de la presencia del cuerpo de Cristo en la eucaristía.

Con el objetivo de poder argumentar en contra de la doctrina de Zuinglio sobre la «alleosis», <sup>126</sup> según la cual la presencia corporal de Cristo en el sacramento de la eucaristía no pasaría de constituir una manera de hablar al servicio de un propósito de acomodación, Lutero recurre a la idea de la ubicuidad, de la omnipresencia del hombre glorificado Cristo en razón de su divinidad. El argumento, una y otra vez repetido, dice así: Jesucristo se sienta a la derecha de Dios Padre. La diestra de Dios, empero, no designa sino su omnipresencia. Por ende, dicha *ubiquitas* deberá también predicarse de Cristo como ser humano corpóreo. <sup>127</sup> En el escrito de 1527 «Que las palabras de Cristo *esto es mi cuerpo* deben seguir manteniéndose contra los exaltados» Lutero escribe:

«El cuerpo de Cristo está a la diestra de Dios. Esto es bien sabido. Pero la diestra de Dios está en todos los extremos, como habréis de confesar por

121. WA 18,203,6s.

122. WA 18,203,30-38.

123. Cf. Santo Tomás de Aquino, STh III q.61,a1-4.

124. WA 23, 177, 25-178, 6.

125. WA 178, 17-179, 34.

126. *Vom Abendmahl Christi* (WA 26,324,7).

127. Cf. M. Lienhard, *Martin Luther christologisches Zeugnis*, p. 156s.

la anterior enseñanza. Así, está también ciertamente en el pan y en el vino de la mesa. Ahora bien, donde está la diestra de Dios, estarán también el cuerpo y la sangre de Cristo, porque la mano derecha de Dios no se puede dividir en trozos, sino que forma un único ser simple.»<sup>128</sup>

Esta manera de argumentar es llamativamente distinta del razonamiento predominante en la teología luterana, porque aquí, y a diferencia de lo habitual, se pasa de lo general a lo particular, del ser de Dios y sus cualidades esenciales a la economía salvífica. Mientras que, por lo general, Lutero parte de lo concreto, de la economía de salvación en su estructura encarnacionista, para desplegar desde aquí sus supuestos, ahora argumenta a la inversa, y de la ligazón de la humanidad glorificada con Dios y de la presencia universal atribuida a la divinidad se saca la conclusión de que su presencia concreta en el sacramento y la palabra y esto es tanto más curioso cuanto que Lutero siempre ha establecido una distinción explícita entre la presencia universal de Jesucristo y su presencia específica, fundamentada en la palabra y el sacramento. De hecho, es precisamente esa presencia universal la que, según él, no se puede captar, ni, por tanto, Jesucristo se deja encontrar en ella por los hombres. Bajo esta modalidad no «está ahí para ti».<sup>129</sup> La verdadera *communicatio* se realiza por medio de la presencia específica, en la que se manifiesta la proximidad de Dios a los pecadores, los pequeños y los sencillos. Dicha modalidad de presencia desbarata la sabiduría de los sabios y demuestra su verdadera sabiduría y gloria divinas.<sup>130</sup>

Lutero fue incapaz de formular o explicitar en términos conceptuales esa superabundancia del amor divino que se manifiesta en su presencia corporal en la palabra y el sacramento. De hecho, ni siquiera ofrece un punto de arranque a partir del cual desarrollar lo peculiar de la comunicación de Cristo mediante doctrina sobre su universal presencia, tal como habría sido de esperar del enfoque característico y genuino de su teología.

La razón de que así ocurra no fue debida a desconocimiento, por parte de Lutero, de las distinciones conceptuales de las que se sirvió la teología medieval, la de la Edad Media tardía y la de comienzos de la

128. WA 23, 143,30-35.

129. WA 151,14.

130. WA 155,8-31.

Edad Moderna para definir la presencia corpórea de Cristo en los sacramentos. Figuraban aquí:

- 1) la presencia circumspectiva o local mediante la adaptación cuantitativa de las cosas materiales entre sí (la bebida en el cáliz);
- 2) la presencia definitiva en un lugar por la acción de un ser en un sitio determinado (la acción del Señor exaltado, de un ángel, de un santo, en contextos espacio-temporales);
- 3) la presencia repletiva, que todo lo llena, del mismo Dios.<sup>131</sup>

Lutero hace indicación explícita de que, como hombre, a Jesucristo debe también atribuírsele esta última modalidad de presencia.<sup>132</sup>

La razón de que Lutero recurra a la omnipresencia del Señor exaltado para explicar su presencia eucarística se halla en su doctrina de la comunicación idiomática (*communicatio idiomatum*).<sup>133</sup> Al analizar sus numerosas declaraciones sobre esta materia, se consigue un doble hallazgo. Por un lado, el retorno de los escritos luteranos de la fórmula tradicional, según la cual deben predicarse de la persona de Jesucristo cualidades divinas y humanas. Aquí, Lutero subraya una y otra vez que tales afirmaciones no son ni pueden ser palabras vacías, sino que en verdad hay que afirmar tanto un obrar y unas propiedades humanas como un obrar y unas propiedades divinas por parte de una sola y la misma persona.<sup>134</sup>

«Pues si las obras están divididas y separadas, también lo estará la persona. Porque todas las acciones y pasiones se atribuyen no a las naturalezas, sino a las personas. Pues la persona es la que todo lo obra y padece, unas veces según esta naturaleza, y otras según aquella, como muy bien saben los letrados. Por ello tenemos a nuestro Señor Jesucristo por Dios y hombre en una persona *non confundendo naturas nec dividendo personam*, es decir, no mezclando las naturalezas ni dividiendo a la persona.»<sup>135</sup>

131. Para esos modos de la presencia de Cristo cf. *Vom Abendmahl Christi* (WA 26,327,5-328,15).

132. M. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, p. 163s. 179-184.

133. M. Lienhard, *op. cit.*, p. 225.

134. M. Lienhard, *op. cit.*, p. 254. Al respecto cf. R. Schwarz, *Gott ist Mensch*, p. 309-313.

135. *Vom Abendmahl Christi* (WA 26,324,10-17).

A estas fórmulas va asociada una segunda serie de declaraciones en las que Lutero afirma que no son las naturalezas abstractas, sino las naturalezas concretas divina y humana de Jesucristo las que asumen, respectivamente, las propiedades de la opuesta. Así se dice en la disputa *De divinitate et humanitate Christi* de 1540:

«Aquellas naturalezas están unidas personalmente en la unidad de la persona. No son dos hijos, ni dos jueces, ni dos personas, ni dos Jesús, sino que como consecuencia de la unión y la vinculación de ambas naturalezas tiene lugar una comunicación de las propiedades, de modo que lo atribuido a una naturaleza se atribuye también a la otra, pues se trata de una persona.»<sup>136</sup>

Con estas fórmulas, Lutero se opone explícitamente a la concepción de teólogos como Ockham, Pierre d'Ailly, Johannes Gerson o Gabriel Biel.<sup>137</sup> Ya Guillermo de Ockham defendía la tesis de que «la naturaleza humana había sido subsumida hasta tal punto en la unidad de la persona divina que ya no era divina persona».<sup>138</sup> Los mencionados teólogos temían la confusión monofisita. Para evitarla, hablaban de una *sustentificatio*, de la sustentación de la naturaleza humana por la divina persona, por el *suppositum*. Así, en referencia a los enunciados cristológicos, Gabriel Biel concluía que los predicados propios de las criaturas no se dicen directamente de Cristo, porque en él el sujeto es la persona divina. Sólo es posible una predicación mediata: *Christus –secundum humanitatem– est creatura*. Dado que, en última instancia, sólo se admite una unión «suposicional», y las naturalezas se mantienen yuxtapuestas,

136. WA 39/II,98,6-10: «Sunt illae naturae coiunctae personaliter in unitate personae. Non sunt duo filii, non duo iudices, non duae personae, non duo Iesus, sed propter unitam coniunctionem et unitatem duarum naturarum fit communicatio idiomatum, ut, quid uni naturae tribuitur, tribuitur et alteri, quia fit una persona.»

137. Para el enfrentamiento de Lutero con la teología de su época cf. R. Schwarz, *Gott ist Mensch*. Para la evolución de la cristología medieval y sus tres opiniones doctrinales (teoría del «assumptus», teoría de la subsistencia y teoría del «habitus» [cf. Pedro Lombardo, Sent. III,d.6]). Como el trasfondo de la polémica cristológica luterana cf. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation, vol. 1 (Der Herbst der mittelalterlichen Theologie)*, Zúrich 1965, p. 235-244.

138. Guillermo de Ockham, Sent. III, q.1,g. Cf. asimismo G. Biel, Sent. III, d.1,q.1,a.1,not. 2; Sent. III, d.22 anexo; P. d'Ailly, Sent. III, q.un.,a.1, prop. 8.

los predicados propios de las criaturas poseerán únicamente el carácter de una co-denominación accidental y contingente. Co-designan el sujeto mediatamente y de una manera particular. El principio teológico es el axioma: *Nulla est proportio finiti et infiniti*. Por contra, Lutero hace hincapié en que en la cristología corresponde a la palabra «hombre» una significación nueva, en la medida en que aquí la criatura no designa la separación del creador, sino justamente su vinculación, lo íntimo de su unión con él.<sup>139</sup>

Contra la evaporación docetista de la cristología de los citados teólogos Lutero afirma enérgicamente:

«Aquella unidad de las naturalezas es en la persona tan grande que ambas son iguales en los predicados, comunicándose sus respectivas peculiaridades (*idiomata*), (y se pueden referir, por tanto, a la única persona; N. del A.), como si ella (la persona de Cristo; N. del A.) fuera sólo Dios o sólo hombre.»<sup>140</sup>

Aunque Lutero tiene a la tradición de su parte cuando insiste en que los predicados humanos y divinos convienen sin limitaciones a la persona una de Cristo, no es menos evidente que le falta el concepto de pericóresis, que era el que permitía concebir la interpretación recíproca de las naturalezas.

Dado que la cristología, con su «trueque» de la realidad humana y divina conforma el fundamento de la justificación del ser humano, nada tiene de extraño que Lutero haga de la regla de los enunciados cristológicos el principio fundamental de toda afirmación teológica. Por esta razón vuelve a afirmar en su escrito contra Latomus:

«Quien pretenda disertar cristianamente sobre el pecado y la gracia, la ley y el evangelio, Cristo y el hombre, no deberá tratar de otra cosa sino de Dios y del hombre en Cristo.»<sup>141</sup>

139. Cf. WA 39/II,94,17-26. Cf. al respecto R. Schwarz, *Gott ist Mensch*, p. 334s.

140. *De divinitate et humanitate Christi* (WA 39/II,111,14-16): «Maxima est illa unitas duarum naturarum in una persona, ut pares sint in praedicatione, communicant sibi idiomata, quasi vel solum esset Deus vel solum homo.»

141. WA 8,126,23s: «Qui de peccato et gratia, de lege et Evangelio, de Christo et homine volet Christianiter disserere, oportet ferme non aliter quam de Deo et homine in Christo disserere.»

Al adscribir, en conexión con la doctrina de la eucaristía, ubicuidad divina a la humanidad glorificada de Cristo, Lutero se limita a aplicar aquella regla enunciativa cristológica, para la que la doctrina de la comunicación de idiomas o de las peculiaridades configura el supuesto básico.

Cuando Lutero atribuye, de esa concreta manera, las propiedades de una de las naturalezas de Cristo a la otra, y viceversa, debe advertirse que para él se trata de una *communicatio* real, dado que en la *communicatio* de Jesucristo se produce y coincide la *communicatio* entre el hombre pecador y Dios. A la vez, sin embargo, se advierten muy claramente incoherencias teológicas, precisamente en la doctrina sobre la ubicuidad, que repercuten también en la doctrina de la Trinidad y afectan a la definición de la persona del Hijo en relación con el Padre. También se aprecian consecuencias imprevisibles en la tardía doctrina luterana de la justificación, así como en la idea del pecador y del Dios oculto (*Deus absconditus*).

La disputa del examen de doctorado de Jorge Mayor y Juan Faber, presidida por Lutero,<sup>142</sup> ataca en su tesis número 15 la doctrina de Pedro Lombardo que había sido refrendada por el cuarto concilio de Letrán contra Joaquín de Fiore.<sup>143</sup> Se enseña aquí que la substancia divina no es ni engendradora, ni engendada, ni procesional, pues el que engendra es el Padre, el engendrado es el Hijo, y el que procede el Espíritu, de modo que la distinción está en las personas y la unidad en la naturaleza. Cómo haya de entenderse la comunicación en Dios, habiéndose de distinguir rigurosa y formalmente entre *personas* y *substantias*, es cosa que el texto conciliar expresa como sigue:

«El Padre, en efecto, al engendrar eternamente al Hijo le dio su substancia... Y no puede decirse que le diera una parte de su substancia, y otra se la retuviese para sí, como quiera que la substancia del Padre es indivisible, por ser absolutamente simple. Pero tampoco puede decirse que el Padre traspasara su substancia al Hijo al engendrarle, como si de tal modo se la hubiera dado al Hijo que no se la hubiera retenido para sí mismo, pues de otro modo hubiera dejado de ser substancia. Es, pues, evidente que el Hijo, al

142. WA 39/II, 284-336.

143. Cf. D(H) 803-805; DR 413-433.

nacer, recibió sin disminución alguna la substancia del Padre, y así el Hijo y el Padre tienen la misma substancia: y de este modo, la misma cosa es el Padre y el Hijo, y también el Espíritu Santo que procede de ambos.»<sup>144</sup>

En contradicción con ello Lutero establece el principio:

«Como el Padre es otro, pero no otra cosa, así es otro el Hijo, no otra cosa, pero sí otra substancia.»<sup>145</sup>

Como justificación de su postura, Lutero recurre en primer lugar al hecho de que el significado del verbo hebreo correspondiente a «engendrar»<sup>146</sup> sea el de *gignere de substantia*.<sup>147</sup> En segundo lugar enseña, invocando el concilio de Nicea, que cuando allí se decía «Dios de Dios, luz de luz», se debería también haber hablado de un engendrar relativo, no absoluto, de la *essentia* divina o, lo que es lo mismo, del relativo ser-engendrado de la *essentia* divina a partir de la divina *essentia*.<sup>148</sup> En cierto modo, persona y substancia, es decir, esencia, confluyen. Aparece así, en la teología trinitaria, la problemática complementaria a la comunicación de los idiomas: si allí Lutero se pronunciaba en favor de la comunicación de las naturalezas porque no había establecido una clara distinción entre naturaleza y persona, aquí, en la teología trinitaria, y como consecuencia de esa misma imprecisión, hay un tratamiento extremadamente ambiguo de la unidad de la substancia cuando adscribe al Hijo una *substantia alia*.

144. «Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit... Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retineat, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Pater ergo, quod sine ulla diminutione Filium nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius, nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens» (D[H] p. 805; DR 432).

145. *Disputatio de sententia: Verbum caro factum est (Jn 1, 14)* (WA 39/II, 28, 15s): «Pater est alius, non aliud, sic filius est alius non aliud, sed alia substantia.»

146. Cf. Ps 2, 7.

147. Cf. WA 30/II, 44-47; 31/I, 485; 40/II, 193-312.

148. Cf. WA 30/II, 291, 16-292, 18.

Análogos problemas aparecen en la antropología. Más arriba se ha indicado que la doctrina de la *fides Christi* justificante constituía el complemento de la cristología luterana. Comparada con los escritos tempranos, también la doctrina de la justificación sufre un proceso de profundización y esclarecimiento. El enfrentamiento con Erasmo y la necesidad de precisar y repensar en todos sus aspectos su propia doctrina de la gracia, enfrentada a la teología católico-romana, conduce ahora a todo un conjunto de consecuencias que, si bien estaban ya apuntadas en los escritos tempranos, no habían sido expresamente formuladas. En este sentido, el conjunto argumental del *De servo arbitrio*<sup>149</sup> muestra que Lutero ve en Dios el fundamento tanto del ser del hombre como de su libertad. De hecho, sólo por donación divina surge la libertad y el uso libre y adecuado de ésta por parte de los hijos de Dios.<sup>150</sup> Jesucristo es el Dios que se entrega libremente a la pérdida de la criatura y hace así suya esta realidad. Lutero expresa esa comunicación por medio de dos series de enunciados. En primer lugar, nos dice que Jesucristo «llevó la persona de los pecadores y de los criminales».<sup>151</sup> Lleva la persona de todos los hombres.<sup>152</sup> En segundo lugar, habla de las propiedades –en cierto modo de la substancia del pecador– que Jesucristo ha asumido en su propia identidad: pecado, castigo y cólera divinas.<sup>153</sup> Para él, Cristo se hace personalmente pecado, muerte y maldición.<sup>154</sup>

Lutero vuelve a caracterizar la lucha en Cristo en estos dos sentidos. Por un lado, es Jesucristo, él en persona, quien triunfa sobre el pecado y la muerte al asumirlos. Por otro, es su divina justicia, y por ende su pro-

149. WA 18,551-787.

150. Cf. H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther* (KiKonf, vol.8), Gotinga 1965, p. 339: «La “fe de la libertad” que recubre la caída del hombre ha de desmoronarse para que éste reconozca cuál es su verdadera situación ante Dios, y para que la palabra creadora del Evangelio le haga despertar a la verdadera libertad de los hijos de Dios. La *libertas christiana*, pues, es la posición en virtud de la cual Lutero no es capaz de superar la negación, la tesis de la voluntad esclava.»

151. Cf. *Galaterkommentar* (WA 40/I,433,20s): «Quia gessit personam peccatoris et latronis, non unius, sed omnium peccatorum et latronum.»

152. Cf. WA 443, 23s: «Sed Christus in sese recepit omnia peccata nostra et pro illis in cruce mortuus est.» Cf. *ibidem*, 437, 25-27.

153. WA 40/I,443,16; 449,17s.

154. WA 40/I, 449,18s.

piedad divina, su substancia, la que le reporta la victoria en su combate con la muerte y el pecado.<sup>155</sup>

La caracterización del justificado constituye en Lutero la exacta oposición a lo anterior. En la fe se hace una persona con Cristo.<sup>156</sup> Deja de vivir en sí mismo, más precisamente, Cristo vive en él.<sup>157</sup> A la vez, ese hombre, uno con la persona de Cristo hasta tal punto que éste y su conciencia moral son sólo «un cuerpo»,<sup>158</sup> participa de la victoriosa y divina propiedad de la *iustitia* de Cristo. También aquí se manifiesta, pues, un intercambio de propiedades, aunque tampoco se establece una clara diferenciación entre la persona y la substancia o naturaleza. Lo nuevo que recibe el hombre o, mejor, aquello en que se convierte, no es concebido como algo que sea transmitido de manera expresamente personal.

Al caracterizar al justificado en estos términos, Lutero tiene que definir al pecador dentro una analogía estructural. En correspondencia con la determinación de Cristo como *Deus revelatus praedicatus*, el *Deus absconditus* es caracterizado como un Dios relacional. Entran aquí también el hombre y la creación, pues Dios lo crea todo libremente. Este carácter relacional imprime en la ley una triple huella funcional, el *civiliter coercere*, el *terrefacere* y el *facere hominem reum*.<sup>159</sup>

De aquí se le deriva al hombre una especie de determinación de «estar-determinado» por si no se trata de una determinación caracterizada por la *congnitio legalis* o *generalis*, e la que se reconoce y afirma a Dios no tanto en sus relaciones de amistad con los hombres cuanto en su relacionalidad distanciadora. El hombre se ve desterrado a una dimensión existencial, en la que se experimenta siervo del pecado, abandonado a la confusión de la muerte y el juicio, y ello, además, mediante su propia realización existencial.

En términos generales, Lutero caracteriza esa relación recíproca entre el hombre y Dios, entre Dios y el hombre, como una extraña obra

155. WA 40/I,439-440.

156. WA 40/I,284s.

157. WA 40/I,283,18-33.

158. Cf. *asimismo* WA 40/I,282,21s: «Sed hic oportet Christum et conscientiam meam fieri unum corpus, ita ut conspectu meo nihil maneat nisi Christus crucifixus et resuscitatus.»

159. WA 40/I,487,10s,488,1.



divina, aquella obra precisamente que Dios no ejecuta en virtud de su voluntad salvífica.<sup>160</sup>

Del mal, del pecado humano debe decirse que Dios no sólo permite la perversión de las criaturas, sino que la sostiene activamente como creador.<sup>161</sup> Sin duda, mal y pecado tienen al diablo y al hombre como causas,<sup>162</sup> pero permanecen en el ámbito de la voluntad y omnipotencia divinas.<sup>163</sup>

No es posible comprender las doctrinas del pecador y del *Deus absconditus* si no se tiene en cuenta la «imprecisión de los contornos» en los conceptos de persona y substancia antes mencionados. Lutero puede yuxtaponer las figuras del *Deus revelatus* y del *Deus absconditus*. Debido al hecho de que Dios no se ha revelado de manera definitiva en su palabra, y sólo comunicado algo de sí mismo, Dios mismo permanece, también en su revelación, más allá de esta comunicación:

«Pues ni siquiera entonces se definió a través de su palabra, sino que se mantuvo libre sobre todas las cosas.»<sup>164</sup>

Argumentación semejante hace que se eche en falta una delimitación precisa entre los conceptos de mismidad y persona, por un lado, y qui-

160. WA 40/1487s.

161. WA 56,182,27s: «Non enim nolens hoc facit, sed volens permittet.» También WA 56,180,10s: «sed quando in bonitate agit; sed quando in severitate punit, perversos facit abundantius peccare contra suam prohibitionem, ut abundantius puniat». Cf. al respecto H. M. Barth, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, p. 187.

162. Cf. la primera disputa contra los antinomistas (WA 39/I,379,4): «Sed diabolus et voluntas nostra sunt causa peccati.»

163. Cf. la *Genesisvorlesung* c.32 (WA 44,70). Al respecto cf. H. M. Barth, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, p. 104 y 200-203. En última instancia, Lutero ve en Dios la causa del mal, de tal modo que fuera de la fe resulta imposible distinguir al diablo del *Deus absconditus*. Dios se manifiesta bajo la máscara de la ira, de la muerte y del infierno (cf. WA 16,141,11-14;24,387,1-5;478,13;44,200,39s;601,37).

164. WA 18,685,23s: «Neque enim tum verbo suo definivit sese, sed liberum sese reservavit super omnia.» Al respecto véase el comentario de W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis*, Múnich 1954, p. 30: «Sin duda Dios se ha revelado en su palabra, pero permanece mayor que ella, sin encerrarse dentro de sus límites. La propiedad suprema de Dios es la libertad. No podemos aproximarnos demasiado a esta última, ni siquiera cuando invocamos la palabra.»

dad, singularidad y substancia, por otro. La palabra con la que Dios se revela no es entendida en sentido personal, como el Hijo de Dios. Esto responde a la idea del *Deus absconditus*. En ella se identifica a la mismidad de Dios con sus obras justicieras. Y así, Dios se convierte en el Dios de la doble predestinación.<sup>165</sup> En correspondencia con ese concepto de divinidad, de aquí se sigue tanto para el justificado como para el pecador la diferente determinación esencial de su ser personal. Al pecador se le entiende como *natura corrupta*. Para el creyente esto significa que la fe es un riesgo y que su confianza en Cristo no descansa sobre una verdad universal, sino en una elección que procede de Dios mismo.<sup>166</sup>

### 3. Perspectivas teológicas

#### TESIS 40:

Las intuiciones teológicas de Lutero, que su teología reflexiva mantuvo siempre en una situación de ambivalencia, brindan puntos de arranque y perspectivas para el desarrollo de una moderna cristología. Pero para ello es presupuesto indispensable una reflexión más profunda sobre los conceptos de persona e identidad (sí-mismo) y de sus mediaciones esenciales.

En los apartados precedentes se han expuesto los intereses y ambigüedades fundamentales de la teología luterana. La cuestión, ahora, es saber si se trataba de fallos derivados del carácter aún inacabado de su pensamiento, o fueron el resultado de falsos principios de partida. Es ésta una pregunta de gran peso ecuménico. Enjuiciando el valor de la teología luterana, Yves Congar detecta en ella la ausencia del dogma cristológico y la infravaloración del papel activo jugado por el hombre Jesucristo en la redención.<sup>167</sup> ¿Podrían reelaborarse estas justificadas objeciones llevando a sus últimas consecuencias la cristología luterana, sin tener que renunciar a sus intenciones originales?

165. Cf. W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis*, p. 31; E. Seeberg, *Luthers Theologie. Motive und Ideen*, vol. 1 (*Die Gottesanschauung*), Gotinga 1929, p. 140-159.

166. Cf. W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis*, p. 36s.

167. Cf. Y. Congar, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, p. 483-485.

La respuesta no es de menor importancia en lo que atañe a los rasgos fundamentales de la moderna concepción de la realidad. El apartado introductorio a la teología luterana señalaba ya la modificación de sus conceptos de realidad, identidad y libertad, que preceden y son el presupuesto de todo posible ordenamiento metafísico. ¿Garantiza la cristología luterana perspectivas y puntos de arranque que permitan comprender de forma coherente el misterio Cristo dentro del ámbito de la concepción moderna de la libertad?

Con la finalidad de llegar a conclusiones seguras en esta difícil cuestión, se deberá reflexionar de nuevo en las páginas que siguen en torno a las definiciones del hombre, de Dios y, por último, de Cristo. La principal dificultad radica en cómo fijar el contenido de los conceptos persona y de mismidad (sí-mismo) y distinguirlo de la substancialidad, cuando lo característico de la mismidad radica en convertirse en lo uno o lo otro precisamente a través de las posiciones centrales objetivas, es decir, de las autorrealizaciones.

Ya se ha señalado que Lutero define siempre la humanidad del hombre en dependencia del ámbito de señorío o dominio en que éste se encuentra. Al hombre se le caracteriza desde lo otro porque Lutero sitúa la esencia del hombre en su querer más íntimo, un querer que se identifica con su persona y está poseído bien por Dios, bien por las malignas potencias. En *De servo arbitrio* se pronuncia con mordacidad en contra de la idea de que deba atribuirse al hombre una «inseidad» o «subsistencia» (*In-sich-ständigkeit*) previa a partir de la cual se decide por el bien o por el mal.<sup>168</sup> La verdadera libertad humana es para él una libertad esencialmente perteneciente a Dios y por entero determinada por éste. Es Dios quien ha puesto esa libertad y la ha asociado más tarde a sí mismo. Aflora aquí un concepto de libertad que se encuentra ya en la tradición de la escuela agustiniana y en la mística de finales de la Edad Media y comienzos de la Modernidad. Cuando Lutero destaca la *sola gratia*, *sola fide* y la eficacia exclusiva de Dios, no pretende negar –al menos por lo que respecta a sus verdaderas intenciones– la libertad ni el ser personal humanos.<sup>169</sup>

168. Cf. *De servo arbitrio* (WA 18,669,20-22): «Sed hoc forte somniat diatribe inter hace duo, posse velle bonum, non posse velle bonum, dari medium quod sit, absolutum velle, nec boni nec mali habito respectu.»

169. No es posible acusar a Lutero de determinista, como hace p. e. T. Harnack,

La libertad y la persona humanas son de tal índole que alcanzan y afirman su propia esencia al ser determinadas por Dios.<sup>170</sup> La «nada» del hombre, presente en los escritos luteranos en muy variadas formas, la «nada» de los logros propios, de las propias capacidades frente a las divinas, no implican degradación o desprecio de la personalidad humana. Designan, al igual que en la precedente mística medieval y en la subsiguiente moderna, la dignidad infinita del hombre, caracterizada nada más y nada menos que por la comunión con la divinidad, una comunión que, ciertamente, tiene en Dios su punto exclusivo de partida.

El estudio de la idea luterana de la *cooperatio*<sup>171</sup> del hombre con Dios refrenda esta tesis. Por lo que hace a la convivencia entre los hombres y a la configuración del mundo, el hombre es colaborador de Dios. La *cooperatio* resultante se sostiene, en cualquier caso, en la fundamental justificación del hombre, realizada exclusivamente por Dios.<sup>172</sup> Ese radical ser-determinado por la divinidad conduce al ser humano a esa concreta forma de desarrollo de la libertad y percepción de sus responsabilidades, mediada precisamente por aquel verse libre de todo cuida-

*Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre*, Amsterdam 1969 (=Erlangen 1862/86), p. 183s. Lutero no entiende la omnipotencia divina y con ella la predestinación como si de ellas pudiera deducirse el acontecer fáctico. Insiste en que todo lo que sucede depende por entero de la voluntad y el poder de Dios, pero no por ello se reduce a ser una mera nada, ya que podría muy bien ser de otra manera (cf. WA 18,615-617). Para ello sirve la distinción entre la *necessitas consequentiae* y la *necessitas consequentis* (cf. WA 617,2-17), así como entre la *necessitas violenta ad opus* y la *necessitas infallibilis ad tempus* (WA 720,28-36). Lo que a Lutero le importa es la correcta distinción entre Dios y la criatura (WA 617,16s: «Omnia-qui dem necessario fiunt, sed sic facta, non sunt ipsemet Deus»), y no la abolición de la libertad humana por el determinismo. Al respecto cf. H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, p. 349-399; H.J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition* (BÖT, vol.1), Munich 1967, p. 302s.

170. Para esta concepción excéntrica y responsorial de la persona en Lutero cf. también W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, p. 232-320.

171. Cf. M. Seils, *Der Gedanke von Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie* (BFChTh, vol.50), Gütersloh 1962.

172. M. Seils, *op. cit.*, p. 119: «La libertad humana para la *cooperatio* no sólo está ligada por el hecho de que Dios la otorgue, sino por el hecho de que por su parte, una vez aquélla ha sido otorgada, Dios no está a expensas de esa libertad, sino que sigue siendo el soberano de dicha «cooperación».»

do con respecto a la propia salvación.<sup>173</sup> En esas múltiples actividades y formas de actuación aparece la impronta de esta determinación por Dios.

Pero si el concepto teológico de libertad de Lutero –y también, por ende, su concepto de persona– es perfectamente legítimo, por no decir incluso que pionero en razón de su planteamiento, revela también una limitación, e incluso una cierta ambigüedad. Lutero no reflexiona sobre él hasta sus últimas consecuencias por no haber conjugado, a través de las formas del devenir, la relación de reciprocidad que se establece entre identidad y libertad, por un lado, y el ser determinado por Dios, por otro, ni, sobre todo, la figura plena de dicha relación. La libertad, sabiéndose a sí misma definida enteramente desde Dios, llega a su plenitud en la acción de gracias. Dar gracias, sin embargo, no mienta únicamente el acto aislado concreto de agradecimiento por esto o aquello, sino aquel agradecimiento esencial que tiene por contenido el sentirse-agradecido por esta libertad y da gracias a Dios por Dios mismo. En el agradecimiento la libertad es por entero ella misma, reposa total y enteramente en sí y se realiza como concedida y donada. Bajo la figura de la gratitud como la modalidad del querer más fundamental, el ser personal del hombre es incorporado a una libertad que no se instala en sí ni se posee desde sí, sino que tiene en Dios su ser, es así precisamente ella misma, se instala en sí. Por lo demás, Dios mismo se complace en esta libre consistencia-en-sí y en lo que de ella se deriva.

Desde un punto de vista formal, en esta figura consumada de la gratitud se concibe al ser personal humano como enteramente definido desde otro, desde Dios, así afirmado y distinguido como distinto de Dios. Con todo, Lutero no tematiza esa figura de la mismidad como una de las formas esenciales del ser humano. Insiste en reafirmar que el culto sólo puede consistir en la alabanza y la acción de gracias.<sup>174</sup> Sin embargo, enteramente absorbido por la lucha contra la justificación por las obras y la preocupación de atribuírselo todo a Dios en la justificación, parece no dejar llegar la determinación de la libertad humana por

173. M. Seils, *op. cit.*, p. 99-113 y 121-130. También A. Peters, *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der heiligen Schrift* (AGTL, vol. 8), Berlín 1962, espec. p. 83-113 y 184-192.

174. Cf. WA 10/I,2,61,2-6; 31/I,76,8-9.

la divinidad hasta sus últimas consecuencias: hasta aquella mismidad agradecida, en la que el hombre es enteramente él mismo precisamente porque no puede ya sostenerse sobre sí, pero se realiza a sí mismo ese estar-sustentado-en-Dios.

La ambivalencia de la idea luterana resulta de la «interrupción» precipitada del curso de sus pensamientos. Aparecen así una y otra vez formulaciones que contraponen las acciones humanas a las divinas, como si las unas desplazaran a las otras.

Estrechamente ligada al contexto precedente se halla la explicación teológica luterana del pecador y el origen del mal. Precisamente porque de la determinación de la libertad humana por Dios es parte constitutiva la autorrealización bajo la modalidad y la figura existencial de la acción de gracias –a saber, como una realización que no es en esencia una obra ni surge de la autonomía humana–, tiene el hombre la capacidad radical de pecar, al negarse a darse a sí misma frente al don de Dios. La autorrealización de la libertad humana no puede eliminar esa posibilidad. Allí donde el hombre convierte esta posibilidad en realidad, cae bajo la potestad de la figura existencial de la ingratitud, y con ella de la pretensión de enseñorearse y disponer a su antojo de sí mismo y del mundo. En ese momento, se mueve en el ámbito de dominio de los poderes y las potestades.

Sintetizando, puede decirse respecto de la determinación del hombre que Lutero piensa la esencia de la personalidad y la libertad humana desde Dios. Eleva en fuerza hasta el plano de la conciencia la idea de que la creación *ex nihilo* y la redención deben pensarse desde el amor soberano divino. Lo que destaca en sus pensamientos es la reflexión sobre la identidad o ser-sí-mismo del hombre bajo la modalidad existencial del agradecimiento como resultado de aquella donación divina, a su vez resultado de que la libertad humana, que sea ni arbitraria ni arrogante.

En lo que respecta a la definición de Dios, puede diagnosticarse una situación análoga en el ámbito de la doctrina de la Trinidad tomada en su conjunto. *De servo arbitrio* caracteriza al Dios que se comunica y revela en Jesucristo como un Dios que se mantiene dentro de sí mismo, sin descubrirse por entero en su revelación.<sup>175</sup> Lutero no acierta a ver

175. Sin duda, a la luz de la gracia queda resuelta la cuestión planteada a la luz de la naturaleza, es decir, la de que el bueno sea acechado por el mal mientras el malo disfruta

que la autorrevelación divina puede perfectamente tener lugar en una figura histórica de baja, limitada en su contenido esencial, que no sólo necesita de su explanación en el curso de la historia, sino de su completo descubrimiento al final de los tiempos.

No se conjuga, pues, el proceso evolutivo de la autorrevelación divina ni se ha meditado su plena figura. Se produce así en Lutero una curiosa disociación de la Trinidad inmanente y la económica. La razón descansa una vez más en que no se ha llevado hasta el final la reflexión sobre los conceptos de persona y libertad en la modalidad de la identidad o mismidad. Así como, en efecto, en relación con la Trinidad económica Dios no es entendido como aquel que pone toda su dicha y alegría en la convivencia con los hombres, revelando de esta suerte su ser de una manera a la vez definitiva e histórica, así tampoco se advierte en el ámbito de la teología trinitaria inmanente que la esencia de Dios queda enteramente absorbida en la identidad del Padre, aunque esa identidad paterna se ha realizado siempre a través de su generosa transmisión al Hijo en un Espíritu de donación recíproca, no quedando por lo mismo espacio para seguir hablando de una generación de la esencia de Dios por la esencia de Dios. No se ha aprehendido, por tanto, la inmersión radical de la naturaleza en la mismidad de Dios, a la vez que se da una *diferencia* permanente, ni en relación con la Trinidad económica ni con la inmanente.

Pero aunque se piense a Dios en esos términos de la identidad y se rechace la idea del oscuro *Deus absconditus*, no por ello se elimina el carácter de riesgo de la fe. La impronta «existencial» de la teología luterana, tan a menudo resaltada por la literatura secundaria, no se ve en absoluto absorbida en la verdad «universal» del Dios amoroso que ha hecho de la gracia una realidad con la que los hombres pueden contar y de

---

de la vida, y Dios siga siendo a pesar de todo justo y omnipotente. Persiste sin embargo la cuestión de cómo Dios puede condenar a quien por sus propias fuerzas no puede sino pecar. Dios aparece aquí como injusto. Esta oscuridad sólo se desvanece a la luz de la gloria (cf. WA 18,785,26-38). Así, la justicia de Dios permanece incomprensible pese a la luz de la gracia y pese a la revelación. Cf. WA 18,784,9-13: «Si enim talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicare esse iusta, plane non esset divina et nihilo differet ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccessibleis humana ratione par est, immo necessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis.»

la que pueden disponer. El riesgo de la fe consiste en que el hombre, desasiéndose por completo de sí mismo, se pone a sí mismo en juego al creer en ese Dios que también se arriesga. Pero cuando se mantiene a resguardo de ese riesgo de la fe, el hombre no se ve confrontado al *Deus absconditus*, al que no ha incluido de lleno en su propia decisión libre. Más bien se enfrenta a la imagen que él mismo se ha forjado de Dios, derivada de su rechazo a arriesgarse, una imagen en la que Dios se mantiene replegado sobre sí, se mueve lejos del hombre y, se manifiesta, por tanto, como el Dios de la ley.

Sobre el trasfondo de las explicaciones a propósito de la determinación de Dios, así como de la misma determinación del hombre, se comprenden ciertas deficiencias de la cristología luterana. A la vez, se abren perspectivas sobre el modo de llevar adelante esta cristología a partir de su propio enfoque. La falta de una adecuada reflexión trinitaria en el ámbito de la cristología, ya advertida por Congar, se nos hace evidente a la luz de la indefinición del momento de la mismidad de las tres Personas divinas. De igual modo, desde la inadecuada coordinación del *Deus revelatus* y del *Deus absconditus* se comprende el particularismo salvífico una y otra vez presente en las formulaciones luteranas. Las reflexiones antropológicas más arriba recogidas permiten entender la razón de que Lutero ponga énfasis exclusivamente en la obediencia de Cristo, sin destacar con la misma energía la realización y consumación de la rendición en el *sacrificium laudis*, que constituye la figura fundamental de su existencia. Finalmente, también se nos hace en cierto modo comprensible el motivo de que Lutero llegue al concepto de una comunicación idiomática entendida como intercambio de propiedades entre las naturalezas. En efecto, puesto que la identidad personal de Jesucristo se fundamenta en la teología de su tiempo en una unión «suposicional» en extremo debilitada, y puesto que Lutero, por su lado, renuncia a la aprehensión conceptual del momento de la mismidad en su mediación con los otros momentos esenciales, es decir, objetivos o naturales, para reforzar el carácter real de dicha comunicación no quedaba, en efecto, prácticamente otra solución que recurrir a la idea del intercambio de las propiedades en relación con las naturalezas entendidas en sentido concreto.

En su cristología, por tanto, ha puesto Lutero el fundamento para una nueva concepción creyente de la libertad, que elimina el hacer abso-

lutamente autónomo, pragmático y dueño de sí de la Modernidad. La libertad humana no es únicamente un poder de disposición que se inicia en sí mismo y sólo se presupone a sí mismo. La cristología del «cambio feliz», que es a la vez y esencialmente soteriología, representa de esta suerte una contribución decisiva al despliegue de la fe en su enfrentamiento con el espíritu de los tiempos modernos. Los problemas y las inadecuaciones más arriba referidos evidencian, por lo demás, hasta qué punto es necesario repensar teóricamente dicho planteamiento, porque Lutero se limitó a hacer de las distinciones esenciales elaboradas por la tradición punto de partida más bien difuso de sus posteriores intuiciones, y no aceptó una buena parte del *instrumentarium* conceptual esencial de la tradición, como por ejemplo la doctrina de la pericóresis. Tampoco las siguientes generaciones de teólogos reformados acometieron esta tarea. Las subsiguientes controversias de la segunda y la tercera de estas generaciones, el consenso, tal y como, por ejemplo, se nos muestra en la fórmula de la concordia, y, por encima de todo, la sistematización de la vieja ortodoxia protestante, señalan que estaba surgiendo un tipo de teología que, en líneas generales, se aproximaba a las posiciones de la Escolástica del Barroco católico y su cristología. Ello no sólo se manifiesta en la concepción de la teología como ciencia. La inclusión de la metafísica en la ortodoxia evangélica y la polémica en torno a la esencia de la teología en los prolegómenos del siglo XVII muestran, asimismo, el repliegue a un segundo plano de los planteamientos originales de la *theologia crucis*.

Pero no sólo los presupuestos teórico-cognitivos, sino también las implicaciones objetivas de la cristología, de la teodicea y de la antropología teológica ponen de manifiesto una creciente afinidad con los correspondientes puntos de vista de la teología católica. Así, se define la encarnación de Jesucristo como la asunción de la naturaleza humana. Se insiste —contrariamente a Lutero— en el sacrificio de la cruz, la satisfacción o los méritos de Cristo. También desaparecen las designaciones del *Deus revelatus* y del *Deus absconditus*. La doctrina de la comunicación de idiomas aparece más matizada que en los enunciados de Lutero. Pierden acritud sus afirmaciones dialécticas sobre el pecador y la justificación. Ya no se encuentra una antropología como la propuesta en *De servo arbitrio*, tan estrechamente vinculada con la cristología de Lutero. Los motivos para ello podrían encontrarse en que ya no se acepta la nueva comprensión de la realidad que se desprende de las fórmulas de

Lutero, sino que la autoconciencia del tiempo se redescubre más en los conceptos y cauces especulativos diseñados por Suárez en su metafísica.

### III. La cristología del pensamiento objetivado o de la metafísica trascendental: Francisco Suárez

#### 1. De la Escolástica medieval a la Escolástica del Barroco

##### TESIS 41:

Si Jesucristo era en la Escolástica medieval centro mediador de la síntesis filosófico-teológica tanto según la forma como según el contenido, la Escolástica barroca lo considera su centro únicamente en cuanto al contenido. La forma la prescribe la metafísica trascendental.

Las declaraciones cristológicas de fe de los concilios habían proporcionado a la Edad Media el punto de partida para el despliegue de una síntesis teológica de amplio alcance. La piedra clave que coronaba dicha síntesis era siempre la cristología. Muy otra es la situación en la Edad Moderna. Aquí la cristología ocupa, en comparación con la teología medieval, una valoración distinta. Sin duda, la Escolástica barroca sigue asignando a la cristología su carácter de centro mediador entre la teodicea y la doctrina teológica de la creación o del hombre. El prólogo de Francisco Suárez a su cristología expresa el pensamiento de que ésta constituye la última parte de la teología:

«Cristo es, en efecto, Dios y hombre, compuesto de inefable manera, de Dios y de naturaleza humana...; mas como existe un cierto nexo entre Dios y la naturaleza creada, conviene analizar primero los extremos simples, antes de tratar de su conjunción.»<sup>176</sup>

176. De incarn. praef. 2 (Op. om. 17,2s): «Est enim Christus Deus et homo, ex Deo et humana natura ineffabili modo compositus...; quia tamen nexus est quidam inter Deum et naturam creatam, idcirco oportuit de simplicibus extremis prius disputare, quam de illorum conjunctione tractaretur.» Las obras de Suárez se citan según F. Suárez, *Opera omnia*, edit. por D. M. André y otros, París 1856ss. Las abreviaturas utilizadas son: *De Deo* (*De Deo et Trino*); *De Fide* (*Tractatus de Fide*); *De incarn.* (*De incarnatione*); *De Myst.* (*De Mysteriis Vitae Christi*); *Disp. Met.* (*Disputationes Methaphysicae*). La

Mas pese a esta clasificación de la cristología, su posición experimenta un profundo cambio respecto de la Edad Media. En la síntesis altomedieval Jesucristo era centro mediador tanto por la forma como por el contenido. En palabras de san Anselmo, en Cristo preserva Dios su honor, honor que el hombre lleva a cumplimiento a través de Jesucristo. En Cristo tiene su origen la *lumen intellectus fidei*. En él se abre el *intellectus fidei*. En medio de él se media la verdadera plausibilidad del contenido de la fe heredado de la tradición. Es preciso creer para entender: *credo ut intelligam*.

Tomás de Aquino y Buenaventura dan, en principio, la misma respuesta que Anselmo. En expresión de Tomás, la teología es la *scientia subalternata*,<sup>177</sup> participación del hombre en la sabiduría beatificante de los santos y, con ello, participación suprema en el conocimiento de Dios mismo.<sup>178</sup> Este último saber conforma, empero, en sí mismo la apertura hacia un pensamiento filosófico lógicamente diferenciador, estructurado como pensamiento óntico.

En el *Itinerarium mentis in Deum* y el *Hexameron* describe detalladamente Buenaventura cómo todo *intellectus hominis* tiene su fundamentación máxima y está mediado por la figura de Cristo.<sup>179</sup> Y así, el encabezamiento de la primera *collatio* de la segunda de las obras citadas reza: «De las cualidades que se requieren a los que escuchan la palabra divina, y de Cristo como centro de todas las ciencias.»<sup>180</sup> Pero Jesucristo es a juicio de san Buenaventura el Verbo de Dios, por el que se dice a sí mismo y dice todas las cosas: «El Padre, en efecto, engendró desde la

eternidad al Hijo como semejante, y se dijo a sí y a su semejanza, semejante a él, y con ello todo su poder.»<sup>181</sup>

Esta posición de Cristo como centro mediador –según la forma y el contenido– se desvanece en la teología moderna. Esta afirmación es aplicable, con todas las matizaciones posibles, tanto a la *Via antiqua* como a la *Via moderna*. Se produce aquí una concordancia que, pese a lo profundo de sus diferencias, engloba tanto a tomistas y escotistas como a nominalistas u ockhamistas. Si se quiere expresar en una sola fórmula la alteración experimentada por la posición de Cristo en la síntesis de hombre y Dios, podríamos decir: Cristo sigue siendo el centro en lo concerniente al contenido, pero es la reflexión metafísico-transcendental la que proporciona la forma de aquella síntesis teológica.<sup>182</sup>

En lo que sigue, se expondrá este cambio de la mano de la cristología de Francisco Suárez. Suárez constituye la primera expresión verdaderamente clásica del pensamiento transcendental en la metafísica.

Mencionar en este contexto el pensamiento transcendental en conexión inmediata con el término «metafísica» es algo que está en contradicción con los usos lingüísticos contemporáneos. El lenguaje filosófico y teológico actual reserva la expresión «pensamiento transcendental» para la crítica kantiana, orientada a combatir el empleo abusivo de la metafísica. El vocablo «filosofía transcendental» ha servido igualmente para la identificación del idealismo alemán, íntimamente ligado a Kant. Uno de los más significados representantes de la teología transcendental es, por ejemplo, Karl Rahner, cuyos esquemas se apoyan en fundamentos kantianos.<sup>183</sup>

indicación de cada pasaje sigue la norma de la disputatio, sectio y numerus, o libro, capítulo y número.

177. Cf. Tomás de Aquino, STh I q.1, a.2.

178. Ibídem.

179. Cf. Buenaventura, Itin. VII,1 (Op. omn. 5,3,12); Hex. 1,10 (Op. omn. 5,330s). Las citas están tomadas de: Buenaventura, *Opera omnia*, edit. por P. Bernardini y otros, Quaracchi 1882ss. Cf. asimismo M. Wiegels, *Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura* (Sym., vol. 28), Friburgo, 1969; A. Gerken, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf 1963.

180. Cf. Buenaventura, Hex. I,1 (Op. omn. 5,329): «De qualitatibus in auditoribus divini verbi requisitis et de Christo omnium scientiarum medio.»

181. San Buenaventura, *op. cit.*, I,13 (Op. omn. 5,331): «Pater enim ab aeterno genuit Filium similen sibe et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum.»

182. Para la metafísica moderna como ciencia trascendental cf. I. Honefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhMA, Nueva serie, vol.16), Münster 1969; Id., *Scientia transcendens*.

183. Cf. K. Rahner, *Gest in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Munich <sup>2</sup>1957; Id., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Munich <sup>2</sup>1969. Para la teología y respectivamente antropología transcendental de Rahner cf. P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz* (Dokimion. Neue Schriftenreihe zur FZPhTh, vol.1), Friburgo 1970.



Este uso lingüístico pasa por alto la circunstancia de que los términos «transcendental» y «a priori» fueron corrientemente utilizados por Suárez,<sup>184</sup> padre de la metafísica moderna prekantiana. En su caso, el significado de la palabra «transcendental» no se circunscribe a la designación de aquellas determinaciones que le advienen al ente como tal, por encima de todas las diferencias genéricas. En este sentido, también Tomás de Aquino hablaba de las determinaciones trascendentales del ente: todo ente es uno, algo verdadero, bueno.<sup>185</sup> En Suárez la voz «transcendental» designa más bien aquella dimensión de la realidad abarcada por la metafísica, así como el método característico de dicha ciencia en su conjunto.<sup>186</sup> En semejantes términos, la metafísica es un conocimiento trascendental, un pensamiento necesario y apriorístico. A diferencia de la crítica trascendental de Kant este pensamiento trascendental-metafísico asume «acríticamente» los contenidos de la empiria o de la revelación de Dios. Pero a continuación esclarece dichos contenidos mediante el pensamiento, es decir, por medio de una reflexión trascendental, apriorista y, por ende, necesaria. De este modo se produce el nacimiento de aquella específica metafísica trascendental moderna, acompañada de la teología correspondiente, caracterizadas por un pensamiento objetivado, o lo que es lo mismo, por una «reflexión del entendimiento» en el sentido que esta expresión posee en Hegel. Dicho pensamiento no se emplea aún críticamente con respecto a sus presupuestos, obtenidos a través de la empiria y de la revelación. Menos aún puede decirse que se comporte críticamente con respecto a sí mismo. De hecho, sólo de manera limitada se interroga por sus propias condiciones de posibilidad. Sólo adopta una postura crítica en lo referente al esclarecimiento de sus contenidos, es decir, en lo tocante al estricto deslindamiento de las circunstancias y la estructuración lógica interna y la definición de los elementos concretos.

Esta teología metafísica no tiene como principal interés el *intellectus fidei* tal como era entendido en la síntesis de la Alta Edad Media, sino el saber cierto por asegurado. No se trata aquí del descubrimiento original de la libre plausibilidad de la fe, sino del análisis y síntesis de

184. Así, por ejemplo, Disp. Met. I,1,29 (Op. omn. 25,11s).

185. Cf. Tomás de Aquino, De ver. q.1,a.1.

186. Cf. Disp. Met. I,1 (Op. omn. 25,2-12).

los contenidos proporcionados por la revelación, con el objeto de distinguir lo lógicamente necesario de lo puesto de manera libre y positiva. En la medida, pues, en que el contenido ha sido puesto de manera libre, deberá manifestarse como posible y en lo demás casi como necesario, según la comprensión finita del hombre. Las determinaciones de conceptos que proceden *per divisionem*, y las composiciones obtenidas en virtud del pensamiento deductivo, garantizan una asimilación controlada.

En la configuración de esta metafísica y de su correspondiente teología se registra un proceso que fue unilateralmente calificado en el ámbito teológico con la expresión pragmática «emancipación de la Edad Media». La gran síntesis cristológica, la elaboración medieval de una visión de conjunto del hombre y Dios apoyada en la tradición patristica, sólo podía constituir por sí misma un mero punto de transición, ya que ella misma afirmaba que el hombre es un ser fundamentalmente libre, capacitado y obligado a un pensamiento autónomo universal. En razón precisamente de la fe, el *intellectus fidei* así logrado pugna por traspasar sus propios límites. Sólo salvaguardando la libre capacidad de preguntas y razonar del entendimiento en el *intellectus fidei* puede este *intellectus* conservarse como síntesis. Se llega así a la acuñación de una autonomía y subjetividad humana a comienzos de la Edad Media que no se dirige únicamente en contra del *ordo* medieval centrado en Cristo. La cristalización del pensamiento trascendental y de la teodicea metafísica no son simplemente una primera ruptura con respecto a una época de alienación, la medieval, como quiera que se interprete ésta última. En este proceso se descubre más bien aquel «plus» y «más allá» no superados del misterio de Jesucristo, que en la transición de la patristica a la Edad Media dio muestras de su capacidad de orientación al suscitar una perspectiva de la realidad en su conjunto entendida desde ese misterio. El «plus» y el «más allá» se manifiestan en la creación de un concepto de la subjetividad humana que desborda la concepción medieval de autonomía humana, adquirida a partir de la idea rectora de substancia.<sup>187</sup> Esta visión de la subjetividad sitúa al hombre en el vasto dominio de la praxis.

187. Es especialmente en el llamado «nominalismo» donde la filosofía y la teología alcanzan una comprensión cualitativamente nueva de la subjetividad y personali-

Este uso lingüístico pasa por alto la circunstancia de que los términos «transcendental» y «a priori» fueron corrientemente utilizados por Suárez,<sup>184</sup> padre de la metafísica moderna prekantiana. En su caso, el significado de la palabra «transcendental» no se circunscribe a la designación de aquellas determinaciones que le advienen al ente como tal, por encima de todas las diferencias genéricas. En este sentido, también Tomás de Aquino hablaba de las determinaciones trascendentales del ente: todo ente es uno, algo verdadero, bueno.<sup>185</sup> En Suárez la voz «transcendental» designa más bien aquella dimensión de la realidad abarcada por la metafísica, así como el método característico de dicha ciencia en su conjunto.<sup>186</sup> En semejantes términos, la metafísica es un conocimiento transcendental, un pensamiento necesario y apriorístico. A diferencia de la crítica transcendental de Kant este pensamiento transcendental-metafísico asume «acríticamente» los contenidos de la empiria o de la revelación de Dios. Pero a continuación esclarece dichos contenidos mediante el pensamiento, es decir, por medio de una reflexión transcendental, apriorista y, por ende, necesaria. De este modo se produce el nacimiento de aquella específica metafísica transcendental moderna, acompañada de la teología correspondiente, caracterizadas por un pensamiento objetivado, o lo que es lo mismo, por una «reflexión del entendimiento» en el sentido que esta expresión posee en Hegel. Dicho pensamiento no se emplea aún críticamente con respecto a sus presupuestos, obtenidos a través de la empiria y de la revelación. Menos aún puede decirse que se comporte críticamente con respecto a sí mismo. De hecho, sólo de manera limitada se interroga por sus propias condiciones de posibilidad. Sólo adopta una postura crítica en lo referente al esclarecimiento de sus contenidos, es decir, en lo tocante al estricto deslindamiento de las circunstancias y la estructuración lógica interna y la definición de los elementos concretos.

Esta teología metafísica no tiene como principal interés el *intellectus fidei* tal como era entendido en la síntesis de la Alta Edad Media, sino el saber cierto por asegurado. No se trata aquí del descubrimiento original de la libre plausibilidad de la fe, sino del análisis y síntesis de

184. Así, por ejemplo, Disp. Met. I,1,29 (Op. omn. 25,11s).

185. Cf. Tomás de Aquino, De ver. q.1,a.1.

186. Cf. Disp. Met. I,1 (Op. omn. 25,2-12).

los contenidos proporcionados por la revelación, con el objeto de distinguir lo lógicamente necesario de lo puesto de manera libre y positiva. En la medida, pues, en que el contenido ha sido puesto de manera libre, deberá manifestarse como posible y en lo demás casi como necesario, según la comprensión finita del hombre. Las determinaciones de conceptos que proceden *per divisionem*, y las composiciones obtenidas en virtud del pensamiento deductivo, garantizan una asimilación controlada.

En la configuración de esta metafísica y de su correspondiente teología se registra un proceso que fue unilateralmente calificado en el ámbito teológico con la expresión pragmática «emancipación de la Edad Media». La gran síntesis cristológica, la elaboración medieval de una visión de conjunto del hombre y Dios apoyada en la tradición patrística, sólo podía constituir por sí misma un mero punto de transición, ya que ella misma afirmaba que el hombre es un ser fundamentalmente libre, capacitado y obligado a un pensamiento autónomo universal. En razón precisamente de la fe, el *intellectus fidei* así logrado pugna por traspasar sus propios límites. Sólo salvaguardando la libre capacidad de preguntas y razonar del entendimiento en el *intellectus fidei* puede este *intellectus* conservarse como síntesis. Se llega así a la acuñación de una autonomía y subjetividad humana a comienzos de la Edad Media que no se dirige únicamente en contra del *ordo* medieval centrado en Cristo. La cristalización del pensamiento transcendental y de la teodicea metafísica no son simplemente una primera ruptura con respecto a una época de alienación, la medieval, como quiera que se interprete ésta última. En este proceso se descubre más bien aquel «plus» y «más allá» no superados del misterio de Jesucristo, que en la transición de la patrística a la Edad Media dio muestras de su capacidad de orientación al suscitar una perspectiva de la realidad en su conjunto entendida desde ese misterio. El «plus» y el «más allá» se manifiestan en la creación de un concepto de la subjetividad humana que desborda la concepción medieval de autonomía humana, adquirida a partir de la idea rectora de substancia.<sup>187</sup> Esta visión de la subjetividad sitúa al hombre en el vasto dominio de la praxis.

187. Es especialmente en el llamado «nominalismo» donde la filosofía y la teología alcanzan una comprensión cualitativamente nueva de la subjetividad y personali-

Esta exposición del nacimiento de la nueva metafísica necesita un complemento. A partir de la distinción escotista entre la *potestas Dei absoluta* y la *potestas Dei ordinata* se impone el predominio de una crítica racional de la teología hasta entonces desconocida. Ahora las posibilidades de la realidad no conocen más limitaciones que las impuestas por el principio de contradicción: y esto arroja a la razón moderna del hombre al ámbito de la desorientación. En adelante no hay otros órdenes que los establecidos de manera positiva por el designio salvífico divino. Hans Blumenberg ha descrito la nueva situación con una fórmula penetrante: «El Dios que ni siquiera a sí mismo está obligado, y que no puede estar atado a ninguna consecuencia de sus manifestaciones, convierte el tiempo en la dimensión por antonomasia de la inseguridad tanto con respecto a la identidad del sujeto, a quien la posesión del presente no garantiza ningún futuro, como con respecto a la subsistencia del mundo, cuya radical contingencia puede en cualquier instante mutar su ser en apariencia, su ser real en un ser nada. La temporalidad se transforma en el obstáculo decisivo del espíritu humano. La repercusión filosófica de estas consideraciones se hace del todo manifiesta cuando se advierte que de ellas parte el principal estímulo para la duda metódica de las *Meditaciones* de Descartes.»<sup>188</sup> Blumenberg pasa de todos modos por alto que dicha desorientación no tiene un origen exclusivamente cartesiano. La especulación cartesiana recurre esencialmente a la metafísica trascendental de Suárez, aunque fundamentándola en los cimientos de la duda metódica radical. Suárez no se enfrenta todavía con la autonomía de la razón cartesiana fundada en la idea de Dios, pero está ya muy próximo al concepto de una racionalidad autónoma. Al conseguir Suárez bosquejar de nuevo una metafísica global, cosa que la crisis nominalista había hecho imposible durante largo tiempo, puede también exponer un nuevo tipo de cristología como núcleo de una síntesis teológica.

dad humana. Cf. W. Ernst, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel* (ETHS, vol. 28), Leipzig 1972; W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus* (SSPh, vol. 1), Munich 1972; H. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person* (FrFor), Werl 1954. Para Suárez cf. S. Castellote Cubells, *Die Anthropologie des Suarez. Beitrag zur spanischen Anthropologie des XVI und XVII Jahrhunderts* (Sym., vol. 8), Friburgo 1962, p. 162-201.

188. Cf. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 181.

La exposición en las líneas que siguen del pensamiento de Suárez no debe transmitir la impresión de que se concentre en él la evolución de la teología. Otros sobresalientes teólogos, anteriores, coetáneos y posteriores a él, han cooperado, cada uno a su propia manera, a esa misma evolución, cuyas líneas trazamos de la mano de la obra del gran jesuita.

## 2. Construcción, peculiaridades y límites de la cristología metafísica de Francisco Suárez

### TESIS 42:

El fundamento de la cristología de Suárez reposa en la demostración apologetica, orientada a la facticidad e historicidad de los principios básicos de la fe. Su reconstrucción metafísica evidencia que la comunicación de Dios alcanza su cumbre máxima en la encarnación de Cristo, bajo el supuesto específico de que Dios quiso redimir a la humanidad por medio de una justicia «plena». La cristología suareciana respira el espíritu de una suprema racionalidad de la conveniencia.

Suárez expone su cristología como comentario a la tercera parte de la *Summa theologiae* de santo Tomás de Aquino.<sup>189</sup> Incorpora el texto completo de santo Tomás al suyo –respetando la disposición seguida por el aquinatense en su *Summa*–, y añade sus propios comentarios a cada uno de los artículos. A los pasajes en los que reproduce el texto tomista, con un breve comentario, añade a continuación sus propias disertaciones. Trata en parte la problemática expuesta por santo Tomás, y en parte problemas a los que el Aquinate no había dedicado comentario expreso.<sup>190</sup> Como consecuencia, el aspecto externo de la construcción de su cristología muestra la misma estructura que subyace a la *Summa* de santo Tomás.

El primer apartado<sup>191</sup> se ocupa del hecho y la conveniencia de la encarnación, así como de la unidad humano-divina de ella derivada, es de-

189. Cf. De incarn. 3-25 (Op. omn. 17,31-675); De Myst. 3-58 (Op. omn. 19,22-1120). Compárese con santo Tomás de Aquino, STh III q.1-59.

190. Cf. De Myst. 36 (Op. omn. 19,56).

191. Cf. Tomás de Aquino, STh III q.1-26 (*De incarnatione*).

cir, de la unidad en sí,<sup>192</sup> de la unidad en la perspectiva de la palabra divina que asume la naturaleza humana,<sup>193</sup> y en la perspectiva de la naturaleza humana así asumida.<sup>194</sup> Comenta a continuación ampliamente las perfecciones y defectos asumidas por Cristo en dicha naturaleza.<sup>195</sup> En este contexto se analizan tanto las cuestiones concernientes a la gracia de Cristo,<sup>196</sup> a su sabiduría<sup>197</sup> y a su poder,<sup>198</sup> como las concernientes a su capacidad de padecer,<sup>199</sup> etc. Un último conjunto de cuestiones, más vastas, trata las consecuencias de la unión hipostática para Jesucristo como tal, para su relación con el Padre, y para con los hombres.<sup>200</sup>

El segundo gran apartado, en torno a los misterios de la vida de Cristo, se divide, como en el caso de santo Tomás,<sup>201</sup> en cuatro grandes conjuntos de cuestiones: la llegada al mundo,<sup>202</sup> la vida de Cristo en él,<sup>203</sup> su pasión,<sup>204</sup> su muerte<sup>205</sup> y su exaltación.<sup>206</sup> Las consideraciones, relativamente escasas, que santo Tomás había consagrado en esta parte a la mariología, dan lugar en el caso de Suárez al desarrollo de un estudio amplio y sistemático de la figura de María.<sup>207</sup>

Aparentemente, pues, Suárez propone una cristología que en último término, si exceptuamos unos pocos añadidos y modificaciones sin importancia, apenas se diferencia de la del aquinatense. Sólo una mirada más aguda descubre las profundas divergencias, que empiezan por ma-

192. Cf. De incarn. 3-11 (Op. omn. 17,37-457).

193. *Op. cit.*, 12-14 (Op. omn. 17,461-517).

194. *Op. cit.*, 15-17 (Op. omn. 17,523-572). Para la teología incarnationista de Suárez cf. P. Kaiser, *Die gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik* (MThS.S, vol. 36), Munich 1968, p. 94-156.

195. De incarn. 32s (Op. omn. 18, 165-196).

196. *Op. cit.*, 31-33 (Op. omn. 18,84-165-189-196).

197. *Op. cit.*, 26-30 (Op. omn. 18,1-84).

198. *Op. cit.*, 32s (Op. omn. 18,165-196).

199. *Op. cit.*, 34 (Op. omn. 18,196-204).

200. *Op. cit.*, 35-36 (Op. omn. 18,204-668).

201. Cf. Tomás de Aquino, STh III q.27-59 (*De mysteriis vitae Christi*).

202. Cf. De Myst. 1-12 (Op. Omn. 19,1-209).

203. *Op. cit.*, 13-32 (Op. omn. 19,209-515).

204. *Op. cit.*, 33-37 (Op. omn. 19,515-594).

205. *Op. cit.*, 39-43 (Op. omn. 19,628-743).

206. *Op. cit.*, 44-58 (Op. omn. 19,743-1120).

207. Compárese *op. cit.*, 1-12 (Op. omn. 19,1-209) con santo Tomás de Aquino, STh III q.28-34.

nifestarse en peculiaridades de carácter formal. De acuerdo con sus planteamientos teológicos, Suárez incluye en su comentario cristológico a santo Tomás *disputationes* que, siempre al inicio de los capítulos más importantes, comienzan fijando el contenido fáctico de una verdad de fe. Así, por ejemplo, mientras que Tomás de Aquino daba comienzo a sus consideraciones cristológicas con la pregunta por la *convenientia incarnationis*,<sup>208</sup> Suárez sitúa en el punto de arranque de sus *disputationes* cristológicas un amplio proceso argumentativo en el que, con ayuda de testimonios del Antiguo y el Nuevo Testamento, demuestra contra los judíos que la llegada del Mesías ya ha tenido lugar.<sup>209</sup> Una segunda disputación argumenta contra paganos, judíos y herejes que Jesús, el Mesías, era a un tiempo verdaderamente Dios y verdaderamente hombre.<sup>210</sup> La tercera disputación prueba formalmente que esta verdad es una verdad de fe, en otras palabras, una verdad cuya posibilidad no puede conocerse por vía natural. En el mismo sentido, tampoco cabe una demostración estricta del hecho real de la encarnación.<sup>211</sup> Es aquí donde por primera vez se plantea la pregunta de la *convenientia*.<sup>212</sup> La *quaestio* de Tomás menciona en este punto la razón que hace posible comprender desde Jesucristo la realidad en su conjunto, el ser humano y su historia, a saber, que la conveniencia de la encarnación descansa en la razón por antonomasia de todas las demás razones, la bondad divina. A dicha respuesta, que santo Tomás no excede de unas pocas páginas, consagra Suárez no menos de 250 folios.

La causa de esta llamativa divergencia se halla en la circunstancia de que santo Tomás considere propio de la bondad su comunicarse y derramarse –*bonum est diffusivum sui*–; por tanto, la forma más adecuada de manifestarse dicha bondad es comunicándose a la criatura de tal modo que «de tres cosas, Verbo, alma y carne, resulte una sola persona».<sup>213</sup> De este principio, en el fondo de gran sencillez, se extraen las

208. Tomás de Aquino, STh III q.1,a.1.

209. Cf. De incarn. 1 (Op. omn. 17,5-25).

210. *Op. cit.*, 2 (Op. omn. 17,25-30).

211. *Op. cit.*, 3,1s (Op. omn. 17,37-42).

212. *Op. cit.*, 3,3s (Op. omn. 17,42-45).

213. Santo Tomás de Aquino, STh III q.1,a.1: «Unde ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturae communicet, quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne.»

respuestas tomistas a todas las demás cuestiones presentes en dicho apartado. La argumentación descansa sobre el supuesto de que el hecho de la encarnación descubre el supremo significado de la bondad. Se puede aquí apreciar la identidad, de forma y contenido, característica de la síntesis altomedieval.

Suárez no puede razonar del mismo modo. En su comentario distingue los diversos contenidos objetivos (*conceptus*) susceptibles de ser asumidos por el vocablo «bueno». <sup>214</sup> También *communicatio* se presta a recibir toda una serie de diferentes interpretaciones entre sí irreductibles. Suárez conjuga ambas aclaraciones preliminares en el análisis de las diferentes maneras en que cabe entender el principio «*bonum est diffusivum sui*». <sup>215</sup> A su juicio, la interpretación deberá siempre hacer referencia a los cuatro modos de la causalidad. <sup>216</sup>

En primer término, un bien se comunica al modo de la causalidad final, por cuanto mueve a otro al deseo o amor de sí. La comunicación del bien procede aquí a la manera de la causalidad intencional, como Suárez mismo pone de relieve.

Una segunda manera de entender el principio tiene lugar en el ámbito de la causalidad eficiente. Un bien se comunica a sí mismo cuando produce efectos semejantes a él. <sup>217</sup> Esta manera de comunicarse alcanza su plenitud allí donde la causa eficiente no persigue incrementar su propia perfección, sino la perfección de lo producido, como por ejemplo Dios en la creación. A continuación, Suárez se consagra al estudio de la comunicación del bien al modo de la *causa materialis* y *formalis*. Ambas modalidades proporcionan al ente por ellas condicionado lo que, como causas internas, poseen de bueno. Sin embargo, en los dos casos se presupone una dependencia y, por tanto, una imperfección en las causas. En última instancia, ni la materia ni la forma son capaces de subsistir por sí mismas.

Dentro de esta línea de las causalidades Suárez analiza a continuación la generación del Hijo por el Padre, en virtud de la cual el segundo transmite al primero parte de su substancia.

214. Cf. De incarn. q.1,a.1, comm. 1-4 (Op. omn. 17,33s).

215. *Op. cit.*, q.1,a.1, comm. 5 (Op. omn. 17,34).

216. *Op. cit.*, q.1,a.1, comm. 6 (Op. omn. 17,34s).

217. *Ibidem*: «Haec vero communicatio realis esse potest, vel per effectiorem causae efficientis, quae seipsam, suamque perfectionem communicat producendo sibi similia.»

Éstas son las posibilidades lógico-metafísicas previamente dadas desde las que poder entender el principio «*bonum est diffusivum sui*». ¿Cómo llega Suárez a definir la comunicación dentro de la Santísima Trinidad como la mayor *communicatio* divina que se puede pensar, y a definir la encarnación como la suprema entre las comunicaciones de Dios con la creación? <sup>218</sup> En lo que toca a la Trinidad, Suárez establece que el Padre, sin merma ni perjuicio de su ser, participa al Hijo la misma naturaleza y perfección esencial poseídas por él. Dicha comunicación no está orientada a satisfacer ninguna necesidad, ni persigue el objetivo de adquirir algún tipo de perfección, sino que brota, más bien, de la plenitud de la perfección propia. <sup>219</sup>

Es inimaginable –Suárez habla aquí de una *impossibilitas*–, que en la comunicación de Dios con la creación pueda producirse una comunicación de la esencia divina. Por tanto, la suprema forma de comunicación de Dios con la creación <sup>220</sup> es la unión hipostática. Por encima, pues, de la semejanza entre la criatura como criatura y el Dios creador, y por encima de la comunicación ahí subyacente, Dios «comunica en ese misterio a la naturaleza creada la misma increada e infinita perfección que le es propia, al comunicarle la persona divina en una comunicación personal y substancial, como no puede pensarse otra mayor.» <sup>221</sup>

De todas formas, Suárez añade enseguida que ello sólo demuestra la conveniencia de la unión hipostática en principio, pero no proporciona aún una idea precisa de si el Verbo, o alguna otra de las personas divinas, o las tres a la vez, deberían comunicarse de este modo. Tampoco se ha decidido nada todavía sobre cuáles son las naturalezas que Dios puede asumir. <sup>222</sup>

¿Cómo puede entonces definirse más precisamente a Jesucristo

218. *Ibidem* (Op. omn. 17,35).

219. *Ibidem*: «Ubi Pater eandem numero naturam et essentialem perfectionem Filio communicat, sine ulla privatione vel diminutione sui, neque se comunicat propter indigentiam, ut sibi perfectionem acquirat, sed ex perfectionis abundantia, et infinita quadam excellentia.»

220. *Op. cit.*, q.1,a.1, comm. 7 (Op. omn. 17,35).

221. *Ibidem*: «Nam in hoc mysterio communicat Deus naturae creatae ipsammet increatam et infinitam perfectionem quam in se habet, communicando illi divinam personam substantiali et personali communicatione, qua nulla major excogitari potest.»

222. *Op. cit.*, q.1,a.1, comm. 12 (Op. omn. 17,36).

—más allá de los enunciados generales de la argumentación inicial— como *maximum* de la comunicación de Dios con la creación? La respuesta de Suárez a esta pregunta dice: la unión hipostática era pura y simplemente necesaria para redimir al hombre *ex perfecta iustitia*.<sup>223</sup>

A juicio de Suárez, Dios hubiera podido muy bien no redimir en absoluto al hombre. Nada hay de imposible en este extremo.<sup>224</sup> Igualmente, podría haber perdonado perfectamente a los pecadores su falta por pura misericordia.<sup>225</sup> Como soberano, Dios no está obligado en modo alguno a observar las reglas de la justicia. Otra posibilidad es que hubiera hecho llegar a los pecadores su salvación a través de un ser humano y de su satisfacción, por cuanto Dios puede siempre vincular su gracia al obrar de un hombre cualquiera.<sup>226</sup>

Sin embargo, todas estas posibilidades, que Dios hubiera podido hacer reales sin inconveniente, no llevan a total cumplimiento las leyes de la justicia.<sup>227</sup> Ciertamente, Dios no estaba en modo alguno obligado a garantizar esa satisfacción. Pero en el supuesto de que debieran preservarse de la manera más perfecta posible la justicia y sus leyes, y de que, considerando precisamente esa preservación, el hombre debiera ser redimido por la misericordia divina, se sigue con necesidad, a juicio de Suárez, que Dios tenía que apropiarse de una naturaleza creada para la satisfacción, con el objeto de ofrecer así completa *satisfactio* a la ofensa que le había sido inferida.<sup>228</sup> En este punto sigue siendo válida la restricción que dice que el Verbo hubiera podido también unirse hipostáticamente a una naturaleza angélica.<sup>229</sup> En tal caso la satisfacción se habría dado mediante actos internos. Suárez reconoce de todos modos un alto grado de conveniencia a la asunción de la naturaleza humana.<sup>230</sup> Así lo deduce tras un análisis detallado de toda una multiplicidad de modalidades posibles de redención, que Suá-

223. *Op. cit.*, 4,2,5 5 (Op. omn. 17,53s).

224. *Op. cit.*, 4,1,1 (Op. omn. 17,49): «Dico primo, redemptionem lapsi hominis non esse opus ex necessitate a Deo factum, sed omnino libere.»

225. *Op. cit.*, 4,2,1s (Op. omn. 17,51s).

226. *Ibidem*.

227. *Op. cit.*, 4,2,4s (Op. omn. 17,52-54).

228. *Op. cit.*, 4,2,5 (Op. omn. 17,53).

229. *Ibidem* (Op. omn. 17,54).

230. *Op. cit.*, 4,2,6 (Op. omn. 17,54).

rez esboza críticamente para analizar a continuación sus implicaciones.<sup>231</sup>

Suárez pone punto final a la discusión de las razones sobre la adecuación o la conveniencia de la encarnación de Cristo en la quinta *disputatio*. Se pregunta aquí por el motivo primero que movió a Dios a predeterminar o predestinar a su Hijo a encarnarse, y cuya ausencia hubiera dado lugar a que esta última no se produjera nunca.<sup>232</sup> El supuesto para esta reflexión se encuentra en la idea de que la lógica de los diferentes motivos es válida tanto para Dios como para el hombre, de modo que resulta posible hacer luz sobre la predestinación divina de Jesucristo. Este giro revela por entero el carácter de la cristología metafísica: la dilucidación teórica de los enunciados de fe previamente dados por medio de la determinación de su lógica interna y de los contenidos objetivos (*conceptus*) en ellos presentes permite reconstruir el pensamiento de Dios, la *praedestinationis* divina, ligando en un «nudo» el pensamiento con el «medio objetivo», es decir, Jesucristo. Con ello, se caracteriza a la vez este pensamiento como un pensamiento esencialmente humano, que, aunque disgregado en la sucesión y en el discurso, es capaz de elevarse por sí mismo a la aprehensión de contenidos objetivos eternos. Suárez resume así el resultado de sus reflexiones:

«La razón o motivo suficiente y adecuado para querer la encarnación no fue uno solo, sino muchos, pero no motivos parciales que en cierto modo constituyeran un motivo adecuado, sino motivos totales, suficientes por sí mismos. Esta conclusión es en sí misma conveniente a la razón, a la excelencia de tan gran misterio y a la eminencia y alcance de la naturaleza divina, de la cual se entiende de manera precisa y perfecta que quiere lo que quiere.»<sup>233</sup>

231. *Op. cit.*, 4,1-12 (Op. omn. 17,49-197).

232. *Op. cit.*, encabezamiento de 5 (Op. omn. 17,197s).

233. *Op. cit.*, 5,4,7 (Op. omn. 17,241): «Ratio seu motivum sufficiens et adaequatum volendi incarnationem non fuit unicum tantum, sed plura, non tantum partialia, et quasi constituentia unum adaequatum motivum, sed totalia et per se sufficientia. Haec conclusio per sese est rationi consentanea, et excellentiae tanti mysterii, ac eminentiae et comprehensioni divinae naturae, quae perfecto et exacto modo intelligentur velle ea quae vult.»



Como motivo o fundamento interno y suficiente menciona Suárez el hecho de que la unión hipostática no sólo es más digna de amor que los ángeles y los hombres en razón de su naturaleza, de su gracia y de su gloria, dado que posee de manera eminente estas ventajas. La encarnación es al mismo tiempo el fin supremo de todas las obras divinas, pues su designio es manifestar su gloria y sus propiedades y en dicho misterio se comunica la bondad divina de la manera más excelente y se ejerce asimismo de la manera más excelente su omnipotencia. Con relación a los motivos externos suficientes menciona Suárez a continuación la redención del ser humano —a saber, en correspondencia con la justicia perfecta—, la santificación de ángeles y hombres y, finalmente, la glorificación del universo en su conjunto.<sup>234</sup>

De este núcleo de la cristología de Suárez se desprenden sus restantes explicaciones sobre la naturaleza de la encarnación de Jesucristo y sobre la estructura interna de los misterios de su vida, su muerte y su glorificación. En el despliegue de la teología de la encarnación Suárez permanece fiel al esquema de santo Tomás.<sup>235</sup> Pero sigue siendo una de sus características que en todas las cuestiones que van aflorando inserte amplias y pormenorizadas discusiones en torno a las posibilidades que Dios tenía a su disposición.<sup>236</sup> De conformidad con la tesis cristológica antes esbozada, en el análisis de este rico campo de posibilidades se desarrolla siempre la significación de la opción *de facto* elegida por Dios. Aquí se caracteriza a Jesucristo como el hombre perfecto por antonomasia, partícipe de Dios hasta donde es posible y, por ende, poseedor de la visión beatífica divina, de la plenitud de la gracia, y de las demás propiedades correspondientes. Todo el contexto está regido por el principio estricto de que en la naturaleza humana de Cristo sólo pueden darse *perfectiones* creadas, ya que es imposible toda *communicatio essentialis* entre el hombre y Dios. Como consecuencia de ello, la unidad de la naturaleza divina y la humana en la persona una del Verbo no es una unidad en el ser:

234. *Ibidem*.

235. Compárese *Op. cit.*, 3-25 (*Op. omn.* 17,37-675) con Tomás de Aquino, *STh III* q.1-9.

236. Cf. *De incarn.* 10-17 (*Op. omn.* 17,386).

«Pues es, en efecto, imposible que la humanidad exista en la naturaleza por la existencia increada de Dios o de su divino Verbo, razón por la que es necesario que exista por una existencia propia y creada.»<sup>237</sup>

Mas esta *humanitas* de Cristo que tiene su propia existencia creada «existe en el Verbo, del que depende.»<sup>238</sup>

En todo lo concerniente a los misterios de la vida y de la pasión de Jesucristo, así como en relación con su glorificación, llama la atención la diferencia existente entre las declaraciones suarecianas y las de santo Tomás. En último término, Suárez se limita a plantear cuestiones que afectan a las peculiaridades y circunstancias más concretas de los episodios evangélicos. Constituyen una excepción las discusiones sobre el estado del alma de Cristo, separada del cuerpo, con anterioridad a la resurrección, y las reflexiones en torno a las perfecciones naturales y sobrenaturales del Señor resucitado. Así, si en relación con la muerte de Jesucristo, santo Tomás se preguntaba por las consecuencias de esa muerte para la humanidad, desplegando en dicho contexto su doctrina sobre la redención,<sup>239</sup> Suárez se interroga únicamente por cuestiones de detalle de la historia de la pasión.<sup>240</sup> Respecto de la redención, remite a la vasta discusión en torno a la cuestión de la satisfacción de la primera parte de su cristología. ¿Por qué esta diferencia? Suárez expone la significación de Cristo en su tratado sobre la encarnación divina. Esta importancia radica en la modalidad específica de la relación entre la creación y Dios, de la coordinación de las naturalezas y de sus estados. Los episodios de la vida de Cristo presentan, por el contrario, el carácter de peculiaridades, de las que —de acuerdo con el concepto de ciencia— no puede deducirse ningún conocimiento científico. En el fondo, la amplia

237. *Op. cit.*, 36,1,2 (*Op. omn.* 18,269s): «Impossibile est humanitatem existere in rerum natura per existentiam increatam Dei, seu divini Verbi, unde necesse est ut existat per existentiam propriam et creatam.»

238. *Op. cit.*, 36,1,17 (*Op. omn.* 18,226): «Dico secundo: creata existentia humanitatis Christi non est omnino perfecta et completa in genere substantiae, et ideo habet potius rationem inexistentiae, quam existentiae simpliciter. Haec conclusio colligitur ex autoribus supra citatis, et ipso mysterio; nam per hanc existentiam non habet humanitas Christi ut in se existat, seu per se, et independenter ab alio, existit enim in Verbo a quo pendet.»

239. Cf. Tomás de Aquino, *STh III* q.50-53.

240. Cf. *De Myst.* 34-40 (*Op. omn.* 19,537-679).

discusión de cuestiones mariológicas no constituye ninguna excepción.<sup>241</sup> A diferencia de Jesucristo, el hombre por antonomasia perfecto, Suárez «reconstruye» a María como creyente perfecto y le atribuye, en consecuencia, todas aquellas cualidades que convienen a un ser humano que cree de manera perfecta y es asimismo gratificado, como tal creyente, de manera perfecta.

No es posible entender la estructura interna de esta cristología si se prescinde de la metafísica transcendental de Suárez. En el inicio se sitúa la defensa dialéctica de los enunciados de fe: Jesucristo, Hijo de Dios, se hizo hombre. El dogma procede de la Escritura y se hace vez —con método negativo— que las objeciones no son concluyentes. A continuación se discuten las implicaciones del dogma. Las discusiones, de las que aquí hemos dado un esbozo, tienen como presupuesto la doctrina suareciana sobre el ente y su concepto de hombre. Siguiendo en este punto la tradición de la metafísica de la Edad Media tardía, Suárez caracteriza al ente por medio del principio de contradicción: *ens est id cui non repugnat esse*, el ente es aquello a lo que no repugna ser. Dado que el ente está en sí libre de contradicción, formalmente es siempre un concepto objetivo.<sup>242</sup> La realidad posee en sí misma una estructura conceptual. A ese *conceptus obiectivus* formado por el ente corresponde el *conceptus formalis*, el concepto mental. También éste se caracteriza, por supuesto, como libre de contradicción. Distintos conceptos mentales representan distintas objetividades.

La raíz de la correlación existente entre la realidad objetiva y su concepción mental reposa sobre el concepto de ente, que es a la vez un *conceptus obiectivus* y un *conceptus formalis*. De esa relación se sigue que el hombre descubre la estructura objetiva de la realidad mediante la elaboración discursiva de conceptos esencialmente espirituales, es decir, apriorísticos, formales, no empíricos, es decir, no obtenido de la experiencia. Subyace aquí una concepción de la filosofía que se halla en la línea de la *idea clara et distincta* cartesiana.

¿Qué se sigue de ahí para la explicación del enunciado de fe cristológico? Si se piensa en sus fundamentos, relaciones y contextos de referencia, es preciso partir de los conceptos mentales dados, de las relacio-

241. *Op. cit.*, 1-23 (Op. omn. 19-3-337).

242. Cf. *Disp. Met.* 2,1,1 (Op. omn. 25-64s).

nes y conexiones que se establezcan entre ellos, y de los razonamientos en que se basan. Estos conceptos a priori de la razón estructuran el contenido de la fe previamente dado. Ahora bien, como los conceptos formales representan los *conceptus obiectivi*, y esa objetividad representa a su vez la *veritas aeterna*, el pensamiento divino, se desprende que el pensamiento humano que analiza y reconstruye con la ayuda de la metafísica transcendental, es capaz de conocer la sabiduría divina, la predestinación de Dios, y de someterla a comprobación discursiva.

La cristología de Suárez constituye una teología que, en lo tocante a la estructuración de sus conceptos, encierra en su seno la riqueza de la época en la que vivió. Se trata de una cristología de la consonancia con el mundo, en cuanto que toda la metafísica, tal como Suárez la elaboró, alumbrando nuevos caminos, para su época, encuentra su lugar en esta cristología de la mediación entre Dios y el universo. A la vez, la realidad, junto con sus relaciones esenciales y sus múltiples tipos de conexiones libres, se inserta, a partir justamente de esta cristología, en un ordenamiento metafísico de libertad que encuentra su culminación o *maximum* en la *perfecta iustitia* de la redención mediante la satisfacción de Jesucristo y la conveniencia suprema de la encarnación. Dentro de este orden está tan inserto el hombre, y concretamente el hombre moderno, con todas sus modalidades posibles de autonomía, como Dios, cuya plétora de posibilidades de comportamiento tiene aquí también su reflejo. La encarnación del Hijo de Dios y la redención se manifiestan como el resultado de una conveniencia y utilidad que enlazan todos los aspectos de la realidad, o lo que es lo mismo, de todos los datos y relaciones racionales desplegados en una pluralidad.

También son manifiestos los límites de esta cristología. Dependen del hecho de que Suárez, en razón precisamente de su concepto del ente, conoce únicamente conceptos reflexivos abstractos, contenidos objetivos libres de contradicción, que se mantienen firmemente en sí en su determinación, que mutuamente les delimita. En consecuencia, se da una estricta yuxtaposición de la naturaleza divina y humana de Cristo, la idea subjetiva de Jesucristo se reduce a un *punctum mathematicum* que se limita en el fondo a la función de garantizar lógicamente su indisoluble yuxtaposición. Pero el motivo interno fundamental para establecer una ligazón semejante reside en la coherencia y la conveniencia plenas de dicha conjunción, que garantiza la máxima comunicación po-

sible entre Dios y la criatura, teniendo en cuenta la necesidad de redención del hombre.

En virtud de la separación estricta y permanente de los diversos *conceptus formales*, el resultado de la redención es siempre la producción de las realidades «graciosas», es decir, de las realidades creadas causadas en este caso por Dios, a través de las cuales el hombre pecador es reconciliado y perfeccionado por encima de sus capacidades naturales.

Comparando este resultado con la cristología medieval, saltan a la vista las diferencias. Esta cristología, propia de la Escolástica del Barroco, se corresponde de la manera más perfecta con la lógica interna que determina tanto el ordenamiento público como las relaciones comerciales en ciernes: una racionalidad de la funcionalidad y del entendimiento. Y esto implica que en el fondo en esta cristología no se elabora directriz alguna para una comprensión creyente de la libertad, capaz de relativizar desde el interior la autoconcepción del hombre, de su poder de dominio y de disposición y de abrir una nueva dimensión.

Con todo, se ha mostrado que, dentro del contexto de la moderna inteligencia del mundo y del hombre, los seres humanos –y siempre que se tomen en toda su seriedad los valores últimos de los principios metafísicos y ético-jurídicos vigentes en aquella época– siguen necesitando de una reconciliación y redención mediante el hombre-Dios Jesucristo.

#### IV. La razón crítica a la busca de certeza y el Cristo «natural»:

##### El cambio de los siglos XVII y XVIII

###### 1. Razón y certeza

TESIS 43:

Las filosofías de Descartes y Leibniz hacen de la certeza el criterio formal último y objetivo de toda verdad, también de la verdad teológica.

El siglo XVII supone un evidente corte en la evolución de la cristología. Durante esta época va conformándose el estudio crítico de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, hasta entonces fundamento inmovible de las exposiciones cristológica. Aparecen también los primeros ensayos de una investigación que plantea muchos interrogan-

tes a los documentos oficiales de la Iglesia. A todo ello va unida la crítica objetiva de los enunciados de la cristología. La crítica se efectúa siempre en nombre de la razón, punto en el que se pueden distinguir diversas variantes. Así, la crítica bíblica y la crítica teológica del deísmo inglés se diferencian considerablemente de las posiciones adoptadas por Pierre Bayle en su famoso *Dictionnaire historique et critique*.<sup>243</sup>

Mientras los teólogos de ambas confesiones emprenden, si no exigen, una discusión histórico-crítica a fondo de la Biblia, va perfilándose un frente apologético respecto de las cuestiones cristológicas que sobrepasa ya las fronteras confesionales.

Los hechos nombrados evidencian una alteración en el acceso de la razón humana al testimonio de Jesucristo. Indican que la cristología se ha convertido, de una manera nueva, en un objeto de dominio público y, por ende, de pública discusión.

El capítulo anterior señalaba la aparición de Cristo en la teología de Francisco Suárez como un *maximum*. La encarnación del Hijo de Dios y su satisfacción configuran el punto en que mundo e historia ingresan en una unidad reconciliada con Dios. Lo que la razón argumentativa, que ordena sus objetos atendiendo principalmente a su funcionalidad y en cuyas discusiones piensa lo mismo de Dios, pero que tiene que dividir la verdad en verdades necesarias y contingentes, para reagruparlas mediante un proceso discursivo, reconoce en el misterio Jesucristo lo siguiente: Que Jesucristo y su acción salvífica son el acontecimiento más adecuado a la realidad, como tal abierto a la *ratio reconstructora*. Se puede caracterizar el cambio en el concepto de razón subyacente al cambio histórico que, como hemos señalado, se produce entre los siglos XVII y XVIII, en los siguientes términos: la razón se torna ahora hasta tal punto comprobación a una con Dios, que su certeza se convierte en el último criterio formal, y a la vez objetivo, de toda verdad.

Esta tesis se separa de las interpretaciones del movimiento ilustrado tal como son comúnmente propuestas en la historia del pensamiento moderno. Allí, la Ilustración aparece siempre como la emancipación del hombre, como la voladura de la dependencia medieval respecto de Dios y como la sustitución del teocentrismo hasta entonces imperante

243. Rotterdam 1695-1697.

por un punto de vista antropocéntrico. Esta concepción ha venido reproduciéndose una y otra vez desde la publicación del *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*.<sup>244</sup> Que en dicho proceso vayan cristalizando una subjetividad del hombre y una autonomía de la razón de todo punto distintas a las de épocas anteriores, es algo innegable. La crítica racional de la teología propia de la Baja Edad Media se transforma en una vasta crítica teológica de la razón. Pero es precisamente en los grandes esquemas filosóficos de esa época donde se muestra que este avance ha sido propiciado por el concepto, por lo demás también irracional, de Dios.

Para Suárez las verdades necesarias singulares, que el hombre reconoce como ser racional que es, conforman a su vez los contenidos de la mente divina, aunque la modalidad de su aprehensión sea del todo distinta en Dios y en el hombre. Lo que ahora se produce es la inversión de la relación de coordinación: Dios está abierto a la razón, se manifiesta en su luz, por lo que ésta se convierte en último criterio de la verdad. La certeza de sí del pensamiento es sello de verdad. Pero esta inversión fue posible porque también se modificó el concepto de Dios: Dios no se sitúa más allá de la razón humana, sino que es tan interno a ésta que acaba por convertirse en lo más alto, lo más inteligible y, por tanto, lo más evidente para ella. El último punto de identidad no es ya, en principio, para la razón histórica el «supra» y «extra» de Jesucristo y de su acto salvífico. Ahora, el punto más profundo de la identidad está en la idea de Dios como condición de posibilidad de la autocerteza de la razón.

Surge así, desde el entramado interno, una posición perfectamente opuesta a la de la Edad Media. Para ésta, el presupuesto era el credo cristológico elaborado por la Patrística. A partir de dicho presupuesto se definían a Dios y el hombre. La teodicea y la antropología se mediaban en la cristología como en su remate y corona. Este círculo hermenéutico implicaba, como antes hemos indicado, la creación de supuestos y el concepto de la filosofía como «sierva de la teología». Por encima, entonces, de una posición intermedia, como la representada por la cristología y la metafísica transcendental de Suárez, se constituye ahora un entramado de relaciones, en el que la unidad de Dios y el hom-

bre se vuelve tan interna que en nombre de la certeza de sí de la razón se reclama para ésta una crítica y renovación de la cristología, y junto con ella, de la revelación de Dios en Jesucristo.

La fundamental inclusión de la cristología en el marco de la filosofía se manifiesta tanto en la incipiente elaboración crítico-histórica de los supuestos cristológicos como en las cuestiones objetivas críticas de base filosófica y, finalmente, en el desarrollo de una cristología filosófica. Los enfoques de las cristologías teológicas no pueden ya en adelante prescindir de un enfrentamiento con la filosofía. Tienen que demostrar frente a ésta su propia legitimidad.

Esta concepción de la nueva concepción de la razón, aquí apuntada como tesis, se afianzará en las páginas que siguen de la mano de una reflexión en torno al concepto de razón de Descartes y Leibniz.

Constituye un malentendido, que atenta además contra el original propósito cartesiano, interpretar su pensamiento como una mera filosofía del yo autoconsciente. Sin duda, el punto de gravedad de las especulaciones de Descartes se concentra en torno al yo, entendido como *res cogitans*. «Las *Meditationes de prima philosophia* proporcionan el modelo previo de una ontología del *subjectum* a partir de la aprehensión de una subjetividad definida como *consciencia*. El ser humano se ha convertido en *subjectum*.»<sup>245</sup> Ese *subjectum* permanece distanciado de todo: tanto de las impresiones sensibles como de las ciencias hasta entonces existentes, tanto de las autoridades y testimonios históricos como de todos los resultados de la anterior praxis vital. La duda lo abarca todo. De este modo, Descartes hace expresamente suya la crítica a la razón surgida en el seno de la tradición escotista y nominalista y la orientación existencial que de aquí dimana. Como punto natural de partida opta por la tesis de que todo puede mostrarse de otro modo que como aparece, salvo el principio de contradicción.<sup>246</sup> En ese océano de dudas, el sujeto alcanza una primera certidumbre incommovible en la *cogitatio* misma capaz de poner todo en cuestión: el hecho del pensamiento es indiscutible en sí, y que revela la intuición fundamental, el

244. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Leipzig 1921.

245. M. Heidegger, *Holzwege*, Francfort del Meno 1963, p. 102.

246. Cf. al respecto H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Francfort del Meno 1974, p. 209.

punto arquimédico de la certeza: «*Ego sum, ego existo... necesario esse verum.*»<sup>247</sup>

Con esta primera certidumbre, empero, todo lo que demuestra ser inconmoviblemente verdadero es que el hombre es una *res cogitans*,<sup>248</sup> una cosa pensante. Se siguen de aquí una serie de preguntas: ¿qué dice eso del hombre, en sí, quién es éste? ¿Hay un mundo, hay alguna otra cosa? Y si la hay, ¿cuál es su naturaleza?

Quien tiende el puente hacia el conocimiento absolutamente cierto, hacia la certidumbre de un saber de todas aquellas cosas que no son inmediatamente *cogitatio*, es la idea de Dios. Una comprobación de los contenidos de la *cogitatio* señala que es únicamente en la idea de Dios «donde se ha de ponderar si se trata de algo que no puede proceder de mí. Bajo el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, independiente, omnisciente, y omnipotente, por la que hemos sido creados tanto yo mismo como todo lo demás, caso de que verdaderamente exista algo. Todo lo cual es de tal índole que cuanto más atentamente lo considero, tanto menos me parece que pueda proceder sólo de mí. Por lo que de lo antedicho hay que concluir que Dios existe necesariamente».<sup>249</sup>

La idea de Dios está necesariamente en el hombre. Sólo considerando la idea de lo absolutamente perfecto puede entenderse la *cogitatio* como finita, limitada, llena de dudas, necesitada.<sup>250</sup>

Conocemos así a Dios en aquel mismo movimiento con el que el espíritu pensante vuelve sobre sí mismo,<sup>251</sup> si bien en dicho proceso la

247. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstratur* (Med.) II,3 (AT 7,25). Citada según las *Oeuvres* de Descartes, edit. por V. Adám y P. Tannery, Nouvelle édition, vols. 1-11, París 1972-1975 (AT). Los textos en castellano de esta obra se toman de la traducción de Vidal Peña, Alaguara, 1977.

248. Med. II,6 (AT 7,27s).

249. Med. III,22 (AT 7,45): «Itaque sola restat idea Dei, in qua considerandum est an aliquid sit quod a me ipso non potuerit proficisci. Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum. Quae sane omnia talia sunt, ut quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque ex antedictis, Deum necessario existere, est concludendum.»

250. Cf. Med. III,24 (AT 7,46).

251. Med. III,38 (AT 7,15)s: «Totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri

presencia de Dios no posee la misma certidumbre que la poseída por el carácter en sí mismo evidente de la *cogitatio*, sino que se presenta como lo más abierto y patente.<sup>252</sup> Es de este Dios, lo primero y lo fundador del pensamiento, de quien procede la máxima certeza, en la que tienen su origen la certidumbre de todas las demás realidades que son conocidas con claridad y distinción.

El hecho de que Dios esté presente en el pensamiento de esta manera no supone que Descartes esté afirmando que el pensamiento pueda comprender sin más a Dios. Insiste, más bien, en lo opuesto:

«Pues está en el ser de lo infinito que yo, que soy finito, no lo pueda comprender, bastando con que entienda esto bien, y juzgue que todas las cosas que concibo claramente, y de las que sé que comportan una cierta perfección, así como acaso también infinidad de otras que ignoro, están de manera eminente o formal en Dios, para que la idea que poseo de él sea la más verdadera, clara y distinta de todas las que hay en mí.»<sup>253</sup>

De su idea de Dios y de su concepción, a ella ligada, de la razón obtiene, pues, Descartes un firme punto de partida para la construcción de la ciencia.<sup>254</sup>

Por este camino, la filosofía se convierte en el verdadero fundamento de la teología de la revelación. Pues, como el mismo Descartes aclaraba en el escrito que acompañaba la presentación de las *Meditationes* en la Sorbona, la teología es incapaz de demostrar la existencia de Dios y del alma. Cuando recurre a la revelación divina y a sus testimonios se mueve dentro del círculo de la fe.<sup>255</sup> A su juicio, sólo él, Descartes, ha conseguido, a través de sus meditaciones, la certeza absoluta con res-

non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret.» Cf. asimismo *Principia philosophiae* I,222 (AT 8,13).

252. Cf. Med. V,12 (AT 7,68s).

253. Med. III,25 (AT 7,46s): «Est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur; et sufficit me hoc ipsum intelligere, ac judicare, illa omnia quae clare percipio et perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quae in me sunt maxime vera, et maxime clara et distincta.»

254. *Ibidem*.

255. Cf. Med. epist. (AT 7,1-4).

pecto a esas dos piedras angulares, a saber, la existencia de Dios y la existencia de un alma humana, a las que toda moral y teología se ven obligadas a recurrir.

Aunque la posición filosófica de Leibniz se diferencia no poco de la cartesiana, un análisis más detenido nos permite comprobar que, una vez más, su concepto de razón –muy semejante al de Descartes– está determinado por la presencia de Dios.

Leibniz entiende que el «gran principio» de la razón suficiente es el principio interno sobre el que se construye toda su especulación filosófica. En sus *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison* lo formula como sigue: es precisa una razón suficiente «de por qué hay algo y no más bien nada». <sup>256</sup> Dicho principio es, según él, tanto una ley del pensamiento como del ser. De hecho, el pensamiento sólo es posible a la luz de tal principio. Al mismo tiempo, esta ley determina tanto el mundo de las posibilidades como el de las realidades. Ahora bien, dado que lo que existe, tanto lo posible como lo real, no posee en sí la razón suficiente de su existencia, se deduce a la luz de este principio la fundamental diferencia existente entre Dios y todo lo demás: Dios es aquel ser que posee en sí mismo la razón suficiente de su existencia. Y ésta precisamente es la idea de Dios, la más fundamental definición de su ser. Junto con ello, es también la razón última de que haya cosas. La relación entre Dios y el espíritu humano queda así perfectamente establecida: Dios se muestra de tal manera al pensamiento como la única razón suficiente que a la vez atrae a dicho pensamiento hacia sí, abriendo así al espíritu humano el acceso a la realidad. <sup>257</sup>

En tanto que razón suficiente por antonomasia de todo lo demás, Dios es también principio operativo permanente de todas las cosas. Leibniz define la substancia como aquello «que tiene el principio de su

256. G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, en *Philosophische Abhandlungen 1702-1716*, VIII,7 (Gerhardt 6,602): «Ce principe (la raison suffisante; N. del.A.) posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, *Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?*». Citado según la edición: G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, edit. por C.J. Gerhardt, vols. 1-7, Berlín 1879-1937 (Gerhardt).

257. *Ibidem* y *Monadologie*, espec. nn. 36-39 (Gerhardt 6,612s). Cf. asimismo G. Martin, *Leibniz. Logik und Metaphysik*, Colonia 1960, p. 21-30.

obrar y padecer en su propia espontaneidad. <sup>258</sup> En correspondencia con el principio de razón suficiente, Dios es substancia perfecta, espontaneidad pura. Todo lo creado surge «por así decirlo por las fulguraciones ininterrumpidas de la divinidad instante tras instante». <sup>259</sup>

La doctrina monadológica, de Leibniz, su doctrina de la armonía preestablecida, su convencimiento de que el mundo existente constituye, pese a la presencia en él de tantos males, el mejor de los universos posibles, están estrechamente ligados al mencionado principio de razón suficiente.

Leibniz define al ente concreto con el término «mónada», es decir, como una unidad singular que refleja en sí misma el universo y se inserta, a la vez en su finalidad. <sup>260</sup> Mientras que a las mónadas simples sólo se les atribuye esa relación universal –en razón de que no representan sino a Dios–, el espíritu del hombre se caracteriza por interiorizar esa relación divina, siendo así imagen de Dios. <sup>261</sup>

También la armonía preestablecida entre el mundo corporal o sensible y el mundo espiritual está estrechamente relacionado con el principio de razón. Dado que todo es conocido a la luz de la razón suficiente, debido a que en el fondo sólo es conocido espiritualmente, se concluye que todas las cosas son comprendidas en Dios:

«Puede, por tanto, decirse, que Dios es el único objeto inmediato fuera de nosotros, y que vemos todas las cosas a través de él.» <sup>262</sup>

Cuando, finalmente, Leibniz habla del mundo existente como del mejor de los mundos posibles, la argumentación, una vez más, recurre a la ley de la razón suficiente:

«Ahora bien, existiendo una infinidad de mundos posibles en la mente divina, y no pudiendo existir sino uno solo de ellos, preciso es que haya una

258. G. Martin, *op. cit.*, p. 161.

259. *Monadologie*, proposición 47 (Gerhardt 6,614): «pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment.»

260. *Op. cit.*, espec. proposición 62 (Gerhardt 6,617).

261. *Op. cit.*, espec. proposición 83s (Gerhardt 6,621).

262. *Discours de metaphysique* 28 (Gerhardt 4,453): «On peut donc dire, que Dieu seul est nostre objet immediat hors de nous, et que nous voyons toutes choses par luy.»



razón suficiente para esa elección de Dios, que le determine a uno con preferencia a otro.»<sup>263</sup>

Dicha razón suficiente sólo puede encontrarse en los diversos grados de perfección que caracterizan a los diferentes mundos. En virtud, pues, del principio de razón suficiente, Dios tiene que optar por el más perfecto de todos.<sup>264</sup>

De las anteriores consideraciones se desprende, para la relación de la filosofía con la fe o la teología, la consecuencia de que no pueda existir contradicción entre una y otra, como el propio Leibniz demuestra en su introducción a la *Teodicea*.<sup>265</sup> La filosofía constituye el fundamento y establece el marco<sup>266</sup> dentro del cual se demuestra la existencia de Dios, la existencia del alma, e incluso la esencial destinación del hombre para el reino de Dios: el hombre está destinado a la perfecta comunión con la divinidad, a la participación en su reino, la ciudad de Dios. El principio interno de dicha divina ciudad es el amor puro, la dicha completa, otorgadas por Dios al ser humano.<sup>267</sup> Los principios de la naturaleza y de la gracia están, de este modo, fundados en la razón. A esto se añade que la razón es incluso capaz de explicar el origen del pecado. En último término, la revelación divina tal y como de ella dan testimonio las Sagradas Escrituras, debe demostrarse de una vez por todas como digna de confianza para la razón humana. Todo lo cual es despliegue y consecuencia del principio de razón suficiente.<sup>268</sup>

263. *Monadologie*, proposición 53 (Gerhardt 6,615s): «Or, comme il y a une infinité des univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu qui le determine à l'un plutôt qu'à l'autre.»

264. *Op. cit.*, espec. proposición 55 (Gerhardt 6,616).

265. Cf. *Essais de Théodicée*, préf. (Gerhardt, 6,25-48).

266. Cf. *Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison*, n.º 1, 28s. 38.61.63s (Gerhardt 6,49.67.72.84.86). La argumentación apunta sobre todo contra Bayle. Leibniz, sin embargo, afirma que los misterios de la fe pueden estar «au dessus de la raison», pero no «contra la raison» (cf. *op. cit.*, n.º 60 [Gerhardt 6,83] 9).

267. Para la existencia de Dios cf. G. Martin, *Logik und Metaphysik*, p. 213-216. Para la «cité de Dieu» y su principio, «amour», cf. *Principes de la Nature et de la Grace*, n.º 15-18 (Gerhardt 6,605s).

268. Cf. *Théodicée* n.º 29 Gerhardt 6,67): «que les motifs de crédibilité justifient, une fois pour totes, l'autorité de la S. Ecriture devant le tribunal de la raison, afin que la raison lui cede dans la suite, comme à une nouvelle lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances».

Aunque la filosofía sienta las bases y establece el marco, Leibniz en ningún momento afirma de ella que haga superflua la revelación. Hay misterios que van más allá de la razón. En efecto, no contradiciéndola, tampoco son aprehensibles por ella. Entre ellos, Leibniz cita explícitamente el misterio de la Trinidad.<sup>269</sup> Pero es que, además, la revelación es absolutamente necesaria para el bien de la mayoría de la población, que no dispone ni del tiempo ni de la formación precisas para extraer de las discusiones y deducciones de la filosofía las verdades correspondientes:

Me gustaría que se me dijese a propósito del gran número de los que creen, y que por su fe han abandonado el lodazal de los vicios en que hasta entonces estaban enfangados, qué ha sido lo mejor para ellos, si haber modificado de ese modo sus costumbres y corregido sus vidas, creyendo sin previo examen que les esperan penas para sus pecados y recompensas para sus buenas acciones, o haber aguardado para convertirse no simplemente a tener fe, sino a haber examinado también atentamente el fundamento de tales dogmas. Es seguro que, de seguir ese método, habría muy pocos que hubieran llegado a donde les ha conducido su fe totalmente sencilla y desnuda, permaneciendo casi con toda seguridad en su mayor parte en la corrupción.<sup>270</sup>

El concepto de razón que surge en Descartes y en Leibniz y se refleja en los más diversos contextos no constituye ninguna doctrina fi-

269. Para los misterios supraracionales cf. espec. *Théodicée* n.º 5,58s (Gerhardt 6,52.83). Respecto de la Trinidad cf. *op. cit.*, n.º 22s.54 (Gerhardt 6,63s.80): «Il suffit que nous ayons quelque intelligence analogique d'un mystere, tal que la Trinité et que l'Incarnation, afin qu'en les recevant nous ne prononcions pas des paroles entierement destituées de sens: mais il n'est point necessaire que l'explication aille aussi loin qu'il seroit à souhaiter, c'est à dire, qu'elle aille jusqu'à la comprehension et au comment.»

270. *Théodicée* n.º 52 (Gerhardt 6,79): «Et je voudrois bien que l'on me dit sur le sujet de grand nombre de ceux qui croyent, et qui par là se sont retirés de bourbier des vices, où'ils étoient auparavant enfoncés, lequel vaut le mieux, d'avoir de la sorte changé ses moeurs et corrigé sa vie, en croyant sans examen qu'il y a des peines pour les pechés et des recompenses pour les bonnes actions; ou d'avoir attendu à se convertir, lorsqu'on ne croiroit pas seulement, mais qu'on auroit examiné avec soin les fondaments de ces dogmes? Il est certain qu'à suivre cette methode, il y en auroit bien peu qui en viendroient jusqu'ou leur foy toute simple et toute nue les conduit, mais que la plupart demeureroient dans leur corruption.»

losófica específica. Se trata más bien de la formulación conceptual de una figura y una realización de la *ratio* que se manifestaban una y otra vez, aunque inconscientemente en aquella época. Esta razón se distancia críticamente de todo ente. Esta afirmación es aplicable tanto a Descartes y a Leibniz como a los numerosos teólogos, filósofos y libre-pensadores de aquellos dos siglos. Este distanciamiento crítico le adviene a la razón debido a que, en el fondo, no se busca la verdad en sí, sino la certeza de la verdad, no una cierta participación en la verdad, sino la seguridad, la certidumbre con respecto a ella. Y nada procedente del exterior proporciona tal certeza. Puesto que, en efecto, todo cuanto es de alguna manera externo al pensamiento se sitúa al otro lado de la fisura en la que el pensamiento puede abrir su signo crítico de interrogación, sólo a través del pensamiento mismo puede surgir la certidumbre.

Esta forma de razón implica a la vez una nueva forma de la mismidad humana. La verdad bajo la figura de la certeza comprende como consecuencia lógica una subjetividad que se constituye en mediación absoluta de todo lo que existe. Pero la subjetividad no se convierte en mediación absoluta simplemente a través de sí misma. Por sí misma, determinada de un modo puramente abstracto, la subjetividad está vacía. Quien convierte a la subjetividad humana en figura mediadora absoluta es Dios como lo Otro. Pero Dios, en tanto que tal «extra» y «supra» de la razón humana, se da con incondicional evidencia al *cogitare* del sujeto como quien posibilita su subjetividad. Esa subjetividad, que tiene en sí —puesto que lo tiene en el Dios presente su absoluta autoseguridad y el principio de toda certidumbre, es el principio que define todos los interrogantes modernos. Desde ella se abordan todas las preguntas decisivas de la Modernidad y se bosquejan todas las teorías sobre la sociedad y el estado, la moral o la teología.

Evidentemente, podrían aducirse gran cantidad de motivaciones históricas que nos permitirían explicar la razón de que el hombre moderno renuncie a la Biblia y a la Iglesia como autoridades indiscutibles. Las disputas confesionales, las guerras modernas, especialmente la guerra de los Treinta Años, demostraron *ad oculos* al hombre moderno lo absurdo de su esperanza en una unidad política y eclesiástica fundamentada en las autoridades hasta entonces vigentes. Que de dichas motivaciones haya surgido esta concreta figura de la razón es algo que las

razones históricas, por sí solas, no están en condiciones de demostrar. Conmociones de parecida envergadura han recibido en el curso de la historia respuestas muy distintas por parte de la humanidad. Si aquí se ha creado una forma de la razón a través de la cual el hombre moderno se entiende y se realiza de una manera enteramente nueva,<sup>271</sup> en que estamos asistiendo a algo más esencial. Así las cosas, ¿cuál es la relación que se establece entre esta razón y el misterio Cristo, tal y como tradición e historia nos testimonian?

## 2. Crítica bíblica y crítica de la cristología tradicional

TESIS 44:

La crítica deísta de la Biblia conduce al anuncio de un Cristo y una religión «naturales».

La cristalización del concepto de razón expuesto en las páginas anteriores no sólo precisó de un largo período de «incubación», sino que tuvo sus manifestaciones en los más diversos ámbitos desde la crítica, próxima al espíritu copernicano, de la imagen del mundo hasta entonces existente llevada a cabo por Galileo y Kepler, hasta la labor también crítica de Isaac de la Peyrère con respecto a la imagen tradicional de la historia. Todos estos trabajos incluyen elementos importantes de una crítica de la Biblia. Entre ellos, son conocidas las declaraciones fundamentales de Galileo en su carta a la gran duquesa de Toscana, donde sienta el principio de que la Sagrada Escritura no toma posición con respecto a cuestiones de la ciencia natural, sino que se limita a adoctrinarnos sobre lo que es necesario para la salvación.<sup>272</sup>

A dicho potencial crítico, cuyo estallido se deja sentir en todas partes, se asocia en el ámbito de las ciencias del espíritu y de la filología del

271. Piénsese, por ejemplo, en la elaboración de la doctrina de los derechos humanos.

272. Para la carta de Galileo cf. K. Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie* (FGLP Serie 10, vol. 33), Múnich 1966, p. 72-76. Para Isaac de la Peyrère cf. *op. cit.*, p. 98-104.

siglo XVI y comienzos del siglo XVII toda una multiplicidad de metodologías de carácter histórico-crítico.<sup>273</sup>

No deja de llamar la atención, sin embargo, que a pesar de toda esa erudición no fueron ni los exégetas eclesiásticos, ni los teólogos católicos sistemáticos, ni la ortodoxia protestante, quienes aplicaron de manera conjunta los avances metodológicos histórico-críticos al Nuevo Testamento y, en particular, a la cristología. Esta labor fue desempeñada por los deístas ingleses,<sup>274</sup> con una considerable participación de público y con irradiación por toda Europa. Conviene, no obstante, observar que la naturaleza de esta crítica bíblica está muy lejos de reflejar la capacidad de diferenciación del potencial metódico-crítico elaborado hasta los inicios del siglo XVII. La naturaleza de esas simplificaciones, que podríamos denominar de divulgación científica, contribuyó por ello mismo y con tanta mayor eficacia a que sus posturas fueran conocidas por el gran público.

La primera modalidad de crítica bíblica y religiosa en Inglaterra sigue a los trabajos de autores como Herbert de Cherbury y Thomas Hobbes. En el centro de estas discusiones críticas se sitúan cuestiones cristológicas. Los problemas formulados atienden –con ciertas variantes– a las preguntas más apremiantes de la teología y la cristología modernas. El fundamento de estas preguntas críticas está constituido por aquel concepto de razón ya expuesto en el anterior apartado, y que Hobbes y Cherbury dan por supuesto en sus discusiones filosóficas. Por lo que atañe a la cristología, se analizan los siguientes problemas:

1) La puesta en cuestión de las relaciones entre la razón y la revelación presupuestas por la tradición teológica anterior, con inclusión de la discusión explícita sobre la validez de las declaraciones de la revelación frente a la razón.

273. Cf. la magnífica panorámica sobre la crítica bíblica de aquella época y el arte de la crítica en el campo de la filología y la ciencia histórica en S. von Dunin Brokowski, *Aus den Tagen Spinozas*, vol. 3, Münster 1936, p. 135-308; asimismo K. Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik*.

274. Una visión panorámica del deísmo inglés la proporciona A. C. Lundsteen, *Hermann Samuel Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu-Forschung*, Copenhague 1939, p. 108-133. Cf. también J. Redwood, *Reason Ridicule and Religion. The Age of Enlightenment in England 1650-1750*, Londres 1976.

2) En el ámbito del Antiguo Testamento y aparte las cuestiones críticas sobre la autoría de los distintos escritos vetotestamentarios, se estudia sobre todo el problema de la prueba de profecía sobre la mesianidad de Jesucristo.

3) El análisis de los milagros realizados por los apóstoles y por Cristo en el horizonte de una crítica radical de los hechos taumatúrgicos, que incluye también los textos del Antiguo Testamento.

4) La discusión pormenorizada de la credibilidad histórica de los testimonios sobre la resurrección de Cristo y sus contenidos.

5) Por último, el examen crítico de la cuestión de si Jesucristo se propuso o no fundar una nueva religión e Iglesia.

Como es natural, la amplitud de todas estas cuestiones no brotó inmediatamente de las ideas de un solo autor, sino que se desarrollaron por etapas, aunque en un proceso muy rápido. De todas formas, se advierte muy claramente que, en virtud de la coincidencia en los supuestos y en la metodología, los diferentes autores adoptan idéntica posición de partida y se guían por las mismas perspectivas.

El punto de vista de Herbert de Cherbury con respecto a las relaciones entre razón y revelación es que ésta segunda se transmite a través de testimonios. Así, pues, si con respecto a los testigos de segunda mano es válido el principio de que es necesario comprobar la fiabilidad de su transmisión, con respecto a los de primera mano se aplicará el principio de que «la ciencia precede a la fe y la afianza».<sup>275</sup> Al comienzo de su escrito intitulado *Christianity not mysterious* John Tolland establece:

«No considero como artículo de mi religión sino lo que me fuerza a abrazar la evidencia suprema.»<sup>276</sup>

275. Herbert de Cherbury, *De veritate* (editio tertia), edit. por G. Gualick, Stuttgart 1966 (=Londres 1645), p. 232: «Fides enim omnis (tametsi per plurima saecula traducatur) in scientiam sive cognitionem Authoris, a quo historiae fides manavit, ultimo transferenda est; adeo ut quoque heic Scientia Fidem praecedat et stabilitat.»

276. J. Toland, *Christianity not mysterious*, Nueva York 1978 (=1696), p. 11: «I hold nothing as an article of my religion, but what the highest evidence forc'd me to embrace.»

Partiendo de la exigencia vinculante a no admitir nada sin previo examen, Toland expone una teoría de la evidencia del acontecer cotidiano en el marco del lenguaje ordinario, que debería ser el fundamento de todo convencimiento personal y responsable. A su juicio, los misterios de la fe deben ser por principio accesibles a la razón, pues en caso contrario el hombre no puede formarse idea alguna de ellos. Y deben, además, ser tan accesibles como cualquier otra circunstancia de nuestra cotidianeidad, pues «nosotros llegamos a *comprender* algo sólo si nos son conocidas sus principales propiedades y sus diferentes usos». <sup>277</sup> En este sentido, lo revelado tiene que ser comprensible para el hombre, y su utilidad o necesidad deben estar al alcance de la mente humana. Como consecuencia, la fe es para Toland «*a most firm persuasion built upon substantial reasons*». <sup>278</sup> A la objeción de que, en tal caso, la revelación se subordinaría a la razón, Tolland replica que la razón precede a la revelación «exactamente como la *gramática griega* está por encima del Nuevo Testamento, ya que utilizamos la *gramática* para entender el lenguaje, y la *razón* para aprehender su sentido». <sup>279</sup> De aquí concluye Toland que los misterios de la en sí muy razonable fe cristiana fueron introducidos posteriormente en ésta por paganos y judíos. Deístas posteriores hacen, por el contrario, hincapié en el afán de dominación del clero implícito en dichas doctrinas. <sup>280</sup>

Basándose en la fundamental concordancia de razón y revelación, Herbert de Cherbury concluye la existencia de una religión natural subyacente a toda intuición religiosa y a sus diferentes formas históricas. <sup>281</sup> En su libro *Christianity as old as the creation* Matthew Tindall

277. Toland, *op. cit.*, p. 77: «We are accounted to *comprehend* any thing when its chief properties and their several uses are known to us.»

278. J. Toland *op. cit.* p. 138.

279. J. Toland, *op. cit.*, p. 146: «Then, reply they, *Reason* is of more Dignity than *Revelation*, I answer, Just as much as a *Greek Grammar* is superior to the New Testament; for we make use of *Grammar* to understand the Language, and of *Reason* to comprehend the Sense of that Book.»

280. Cf. A. C. Lundsteen, *Reimarus und die Anfänge*, p. 115s; T. Woolston, *Six discourses on the miracles of our Saviour and Defences of his Discourses*, facsímil de los escritos publicados en 1727-1730, en R. Wellek (edit.), *British Philosophers and Theologians of the 17th & 18th Centuries*, vol. 67, Nueva York 1979, p. 1-101, espec. el discurso VI, p.38-41. Para la tesis de Herbert de Cherbury sobre el «engaño sacerdotal» cf. A.C. Lundsteen, *Reimarus und die Anfänge*, p. 111s.

281. Cf. A. C. Lundsteen, *op. cit.*, p. 110-112.

sienta el principio de que la religión natural y la revelada sólo se diferencian en la naturaleza de su transmisión. <sup>282</sup> Desde un comienzo Dios dio a los hombres las leyes y preceptos con cuya observancia podían ser agradables a su Creador. Y así como Dios permanece siempre idéntico a sí mismo, así también la naturaleza humana permanece siempre igual, de donde se concluye que también lo son los medios esenciales para agradar al creador. Traicionar dicha religión natural conduce a toda clase de supersticiones. <sup>283</sup>

Partiendo de esta misma base, Anthony Collins <sup>284</sup> ataca duramente la «prueba de la profecía» de la mesianidad de Jesucristo extraída del Antiguo Testamento. <sup>285</sup> En efecto, sólo una interpretación alegórica de las promesas veterotestamentarias puede atribuirles a Cristo. <sup>286</sup> Del Antiguo Testamento no puede sacarse nada que vaya más allá de una pre-interpretación tipológica. El cristianismo se asienta por entero en pies de barro. <sup>287</sup>

Una polémica vinculada con la anterior plantea la pregunta de si podría demostrarse la mesianidad de Cristo aduciendo sus milagros. En sus *Six discourses on the miracles of our saviour* Thomas Woolston desencadena un violento ataque contra el clero –lo mismo católico que protestante–, al que acusa de defender una letra y una exégesis literales, olvidando el hecho de que, según los testimonios de los Padres –y Woolston cita aquí tantos textos de Orígenes y otros Padres griegos, como de Agustín y los Padres latinos–, los relatos sobre los milagros de Cristo resultan absurdos y sin sentido si no se entienden alegóricamente o según el espíritu. Woolston documenta sus críticas mediante las co-

282. Cf. M. Tindal, *Christianity as old as the Creation*, reimpresión de la edición de 1730, en R. Wellek (edit.), *British Philosophers and Theologians of the 17th & 18th Centuries*, vol. 55, Nueva York 1978, p. 3: «I think, too great a Stress can't be laid on *Natural Religion*; which, as I take it, differs not from *Reveal'd*, but in the Manner of its being communicated.» La religión natural se corresponde con la religión «interna», mientras que la religión revelada corresponde a la religión «externa» (ibidem).

283. M. Tindal, *op. cit.*, p. 1-12. Acerca de la superstición cf. p. 85-103.

284. Al respecto cf. A.C. Lundsteen, *Reimarus und die Anfänge*, p. 117-120.

285. Cf. A. Collins, *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Cristian Religion*, Londres 1724 (anónimo), p. 131s.

286. A. Collins, *op. cit.*, p. 20s.

287. A. Collins, *op. cit.*, p. 53s.

rrespondientes citas de los comentarios patrísticos a los pertinentes textos evangélicos.<sup>288</sup>

El sexto tratado de Woolston reserva igual tratamiento para la resurrección.<sup>289</sup> Sus razonamientos se apoyan, por un lado, en los argumentos habituales de la tradición rabínica contra la resurrección de Cristo. Por otro, en la imposibilidad de conciliar históricamente los relatos pascuales de los evangelios.

En el curso de estos enfrentamientos en torno al núcleo de la fe cristiana, Toland termina por proponer la tesis de que Jesús jamás pretendió ser el fundador de una religión o de una Iglesia.<sup>290</sup>

La crítica a la cristología eclesiástica de estos librepensadores ingleses tuvo amplia resonancia en Europa. Tanto Voltaire como Reimarus se apropiaron de sus argumentos: La marea de escritos apologéticos contra los deístas británicos contribuyó por su parte todavía más que el abundante número de traducciones de sus escritos a la difusión de sus argumentos.<sup>291</sup>

Las obras de los deístas inauguran la larga serie de cristologías y exposiciones críticas de la figura de Cristo que se extiende hasta nuestros días.<sup>292</sup> En todas ellas, el principio es siempre el mismo: los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento están sujetos a la norma de la concep-

288. Respecto de los reproches a los «orthodox Divines» cf. T. Woolston, *Six Discourses on the Miracles of our Saviour*, espec. discurso I, p.60-72. También los califica de «apóstatas», por apartarse de la doctrina original sobre los milagros (la doctrina de los Padres), en p. 62. Acerca de la «allegorical interpretation» véase, por ejemplo, el discurso I 2,8 (donde se pone el énfasis en la coincidencia con los Padres). El punto de vista «spirituelle» de Woolston se manifiesta muy claramente en el siguiente pasaje: «The History of Jesus's Life, as recorded in the *Evangelists*, is an emblematical Representation of his spiritual Life in the Soul of Man; and his Miracles are Figures of his mysterious Operations. The four Gospels are in no Part a Literal Story, but a System of mystical or Theology.» (Discurso I,65).

289. T. Woolston, *op. cit.*, Discurso VI, 1-71. Cf. A.C. Lundsteen, *Reimarus und die Anfänge*, p. 123-137.

290. Cf. J. Toland, *Christianity not mysterious*, p. 46-56, 158-173.

291. Respecto de la acogida del deísmo, cf. A. C. Lundsteen, *Reimarus und die Anfänge*, p. 135-148; F. W. Kantzenbach, *Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung*, En *EvEnz* vol. 5/6, Gütersloh 1965, espec. p. 108-116.

292. Para la evolución posterior (espec. en la *Leben-Jesu-Forschung*) cf. A.C. Lundsteen, *Reimarus und die Anfänge*, p. 149-187; R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage* (FSÖTh, vol. 18), Gotinga 1967.

ción de la realidad tenida por racional por sus autores. De todas formas, con el paso del tiempo aparecen claras diferenciaciones. Mientras que la crítica deísta fundamenta sus argumentaciones en la persistencia ahistórica de una supuesta naturaleza humana y, por consiguiente, de la idea de una *religio naturalis* que se mantendría inalterable a lo largo de los siglos, el concepto de evolución histórica introduce una serie de matizaciones esenciales. Según sea la pauta racional subyacente, surgen diferentes imágenes de la vida de Jesús y de la proclamación de Cristo de la Iglesia primitiva.

Del mismo modo que en todos estos esquemas aparece la razón como el marco universal de comprensión e interpretación de los testimonios cristianos, también se plantea la pregunta de si no habrá una alternativa, a saber, el intento filosófico por mostrar, a partir de la misma esencia de la razón moderna y de su despliegue, que dicha razón necesita a Cristo como centro. Surge así la cuestión de si la razón no evidenciará una estructura de carácter profundamente cristológico. La posibilidad de su planteamiento tiene su origen en el hecho de que esta razón moderna se caracteriza por dos realidades, por la absolutez y la incondicionalidad, como presencia de la luz divina.

## V. La cristología en el ámbito del pensamiento cartesiano: El concepto de Nicolás Malebranche<sup>293</sup>

### 1. *Le Verbe incarné – la raison universelle*

TESIS 45:

El pensamiento moderno de autores como Descartes y Leibniz inaugura un nuevo planteamiento cristológico: el Verbo encarnado es la luz en la que la subjetividad moderna se descubre a sí misma.

293. Cf. F. Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, París 1977; M. Blondel, *Le anticarhésianisme de Malebranche* («Revue de Métaphysique et de Morale», 1896), en Id., *Dialogues avec les philosophes. Descartes – Spinoza – Malebranche – Pascal – Saint Augustin*, París (Aubier) 1966; M. Eckholt, *Vermunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems* (de próxima aparición en ITS), Innsbruck; J. Reiter, *System und Praxis. Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphisik im Werk von Malebranche* (Sym., vol. 40), Friburgo 1972.



Se han trazado más arriba, de la mano de las obras de Descartes y Leibniz, las líneas fundamentales del pensamiento moderno. En el punto de partida de este pensamiento, cuya principal preocupación es la certeza, un saber cierto, se encuentran la posibilidad de una radical crítica de la cristología tradicional y de sus diferentes testimonios. Así, por ejemplo, en el caso de los deístas. Pero surge también –lo que supone un cambio absolutamente nuevo– la oportunidad de exponer la cristología como cristología filosófica. No, desde luego, en el sentido de una cristología metafísica como la propuesta por Francisco Suárez, en el que se encuentra la bipolaridad de declaraciones de fe teológicas y de su reelaboración metafísica. La pretensión de validez absoluta, fundamentada en la incondicionalidad con que el pensamiento humano se comprueba a sí mismo en el campo de las certezas, abre precisamente la posibilidad de una estructuración cristológica de este mismo pensamiento.

Debe considerarse en la *Docta ignorantia* del gran adelantado del moderno modo de filosofía, Nicolás de Cusa, un anticipo de esta cristología. El cusano define esencialmente el conocimiento como un medir o comparar.<sup>294</sup> Siendo ésta la determinación fundamental del conocer y, como consecuencia también de lo conocido, siempre prevalecerá en el conocimiento de la realidad una medida, previa a las muchas modalidades de adecuación entre lo conocido y el conocer, que de manera negativa podemos bautizar con el nombre de *docta ignorantia*, de ignorancia instruida. Como tal medida, tiene en cualquier caso que posibilitar diversas maneras de comparación entre el conocimiento y lo cognoscible. Aunque, pues, no se manifieste así en cada nuevo avance del conocimiento que mide y compara, no deja de ser el supuesto necesario que rige y sostiene la realidad en todos sus aspectos. Para Nicolás de Cusa lo primero que de aquí se deduce es una ignorancia docta con respecto a Dios como la medida que subyace a todo giro cognoscitivo hacia la realidad.<sup>295</sup> En un segundo paso, traza, a partir de los conocimien-

294. Cf. Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit* (libros I-III, edit. por P. Wipert, Hamburgo 1964-1977), I,7,2: «Toda investigación se hace, pues, por comparación, y se sirve de la determinación de las relaciones.»

295. Nicolás de Cusa, *op. cit.*, I,3,10: «Está, por tanto, claro que lo único que sabemos de lo verdadero es que, en su exactitud, tal como es, no sabemos sino que es incom-

tos adquiridos, de una estructura fundamental del universo.<sup>296</sup> Dentro del marco de la antropología –el hombre es aquí entendido como el lugar de la mediación del mundo consigo mismo y con su origen–, Nicolás de Cusa despliega en tercer lugar una cristología que, en tanto que núcleo más íntimo de la visión global de la realidad, posibilita y sostiene todas las demás relaciones.<sup>297</sup> Dicho brevemente: la razón moderna, que a sí misma se define como conocimiento medidor y comparativo, descubre, al medir la realidad, al reflexionar sobre sus estructuras necesarias, que esta realidad abarca las declaraciones cristológicas fundamentales como implicados necesarios. Así, de la misma manera que el cusano prepara en tantos aspectos el terreno al pensamiento moderno, su concepto de la cristología anticipa también futuros planteamientos.

Es mérito de Nicolás Malebranche (1638-1715) haber desarrollado en sus obras, como consecuencia de su enfrentamiento con filósofos como Descartes y Leibniz, una cristología situada al nivel del pensamiento moderno. Malebranche ve en los principios cartesianos de la *idea clara et distincta*, del dualismo de la *res cogitans* y de la *res extensa*, de los principios metodológicos básicos expuestos en las *Regulae ad directionem ingenii*, y de la evidencia y certeza del pensamiento, presupuestos evidentes en sí mismos.<sup>298</sup> En comparación con Nicolás de Cusa sus obras tuvieron más amplia influencia, sirviendo –aunque las más de las veces fuera del círculo de los teólogos *sensu stricto*– de ayuda a los intelectuales «ilustrados» de la comunidad católica a unir su fe con la filosofía.

La lectura intensiva del *Traité de l'homme* de Descartes hace de Malebranche un cartesiano confeso,<sup>299</sup> que en todos sus escritos, incluso en

preñible. La verdad tiene aquí el significado de la necesidad absoluta, que no puede ser mayor ni menor, mientras que nuestro espíritu, por el contrario, significa siempre posibilidad.»

296. Nicolás de Cusa, *op. cit.*, II.

297. Nicolás de Cusa, *op. cit.*, III. Cf. asimismo U. Offermann, *Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift «De docta ignorantia» des Nikolas von Kues* (BGPhMA, NF, vol. 33), Münster 1991.

298. Para Malebranche como discípulo y crítico de Descartes cf. E. Rolland, *Le surnaturel dans la philosophie de Malebranche*, en «Archives de Philosophie», vol. 14/1, París 1938, p. 1-105, espec. 30-39.

299. Cf. F. Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, p. 13.



aquellos consagrados a la exposición de las verdades fundamentales de la fe y de la moralidad cristianas, hace explícita referencia a los principios cognoscitivos de Descartes y a su método. Se dirige a los «cartesianos» y a todas aquellas personas a las que ya no satisfacen las demostraciones «de la filosofía de los antiguos». <sup>300</sup> Comparte con Descartes el principio metódico de la duda con respecto a todo conocimiento sensible o inmediato. Sólo la evidencia del pensamiento, incuestionable, clara en sí misma, es capaz de comunicar certeza. La proposición «*je pense, donc je suis*» es también para él el pilar de la certidumbre espiritual. <sup>301</sup> Como para Descartes también para él es Dios en su infinitud —en tanto que luz omnicompreensiva siempre abierta al pensamiento— el espacio y el fundamento últimos en que se verifica todo conocimiento de ideas. <sup>302</sup> Y al igual que Descartes, también Malebranche distingue entre la *res extensa* y la *res cogitans*. <sup>303</sup> En cuanto a su realidad inteligible, los cuerpos se definen únicamente por la extensión, la figura y el movimiento. Todo lo demás son sensaciones de naturaleza subjetiva que posibilitan orientación inmediata al alma unida al cuerpo. <sup>304</sup>

A la pregunta por los cauces por los que Malebranche prolonga y desarrolla los planteamientos de Descartes, la respuesta apunta casi siempre al ocasionalismo, una teoría de la causalidad que ejerció influjo

300. *Conversations chrétiens, dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ (Conversations) IV,3*: «J'espere qu'il se trouvera des personnes qui n'étant point contentes de preuves qui se tirent de la philosophie des Anciens.» Las obras de Malebranche se citan según la edición de las *Oeuvres complètes de Malebranche*, publicadas en coedición con el Centre National de la Recherche Scientifique por la editorial Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques, edit. por H. Goubier), bajo la dirección de André Robinet, tomos I-XX e índice, París 1959-1984. Los números romanos indican el volumen, los arábigos la página.

301. Cf. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion I,1. Entretiens sur la mort (XII-XIII, 32)*.

302. Cf. Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, p. 22. El propio Malebranche se remite una y otra vez a san Agustín, (por ejemplo, en *Entretiens*, prefacio [XII-XIII, 10-26]).

303. Cf. E. Rolland, *Le surnaturel dans la philosophie de Malebranche*, p. 34.

304. Cf. F. Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, p. 57-60. Para la subjetividad de las sensaciones sensibles cf. *Entretiens I,5 (XII-XIII, 38s)*. La realidad inteligible de los cuerpos es compendiada por Malebranche en la idea de la *étendue intelligible* que el hombre «ve en Dios» (*Entretiens*, prefacio [XII-XIII, 19s]).

tanto en la teodicea leibniziana como en la doctrina kantiana sobre las causas. <sup>305</sup> Más importantes son, sin embargo, su continuación de la teoría cartesiana del conocimiento y su reflexión, de profundidad notable, en torno a cuestiones teológico-ontológicas. Ambos elementos permanecen estrechamente vinculados a la concepción que Malebranche sostiene de la cristología. Por ende, son estos dos razonamientos, que desbordan ampliamente las posiciones cartesianas, los que deben trazar la vía de acceso hacia la concepción cristológica de Malebranche.

Malebranche adopta y a la vez modifica la vía seguida por Descartes en las *Meditaciones*. Las etapas cartesianas de dicho camino eran: la remoción de la confianza inmediata en la percepción y representación, la crítica del pensamiento sometándolo a la prueba de fuego de la duda metódica, el descubrimiento del *cogito ergo sum*, y la certeza resultante acerca de la fiabilidad de las *ideae clarae et distinctae* mediante la idea de Dios.

Malebranche somete los resultados del análisis de Descartes a una permanente reflexión. El hombre sólo es capaz de liberarse de sus ataduras al mundo sensible, y emprender el camino de las *Meditaciones* mediante el esfuerzo, el apartamiento consciente de todas las impresiones sensibles y del *plaisir* que ocasionan, y el ejercicio y disciplina más rigurosos. Para ello, es necesario liberarse de todo compromiso social y consagrarse a una vida retirada y contemplativa. <sup>306</sup> Con todo, y a pesar de los esfuerzos realizados, permanece el *factum* de que el hombre, aun siendo espíritu, se ve una y otra vez abrumado por sus necesidades vitales y, de este modo, apartado de su entrega estricta a la causa de la verdad. Dicha entrega, única que posibilita al espíritu su realización como espíritu, comporta dos momentos: una atención interna y concentrada en la verdad, y una mirada aguda e imperturbable en las ideas y las nece-

305. Para el problema del ocasionalismo cf. E. Rolland, *Le surnaturel dans la philosophie de Malebranche*, p. 64-68; C. Walton, *De la recherche du bien. A study of Malebranche's science of ethics* (AIHI, vol. 48), La Haya 1972, p. 43-54. La teoría del ocasionalismo no responde en Malebranche a la necesidad de aclarar el concepto de causa, sino a la intención de rendir a Dios honor máximo como única verdadera causa (cf. F. Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, p. 24-28).

306. Cf. por ejemplo *Entretiens IV,12 (XII-XIII, 106)*. Al respecto también L. Esquirol, *Le mérite et la grace dans l'oeuvre de Malebranche*, en «Archives de Philosophie», vol. 14/11, París 1938, p. 107-234, 130 ss.

sidades y evidencias derivadas de las mismas, únicas por las que debe guiarse nuestro juicio.<sup>307</sup>

Malebranche completa así el análisis de Descartes con un pensamiento fundamental, a saber: el hecho histórico de que el hombre se exponga constantemente y de manera irresponsable a concepciones en sí indignas de confianza, a lo dudoso, a una multiplicidad de errores e ideas fijas, constituye un estado que ha de enjuiciarse en términos morales. El sujeto pensante está sometido a la exigencia ética de dedicarse exclusivamente a la verdad. Las consideraciones previas de Malebranche amplían, por tanto, el concepto de sujeto subyacente al pensamiento cartesiano. La filosofía debe entenderse como un quehacer ético.

Malebranche define las ideas como posibilidades dotadas del carácter de necesidad. El espíritu humano que las capta en su especificidad, en sus relaciones y límites. Las experimenta como no arbitrarias. No son producto de su capricho ni producciones del espíritu humano. Poseen un carácter objetivo, previamente dado, lo que se manifiesta ya en su necesidad. El pensamiento tiene que dejarse regir por ellas. De esta suerte, la luz en que tales ideas se abren al espíritu del hombre no es una luz del espíritu humano, sino el fundamento que las produce y mantiene, Dios mismo, a quien ninguna idea puede representar. La luz verdadera del conocimiento humano y el fundamento sustentador de las ideas es en realidad Dios. Se le experimenta en el pensamiento en la medida en que él mismo se relaciona con las ideas.<sup>308</sup>

«Hay una diferencia entre ver la estancia de Dios o ver la esencia de las cosas en Dios. Pues aunque inmediatamente no veamos otra cosa que la substancia divina, cuando vemos la esencia o la idea de las cosas en Dios, a Dios sólo lo vemos en relación con las criaturas; es decir, no vemos las perfecciones de Dios sino en la medida en que representan algo distinto de Dios mismo. De manera que, aunque no viendo más que a Dios y no pu-

307. Para el concepto de *attention* en Malebranche cf. F. Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, p. 19s.

308. Para el concepto de *idée* en Malebranche cf. M. E. Hobart, *Science and religion in the thought of Nicolas Malebranche*, Chapel Hill 1982, p. 68-90; G. Stieler, *Leibniz und Malebranche und das Theodiceeproblem* (P. Riter [edit.], Leibniz-Archiv, vol. 3), Darmstadt 1930, p. 51-58. La influencia de Platón la destaca F. Alquié, *Malebranche est le rationalisme chrétien*, p. 21-23.

diendo ver otra cosa sino a Dios, toda vez que sólo él puede tocar o modificar nuestros espíritus, en otro sentido podemos decir que no vemos otra cosa que las criaturas, por cuanto el espíritu sólo se ve afectado por sus ideas o arquetipos.»<sup>309</sup>

La luz, el fundamento y, por ende, la medida determinante para el espíritu humano es Dios, un Dios que brilla en la no-arbitrariedad y la necesidad de las ideas. Y precisamente de este centro, de esta luz que inunda el espíritu, se ve constantemente apartada la atención del espíritu a causa de su vinculación con el cuerpo.

A lo anterior se suma un segundo momento: Dios, en tanto que *raison universelle* es también ley eterna, *loi éternelle*. Las criaturas están referidas de distinta manera a Dios en virtud de las diferencias existentes entre ellas. Y, en correspondencia con tales diferencias, son también diversamente dignas de amor. De donde se sigue una estructura de deberes para cada ente:

«Pues amando Dios en virtud de la necesidad de la naturaleza todas las cosas en la proporción en que son dignas de amor, no puede crear voluntades o imprimir movimientos en los espíritus para amar sin orden, o para amar más lo que es menos digno de ser amado. Así, todo amor natural será necesariamente conforme al orden, pues es necesariamente conforme a la voluntad de Dios, la cual no puede nunca alejarse de dicho orden.»<sup>310</sup>

309. *Conversations* III (IV,63): «Il y a difference entre voir l'essence de Dieu, et voir l'essence des choses en Dieu. Car, encore, qu'on ne voye immédiatement que le substance de Dieu, lorsqu'on voit l'essence ou les idées des choses en Dieu, on ne voit Dieu que per rapport aux créatures; on ne voit les perfections de Dieu qu'en tant qu'elles représentent autre chose que Dieu. De sorte qu'encore que l'on voye Dieu, et que l'on ne puisse rien voir que lui, pisque lui seul peut toucher et modifier nos esprits, on peut dire en un autre sens que l'on ne voit que les créatures, puisque l'esprit n'est affectée que par leurs idées, ou leurs archétypes.»

310. *Méditations chrétiennes et métaphysiques* IV,22 (X,41): «Car Dieu aimant par la nécessité de la nature toutes choses à proportion qu'elles sont aimables, il ne peut pas créer des volontés, ou imprimer dans les esprits des mouvements pour aimer sans ordre, ou pour aimer davantage ce qui est le moins aimable. Ainsi tout amour naturel est nécessairement conforme à l'ordre, puis qu'il est nécessairement conforme à la volonté de Dieu qui ne peut jamais s'éloigner de l'ordre.»

Si considera el hombre estas dos verdades, fáciles ambas de ver, concluirá en buena lógica que el estado en que el ser humano se encuentra en el momento presente –un estado que ya Descartes había analizado agudamente– define una estructura de extremo desorden. Malebranche bautiza esta estructura del espíritu humano con el nombre de *anéantissement*, de aniquilación espiritual.<sup>311</sup> destacando explícitamente que una transformación del ente en el no-ente representaría un mal mucho menor que la presente perversión de nuestro espíritu. En esta estructura, en efecto, el espíritu humano no es simplemente una nada; como espíritu se abandona al cuerpo como a lo no-espiritual. Este análisis filosófico conduce a Malebranche a la convicción de que el hombre se encuentra en un estado que no procede de Dios, sino que, en cuanto fundamentalmente contrario a la voluntad divina, ha debido originarse en el hombre mismo a partir de su pecaminosa condición.<sup>312</sup>

De la naturaleza del espíritu, tal y como todavía es reconocible en el actual estado de perversión, deduce Malebranche las características del estado original, natural y conveniente al hombre. Como es obvio, en su estado natural el hombre permanece ligado al cuerpo, y los sentidos siguen transmitiendo sus mensajes. Pero a diferencia de la situación presente, no perturban su atención a la *raison universelle* divina, ni tienen poder para oscurecer la orientación voluntaria del hombre al orden de Dios.<sup>313</sup> Malebranche entiende el pecado original como un largo proceso, en el que el hombre «va paulatinamente alejándose de la presencia de Dios, al permitir que las facultades de su espíritu sean colmadas por algunos placeres sensibles o por el sentimiento de la propia excelencia».<sup>314</sup>

A lo largo de dicho proceso, el hombre perdió el dominio de su cuerpo. Surgieron los placeres sensibles, la concupiscencia, que pronto se enseñorearon del ser humano. Estas determinaciones adquiridas a lo

311. Cf. por ejemplo *Entretiens* XIX,8 (XII-XIII,343). Cf. asimismo E. Rolland, *Le surnaturel dans la philosophie de Malebranche*, p. 17.

312. Cf. *Entretiens* IV,17 (XII-XIII,101s). También E. Rolland, *op. cit.*, p. 15-17.

313. Cf. *Entretiens* IV,18 (XII-XIII,102s), así como E. Rolland, *op. cit.*, p. 13-15; F. Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, p. 54s.

314 *Conversations* II (IV,41): «Le premier homme s'éloignant peu-à-peu de la présence de Dieu, en laissant remplir la capacité de son esprit de quelques plaisirs sensibles, ou des sentiments de propre excellence.»

largo de la historia se han grabado tan profundamente en nuestra corporeidad, que el hombre resulta por fin incapaz de sustraerse al movimiento que de aquí dimana.

La filosofía, irrupción hacia la verdad, descubre ese estado de negatividad del espíritu, pero no nos libera de él. La actividad filosófica tiene una función puramente manifestadora y pone de relieve que el hombre deberá invertir su marcha en caso de que quiera alcanzar el verdadero uso de la razón.<sup>315</sup>

La continuación de los análisis cartesianos del conocimiento y el descubrimiento del estado pecaminoso del hombre como un dato evidente en sí mismo conducen de inmediato al planteamiento de graves preguntas metafísicas. Considerando, en efecto, la bondad incondicional y sin límites de Dios, que todo lo crea según un orden, y que por consiguiente ha llamado a la existencia al mejor de los universos posibles, cabe preguntarse: ¿cómo pudo Dios crear un mundo infestado de pecado? ¿No habría sido posible crear un hombre enteramente espíritu? ¿No le habría preservado esa espiritualidad de las tentaciones de la carne? ¿Por qué crea Dios cuerpos, *res extensae*, diferentes de los espíritus? Formulándolo aún más radicalmente: ¿por qué crea en absoluto algo externo a sí mismo? Todo este cúmulo de problemas, formulados de las más diversas maneras por los interlocutores de los diálogos de Malebranche, se dejan resumir en dos preguntas:

1) ¿Cómo puede Dios querer siquiera algo otro que él, la creación, siendo así que en virtud de su perfección hemos de representárnoslo como absolutamente referido a sí mismo? Malebranche desarrolla su respuesta haciendo expresa referencia a Spinoza. Su propuesta reza: Dios sólo puede ser creador porque es trino.

2) ¿Por qué razón está la creación marcada por la bipolaridad entre espíritu y materia, entre *res extensa* y *res cogitans*? ¿Por qué, a una con esa bipolaridad, tolera Dios a la vez el pecado? La respuesta de Malebranche dice: es precisamente la unión entre el cuerpo y el espíritu la que manifiesta en la creación la supremá sabiduría de Dios.

315. Para Malebranche esto se refleja en las *Meditaciones* de Descartes.

Con respecto a la primera, debe notarse que Dios se conoce de un modo perfecto, o lo que es lo mismo, que no sólo tiene conocimiento de su substancia y perfecciones en sí, sino también en la medida en que su esencia es idea y modelo eterno de todas las criaturas posibles.<sup>316</sup> A la vez puede decirse:

«Dios ama su substancia invenciblemente, porque se complace en sí mismo. Únicamente en este amor consiste su voluntad. No es ésta una impresión que le venga de fuera, o que le transporte a otro lugar. No puede amar otra cosa sino a través de la complacencia que tiene en sí, a través de su relación consigo mismo; pues, por así decirlo, sólo en sí encuentra la causa de su perfección y su felicidad.»<sup>317</sup>

Por ser Dios la razón y la meta de su propia voluntad, las criaturas no son capaces de aducir motivo alguno por el que Dios deba quererlas ni crearlas. Si el creador hace tal cosa, es debido a su propia divina perfección, y porque su gloria sólo es adecuadamente ensalzada en la alabanza de la creación. Mas esto sólo es posible si desde un principio no Adán, el hombre terrenal, sino Cristo, el hombre-Dios, constituye el centro del plan creador divino, es decir, si es Cristo quien rinde al Padre aquella adoración, y el medio por el que los demás hombres pueden participar en esa alabanza en verdad que conviene a la divinidad.<sup>318</sup>

En contraste con el Dios espinozista que se sostiene en sí mismo, permanece a solas consigo, y al que la disolución de la creación en *modi* divinos vuelve contradictorio en sí,<sup>319</sup> Malebranche ve en la pluralidad

316. Cf. *Traité de l'amour de Dieu* (XIX,7): «Dieu se connoît parfaitement, ses attributs, ses perfections, toute sa substance; non seulement selon ce qu'elle est en elle-même, ou prise absolument, mais aussi selon ce qu'elle est prise relativement à toutes les créatures possibles, c'est-à-dire en tant qu'elle est leur idée ou leur modele éternel.»

317. *Ibidem*: «Dieu aime sa substance invinciblement, parce qu'il se complaît en lui-même. C'est uniquement dans cet amour que consiste sa volonté. Ce n'est point une impression qui lui vienne d'ailleurs, ni qui le porte ailleurs. Il ne peut rien aimer que par la complaisance qu'il prend en lui-même, rien que par rapport à lui; parce qu'il ne trouve qu'en lui-même la cause, pour ainsi dire, de sa perfection et de son bonheur.»

318. Cf. *Entretiens* X,1 (XII-XIII,225); *Conversations* II (IV,48). Cf. asimismo E. Rolland *Le surnaturel dans la philosophie de Malebranche*, p. 23.

319. Cf. *Entretiens* IX,2 (XII-XIII,199). Para el concepto de Dios en Spinoza cf.

de las personas divinas y en la fundamentación cristológica de la creación la única posibilidad de verificar la idea de Dios, al menos tal y como ésta se ofrece al conocimiento a través de la reflexión filosófica, ligando a un tiempo con ella la verdad del universo. Y así, respecto del misterio Cristo, establece:

«Por este misterio que él (Dios; N. del A.) ha encontrado en su sabiduría sale fuera de sí mismo, si es que así nos está permitido expresarnos, fuera de su santidad, que le separa infinitamente de todas las criaturas; sale fuera, digo, con una magnificencia de la que toma una gloria que es capaz de contentarle.»<sup>320</sup>

Dios tolera el pecado, a juicio de Malebranche, porque Jesucristo, el hombre-Dios, constituía desde un principio el fundamento y la meta del designio creador divino. El pecado no hace vano el designio creador y salvífico de Dios, sino que es más bien la redención, de la que Cristo hace partícipe a la creación en él sustentada, la que glorifica a Dios de manera verdaderamente divina.

Malebranche vincula momentos de la argumentación anselmiana en *Cur Deus homo* con reflexiones de la cristología medieval de cuño escolástico sobre la creación en Cristo. Pero toda la cristología que nos propone lleva a sus ojos el sello de la inteligibilidad y de la evidencia.

Los razonamientos de este oratoriano francés se sostienen sobre la idea de que el criterio o medida de la libertad es la libertad misma. Por ende, sólo la libertad divina, y no algo o alguien exterior, podrá definir las posibilidades de la libertad divina. Ello supone que el proceso por el que Dios, saliendo fuera de sí como lo Otro, se comunica a la creación tiene que ser un acontecimiento que implique en lo más profundo una autocomunicación divina, una comunicación en el plano de una libertad verdaderamente divina.

M. Welther, *Selbstbehauptung aus Vernunft. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionphilosophischen Problematik*, Francfort del Meno 1971, p. 31-48.

320. *Entretiens* IX,6 (XII-XIII,206); «C'est par ce secret qu'il a trouvé dans sa sagesse qu'il sort hors de lui-même, s'il est permis de parler ainsi, hors de sa sainteté, qui le sépare infiniment de toutes les créatures: qu'il sort, dis-je, avec une magnificence, dont il tire une gloire capable de le contenter.»

La discusión de la segunda de las preguntas antes mencionadas, es decir, la referente a la justificación de la bipolaridad del universo en cuerpo y espíritu, aporta una interesante matización al *factum christologicum*, que Malebranche demuestra con esta argumentación lógica. Malebranche analiza esta cuestión en su discusión sobre la providencia divina. La respuesta es a primera vista sorprendente. Es la creación de los cuerpos, diferentes entre sí únicamente en virtud de su velocidad y magnitud, la que hace que la *raison universelle*, el Verbo de Dios, aquello en lo que se sustenta todo orden, llegue a su más perfecta manifestación también respecto de los caminos o de la ejecución de la sabiduría divina.

La materia, los cuerpos, posibilitan un actuar que desencadena con la máxima simplicidad los más complejos efectos. Malebranche discute y prueba esta circunstancia mediante una plétora de argumentaciones de detalle, que al final termina por reformular en un primer principio de la providencia divina.

La argumentación, apoyada tanto en la nueva física y mecánica como en los análisis de Descartes, parte del supuesto de que el mundo físico está compuesto por átomos, los cuales construyen cuerpos más grandes por medio de diferentes movimientos, y únicamente a través de dichos movimientos. La entera realidad física, la realidad del universo, se reduce a esas dos realidades, movimiento y átomos extensos.<sup>321</sup> Malebranche dirá entonces que el primer y esencial acto del gobierno del universo, es decir, de la providencia, consiste en que mediante una primera *impresión du mouvement*<sup>322</sup> Dios produzca tal constelación cinética de las partículas que como consecuencia no sólo se originen los distintos cuerpos como —de acuerdo con las leyes del movimiento derivadas del primer impulso— sino que se vea determinado el entero curso de las alteraciones materiales del universo. La sabiduría divina se

321. *Op. cit.*, X,2s (XII-XIII,228s). Sin embargo, los átomos no se conciben como partículas estables, sino que a su vez están abiertos a la acción creativa de Dios: «Je conçois sans peine, quoique mon imagination y résiste, que ce que nos appellons un atome, se pouvant diviser sans cesse, toute partie de l'étenduë est en un sens infiniment grande, et que Dieu en peut faire en petit tout ce que nous voïons en grand dans le monde que nous admirons» (*Op. cit.*, X,5 [XII-XIII,21]).

322. *Op. cit.*, X (XII-XIII,223); X,16s (XII-XIII,246-249).

demuestra precisamente en el hecho de que con ese simplicísimo impulso inicial se pone en marcha el mundo más perfecto, posible únicamente en el supuesto de que nada más pueda estar guiado por leyes generales del movimiento en un sentido físico.<sup>323</sup>

En el desencadenamiento del impulso inicial, causa ocasional para la aparición de las leyes del movimiento, Dios, en tanto que primera causa, se obliga a producir, como creador, las consecuencias y repercusiones que se deriven de las causas segundas, esto es, a coproducirlas como causa primera:

«Obedeciendo sus propias leyes produce Dios todo lo que hacen las causas segundas.»<sup>324</sup>

La idea de que Dios crea lo particular como particular, que guía y conduce los distintos procesos desde unos puntos de vista concretos y, por tanto, necesariamente particulares, es rechazada por Malebranche como incompatible con su divinidad. Estaría en contradicción con el fundamental principio de que Dios actúa de acuerdo con sus propiedades, de acuerdo con aquello que él mismo es. Sus obras deben combinar la simplicidad con la máxima eficiencia.

Es en este mundo visible donde se encuentra el hombre, compuesto de cuerpo y espíritu. En lo fundamental, Malebranche sostiene una vez más plenamente la posición de Descartes.<sup>325</sup> Cuerpo y espíritu son dos substancias irreductibles entre sí, pero indisolublemente unidas en el ser humano. En virtud de su doble naturaleza son propios del hombre tanto los sentidos como la razón. Malebranche describe el conocimiento sensible de la manera siguiente:<sup>326</sup> el cuerpo y sus movimientos pro-

323. *Op. cit.*, X,17 (XII-XIII,248): «Il a, dis-je, tout comparé dans le dessein de faire l'ouvrage le plus excellent par les voies les plus sages et les plus divines. Il n'a rien négligé de ce qui pouvoit faire porter à son action le caractere de ses attributs.»

324. *Op. cit.*, XIII,9 (XII-XIII,319): «et c'est en obeissant à ses propres loix que Dieu fait tout ce que font les causes secondes.»

325. *Op. cit.*, XII,1 (XII-XIII,279). Cf. asimismo F. Alquí, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, p. 69-72, quien también destaca las diferencias, por cuanto, al contrario que en Descartes, en Malebranche no existe propiamente *idée* alguna de la esencia de Dios o del alma directamente dada.

326. Para lo que sigue cf. *Entretiens* IV,1-11 (XII-XIII,87-96).

ducen impresiones en los sentidos humanos, de las cuales son resultado las cualidades sensibles. En su particularidad y forma específica estas cualidades son de naturaleza subjetiva. Por lo que hace a su objetividad, lo único que les corresponde es el movimiento físico respectivo.<sup>327</sup> Pero en estas percepciones sensibles se está ya manifestando la suprema sabiduría divina, dado que gracias a sus impresiones sensibles al hombre le resulta posible una orientación general dentro del ámbito del universo físico. Dicha orientación no es de naturaleza objetiva, espiritual, no sólo permite al hombre conocer lo que es «en sí». Más bien, la estructura final de las impresiones sensibles está de tal modo determinada que señalan, en las más diversas formas, lo que es conveniente o perjudicial para el ser humano y su existencia corpórea.<sup>328</sup> Como consecuencia, ni los sentidos ni la experiencia sensible de la realidad tienen como medida o criterio interno la verdad y la luz del espíritu, sino que están diseñados a la medida del hombre como ser corpóreo y mundano.

Las diferentes impresiones sensoriales y cualidades sensibles reflejan, de diversa y confusa manera, la riqueza de las ideas espirituales. Éstas últimas no se manifiestan en sí mismas, sino únicamente en la figura de la representación, de los movimientos afectivos, etc. Entre los sentidos el de la vista ocupa una posición destacada porque capta el movimiento y la distancia de los cuerpos, también en aquellos campos que no afectan inmediatamente al ser humano.<sup>329</sup>

Si bien la experiencia sensible le permite al hombre orientarse con rapidez y de manera suficiente en el mundo, su espíritu sigue estando orientado a la contemplación de las ideas a la luz de la *raison universelle*. Al hilo de esta yuxtaposición estructural de los conocimientos espiritual y sensible, Malebranche procede a desarrollar, como ya se ha señalado más arriba, su idea de una condición humana originalmente paradisíaca, a la que agrega el análisis de la presente situación existencial como un estado de pecado. Pues *de facto* es manifiesto que el ser humano no hace uso de los sentidos para orientarse en el mundo, sino que se

327. *Op. cit.*, IV,6 (XII-XIII,91): «Les corps n'ont point d'autres qualitez que celles qui résultent de leurs figures, ni d'autre action que leurs mouvements divers.»

328. *Op. cit.*, IV,14s (XII-XIII,98s; XII,2 (XII-XIII,246-280): «Tout cela fort exactement par rapport à la conservation de la vie.»

329. Para el especial puesto de la *vue* cf. *op. cit.*, XII,2-4 (XII-XIII,280-284).

deja guiar por impresiones, atracciones y repulsiones sensibles, abdicando así de su capacidad de decidir libre y soberanamente.

En resumen, Dios vincula al hombre de la forma más eficaz y sencilla al mundo material, a su vez ordenado de la manera más sabia, a través de la unión de cuerpo y alma. Tal es la estructura de la sensibilidad humana.

Al mismo tiempo, el espíritu une al ser humano con la *raison universelle*, con el Verbo eterno de Dios, a través de las ideas. La sabiduría divina se pone de manifiesto una vez más en el hecho de que Dios ha elegido de tal modo la disposición primera de los cuerpos y del curso del movimiento del universo de ella derivado que alcanza, a través de la relación mutua establecida entre el hombre y Dios, la eterna meta de la creación. También aquí es del todo evidente para Malebranche que Dios alcanza su objetivo poniendo a la creación y al ser humano en manos del juego de las relaciones gobernadas por las leyes más sencillas. De fundamentos tan simples –la unión del hombre con el conjunto del mundo físico a través de los sentidos, la unión de su espíritu con la *raison universelle*– brotan los principios por los que va desplegándose el policromo juego de la historia. He aquí el fundamento del surgimiento y la construcción de la sociedad, de la cultura de los pueblos paganos, del origen del judaísmo y de la Iglesia.<sup>330</sup> Incluso el mal se define desde esos dos principios básicos:

«Porque como consecuencia de las leyes generales puede hacerse que la injusticia sirva a las luces de la razón.»<sup>331</sup>

Con respecto a la historia cabe entonces decir que Dios no persigue fines particulares, ni se propone intervenciones concretas en el curso del universo. Dios sólo abandona la vía de la máxima simplicidad cuando su seguimiento deja de garantizar el perfecto equilibrio entre las diversas perfecciones divinas: sabiduría, justicia, misericordia.<sup>332</sup>

330. *Op. cit.*, XII (XII-XIII,277-279); XII,10 (XII-XIII,290).

331. *Ibidem*: «Car on peut faire servir à l'injustice les lumieres de la Raison en consequence des loix générales.»

332. *Op. cit.*, XII,12 (XII-XIII,293s). Malebranche llama a esas divergencias *grandes raisons*.



Los principios generales son igualmente aplicables a los milagros relatados en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Los milagros del Antiguo Testamento poseen un carácter de representación, ya que los judíos entienden las obras de Dios «según la carne», es decir, para su provecho, en el sentido de una comprensión particularista de la salvación. Malebranche distingue de éstos a los judíos según el espíritu, que junto con los cristianos adoran al Señor en espíritu y verdad. Lo que a su vez significa: preservando el orden y respetando las diferencias entre el cuerpo y el espíritu, entre el conocimiento sensible y el inteligible, así como las reglas de juego de la acción y la permisión divina de ahí resultantes.<sup>333</sup>

Malebranche incorpora a su sistema el mundo angélico al atribuir a los ángeles, en cuanto espíritus, la posibilidad de influir en los cuerpos. Los medios de que los ángeles pueden valerse para obrar en el espíritu humano son únicamente los cuerpos, sus movimientos y la consiguiente producción de sentimientos. Cuando en la Escritura se nos habla de los ángeles de los pueblos y del ángel de la guarda de cada uno de nosotros, siempre está presuponiéndose que respetan las leyes generales de la armonía entre el *esprit* y el *corps*. En relación con el hombre pecador se sigue, por ende, que los demonios pueden suscitar en los seres humanos por medio de parecidos movimientos del universo físico aquellos sentimientos y apetencias a los que, confundidos en la perversión y el pecado, se hallan sujetos.<sup>334</sup>

Con respecto a Jesucristo, por contra, Malebranche se expresa en términos de una posibilidad de influencia universal. El Señor puede actuar tanto en los cuerpos como en las almas. Actúa sobre el espíritu humano despertando la atención del espíritu de los hombres o de los ángeles hacia la verdad.<sup>335</sup> Al mismo tiempo, y mediante el movimiento correspondiente de los cuerpos, puede producir sentimientos que conduzcan al hombre a una perfecta conversión, a la liberación del confuso

333. *Op. cit.*, XII,13s (XII-XIII,294-296); *Conversations* IV (XII-XIII,141-146).

334. Cf. *Entretiens* XII,16 (XII-XIII,297): «Le pouvoir qu'ont les Anges n'est que sur le corps. Car s'ils agissent sur nos esprits, c'est à cause de l'union de l'ame et du corps.» Cf. *op. cit.*, XII,15 (XII-XIII,296): «Il (l'homme) se trouve nécessairement assujetti à la nature Angélique, qui peut maintenant l'inquieter et le tenter, en produisant dans son corps des traces propres à exciter dans son esprit des pensées fâcheuses.»

335. Cf. *op. cit.*, XII,16 (XII-XIII,297).

entramado creado por el pecado. Las obras de Cristo, el hombre-Dios, siguen las leyes generales divinas, lo que no le impide a Malebranche atribuir al mismo tiempo a Jesucristo una consumada libertad para elegir. Los deseos del «alma santa de Jesucristo»<sup>336</sup> son la causa ocasional de estas obras de salvación.

Con ello se cierra el círculo. Siendo Jesucristo hombre –por ende, cuerpo y espíritu– y a la vez Hijo o Verbo de Dios, Dios recibe aquel honor que sólo a él corresponde y que es la única razón suficiente de la creación. De este modo, de conformidad con las leyes generalísimas que gobiernan los cuerpos y los espíritus y su unión en la *raison universelle*, y de conformidad con los hechos históricos acordes con esas reglas asimismo simplicísimas, pueden los hombres y los ángeles, participando de Jesucristo, en comunión con él y liberados de su propia incapacidad, rendir al Padre aquella adoración y culto eternos que a Dios corresponden.

La realidad no es ya para Malebranche un conjunto de diferentes sustancias, sino un proceso extraordinariamente simple y dinámico. La ley dinámica más profunda, el honor divino correspondiente al ser íntimo de Dios, tiene en Jesucristo, en el Verbo encarnado, su centro mediador. He aquí el sujeto en cuyas obras se descubre la verdadera *raison* de la realidad.

Quien con Jesucristo, y apoyándose en sus obras, se vuelve al Padre, emite en sus acciones y omisiones un juicio sobre el universo y sobre Dios que es veraz, porque es Dios quien verdaderamente lo pronuncia en su divina perfección.

Malebranche percibe la diferencia entre los actos moralmente buenos y la fe en el hecho de que a los actos morales les antecede, sin duda, el resplandor de una perfección divina como la justicia o la misericordia, pero no bastan para rendir una perfecta adoración a Dios si quien así ha actuado «se niega a creer en Cristo y aspira a tener acceso a Dios sin su mediación».<sup>337</sup> Sólo quien reconoce su incapacidad para adorar a Dios tal y como verdaderamente le corresponde, y por esta razón cree en Jesucristo, adora realmente a Dios como es debido. Y es que sólo Cristo puede rendir a Dios el culto que le corresponde de modo divino.

336. *Op. cit.*, XII,18 (XII-XIII,300) y repetidas veces: «l'ame sainte de Jesus-Christ».

337. *Op. cit.*, XIV,7 (XII-XIII,342): «refuse de croire en Jesus-Christ, et pretend avoir accès auprès de Dieu sans son entremise».

En el mismo contexto pronuncia Malebranche palabras duras a propósito de los filósofos que se acercan a Dios ignorando la infinita distancia que le separa de los hombres:

«Se figuran que Dios se complace en el culto profano que le tributan. Tienen la insolencia o, si lo preferís, la presunción de adorarlo. Un respetuoso silencio pronunciaría mejor que sus palabras el juicio especulativo que se han formado de lo que son con respecto a Dios. Únicamente a los cristianos se les permite abrir la boca y alabar al Señor de un modo divino.»<sup>338</sup>

## 2. La fe cristiana y el Jesucristo histórico como mediación histórica del ser humano

TESIS 46:

La fe cristiana en su figura eclesiástica y el Jesucristo histórico como fundamento de la fe median la libertad y la razón del hombre, es decir, su subjetividad, con su identidad.

En el apartado anterior se ha trazado un esbozo de los análisis de Malebranche sobre la constitución del espíritu humano y de su discusión sobre las estructuras de la realidad. En el presente apartado se expondrá, para concluir, la vía de la fe en Jesucristo y su relación con los procesos del conocimiento racional. A una con ello, podrá reconocerse a Jesucristo mismo como la mediación histórica entre la razón y la libertad.

Puesto que, en virtud de su condición pecadora, el hombre no yerra al sentirse guiado por el sentimiento de que sólo un esfuerzo extraordinario puede elevarlo a la claridad de su espíritu, la vía que le conduce a la salvación es una vía de la fe, de la Iglesia, de la obediencia a la autoridad eclesiástica.<sup>339</sup> La iglesia forma parte, junto con sus ritos, represen-

338. *Op. cit.*, XIV,8 (XII-XIII,343): «Ils s'imaginent que Dieu se complait dans le culte profane qu'ils lui rendent. Ils ont l'insolence, ou si vous voulez, le présomption de l'adorer. Qu'ils se taisent. Leur silence respectueux prononcera mieux que leurs paroles le jugement speculatif qu'ils forment de ce qu'ils sont par rapport à Dieu. Il n'y a que les Chrétiens à qui il soit permis d'ouvrir la bouche, et de louer divinement le Seigneur.»

339. *Op. cit.*, XII,10 (XII-XIII,323): «Maintenant que la raison de l'homme est affoi-

taciones religiosas, dogmas y sacramentos, del tiempo histórico caracterizado, por una parte, por su origen en el pecado y, por otra, por el acceso abierto por Cristo a la salvación. La credibilidad de la Iglesia se demuestra para el «promedio histórico» de los hombres a través de su forma externa.<sup>340</sup>

Dicha credibilidad se fundamenta en un triple argumento racional. En primer lugar, la razón gana una primera forma abstracta de certeza a través de la intuición «Pienso, luego existo». En segundo lugar, el conocimiento racional de la existencia de Dios garantiza una fundamental apertura del espíritu humano a la verdad, a la vez que confirma la posibilidad de conocer los hechos verdaderos del mundo.<sup>341</sup> Por último, la inteligencia de que Dios no puede sino actuar en conformidad con lo que realmente se demuestra que él es el único que puede ser entendido como razón suficiente de la creación.

La confesión de fe en Jesucristo como el Hijo encarnado de Dios es la confirmación histórico-fáctica de ese conocimiento racional de la más íntima ley del obrar divino. Tanto la Trinidad como la encarnación tienen así el carácter de una posible demostración racional.<sup>342</sup>

De acuerdo con la pureza de la idea de Dios, éste sólo puede ser concebido como creador libre si la creación se fundamenta en su palabra y

blie, il faut le conduire para la voie de l'autorité. Cette voie est sensible, elle est seure, elle est générale, elle répond parfaitement à la volonté que Dieu a, que tous les hommes viennent à la connoissance de la vérité.»

340. La fe en la autoridad está asegurada según Malebranche por la razón. Cf. *op. cit.*, XIV,3 (XII-XIII,336): «Assurément l'infalibilité est renfermée dans l'idée d'une Religion divine..., d'une société établie pour la salut des simples et des ignorants. Le bon sens veut qu'on croie l'Eglise infallible. Il faut donc se rendre aveuglément à son autorité. Mais c'est que la Raison fait voir qu'il n'y a nul danger de s'y soumettre.»

341. Las *Conversations* se abren con la prueba de la existencia de Dios. En *Entretiens* sigue inmediatamente a las discusiones teórico-cognitivas del primer *entretien*. Siguiendo a Descartes, también Malebranche formula el «argumento ontológico». Pero frente a la formulación matemática cartesiana, en Malebranche se trata de una *preuve de simple vue*. Véase al respecto F. Alquie, *Malebranche et le réalisme chrétien*, p. 75; G. Stieler, *Leibniz und Malebranche und das Theodiceeproblem*, Darmstad 1930, p. 48-51. El fundamento para ello se encuentra en la doctrina de las ideas: «Man's direct union with these ideas is thus an unmediated apprehension of the mathematical relations that exist apart from both mind and matter and hence is a direct union with God Himself» (M.E. Hobart, *Science and religion in the thought of Nicolas Malebranche*, p. 112).

342. Cf. *Entretiens* XIV,5s (XII-XIII,340s).

acontece por su voluntad. La *raison* de la creación es su propia Palabra. Sólo si la Palabra se hace carne, rinde la creación a Dios la alabanza infinita que le es debida. Sólo a través de la primacía de la Palabra en la creación recibe Dios alabanza adecuada. Dios no puede ser concebido sino como soberano, como felicidad permanente, como sujeto, pues ésta es la única manera de que se dé una razón suficiente para la creación y para la historia. El sujeto humano, orientado a la verdad, sólo puede recorrer el camino hacia esta verdad mediante su participación en la *raison universelle*, en el Verbo de Dios. El sujeto humano, obligado en su libertad a alabar humanamente a Dios, sólo puede alcanzar la medida de su autorrealización por su participación en Jesucristo.

Con ello se pone la base para la credibilidad de la Iglesia y para la autoridad de la Escritura y del magisterio eclesiástico. Dado que la fe posee un fundamento racional, y dado que fe y razón son participación en el Verbo uno de Dios, Malebranche juzga en sí misma evidente la existencia de una correlación entre la fe de Jesucristo, tal y como nos ha sido transmitida por la Iglesia, y el proceso racional de conocimiento. Es importante en este punto que Malebranche contemple la vía racional como un proceso de carácter histórico, en el que sólo cabe avanzar, penosamente además, por medio de una atención y concentración en la verdad continuamente necesitadas de renovación.<sup>343</sup> En sus *Entretiens* nos aclara cómo, y de acuerdo con qué método, alcanza la razón comprensión de los dogmas de la fe.

El punto de partida de la reflexión racional en torno a la fe lo constituyen, según Malebranche, los dogmas proclamados por los concilios y las demás declaraciones oficiales de la Iglesia. El elemento formal determinante de un dogma es que concite el universal asentimiento de la Iglesia.<sup>344</sup> La Escritura, en efecto, da testimonio del dogma de muy diversas maneras, mas no siempre lo destaca claramente. De ahí que sea por principio necesario tomar como base a la Escritura tal y como

343. *Op. cit.*, XIV,4 (XII-XIII, 339): «Mais pour l'ordinaire fatigué de mes efforts, je laisse aux personnes plus éclairées ou plus laborieuses que moi une recherche dont je ne me croi capable.»

344. *Op. cit.* (XII-XIII,337s): «Pour les dogmes, je les cherche dans la tradition, et dans le consentement de l'Eglise universelle; et je les trouve mieux marquez dans les définitions des Conciles que par tour ailleurs.»

ha sido explicitada por la tradición y la concordancia universal de la Iglesia.<sup>345</sup>

Malebranche ve en los dogmas, enraizados en la Escritura, pero también, a la vez, reelaborados por la tradición, una realidad en la que cabe apreciar un paralelismo con las observaciones y experimentos del físico. En efecto, así como el físico, tomando sus datos como punto de partida, se pregunta por las ideas más simples a ellos subyacentes, así también se entresacan las ideas más resplandecientes de la Escritura y se formulan en dogmas. Originalmente los dogmas se conocen, en tanto que *expériences en matiere de théologie*,<sup>346</sup> a la luz de la *raison* universal, es decir, a la luz del Verbo. El dogma se manifiesta a la reflexión como una idea razonable o plausible.

También su elaboración guarda paralelismo con la física. También en ésta importa, por un lado, constatar la experiencia y, por otro, preguntarse por las supremas ideas y principios. Si no surge una prueba evidente y aclaradora, no se renuncia ni a una ni a otra cosa, sino que espera y tal vez se aborda el problema desde otro ángulo.<sup>347</sup> Todo esto es igualmente aplicable a la fe: cuando surge una evidencia, es posible examinar la fe a la luz de la razón. Allí, en cambio, donde no aparece dicha evidencia, el teólogo debe hacer un alto y someterse a la autoridad, consciente de la debilidad de su espíritu.<sup>348</sup> Debe entonces confiar en que otros teólogos den a su debido tiempo un paso más hacia adelante. Se produce así, a juicio de Malebranche, un verdadero proceso histórico de *intellectus fidei*, una cada vez mayor penetración en los misterios a través de los esfuerzos realizados por el intelecto. Las reflexiones del filósofo francés tocan a su fin en esta materia con estas palabras:

345. *Op. cit.* (XII-XIII,338): «Je croi, Ariste, que le plus seur et le plus court est de les chercher dans les Saintes Ecritures, mais expliquées par la tradition, je veux dire, par les Conciles généraux, ou reçûs généralement par tout, expliquées par le même esprit qui les a dictées.»

346. *Op. cit.* (XII-XIII,339).

347. *Ibidem*: «Mais lorsqu'en croiant les suivre je me sens heurteur contre la Raison, je m'arrête tout court; sçachant bien que les dogmes de la foi et les principes, de la Raison doivent être d'accord dans la vérité, quelque opposition qu'ils aient dans mon esprit.»

348. *Ibidem*: «Je demeure donc soumis à l'autorité, plein de respect pour la Raison, convaincu seulement de la foiblesse de mon esprit, et dans une perpetuelle défiance de moi-même.»

«Cuando por fin el celo por la verdad vuelve a encenderse en mí, doy de nuevo comienzo a mis investigaciones, y atendiendo alternativamente a las ideas que me iluminan y a los dogmas por los que soy guiado, descubro sin recurrir a ningún otro método específico el medio para pasar de la fe a la inteligencia... Siento entonces cada vez más la pequeñez de mi espíritu, la profundidad de nuestros misterios y la extrema necesidad que todos tenemos de una autoridad que encamine nuestros pasos.»<sup>349</sup>

La vía de la fe es esencialmente la vía de la razón que retorna a sí misma. Dicha vía define la cristología. Jesucristo es, como Verbo encarnado, la luz y el fundamento de la razón, la última razón suficiente de todo pensamiento. Su vida, su mensaje, sus actos, pero, sobre todo, su pasión, hacen históricamente visible y patente cómo, en un mundo contaminado por el pecado, se alaba y se adora de suprema manera a Dios. La vida de Cristo descubre cómo debe entenderse la realización racional y ética de la adoración divina. De este modo, el hombre se conoce a sí mismo, primero en la fe y luego conoce más y más, por medio de la razón, también su redención en la identificación con Jesucristo. Recurriendo en este punto al lenguaje de Rahner diríamos que en la historia de Jesucristo comparecen categorialmente la líneas transcendentales fundamentales del ser humano unido a Dios.

¿Cuáles son las principales intuiciones que conducen a Malebranche a esta razón humana cristológicamente mediada y fundada? Se trata de lo esencial de una reflexión transcendental sobre la esencia y la realización de la libertad: tanto de la libertad y subjetividad de Dios como de la libertad y subjetividad del hombre.

Más arriba se ha señalado que la razón suficiente para la libre resolución de Dios que le lleva a crear e inaugurar la historia se halla en la encarnación del Verbo divino, de la segunda persona de la Trinidad. He aquí la única manera, según Malebranche, de preservar la absoluta libertad divina, del absoluto autorreferirse a sí de Dios incluso en su do-

349. Ibídem: «Enfin si l'ardeur pour la vérité se rallume, je recommence de nouveau mes recherches, et aux dogmes qui me soutiennent et qui me conduisent, je découvre sans autre methode particulière le moiën de passer de la foi à l'intelligence... C'est que je sens toujours de mieux en mieux le petitesse de mon esprit, le profondeur de nos mystères et le besoin extrême que nous avons tous d'une autorité qui nous conduise.»

nación a lo otro que él. Únicamente el hecho de que la creación y la historia estén fundadas en Cristo, y de que éste sea el primogénito entre todas las criaturas, hace del obrar divino salida fuera de sí que permanece a la vez en sí misma.

Si, pues, la autocomunicación de Dios por medio de Jesucristo forma parte de la autorrealización de la libertad divina, porque sólo ella proporciona razón suficiente para el movimiento creador, otro tanto cabe decir de la libertad humana. Así como, en efecto, la razón humana no es su propia luz, sino que la recibe a través de su participación en la *raison universelle*, y alcanza así el conocimiento de las ideas, así tampoco tiene en sí misma la libertad humana –pese a su carácter soberano con respecto al mundo– la potestad para realizarse con pleno sentido.<sup>350</sup> La práctica del *bonum morale* no se basta para que la libertad se fusione hasta tal punto consigo misma que se convierta en libertad plena. La realización de la libertad humana no se produce sino por su participación en la libertad a la vez divina e histórico-humana de Jesucristo, pues la verdadera misión de la libertad es rendir a Dios alabanza adecuada.<sup>351</sup> El criterio o medida de la libertad humana, descubierta por la razón en la reflexión en torno a la esencia de su propia libertad, es por tanto la libertad divina, la libertad no sujeta a condición alguna. Para Malebranche, por tanto, la libertad se da únicamente como una comunicación de libertades.

Presuponiendo, por ende, dicho concepto de libertad, Malebranche define la filosofía de Descartes –tal como se presenta– como la realización fáctica de la libertad humana, a la vez que demuestra que la condición de posibilidad para la coherencia conceptual de esta filosofía se halla en la redención por Jesucristo. En este sentido, Jesucristo apare-

350. También en relación con la libertad puede apreciarse la fútil disposición del espíritu humano. Como las ideas sólo se conocen en Dios (*vision en Dieu*), el libre albedrío sólo podrá actuar en relación con la *action de Dieu en lui*. «Le libre arbitre ne produit donc en rigueur rien de nouveau, mais il peut se reposer ici ou là, sur tel et tel bien, suspendre ou au contraire laisser faire l'action de Dieu en lui; et c'est là ce que l'on appelle donner ou refuser son consentement» (L. Esquirol, *Le mérite et la grace dans l'oeuvre de Nicolas Malebranche*, p. 139).

351. Cf. *Entretiens* XIV,7 (XII-XIII,342): «Mais cette action toute meritoire qu'elle est n'adore point Dieu parfaitement si celui que je suppose ici capable de la faire, refuse de croire en Jesus-Christ, et pretend avoir accès auprès de Dieu sans son entremise.»

ce como el fundamento y condición de posibilidad tanto del pensamiento a la búsqueda de la certeza como de la moderna subjetividad. Tal es el planteamiento sobre el que se sigue construyendo después, hasta llegar a la cristología trascendental de Karl Rahner.

Comparando ahora el pensamiento de Malebranche con la cristología anterior, tal y como por ejemplo está representada por Francisco Suárez, se advierten profundas diferencias. Así, en lo que se refiere a las reflexiones de carácter trascendental-metafísico no es difícil notar que el pensamiento abstracto de Suárez, en el que la construcción responde a razones de funcionalidad o utilidad, se ha visto sustituido por un pensamiento sistemático, trascendental-metafísico y dinámico. Como resultado, Dios no está separado en sí, totalmente distanciado de la creación, sino que de aquí se le deriva una autorreferencia a esta creación, una autorreferencia que no limita a Dios de una manera inadecuada, sino que conjuga y unifica de modo perfecto su salida hacia lo otro y su permanencia-en-sí. Lo mismo se puede decir del ser humano.

Respecto de la soteriología, Malebranche, a diferencia de Suárez, no ve en Jesucristo y en la cruz la forma más excelente de comunicación entre Dios y la creación infestada de pecado como resultado de una gran cantidad de razonamientos de detalle. Malebranche recupera una buena parte de la original simplicidad de la argumentación anselmiana. Con todo, eleva esa simplicidad al nivel de una reflexión trascendental sobre la esencia de la libertad divina y humana.

## VI. La cristología en el marco de la metafísica total de la subjetividad: Kant y Hegel

### 1. Los fundamentos de los enunciados cristológicos de Kant y Hegel

#### TESIS 47:

La crítica racional de la teología aparecida en los comienzos de la metafísica trascendental en Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham es paulatinamente superada por la certeza de sí del pensamiento. La filosofía ilustrada toca a su fin con Kant y Hegel.

El apartado intitulado «Logros y problemas pendientes de la cristología de la Alta Edad Media»<sup>352</sup> daba cuenta de la nueva formulación del concepto de ente por Escoto y Ockham: *ens est id cui non repugnat esse*, ente es aquello a lo que no repugna ser. Esta definición del ente se funda en la identidad de realidad y pensamiento. En el concepto de ente, que es a la vez expresión de la realidad, está dada en su forma más originaria la *adequatio intellectus et rei*, la adecuación entre el intelecto y la realidad. De este modo se establece la identidad fundamental que hace posible la realidad que todo lo entiende y todo lo ilumina teóricamente.

El principio de contradicción, constitutivo del concepto de ente, es un principio del intelecto. Así pues, con respecto a él vale decir: lo que no se puede pensar –en razón de su carácter contradictorio– tampoco puede ser. Lo que, con otras palabras, significa: lo que puede ser, se puede también pensar, lo que puede pensarse, puede también ser.

Síguese entonces que la correlación o correspondencia de los entes, su unión o síntesis, es concebida exclusivamente de acuerdo con el principio de contradicción. Son posibles todas las combinaciones, a condición de que no sean contradictorias en sí mismas. En la misma medida, Dios puede hacer todo lo que quiera siempre que no implique contradicción. Este radical arbitrio divino recibe el nombre de *potentia absoluta*. De él se distingue la «posición» (*Setzung*) concreta y positiva de Dios, su designio salvífico que tiene lugar de éste y no de otro modo, es decir, la *potentia ordinata*.

Ambas fundamentales determinaciones dan ocasión a una peculiar percepción de los límites de la metafísica propia de la Edad Moderna. El ente, el algo, que se da y es pensado, es el ente objetivo, singular, concreto. Dado que es siempre pensado desde su carácter contradictorio o no-contradictorio, está puesto puramente en sí. En el fondo no ha lugar para una ordenación razonable de los acontecimientos. Esta ordenación está posibilitada únicamente por la *potentia Dei ordinata* positiva. Ésta debe ser aceptada positivamente, es decir, estudiada desde la posición y la comunicación divina.

La Escolástica del Barroco desborda los límites de esta metafísica. Presupone, ciertamente, el concepto de ente desarrollado por Escoto y

352. Cap. E.I.4.

Ockham y piensa al ente —de lo cual es ejemplo la metafísica de Suárez— como la objetividad que descansa en sí misma, como «algo». Pero, al mismo tiempo entiende que esas determinaciones objetivas constituyen un conjunto, se insertan en un contexto, la *veritas obiectiva*. Suárez concebía el ente como una determinación libre de contradicción y a la vez inscrita en una cierta relación. Todo algo se diferencia de otro algo por ser esto en lugar de lo otro. Expresándolo en términos lógicos: la identidad que tiene un ente consigo mismo en tanto que no-contradictorio incluye a un tiempo su diferencia de lo otro, diferencia que se explica según los modos de las diversas formas de relación y pertenencia entre uno y otro y que pueden extenderse hasta la recíproca exclusividad.

Pero no es éste el único aspecto que diferencia a la Escolástica del Barroco de la Baja Edad Media. Ahora la conexión entre los entes no se concibe ya únicamente desde el principio de contradicción. Suárez parte de modalidades bien concretas de interacción mutua, que agrupa en las categorías aristotélicas de las cuatro causas: causa final, causa eficiente, causa material, causa formal. Esas cuatro formas en que una cosa puede coexistir con otra en influir en ella le proporcionan el entramado teórico desde el que entender el orden fáctico. El orden concreto de los acontecimientos, que tiene su centro en la redención y en Cristo, es, por contra, el resultado de la disposición divina, la cual se sirve tanto de las formas de causalidad dadas como de la multiplicidad de verdades singulares contenidas en la *veritas obiectiva*.

Consecuentemente, hemos caracterizado la cristología de Suárez como una cristología que tiene como principio, por una parte, el pensamiento metafísico transcendental y, por otra, la revelación. A la vez hemos de hacer notar que el teólogo no puede reconstruir el pensamiento divino sino a través de la reflexión en torno a la revelación y a la síntesis que la precede.

Con ello queda inserta en cierto modo dentro del pensamiento la *potentia ordinata*, el designio divino salvífico concreto que garantiza el orden último del universo. Se le despoja de su pura arbitrariedad. El hombre puede ahora reconocer en el pensamiento divino la *aeterna praedestinationis Christi*: Dios, decidido a una *perfecta iustitia*, no puede menos de decretar la encarnación y la redención por la cruz.

Si con ello se abandona en buena medida la crítica teológica de la

razón del nominalismo, la metafísica de Descartes y de Leibniz y la cristología de Malebranche avanzan un paso más. Ya en la manera que Descartes deduce de Dios, que en su idea está presente al pensamiento, la certeza y seguridad de todas las ideas del pensamiento del universo, se anuncia de forma expresa aquel gran principio de que hablaba Leibniz: el principio de la *ratio sufficiens*, el principio de razón suficiente. ¿Qué es para Leibniz un ente? Como es obvio, también aquello que no sea contradictorio en sí mismo. Pero Leibniz lleva más allá esta idea. En efecto, es no contradictorio todo aquello que tiene una razón suficiente para su existencia.

Con ello se han conseguido dos cosas. En primer lugar, queda abolida la diferencia entre concreción objetiva y orden fáctico. Tiene razón suficiente tanto el ente como lo que se produce como resultado de la acción de un ente sobre otro. En segundo lugar, surge un nuevo tipo en la relación universal que cada ente singular guarda con el resto, bien se trate de un ente en sí subsistente, bien se trate de un acontecimiento, de un hecho que depende de otro. En todo cuanto existe está presente la *ratio sufficiens*. Mas ésta no es algo particular, pues entonces no sería en verdad razón suficiente. El ente, en tanto que contingente, no tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia, razón por la cual la *ratio sufficiens* completa, es decir, Dios, está siempre presente en cada individuo, del mismo modo que lo está también en la relación derivada del hecho de haber sido producido o, lo que es lo mismo, en el contexto en que algo se sitúa. Y esto significa que cada cosa es reflejo del todo, sin que ello suponga la supresión de la singularidad de lo concreto.

En la medida en que la *ratio sufficiens* está dada con cada individuo, éste es a la vez quien fundamenta lo pensable y quien introduce al pensamiento en lo que debe pensarse. A la inversa, el pensamiento no es otra cosa que la revisión de esa relación fundamental y universal propia de cada singular, unido con el todo cuando existe, porque existe desde Dios. En dicho sentido, el pensamiento es pensamiento de las ideas divinas, incluso cuando es el hombre quien lo piensa. Aquí tanto Leibniz como Descartes preservan enteramente la finitud del pensamiento humano, pues éste no es capaz de sondear el pensamiento de Dios. Con ello quedan aseguradas las bases para una orientación del hombre perfectamente racional. Se habían echado los cimientos de la Ilustración.

Sobre estas bases fundamentó Malebranche su cristología. La razón



suficiente de la creación como «posición» de lo otro distinto de Dios es el estar-consigo de Dios en el Hijo. La creación acontece en la Palabra divina, por y para la Palabra que es consubstancial con el Padre.

Malebranche entiende a Dios con arreglo a la idea moderna de subjetividad: la medida y el motivo impulsor de la libertad divina es la libertad misma. Pero de aquí no se sigue la arbitrariedad, sino un acontecer perfectamente fundamentado. Lo mismo puede decirse a propósito del ser humano. El hombre comprueba la *ratio sufficiens* como criterio de su libertad tal y como Dios mismo la concibe y realiza. La comprensión de la realidad propia de Malebranche y de Leibniz implica la univocidad del concepto del ser. Desde aquí resulta comprensible que pensamiento y fe sean en el fondo lo mismo para Malebranche. La historia es, ciertamente, testigo de su relativa separación. La fe es lo representado por la autoridad y todavía no elaborado. La mediación definitiva de fe y pensamiento no tendrá lugar hasta la consumación escatológica. Sin embargo, ya en el tiempo está en marcha ese proceso definitivo de mediación.

La metafísica transcendental de la Modernidad, cuyo arco abarca desde Ockham hasta Descartes, Leibniz y Malebranche, halla su punto culminante y su consumación en la crítica transcendental kantiana y en el concepto hegeliano de espíritu. Una vez más se derivan de aquí consecuencias para la cristología, de las que nos ocuparemos en los siguientes apartados.<sup>353</sup> En Kant el misterio Cristo se convierte en el ideal necesario de la razón. En Hegel la cristología proporciona la estructura fundamental de su filosofía del espíritu.

## 2 El «Hijo», el «hombre grato a Dios», de la filosofía transcendental kantiana

### TESIS 48:

Para Kant el reino de Dios es el objetivo del obrar moral autónomo. Este pensamiento comprende la idea del «hombre grato a Dios», del «Hijo». Jesús de Nazaret es la representación simbólica de esta idea.

353. Cf. asimismo V.A. McCarthy, *Quest for a Philosophical Jesus. Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant and Schelling*, Macon/Georgia, 1986.

La *Crítica de la razón pura* de Kant constituye una aguda crítica de las construcciones metafísico-transcendentales de autores como Leibniz o Malebranche, a los que acusa de un uso de los conceptos que excede de su alcance real. En el prólogo de esta obra escribe a propósito de la situación de la metafísica:

«La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero, advirtiendo que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha, que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones. Y, aunque puede deducir que éstas se deben necesariamente a errores ocultos en algún lugar, no es capaz de detectarlos, ya que los principios que utiliza no reconocen contrastación empírica alguna por sobrepasar los límites de toda experiencia. El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama *metafísica*.<sup>354</sup>

Por tal motivo, al comienzo de sus esfuerzos metafísicos Kant lleva a cabo una crítica de la facultad racional como tal. A cuenta precisamente de dicha crítica, se plantea la ineludible cuestión de si la filosofía no habrá de ocuparse con Dios y la religión.

La *Crítica de la razón pura* define a Dios como «ideal» de la razón, como el «principio regulador» necesario para que pueda haber unidad en la experiencia.<sup>355</sup> Kant empieza por definir dicho ideal como la «to-

354. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) VII (las obras de Kant se citan según *Kant's gesammelte Schriften*, edit. por la Real Academia prusiana de las Ciencias, Berlín 1910ss). Los textos en castellano de la *Crítica de la razón pura* se toman de la traducción de Pedro Ribas, (Alfaguara 1985).

355. KrV B 727-730.

talidad de la realidad (*omnitude realitatis*),<sup>356</sup> para más tarde bautizarlo con los nombres de «ser originario (*ens originarium*)», «ser supremo (*ens summum*)», y «ser de todos los seres (*ens entium*)».<sup>357</sup> La razón para la existencia de ideal semejante se encuentra en el hecho de que sólo la *omnitude realitatis* permite concebir lo singular como verdaderamente determinado. Cada individuo es lo que es precisamente por estar separado y diferenciarse de todo lo demás. De este modo, la *omnitude realitatis* es la condición de posibilidad de la aprehensión de lo individual como algo concreto y determinado. A la vez, dicha totalidad es también el ser originario –todas las cosas participan de él–, por ende, el ser supremo, el *summum ens*. Kant resume así sus afirmaciones:

«El concepto de este ser es el de *Dios*, concebido en sentido transcendental.»<sup>358</sup>

No obstante, ello no significa para Kant que pueda hablarse de Dios en el sentido de una realidad objetiva. Sobrepasaríamos con ello todo uso empírico. El Dios así presupuesto como condición de una experiencia ordenada es una idea reguladora de todo pensar.

Como en la *Crítica de la razón pura*, también en la *Crítica de la razón práctica* «Dios» desempeña un papel decisivo en la teoría moral kantiana. La ética no precisa de Dios para su fundamentación. El criterio de la libertad reside en la libertad misma. Con todo, es necesario –en el sentido de un postulado práctico-moral– un ideal, lo único que puede conducir a una unidad el campo de la naturaleza y de la experiencia, por una parte, y el ámbito de la libertad y de la razón moral, por otra, permitiendo con ello que el obrar moral real en el mundo pueda aparecer como algo dotado de sentido.

En la *Streit der Fakultäten* y en la introducción a la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* Kant vuelve a ocuparse explícitamente de la cuestión de si, al empeñarse en pensar no sólo en Dios, sino también en la religión, la razón no se hará culpable de la transgresión de una frontera, y de si no debería renunciar a esa tarea en prove-

356. KrV B 604.

357. KrV 606s.

358. KrV 608.

cho de la teología. Kant responde afirmativamente y argumenta que la razón no sobrepasa sus límites cuando no se ocupa del aspecto histórico de la religión y de su facticidad, sino más bien se centra en lo afirmado en ella. Debe pensarse ese contenido objetivo como un asunto de la razón.<sup>359</sup> Kant observa que, así como Dios –de acuerdo con la *Crítica de la razón pura*– no puede ser concebido como un objeto, tampoco el reino de Dios podrá pensarse en dichos términos. El reino de Dios es la idea suprema que posibilita la vida práctica y social de la humanidad. Kant la define como la idea «de una república universal según las leyes de la virtud».<sup>360</sup> Dentro de su marco trata asimismo las cuestiones cristológicas.<sup>361</sup> Son numerosos los pasos dados en el proceso.

Se acomete en primer término la tarea de determinar el lugar y la necesidad de la religión. En el prólogo a la primera edición de *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* escribe Kant:

«Aunque la moral no precisa para sus propios fines de ninguna representación finalista que debiera anteceder a la determinación de la voluntad, muy bien puede ocurrir que posea una relación necesaria con respecto a fin semejante, si bien no con respecto a la razón, sino con respecto a las consecuencias forzadas de las máximas adoptadas de conformidad con las mismas. Pues sin relación final no puede darse en el hombre determinación alguna de la voluntad, ya que ésta no puede darse sin ningún efecto, cuya representación, aunque no pueda aceptarse como motivo determinante para el libre albedrío, ni como un fin preexistente en el propósito, sí puede aceptarse como consecuencia de su determinación a través de una ley para un fin (*finis in consequentiam veniens*).»<sup>362</sup>

La moral es para Kant esencialmente autónoma. Para la definición del imperativo categórico como la única regla que constituye motivo determinante de la voluntad –de conformidad con la libertad– no es preciso contar ni con Dios ni con su reino. En efecto, todo recurso a la

359. Cf. los prólogos a la 1ª y 2ª edición de *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*: Rel A XVI; B XXII.

360. Rel. B 136.

361. Cf. al respecto H. Hoping, *Freiheit im Widerspruch*, p. 214–223.

362. Rel. A Vs.

promulgación de la leyes morales por Dios impediría el ejercicio de la libertad en cuanto tal.

Por ende, «para sus propios fines», o lo que es lo mismo, para la determinación de los criterios que deben orientar una decisión libre, la moral no tiene ninguna necesidad de la religión. ¿Dónde aparece entonces esta última? La respuesta reza: donde la libertad se hace real. En efecto, a la realización de la libertad es necesariamente inherente la determinación de un fin. El obrar libre acontece en el marco de la coexistencia entre los hombres y configura sus relaciones. Sin duda es cierto que, para alcanzar cualesquiera objetivos, no se deben condicionar las máximas de la libre voluntad, o de lo contrario la libertad se vería determinada desde fuera. Pero la transición desde la libertad hasta la libertad decidida es necesariamente un acontecimiento que persigue un fin. Y en el fin último de ese acontecimiento de la libertad deben confluir la estructura de libertad del hombre y la realidad externa, el *mundus sensibilis* y el *mundus intelligibilis*, ambos situados de suyo en planos por completo diferentes. Aquí precisamente se constituye Dios como aquel punto de fuga que nos permite concebir y entender ambos niveles en una unidad. El fin generalísimo en el que confluyen realidad y libertad es denominado por Kant «Reino de Dios». La religión define la vía concreta hacia tal reino.

La primera definición lleva a un segundo grupo de consideraciones dentro del despliegue del concepto kantiano de religión. Cuando el hombre, en efecto, se mira tanto a sí mismo como a los demás hombres, no puede menos de ver que el mundo va «de mal en peor», que en la realización de su libertad los hombres no actúan como si en cada momento su voluntad se identificara plenamente con el bien. Las acciones humanas están de hecho determinadas por el mal. En este contexto Kant procede a examinar todas las definiciones que figuran en la doctrina teológica del pecado original y de los pecados capitales o mortales. Todos estos resultados se derivan de su precedente reflexión en torno a la libertad, que primero había definido en su transcendental y sobre la que ahora vuelve bajo el punto de vista de su realidad concreta.<sup>363</sup>

Se advierte así que el hombre no ha hecho desde un principio del im-

363. Para la reconstrucción filosófica de la doctrina cristiana del pecado original cf. H. Hoping, *Freiheit im Widerspruch*, p. 197-208.

perativo categórico el motivo determinante de su libertad. En la constitución existencial fáctica de la libertad se descubre un distanciamiento con respecto al bien moral. Al hombre le es inherente una inclinación al mal:

«El origen racional de esa discordancia de nuestro albedrío, a la vista de la manera en que éste eleva a móviles secundarios, a la categoría de máximas supremas, es decir, de esa inclinación al mal, permanece empero impenetrable para nosotros, ya que es a nosotros mismos a quienes esa inclinación debe imputarse y, por consiguiente, también la razón suprema de toda máxima exigiría de nuevo que aceptásemos una máxima mala. El mal sólo puede nacer de lo moralmente malo (no de las meras limitaciones de nuestra naturaleza); y, sin embargo, nuestra natural disposición (que nadie más que el hombre podría corromper, si es que tal corrupción ha de atribuírsele a él) es una disposición al bien. Para nosotros, por tanto, no hay ningún motivo comprensible por el que el mal moral hubiera debido introducirse antes en nosotros.»<sup>364</sup>

Kant comenta el carácter impenetrable de nuestra inclinación natural al mal al hilo de la narración genesiaca sobre el origen del pecado.

En el tercer paso se plantea la cuestión de cómo puede el hombre escapar a esta situación. Lo que se le exige es una radical transformación de su libertad, o lo que es lo mismo, la aceptación de la máxima que dice que hemos de hacer el bien por sí mismo, eligiendo libremente nuestros fines, de manera incondicional, y con una resolución sin reservas. Ante el hombre resplandece entonces un ideal. Es precisamente en este punto, en el que se trata del ideal de la libertad realizada, donde Kant sitúa el lugar de la cristología:

«Ese hombre, único grato a Dios, “está en él (en el ser supremo; N. del A.) desde la eternidad”. La idea del mismo procede de su ser; no es por tanto cosa creada alguna, sino su Hijo unigénito, “el Verbo (el ¡Hágase!) por el que son todas las cosas, y sin el cual no existiría nada de cuanto ha sido hecho” (pues todo ha sido hecho por su causa, es decir, por causa de su ser racional en el mundo tal y como debe concebirse según su definición moral). “Él es el resplandor de su gloria”, “En él amó Dios al mundo”, y sólo en él y

364. Rel. B 6s.

en la ascensión de sus sentimientos podemos tener la esperanza “de ser hijos de Dios”, etc. Ahora bien, *elevarnos* a ese ideal de perfección moral, esto es, al modelo del sentimiento moral en toda su pureza, es un deber de todos los hombres, fin para cuya consecución puede darnos fuerzas esa misma idea hacia la que la razón nos mueve a aspirar. Empero, debido precisamente a que no somos los autores de la misma, sino que ha tomado asiento en el hombre sin que sepamos de qué manera pudo siquiera recibirla la naturaleza humana, sería mejor decir que dicho modelo ha *descendido* hasta nosotros desde el cielo, es decir, que la humanidad lo ha aceptado (pues no es ni mucho menos igual de posible imaginar que un hombre *malo* por naturaleza haya apartado de sí al mal, elevándose a continuación a un ideal de santidad, que imaginar que este último ideal haya asumido la *humanidad* —la cual no es mala en sí— y *descendido* hasta ella).<sup>365</sup>

El texto citado caracteriza el ideal, el hombre grato a Dios, como existiendo desde siempre en Dios y partiendo de la esencia de Dios. Se trata de aquel hombre que en su libertad es absolutamente uno con el fin último de todas las cosas, es decir, con Dios y su reino. En su libertad, por tanto, no lleva a cabo otra cosa sino lo que define la esencia de Dios. A la vez es la «Palabra», el «¡Hágase!», por el que son todas las cosas, porque aquí se pronuncia el supremo fin inteligible de la realidad entera, aquel fin que no descansa sino en la confluencia de la libertad y de la realidad empírica.

El hombre, inclinado al mal, no puede alcanzar por sí mismo ese ideal de perfección moral. De ahí que Kant le caracterice como «descendido desde el cielo hasta nosotros». Asimismo, ha «tomado asiento» en el hombre de una manera por completo incomprensible para éste. Kant ve en Jesús de Nazaret, como fenómeno histórico, a aquel ser humano empírico, en quien la humanidad ha tenido oportunidad de contemplar verdaderamente ese modelo. Nunca se llegará a la consumación de dicho ideal en una vida empírica. La humanidad tampoco podría haberlo percibido en Jesús si no se le hubiera dado previamente y de una manera escondida a una con la esencia de la razón y la libertad:

365. Rel. B 73s.

«No podemos pensar el ideal de la humanidad grata a Dios (y por ende de una perfección moral tal y como es ésta posible en un ser mundanal sujeto a necesidades e inclinaciones) de otra manera que en la idea de un hombre que no sólo practicara personalmente todo deber moral, difundiendo a un tiempo el bien en torno a sí en la mayor proporción posible mediante sus palabras y su ejemplo, sino que estuviera dispuesto a asumir, aun sometido a las más grandes tentaciones, toda clase de padecimientos hasta la más afrentosa de las muertes por el bien del mundo y aun de sus enemigos. Pues el hombre no puede formarse concepto alguno del grado y de la firmeza de una fuerza como la que es propia de un carácter moral, a menos de imaginarse a sí mismo luchando contra las dificultades e imponiéndose a ellas a pesar de soportar las peores acometidas.»<sup>366</sup>

Jesús de Nazaret es, pues, la visión y representación simbólica de ese ideal. Al aparecer ante los ojos del hombre y consagrarse, junto con otros, a ese ideal, el reino de Dios nace en forma visible. En su proceso evolutivo, dicho reino de Dios es la condición necesaria para la vía del hombre que camina hacia su meta desarrollando sus disposiciones morales.

No es posible analizar aquí las consecuencias que Kant deduce para la doctrina de la justificación o para la eclesiología en sus diversos aspectos. Importa más plantearse la siguiente cuestión: ¿qué es de una cristología que se manifiesta como un componente esencial de la comprensión filosófica del ser humano y de su puesto en la realidad?

### 3 Contribución de Kant a la consumación de la metafísica transcendental de la Modernidad

TESIS 49:

Kant perfila la consumación de la metafísica transcendental moderna en la medida en que demuestra la identidad de los órdenes de la razón y de la libertad, órdenes que habían permanecido separados desde las postrimerías de la Edad Media. Dicha identidad está mediada por el ideal del hombre grato a Dios, la cristología.

366. Rel. B 75.

La presente tesis busca poner en su justo lugar la contribución kantiana a la cristología dentro de la reflexión filosófico-teológica de la Modernidad. Más arriba<sup>367</sup> se ha señalado cómo en el transcurso de la Edad Moderna se fue superando paso a paso la disociación que escotistas y nominalistas habían establecido entre el orden de la razón y el orden de la libertad. La filosofía kantiana lleva ese movimiento a su culminación.

La *Crítica de la razón práctica* y la *Metafísica de las costumbres* muestran que la libertad no es otra cosa que razón práctica. La razón práctica es la razón pura orientada a la libre autorrealización. Kant rechaza expresamente la idea de arbitrariedad como definición de libertad. La arbitrariedad está a merced de cualquier impulso. Sólo cuando la libertad se eleva a la categoría de suprimir criterio de sí misma, a la categoría de libertad en sí, sólo cuando se vincula a su ley propia y, como consecuencia, no sufre distorsión alguna, demuestra ser verdadera libertad. El imperativo categórico nace en ella misma, y la libertad debe aprehenderlo como su ley más protooriginaria. Ahí se constituye como libertad. La libertad y la ley no se oponen una a otra externamente, como afirmó el nominalismo y luego fue aceptado como poco menos que evidente. Libertad y ley son datos de razón, que se implican mutuamente.

De la coincidencia de ambas se sigue para Kant que allí donde hay libertad tiene validez ese único criterio o norma única. Hombre y Dios siguen su misma pauta. La voluntad divina y la humana concuerdan allí donde la libertad humana se reconoce como tal libertad. Al concebir la condición pecaminosa del hombre con la misma radicalidad, desde la libertad, que su conversión, Kant deja atrás la dicotomía implícita en la doctrina luterana de la libertad. Surge así, según él, la posibilidad de desarrollar la idea del ser humano grato a Dios, cuyos actos e identidad coinciden con la voluntad divina. He aquí el centro nuclear de su antropología, concebida en términos cristológicos. El hombre grato a Dios, el «hijo de Dios», es el ideal de hombre, aquel hombre en quien se cumple y afirma la finalidad de la creación. Sobre este punto observa Blumenberg: «La recomendación de una ética “material” cortada a la medida de un universo humano de valores ha censurado muchas veces la

ética “formal” kantiana en razón de la pobreza de su rigorismo, tan extraño a la verdadera naturaleza del hombre. Pero aquí se pasa por alto que su propósito no es primordialmente solucionar el problema del comportamiento humano en una realidad histórica, social o política, sino la cuestión de la certeza de la salvación: ¿cómo puede estar seguro el hombre de que coincide con la voluntad divina? La respuesta dice: debido a la universal validez de la ley moral para toda voluntad, validez que sólo puede convenir a un principio formal que no tome en absoluto en consideración las particularidades del universo de los valores humanos. La aparente pobreza de este principio –medida por la intensidad del esfuerzo del espíritu– es el precio a pagar por una ganancia infinita. Sólo la validez universal de la ley que engloba a Dios y al hombre garantiza que el “alma más justa”, también apostrofaba por Diderot, pueda desear la existencia de Dios. Que deba además desearlo es el contenido de la doctrina de los postulados de la *Crítica de la razón práctica*.»<sup>368</sup>

Kant alcanza este resultado gracias a un estricto autocontrol del pensamiento. Respetando los límites del conocimiento, ateniéndose metódicamente a la determinación de las condiciones de posibilidad de empiria y praxis, llega consecuentemente a Dios, al reino de Dios y al hombre grato a Dios, como a tres ideas necesarias. Traza así de un modo nuevo los límites entre la fe y la razón. Se advierte al mismo tiempo que el hombre moderno ha entendido de tal manera su razón y libertad que los momentos ideales de la cristología y el reino de Dios se han convertido en elementos internos indispensables de su racionalidad libre. Contemplando sinópticamente el desarrollo de la cristología sistemática desde sus inicios medievales, cabe apreciar un dinamismo lleno de tensiones que se hace cada vez más profundo. En la interacción entre la fe cristiana y la razón, la segunda consigue –en principio desde la teología como supuesto previo para el misterio Cristo– un acceso racional a la cristología a partir de su propio proceso autónomo de auto-certidumbre y de una libertad en sí subsistente, sin por ello transformarse en fe o teología. La formación del pensamiento moderno y de la subjetividad libre contemporánea resultan incomprensibles sin el contrafuerte de la cristología.

367. Cap. E.VI.1.

368. H. Blumenberg, *Kant und die Frage nach dem «gnädigen Gott»*, en «Studium Generale» 7 (1954), p. 557.

4. El marco de la cristología hegeliana<sup>369</sup>

## TESIS 50:

La filosofía hegeliana está determinada por la elaboración del concepto de lo absoluto como espíritu. Hegel obtiene dicho concepto siguiendo el hilo conductor de la cristología.

La importancia del pensamiento de Hegel para la actual cristología sistemática es incalculable. Ni la cristología de Rahner en el *Curso fundamental*,<sup>370</sup> ni la de Von Balthasar en el *Mysterium Paschale*,<sup>371</sup> en *Gloria*,<sup>372</sup> o en la *Teodramática*,<sup>373</sup> pueden entenderse prescindiendo de los impulsos de Hegel. Lo mismo puede decirse de proyectos cristoló-

369. Cf. E. Britto, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, París 1979; Id. *Hegel und die heutigen Christologien*, en IKZ (communio) 6 (1977), p. 46-58; P. Heintel, *Die Religion als Gestalt des absoluten Geistes*, en «Wiener Jahrbuch für Philosophie» 3 (1970), p. 162-202; H. Huber, *Das Absolute ist der Geist*, en F.W. Graf – F. Wagner (dirs.), *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, en H.M. Baumgartner y otros (dirs.), *Idealismus. Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien*, vol. 6, Stuttgart 1982, p. 228-246; F. Jedamski, *Die Christologie Hegels nach ihrer biographischen Entwicklung und ihrer Bedeutung fürs Gesamtwerk*, Gotinga 1964; J. Jerkes, *The Christology of Hegel*, Missoula/Montana 1978; W. Kern, *Menschwerdung Gottes im Spannungsfeld der Interpretation von Hegel und Kierkegaard*, en A. Ziegenaus (dir.), *Wegmarken der Christologie*, Donauwörth 1980, p. 81-126; Id., *Dialektik und Trinität in der Religionsphilosophie Hegels*, en ZKTh 102 (1980), p. 129-155; H. Kimmerle, *Religion und Philosophie als Anschluss des Systems*, en O. Pöggeler (dir.), *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Friburgo 1977; H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in seine Philosophie*, Friburgo 1977; H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, en H. Küng – J. Ratzinger (dirs.), *Ökumenische Forschungen*, vol. 2/1, Friburgo 1970; A.K. Min, *Hegel's Absolute: Transcendent or Immanent?*, en JR 56 (1976), p. 61-87; Id. *The Trinity and the Incarnation: Hegel and Classical Approaches*, en JR 66 (1986), p. 173-193; W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentums in der philosophie Hegels*, en Id., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Gotinga 1978, p. 78-113.

370. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Friburgo 1976. (Traducción castellana, *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona, 1968).

371. H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, en MySal vol. 3/2, p. 133-326.

372. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 vols., Einsiedeln 1961-1969.

373. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, 4 vols., Einsiedeln 1973-1983.

gicos tan heterogéneos entre sí como los de Eberhard Jüngel,<sup>374</sup> Jürgen Moltmann<sup>375</sup> o Wolfhart Pannenberg.<sup>376</sup> El pensamiento hegeliano ha sido extraordinariamente fecundo para la reflexión cristológica de la Edad Moderna. El hecho resulta fácilmente comprensible si tenemos en cuenta que la reflexión hegeliana muestra también una profunda impronta cristológica. Así se comprueba no sólo por la circunstancia de que las grandes obras de Hegel hacen siempre de Cristo objeto reiterado de su discurso, sino, sobre todo, porque el pensamiento de Hegel tiene, como tal, un fundamento cristológico. Pueden aplicársele a su filosofía dos tesis básicas, que se analizarán con mayor detalle en las páginas siguientes:

(1) La contribución específica de la filosofía hegeliana consiste en haber definido lo absoluto como espíritu.

(2) La elaboración del concepto de absoluto se ha conseguido sirviéndose de la cristología como hilo conductor.

Al respecto escribe Michael Theunissen: «Hegel llega a la exposición plena de su doctrina sobre el espíritu absoluto por el camino de la paulatina superación del subjetivismo inicial. Pero esta génesis coincide con un desarrollo en cuyo transcurso va cristalizando cada vez más nítidamente su enfoque cristológico. Hegel puede aplicar resueltamente el concepto de espíritu absoluto a Dios una vez se ha decidido a interpretar a este último con exclusividad desde el *hombre-Dios*, en cuya humanidad está dado el momento que inicialmente comportaba en buena medida este concepto.»<sup>377</sup>

Qué haya de entenderse por lo «absoluto como espíritu» es algo que expondremos a continuación. Nuestro comentario seguirá en principio

374. Cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübinga 1982, espec. p. 83-132.

375. Cf. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1976.

376. Véase W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1982; Id., *Systematische Theologie*, vol. 2, Gotinga 1991, p. 315-511.

377. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absolutem Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín 1970, p. 13. Según Theunissen los primeros proyectos de Hegel en torno al significado del espíritu absoluto pertenecen a una «metafísica de la subjetividad», a «una subjetividad que presenta rasgos innegablemente humanos» (ibídem).



la forma primitiva de esta idea tal y como se encuentra expuesta en el *Systemfragment* de 1800. Después, al hilo de las obras principales, *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la lógica* y *Enciclopedia*, se expondrán las dos tesis fundamentales arriba mencionadas. Sobre esta base, el siguiente apartado se consagrará a la discusión en detalle de la cristología hegeliana.

Las concepciones cristológico-sistemáticas de Hegel son hijas de su radical enfrentamiento con la filosofía kantiana,<sup>378</sup> iniciado ya en sus años como estudiante en Tubinga. Junto con sus amigos Schelling y Hölderlin, Hegel se entusiasma por la religión de los griegos y por las «religiones populares», en las que creía ver una mediación concreta entre la vida y la moral de la que adolece la ética kantiana. Las preguntas de Hegel en sus escritos teológicos de juventud apuntan más allá de las afirmaciones básicas que Kant realizaba a propósito del proceso evolutivo real de la libertad.

El núcleo de la filosofía hegeliana se encuentra en su búsqueda de comprensión de la realidad concreta. Desde un principio, Kant descomponía dicha realidad en diferentes dimensiones, que reducía a principios también diferentes: la razón teórica, junto con el conocimiento empírico a ella subordinado, y la razón práctica junto con sus reflexiones en torno a las máximas de la propia libertad y de sus leyes. Como consecuencia, Dios y el reino de Dios han de ser concebidos en Kant como postulados de la razón práctica, y en cierto modo como puntos de fuga infinitos que, si bien como ideales hacen posible la acción práctica y vital, pero sin reflexionar lo suficiente acerca de la concreta praxis vital y sobre sus figuras y particularidades.

Hegel arranca de uno de los límites del pensamiento de Kant. Se interroga por aquellas figuras vitales nacidas del intercambio recíproco entre la naturaleza previamente dada y el comportamiento moral del hombre, que tienen rasgos mundanos y son modos en los que existe el universo, el hombre y la historia. En todas esas figuras prevalece aquello que subyace a las dicotomías kantianas de la razón, las soporta y las uni-

378. Cf. al respecto, p. e., G. Rohrmoser, *Die theologische Bedeutung von Hegels Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants und dem Prinzip der Subjektivität*, en NZSTh 4 (1962), p. 89-111; B. Burkhardt, *Hegels Kritik an Kants theoretischer Philosophie, dargestellt und beurteilt an den Themen der metaphysica specialis*, München 1990.

fica. Kant no se ha preguntado qué es o en qué consiste este Uno. Hegel, por el contrario, se interesa por la aprehensión conceptual de ese «Uno».

Tras algunos tanteos vacilantes durante las épocas de Berna y de Frankfurt, en que Hegel se ocupa fundamentalmente de la política, el estado y la sociedad civil, a la vez que continúa su lectura crítica de las obras de Kant y, en particular, su doctrina moral, y va profundizando, paralelamente, en sus estudios en torno al *Espíritu del cristianismo*<sup>379</sup> tiene lugar la primera formulación, en el año 1800, del proyecto de una visión sistemática y de conjunto, en el *System fragment*.<sup>380</sup>

El concepto central y rector es aquí el concepto de vida. «Vida» significa el ser uno, definido por Hegel, de acuerdo con la tradición, como infinitud. Para poder ser tal uno, sin embargo, la infinitud no puede tener fuera de sí a su opuesto, la finitud. Pues, en efecto, no puede haber nada fuera de aquella unidad que comprende la totalidad de la vida. La unidad es aquello que, sin abolir la diferencia, es finito e infinito a la vez. La infinitud es tanto la unión (identidad) de lo infinito y lo finito como la no-unión (diferencia) de ambos. Más exactamente: la infinitud es la unión de la unión y la no-unión, como lo uno que funda tanto la unidad de lo diferente como la diferencia de lo unido. Por ello puede formular Hegel esta definición: la vida es «la unión de la unión y la no-unión».<sup>381</sup> Lo importante es que lo uno, la vida, no es aquí concebido sustancialmente como un algo, sino en términos dinámicos, como entramado vital.

El concepto de individualidad permite exponer de manera ejemplar lo que quiere decirse con esa definición. Hegel escribe:

«El concepto de individualidad encierra en sí tanto oposición a la infinita multiplicidad como unión con la misma; un ser humano es una vida individual en la medida en que es una cosa distinta de todos los elementos y de la infinitud de la vida individual fuera de él; sólo es una vida individual en la medida en que es uno con todos los elementos y con la entera infinitud de la vida fuera de él.»<sup>382</sup>

379. En *Hegels theologische Jugendschriften*, edit. por H. Nohl, Francfort del Meno 1966 (=Tubing 1907), p. 241-342.

380. *Op. cit.*, p. 343-351.

381. *Op. cit.*, p. 348.

382. *Op. cit.*, p. 346.

Estas frases deben leerse con cuidado. El concepto de individualidad humana incluye la oposición y la supresión de la multiplicidad infinita de los seres que se diferencian del ente humano –luz, agua, tierra, plantas, animales, demás hombres–. Pero, por otro lado, es válido decir que el hombre sólo es lo que es vinculado con la infinita multiplicidad de lo otro. El hombre es «una vida individual en la medida en que es una cosa distinta de todos los elementos» –he aquí una cara de la moneda–, y es vida individual sólo en la medida en que «es uno con todos los elementos, con la entera infinitud de la vida fuera de él». La individualidad dice tanto unión como oposición, no-unión, y es ella misma precisamente como unión de ambas. Exactamente así ha de definirse qué es la vida en términos generales: la vida no es sólo unión, no es solamente relación, sino también oposición.

Ya en 1800, el misterio Cristo constituye para Hegel una expresiva analogía de esa unidad rica en tensiones, como cabe apreciar por su cita del viejo himno eclesial:

«El que no abarcaban los cielos de los cielos reposa ahora en el seno de María.»<sup>383</sup>

Este mismo modelo sigue la definición de la religión. En la religión se realiza la elevación de lo finito a lo infinito a través de la infinitud misma:

«Esa exaltación del hombre, no de lo finito a lo infinito, pues éstos no son sino producto de la mera reflexión, siendo como tal absoluta su separación –sino de la vida finita a la vida infinita– es la religión.»<sup>384</sup>

Dios es la vida infinita, mas no como «un objeto colosal» que estuviera «infinitamente por encima de los cielos de los cielos, por encima de toda unión, soberanamente sublime, cerniéndose poderosamente más allá de toda naturaleza». La diferencia de Dios con respecto al ser humano sería tan radical, la oposición entre su infinitud y la finitud del hombre condenado a dicha limitación lo harían tan extraño, que Dios

383. *Op. cit.*, p. 349.

384. *Op. cit.*, p. 347.

«no podría hacerse hombre». El resultado sería una religión «terriblemente sublime, que no hermosamente humana».<sup>385</sup>

La vida infinita, Dios, es finalmente definida mediante la palabra clave «espíritu», pues la vida infinita no ha de entenderse en su multiplicidad, riqueza de relaciones, y oposición, en un sentido sustancial, ni siquiera organológico, sino como poseedora de unidad en el espíritu y como espíritu.

La concepción del *Systemfragmentes* anticipa ya, si bien de una forma gráfica o figurativa, el planteamiento de sus posteriores esquemas filosóficos. Constituye asimismo el punto de arranque de sus siguientes puntos de vista sobre la religión. La religión es la realización de la relación entre lo finito y lo infinito en tanto que elevación de lo finito a lo infinito. Dicha realización es el espíritu. Por el momento, sin embargo, el «espíritu» es todavía concebido en términos de vida y contexto vital. Es aquí innegable la orientación hacia una fe incarnationista.

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel se sitúa frente a la tarea de entender históricamente la elevación de la vida finita a la infinita. Es su deseo proporcionar una exposición de las diferentes manifestaciones del saber siguiendo el largo camino trazado por la conciencia natural, extremo del que da por supuesto que todo lo conocido está constituido por la subjetividad cognoscente.

Al concentrar su análisis en el tema de la secuencia de las formas de la conciencia el interés principal no se centra en la yuxtaposición, la sucesión y la transformación de las ideas y en sus repercusiones. Respecto de las formas de la conciencia se tiene más en cuenta la bipolaridad entre lo conocido y la subjetividad conocedora, a la vez que se pregunta por el movimiento que impide que la conciencia halle reposo en la figura respectiva, impulsándola a asumir una nueva. La razón del movimiento se encuentra en la inadecuación que aflora en cada caso entre *intellectus et res*, entre concepto y objeto, y que se manifiesta en la provisionalidad de cada verdad alcanzada. Enlazando con la ignorancia socrática como camino hacia el saber y con la doctrina aristotélica de la aporía como *movens* de la ciencia, Hegel habla de dicho movimiento como de «un escepticismo que se cumple».<sup>386</sup> Este escepticismo, a diferencia del es-

385. *Op. cit.*, p. 351.

386. Cf. J. Heinrichs, *Die Logik der 'Phänomenologie des Geistes'*, Bonn 1974, p. 14.

cepticismo como escuela filosófica, constituye un conocer que va cumpliéndose, es decir, un dudar transparente a sí mismo, un conocimiento que se asienta en la ignorancia. El movimiento es desencadenado por la inversión que se realiza en la reflexión: a saber, por el hecho de que el objeto se ve sometido, en tanto que sabido y entendido –y desde este resultado–, a una nueva inspección, de tal modo que su renovada consideración y el pre-concepto y pre-juicio en ella implícito lo evidencien como «otro» no sólo en general, sino en su concreción. De este modo, el *intellectus* previamente alcanzado está escondido en él como nuevo objeto –como negación de la visión de ser-para-la-conciencia– pero es a la vez negado en una determinación nueva. Cada paso hacia adelante es resultado de una negación doble o determinada.

Mientras que para la conciencia natural tras cada nueva comprensión conseguida se restablece la inmediatez al ser como visión, el movimiento mismo va haciéndose transparente a la consideración fenomenológica.<sup>387</sup> Con ello, sin embargo, surge la cuestión de si en la historia no se impone simplemente, y en cada caso, un relativismo respecto de la verdad. ¿No ha de realizarse la verdad como algo incomprensible, inefable y escondido, y no aparece en la historia cada forma de la conciencia como error e *inadaequatio intellectus et rei*, incluso allí donde, si se sigue a Hegel, el respectivo punto de partida en el acceso al objeto alterado implica el saber ya alcanzado –en una negación determinada?

La respuesta de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* reza como sigue: el movimiento, guiado por la búsqueda de la verdad, se verifica siguiendo una serie de pasos escalonados. La «Fenomenología» se articula de acuerdo con los diferentes escalones. En la primera parte, Hegel sigue las figuras de la conciencia en las que se supone que ésta está presente: la certeza sensible, la percepción y la inteligencia. Su recorrido lleva a la autoconciencia, a su vez fundamentada en las figuras de la razón. A esta primera parte, cuya última figura se halla, pues, en la razón, se contrapone una segunda, en la que el objeto es el espíritu, es decir, para Hegel, la eticidad, la cultura en tanto que espíritu que se aliena con respecto a sí mismo y se contrapone a sí mismo como alienado, y el espíritu cerciorado de sí, la moralidad. La tercera parte está constituida

387. J. Heinrichs, *Op. cit.*, p. 66-70.

da por las exposiciones en torno a la religión, divididas en el tratamiento de la religión natural, de la religión artística y de la religión revelada o, lo que es lo mismo, del cristianismo. Como conclusión figura un apartado sobre el umbral de la actividad filosófica aquí alcanzado: el saber absoluto. Se llega de este modo a la «verdadera figura» de la verdad, al «sistema científico».<sup>388</sup>

El acierto de la respuesta hegeliana radica en la consecución de cada respectiva transición, aun cuando en conjunto esté condicionada por la manera en que Hegel define el saber absoluto. La clave decisiva para ello la brindan los análisis hegelianos de la religión. Así, si en las figuras anteriores se da ya una conciencia del ser absoluto, es en la religión donde se manifiesta la autoconciencia de dicho absoluto ser. La realidad del mundo es concebida como una manifestación de Dios, de tal manera, además, que en la religión se efectúe la manifestación en cuanto manifestación de la mismidad absoluta, es decir, del Dios que hace que la tierra dé fruto, que el hombre se alegre, etc. Entre los distintos tipos de religión, diferenciados entre sí en virtud de la forma de sus manifestaciones, se destaca la religión revelada. Esta última se caracteriza porque la manifestación de la mismidad absoluta constituye su realidad propia. No se trata de que la diferencia entre el mundo y Dios haya sido abolida. Al contrario, Dios es el Dios revelado por devenir lo otro distinto de él, es decir, hombre. Dios se hace idéntico a lo exterior a sí, revelando de este modo su esencia. Y así, se le concibe como espíritu, por cuanto la esencia del espíritu consiste en revelarse, en ser él mismo en lo otro distinto de él.

Hegel subraya que esa experiencia de la religión precisa del hombre-Dios perceptible a los sentidos. La religión revelada no puede iniciarse sino en un encuentro externo.<sup>389</sup> En ella se contempla el hombre a sí mismo. Es una anticipación que el hombre ha de alcanzar con la realidad del espíritu y así garantizarla. La religión es el momento que empuja hacia la realidad, no la huida con respecto a ella. El hombre-Dios

388. *Phänomenologie des Geistes*, edit. por W. Bonsiepen – R. Heede, Vorrede VI (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, edit. por la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, vol. 9, Hamburgo 1980).

389. Cf. *Phänomenologie des Geistes*, p. 620.

históricamente visible es el comienzo de la religión revelada, no su fin. Por medio de la fe y de la identificación con el Hijo de Dios la comunidad se descubre históricamente a sí misma de una manera cada vez más profunda. Con la Revolución francesa se ha alcanzado al fin aquel umbral, por el cual el Hijo se sabe como autoconciencia de la comunidad.

La transición al saber absoluto consiste en la elevación hasta el plano de la conciencia lo que todavía era externo en la religión –Dios, el Hijo opuesto a la comunidad–. Esto acontece mediante una reconciliación de ambas partes, al realizar el hombre en su propia mismidad lo que es contenido de la religión revelada, mas de tal manera que no sea asumido bajo la figura de la alteridad, sino «reconstruido» por sí.<sup>390</sup> Así, la reconciliación es el espíritu existente bajo la forma del saber:

«La palabra de la reconciliación es el espíritu *existente*, el cual contempla el puro saber de sí como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como la *individualidad* que está absolutamente en sí, un reconocimiento mutuo que es el *espíritu absoluto*.»<sup>391</sup>

El supuesto histórico-transcendental para que el saber humano se sepa en la verdad es, por tanto, la confluencia de teoría y praxis, entendiendo por la palabra clave «teoría» el ámbito de la objetividad, caracterizado en su dimensión más profunda por la encarnación de Dios, y por «praxis» la autorrealización del ser humano correspondiente a esa alienación completa. Sólo así concluye, según Hegel, el movimiento de la verdad, que en la Edad Moderna ha asumido el carácter de saber autónomo.

Debería quedar claro que en esa concepción finalista (no deja de ser interesante que Hegel se limite a hablar de la transformación de la fe en saber, sin señalar ni una sola figura de este último; se ha impuesto una tarea, pero no ha conseguido un resultado en perfecto), se ha desarrollado el concepto básico, el espíritu absoluto, con la ayuda del hilo de la cristología.

390. J. Heinrichs, *Die Logik der «Phänomenologie des Geistes»*, p. 477.

391. *Phänomenologie des Geistes*, p. 441. Cf. asimismo *Religionsphilosophie 1. Die Vorlesung von 1821*, edit. por K.-H. Ilting, Nápoles 1978, p. 137. Allí se define el espíritu absoluto como pura consistencia-en-sí, como «lo ilimitado sin más, como lo general que abarca (en sí) todo, como lo concreto».

En la *Ciencia de la lógica* Hegel expone la verdad como acontecimiento mediador sirviéndose de categorías lógicas, por ende, desde perspectiva distinta de la de la *Fenomenología*. La figura final, la forma de la absoluta manifestación del espíritu, es presentada en la *Ciencia de la lógica* –primer volumen publicado en 1812, segundo y último en 1816– bajo el concepto de «idea absoluta». Con él Hegel tiene que pensar conjuntamente la estructura espiritual de lo absoluto y las ideas de subjetividad y personalidad.

La vía hacia esa meta discurre a través de la contemplación dialéctica conjunta de las determinaciones de la lógica clásica y de las categorías de la lógica objetiva, las cuales nos permiten captar los diferentes ámbitos de la realidad dentro del orden que les es propio. Si lo absoluto es esencialmente espíritu, entonces, y a la inversa, las formas en que es concebido, es decir, las formas lógicas, han de ser también formas de lo absoluto. De ahí que en un sentido hegeliano, la lógica, como ciencia de la forma absoluta, no sea sino ontología, doctrina del ser, de lo que es. A una con ello es también teo-lógica, por cuanto «su contenido es la representación de Dios en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito».<sup>392</sup>

El concepto final del recorrido a través de la discusión de las categorías lógicas, la «idea absoluta», pretende comprender dicha forma suprema y, con ella, a Dios «en su esencia eterna»:

«La idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica, cada una de las cuales, todavía unilateral de por sí, tiene en sí la idea misma, sólo que como un más allá que se busca y como un fin que no se logra. Por lo tanto, cada una es una *síntesis del esfuerzo* que tiene, y al mismo tiempo *no tiene*, la idea en sí, y que pasa del uno al otro pensamiento, pero no reúne ambos, sino que permanece en sus contradicciones. La idea absoluta, como concepto racional que en su realidad coincide sólo consigo mismo, constituye de un lado, a causa de esta inmediatez de su identidad objetiva, el retorno a la *vida*; pero ha eliminado igualmente esta forma de su inmediatez y tiene en sí la mayor oposición. El concepto no es

392. *Wissenschaft der Logik I* [Die objective Logik (1812/1813), editado por F. Hogermann –W. Jaeschke] (Academie-Ausg., vol. 11), Hamburgo 1978, XIII. Los textos en castellano de la *Ciencia de la lógica* se toman de la traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar, 1982.

solamente *alma*, sino libre concepto subjetivo, existente por sí, y que, por ende, tiene la *personalidad* –es el concepto objetivo práctico, determinado en sí y por sí, que, como persona, es subjetividad impenetrable, indivisible, atómica– pero no es individualidad exclusiva, sino que es por sí *universalidad* y *conocimiento*, y tiene en su otro *su propia* objetividad como objeto... Sólo la idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma, y es toda ella verdad.*<sup>393</sup>

Comentemos este largo pasaje. Hegel da al primer volumen de la *Lógica* el subtítulo de «La lógica objetiva». En conformidad, pues, con la arquitectura clásica de la lógica, trata en él los aspectos objetivos, concretos del concepto, así como su relación mutua: ser y nada, devenir, cualidad, cantidad, etc. El libro primero de la segunda parte de la *Lógica*. «La lógica subjetiva», trata del «ser». El libro segundo lleva por título «La doctrina de la esencia». Según Hegel, en el concepto tradicional de la esencia como el ente que está en sí y se diferencia de las múltiples modalidades de la apariencia, los accidentes, está implícito el pensamiento de manera formal. La esencia es una determinación de la reflexión, porque dicho concepto presupone en sí mismo el principio de contradicción, del tercero excluido y de razón suficiente. Todavía más clara resulta la implicación del sujeto pensante en la figura lógica del juicio y en la doctrina del silogismo, es decir, en la doctrina de la transición con consecuencia lógica, de la premisa a la conclusión. En la afirmación del juicio la realidad afirmada aparece como subsistente en sí, como algo que todos han de reconocer, mientras el sujeto se muestra como existente (*daseiendes*). En conclusión, el movimiento de la cosa se manifiesta como movimiento del espíritu. En el camino seguido por la *Lógica* todo ello conduce en último término, a través de la consideración de las lógicas objetivas que constituyen la base de las ciencias, al último apartado, en el que Hegel trata de la idea de lo verdadero y del bien y de la idea absoluta. Ésta última no es un concepto universal abstracto, bajo el cual tuviera que ser subsumido todo lo demás. Al contrario, nos dice Hegel, esta idea es «libre concepto subjetivo», que «tiene personalidad». Hegel subraya el carácter personal de la idea al hablar de

393. *Wissenschaft der Logik II [Die subjektive Logik (1816)*, edit. por F. Hogermann – J. Jaeschke] (Akademie-Ausg., vol. 12), Hamburgo 1981, p. 236.

una subjetividad «impenetrable y atómica». Es la idea absoluta realizando su propia subjetividad en el otro. La idea absoluta es concebida como una comunicación completa, como un contemplar y reconocer al otro como otro, así como la unidad de la idea, es decir, del espíritu, consigo misma resultante de ahí. Este resultado de la lógica es a la vez su principio. La lógica es la articulación del logos, a saber, del logos divino, que tiene en sí personalidad, y que a la vez tiene en sí y frente a sí y soporta la pluralidad de personas en su autonomía inalienable.

Para poder satisfacer la pretensión de haber aprehendido en el concepto espiritual de «idea absoluta» la categoría de las categorías y, junto con ella, lo absoluto divino, es aún preciso exponer, más allá de las figuras espirituales que, como en la *Fenomenología*, se manifiestan a la conciencia, la realidad en la figura del saber, en la forma del espíritu. Ésta es la tarea de la *Enciclopedia*, publicada por vez primera en 1817. Esta *summa* de la filosofía –filosofía es la ciencia que ha llegado a sí misma– se divide en ciencia de la lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. La última parte, la filosofía del espíritu, se ocupa del espíritu subjetivo, del objetivo y del absoluto.

De la idea suprema de la lógica, tal y como ha sido descrita más arriba, resulta la naturaleza en tanto que la alteridad por excelencia. Como Hegel piensa la idea absoluta como absoluta libertad, la producción de la naturaleza no puede ser entendida sino como libre emisión.<sup>394</sup> En cuanto alteridad, le conviene a la naturaleza el carácter de la exterioridad:

«La naturaleza resulta como la idea en la forma de la *alteridad*. Como la *idea* es entonces lo negativo de sí misma o *exterior a sí*, la naturaleza no sólo es externa con relación a dicha idea, sino que es la *exterioridad* la que constituye la determinación en la que es como naturaleza.»<sup>395</sup>

«Exterioridad», empero, significa existir indiferente, aislamiento mutuo. Esta filosofía de la naturaleza conduce entonces hasta el umbral de la antropología, en la que los momentos de la especie, de la relación

394. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, edit. por W. Bonsiepen – H.C. Lucas (Akademie-Ausg., vol. 19), Hamburgo 1989, § 244.

395. *Enzyklopädie*, § 247.

entre los sexos, de la relación de los individuos hacia la especie, se mantienen todavía dentro del ámbito de la filosofía de la naturaleza, mientras que la filosofía del espíritu tiene su comienzo en el «conócete a ti mismo» como mandamiento absoluto del espíritu. Este mandamiento fundamental no conmina según Hegel al «autoconocimiento», de las cualidades particulares, el carácter, las inclinaciones y debilidades de un individuo dado.<sup>396</sup> Se trata más bien del conocimiento de lo verdadero del hombre como de lo verdadero en sí y para sí, «de la esencia misma como espíritu».<sup>397</sup> Pasando entonces por la captación del espíritu objetivo y subjetivo, es decir, de las figuras de cuño institucional como el derecho, la moralidad o la eticidad –y aquí incluye Hegel las consideraciones sobre la familia, la sociedad civil y el estado– creadas por el hombre mediante su eticidad, la vía nos conduce al espíritu absoluto, el cual cobra figura en el arte y en la religión revelada, hasta llegar por fin a sí mismo en la filosofía.

La forma suprema de la alienación de la idea absoluta en su ser-otro (su «otredad») se halla según Hegel en la religión. En la secuencia jerárquica de las diferentes religiones el cristianismo ocupa, una vez más, la posición preeminente, por cuanto en él se capta por vez primera la verdad como acontecimiento de la autorrevelación del absoluto. Pero esta aprehensión no es aún perfecta, pues permanece ligada a la representación religiosa, sin elevarse todavía hasta el concepto. De ahí que sea preciso superar una vez más la verdad del cristianismo hasta llevarlo a la verdad de su aprehensión conceptual, a la filosofía (y así también en la filosofía).

El hecho de que Hegel haga aquí uso de la voz «*aufheben*» (elevar/abolir) no debe dar lugar a malentendidos. Al respecto observa Josef Simon: «La religión no es elevada/abolida (*aufgehoben*) en un concepto de filosofía previamente dado, sino en un concepto de la filosofía, según el cual ésta no tiene más objeto verdadero que la “idea absoluta”, es decir, que la religión, esto es, el espíritu que es también su propio presupuesto existencial, de tal manera que dicha filosofía entra en una relación religiosa consigo misma, sabiendo que está anulada su oposición al espíritu. Se vuelve así al abandonar –o respectivamente reflejar

396. *Op. cit.*, § 377.

397. *Ibidem*.

como meramente condicionada– la actitud, que habría que subsumir bajo conceptos, frente a lo único que existe. Podría hablarse con igual derecho de una absorción de la filosofía por su concepto tradicional... He aquí el punto de vista decisivo en el concepto hegeliano de Dios. Dicho concepto no es entendido como la mera ampliación del concepto tradicional de la divinidad, presente en la filosofía desde la Antigüedad, hasta convertirlo en un concepto cristiano, por ejemplo mediante la predicación añadida de nuevas propiedades. El pensamiento de la absolutez como necesidad de la existencia es en él a la vez el pensamiento de Dios como amor de persona a persona, y ello quiere decir, si se quiere evitar el riesgo de recaer en el *medium* de la representación de un más allá abstracto: de hombre a hombre. En términos teológicos: Dios tiene que haberse hecho hombre. De acuerdo con los conceptos utilizados, Hegel concibe a Dios cristianamente... La “sensación” de que la representación de un Dios meramente trascendente está vacía por no responder al verdadero concepto de absoluto, se expresa conceptualmente, según Hegel, en la filosofía del espíritu absoluto.»<sup>398</sup>

El recorrido a través de las aportaciones del *Systemfragment* de 1800, de la *Fenomenología del espíritu*, de la *Ciencia de la lógica* y de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* arroja como resultado una concepción coherente. En primer lugar, el absoluto es siempre concebido como espíritu en su definición conceptual. En segundo lugar, se advierte que puede conseguirse la sistematicidad y uniformidad de la visión conjunta de la realidad como espíritu porque Hegel comprende la alteridad original como elemento de lo absoluto mismo, como esencia del espíritu. Esta concepción de un absoluto que se convierte en lo otro de sí mismo no es, de acuerdo con la lógica objetiva, otra cosa sino el pensamiento fundamental del logos encarnado de la cristología.<sup>399</sup> De este modo la tesis fundamental propuesta al comienzo de este apartado demuestra ser, tras un recorrido por la obra de Hegel, una precisa clave interpretativa.

398. J. Simon, art. *Hegel, Hegelianismus*, en TRE, vol. 14, p. 539s.

399. Cf. por ejemplo *Phänomenologie des Geistes*, p. 710: «Esa humanización del ser divino, o que esencial e inmediatamente posea la figura de la autoconciencia, es el contenido siempre de la religión absoluta. En ella el ser es sabido como espíritu, o es su conciencia de sí de ser espíritu. Pues el espíritu es el saber de sí en su alienación; el ser que es el movimiento para conservar la identidad consigo mismo en la alteridad...»



## 5. La cristología hegeliana

## TESIS 51:

Partiendo de la definición de la religión como manifestación de Dios Hegel despliega la idea del cristianismo como religión absoluta. Sus elementos son: el reino del Padre, del Hijo, del Espíritu.

El reino del Hijo comprende los siguientes elementos:

–el mundo (sabiduría de Dios, mundo natural, mundo del espíritu finito)

–el hombre (bueno en sí, malo de *facto*, en infinitos dolor y desdicha)

–la reconciliación,

la cual aparece en un hombre concreto,

el cual vive del anuncio de la verdad y

sella con su vida y su destino la idea divina.

En la muerte de Jesús se hunde en la tumba del espíritu lo valioso del mundo, tiene lugar la muerte de las muertes, se origina la Iglesia dotada de espíritu.

De acuerdo con Hegel, la religión es la forma existencial del espíritu absoluto. La religión es una estructura: lo divino o Dios, el hombre, el mundo, aparecen en ella, pero de tal modo que toda esta relación está sostenida por Dios o el misterio divino, el cual se manifiesta en ella, mientras el hombre, buscándose a sí mismo, se sabe referido a él en su adoración y existencia mundana. En la primera parte de la filosofía de la religión Hegel escribe a propósito del concepto de religión:

«Dios en su universalidad, ese universal en el que no hay limitación, finitud, particularidad, es la absoluta subsistencia y solo subsistencia, y lo que subsiste tiene sus raíces, su subsistencia, únicamente en ese uno. Entendiendo así ese primer contenido, podemos luego expresarnos de la siguiente manera: Dios es la *substancia* absoluta, la única realidad verdadera. Todo lo demás que es real es sólo real para sí, no tiene subsistencia por sí; la única realidad absoluta es Dios, por tanto, es la única substancia absoluta.»<sup>400</sup>

El ser humano realiza ese ex-sistir (*Da-sein*) de Dios en la fe y en la praxis, es decir, en el culto. El hombre religioso no puede por menos de

400. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* (G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausg., nuevamente edit. por H. Glockner, vol. 15), Stuttgart 1927-1939, p. 106.

reconocer y llevar a cabo ese ex-sistir de Dios. Para ello debe formarse representaciones del Dios absoluto. La conciencia religiosa engloba las formas del sentimiento, de la intuición y de la representación. Relacionándose con Dios a través de la fe, el hombre sabe a un tiempo –al menos de manera implícita– que Dios es mayor que sus sentimientos y representaciones. Pero es precisamente en la duplicidad de representación y sentimiento, y superación de todo sentimiento y representación, donde la fe se demuestra rica en espíritu y donde la religión es representación del espíritu divino. La religión se mantiene dentro del ámbito de la representación, estando por esa razón esencialmente orientada a las modalidades de puesta en práctica de la fe, pero al mismo tiempo apunta más allá.

Dado que en la fe la representación es siempre determinante, está siempre flanqueada por el culto. «En el culto los seres humanos ingresan verdaderamente en una relación con aquello que en su representación se figuran inalcanzable. Refutan así su imaginación con sus obras. Es decir, viven en la autoconciencia de que Dios existe, está ahí.»<sup>401</sup> En los actos cúltricos el hombre se sitúa realmente a un lado, y Dios al otro. El hombre se halla ante Dios. Pero, ¿qué es lo que ocurre en el culto? La respuesta de Hegel nos dice:

«La determinación es ahora fundirme a mí con Dios y fundir a Dios conmigo, produciendo así esa *unión concreta*.»<sup>402</sup>

En el culto se afirma a Dios como aquél que está ahí por los hombres, que desea unirse a ellos. De otro lado, en virtud de eso mismo, el hombre se realiza como quien realmente y por su voluntad desea ser una sola cosa con Dios. El culto posee una forma externa concreta, abarca todos los elementos de lo natural. Mas es precisamente en esta forma concreta donde aspira a ser lo universalísimo, a poner al descubierto la mutua correspondencia del entero universo concreto y de la existencia del hombre con lo divino. Se renuncia entonces a la falsa y abstracta subsistencia de lo finito y se le realiza en sí mismo desde Dios. A partir de entonces es inherente al culto en su conjunto el carácter de entrega y sacrificio.

401. J. Simon, art. *Hegel, Hegelianismus*, p. 541.

402. *Philosophie der Religion I*, p. 221.

Partiendo de esos rasgos fundamentales de la fe, aquí sólo esbozados, y, sobre todo, del culto, Hegel despliega en su filosofía de la religión las posibilidades fundamentales de relación entre el ordenamiento público, el Estado y la religión, en la medida en que la sabiduría del mundo se muestra y realiza concretamente en su consistencia-en-sí.

Tomando como punto de partida la definición fundamental del concepto de religión, Hegel ordena la historia de la religión –siguiendo para ello una lógica objetiva interna– en una secuencia de tipos. Al principio figura la religión natural, en la que la elevación a lo divino permanece todavía encerrada dentro de los muros de la inmediatez, de la naturalidad de hombre y mundo. En las tres grandes religiones orientales de la tradición religiosa china, de la religión hindú y del budismo, Hegel aprecia ya una superación con respecto a esa ligazón natural, así como una cierta disharmonía, presente en el hecho de que lo esencial, es decir, Dios, es contrapuesto a lo natural en cuanto mundano. El misterio divino se manifiesta como la substancia absoluta, como lo único verdadera y esencialmente subsistente, en contraposición con lo cual todo lo mundanal, incluido el hombre, es nada.

Hegel ve el paso desde la religión natural a la religión de la libertad –una ulterior acentuación de la disharmonía o discordancia, aunque a la vez también la conciencia de una cierta forma de mediación entre Dios y lo finito– en la religión del bien y de la luz, la religión de Zaratustra, y en la religiones de Siria y Próximo Oriente, como, por ejemplo, el culto de Adonis y la religión egipcia, con su adoración de Isis y Osiris.

El siguiente gran paso hacia adelante está representado, según Hegel, por la formación de una religión de la individualidad espiritual. Aquí, de un lado, Dios es concebido –en la religión judía– como individualidad actuante, única de quien puede predicarse un obrar verdaderamente decisivo, mientras que las obras humanas se revelan una vez más como un mal alejado e insignificante en relación con Dios. La religión griega, la religión de la belleza, pone de manifiesto la individualidad libre del misterio divino y del hombre en la imagen de los dioses con rostro humano. La religión griega es así a un tiempo una religión limitada, la religión de un determinado espíritu nacional. Finalmente, en la religión romana el *Imperium* define la manifestación concreta del poder divino:

«El *emperador* es la divinidad, el ser divino, lo interno y universal, tal como se presenta, se revela y está ahí en la singularidad del individuo.»<sup>403</sup>

Pero es precisamente mediante ese «descender de la idea al presente» como la religión romana se caracteriza a su vez por la pérdida de la divinidad:

«Esa consumación de la finitud es ante todo la absoluta desgracia, el absoluto dolor del espíritu, su suprema oposición en sí mismo, una oposición además inconciliable, una contradicción aún sin resolver.»<sup>404</sup>

Frente a todas esas formas de religiosidad, el cristianismo es la religión absoluta. Ello significa, por un lado, que el cristianismo es la religión revelada. Si la religión es fundamentalmente conciencia del ser absoluto, en el cristianismo el contenido de la religión es esa totalidad: el espíritu. Dios crea el mundo no sólo como lo otro distinto de él. En el cristianismo se manifiesta que Dios es aquel que es «para otro».<sup>405</sup> Al revelarse, revela también su esencia, que es amor, donación. De este modo, mundo y hombre son lo que más profundamente le pertenecen. Están llamados y destinados a la unión con él.

Por otro lado, el cristianismo es la religión absoluta porque es la religión revelada, es decir, positiva, una religión que le adviene al hombre desde fuera. Dicho «fuera» no mienta nada externo ni accidental, algo positivo en el sentido de establecido arbitrariamente por Dios. El hombre no topa en la exterioridad, en las manifestaciones históricas, fácticas, con lo casual, lo incidental. Se le otorga lo que constituye su verdad. En esa medida, la religión absoluta distingue en su historicidad y exterioridad y en todos sus rasgos y peculiaridades, el testimonio del espíritu. Lo que habla desde esta historia es lo «noble, elevado, moral, divino», todo lo que halla eco, simpatía y asentimiento en nuestro espíritu, más aún, aquello que conduce al pensamiento del hombre a sí mismo y a la verdad. Del cristianismo como religión revelada nace la filosofía más elevada:

403. *Philosophie der Religion* II (Glockner, vol. 16), p. 185.

404. *Ibidem*.

405. *Philosophie der Religion* II, p. 198.

«El testimonio del espíritu en su forma más elevada es la forma de la filosofía, el testimonio de que el concepto puro y como tal desarrolla desde sí, sin condiciones previas, la verdad, que lo desarrolla conociendo y en y a través de este desarrollo contempla su necesidad.»<sup>406</sup>

Como religión absoluta el cristianismo es, finalmente, la religión de la verdad y de la libertad, entendidas por Hegel a partir del concepto de reconciliación. En efecto, en la fe cristiana Dios y hombre se reconcilian. Dios se hace hombre, y el hombre pertenece a Dios, lo cual es manifiesto y pone a la vez al descubierto la verdad de uno y otro. Al mismo tiempo, la reconciliación produce la liberación, por cuanto el hombre deja de relacionarse con lo otro como con lo extraño, lo externo, lo que le limita y esclaviza. Más bien, a la inversa, en virtud de su pertenencia a Dios, los otros y el mundo son lo que en principio forma parte de su interioridad y, a la vez, lo que desde su libertad pertenece infinitamente a Dios y puede afirmarse de él. De la misma manera, el hombre se sabe como lo afirmado desde la libertad divina. Su libertad y la de Dios tienen un mismo contenido.

Como religión absoluta el cristianismo comprende asimismo el reino del Padre, del Hijo y del Espíritu. Eso quiere decir que el cristianismo no comprende a Dios en su absolutez como una «mónada enamorada de sí misma». Dios realiza a causa de sí mismo su existencia como pro-existencia. Su esencia consiste en ser-ahí-para-otro. En este punto desarrolla Hegel un esbozo de teología trinitaria inmanente. El Padre es aquel que se revela en la Palabra, la cual es otra que él, a la vez que permanece a él unida en la unidad del Espíritu. Lo que en Dios no es sino un feliz «juego amoroso» alcanza toda su «seriedad» en la alienación del Hijo en lo absolutamente distinto de Dios, es decir, en la condición finita y creatural del hombre, en la entrada en una historia infestada por el mal y el pecado. Éste es el reino del Hijo.

Que Dios no se pierda en semejante alienación, porque es él ser-para-otro, se pone de manifiesto en la resurrección de Jesucristo de entre los muertos y en su existencia en la Iglesia, es decir, en aquellos hombres que experimentan y confiesan la fe y que, siguiendo a Cristo, experimentan y

406. *Op. cit.*, p. 202.

confiesan al Espíritu que los anima como Espíritu divino, o lo que es lo mismo, como aquel Espíritu que los provee del poder para realizar la finitud de tal manera que dicha realización revele a ésta como lo otro distinto de Dios y al mismo tiempo como lo esencialmente perteneciente a su esencia divina. El Espíritu de Dios y su reino son, por tanto, el reino de la esperanza en la historia presente y el reino de la reconciliación en los momentos históricos singulares, anticipación escatológica de la plenitud.

¿Qué pertenece, más en concreto, al reino del Hijo? Bajo este título Hegel se ocupa de aquellos elementos cristológicos que no han sido tratados en el examen de las características propias de los reinos del Padre y del Espíritu.

El reino del Hijo engloba como sus elementos constitutivos el mundo y el hombre. La producción del mundo desde Dios es para Hegel un acontecimiento de libertad sostenido por la bondad:

«Sólo la idea absoluta se determina a sí misma, y sólo ella está segura en sí al determinarse como absolutamente *libre* en sí; así, al determinarse, es esto, *poner en libertad lo determinado como libre*, o sea, como autónomo, como objeto autónomo. Lo libre sólo se da para lo libre, sólo para el hombre libre es el otro también libre. Es la absoluta libertad de la idea la que en sus determinaciones y sus juicios deja salir a lo otro como libre, autónomo. Eso otro, puesto en libertad como autónomo, es el *mundo*. Al juicio absoluto que confiere al lado del otro autonomía lo podemos denominar *bondad*, la cual otorga a ese lado en su alienación *toda la idea*, en la medida y en el modo en que aquélla puede asumirla y representarla.»<sup>407</sup>

La idea absoluta, es decir, Dios, el cual es en sí comunicación divina –esto es, estar abierto, ser-para-otro, Padre, Hijo y Espíritu en su vida intratrinitaria–, puede poner en libertad lo otro en tanto que otro en libertad y autonomía. La totalidad de ese otro que es puesto en su mismidad es el mundo. La producción del mundo está sostenida a juicio de Hegel por la bondad. Es la efusión de sí de Dios lo que fundamenta la producción de la creación. A la vez esa bondad confiere a la bondad del mundo la capacidad de ser idea o sabiduría de Dios, en la medida en que el mundo representa esta idea.

407. *Op. cit.*, p. 249s.

Hegel rechaza explícitamente la concepción de que el mundo sea Hijo eterno del Padre. El mundo en su autonomía y desde el lado de su alteridad permanente se divide «en el mundo *natural* y en el mundo del *espíritu finito*». <sup>408</sup> Sólo por la mediación del hombre entra el mundo como realidad natural en relación con Dios. A la inversa, sólo en y a través del mundo natural se experimenta el hombre a sí mismo como espíritu finito ordenado a Dios. Con relación al hombre, empero, surgen dos determinaciones básicas. El hombre es en sí bueno:

«Con respecto al hecho de que el hombre es bueno por naturaleza debe esencialmente decirse que el hombre es en sí espíritu, racionalidad, ha sido creado con y a imagen de Dios. Dios es la bondad, y el hombre en tanto que espíritu es espejo de Dios, bondad en sí.» <sup>409</sup>

El hombre no puede ni debe permanecer en su ser-en-sí. No es un ser de la naturaleza, debe salir fuera de sí. Si en esa ascensión fuera de sí mismo hacia la realización libre y responsable se afirma simplemente como hombre y voluntad naturales, es egoísta. La medida de su libertad es lo universal, las demás libertades tanto como su propia libertad. Ser malo significa según Hegel aislarse, separarse de lo universal. Para Hegel la aparición de la vida responsable como transición del hombre desde su ser-en-sí hasta la realización concreta es desunión, discordia, por ende, lo malo, el mal. Se trata de un proceso «en el que no se debe permanecer, que *ha de ser superado*, por cuanto no es posible quedarse en la desunión del ser-para-sí». <sup>410</sup> El hombre que se realiza como individuo aislado, que se afirma en su para-sí con abstracción de todo lo demás, experimenta a la vez –y por medio de distintas figuras– un infinito dolor de sí mismo. Carga efectivamente en sí con la infinitud de la oposición entre el bien y el mal, con el distanciamiento con respecto a Dios y a sí. Ese dolor alcanza su máxima expresión siempre que Dios se manifiesta en la historia de las religiones como Dios espiritual, es decir, como aquel Dios que vuelve su rostro hacia los hombres. En relación con el mundo el hombre se experimenta a sí mismo como infeliz, pues

408. *Op. cit.*, p. 255.

409. *Op. cit.*, p. 258.

410. *Op. cit.*, p. 265.

en sus esfuerzos por afirmarse y vivir de su puro para-sí experimenta también al mundo como aquello que le niega constantemente. Ambas posiciones han alcanzado según Hegel forma histórica. En el pueblo de la alianza veterotestamentaria no se consiguió superar el contraste entre la exigencia infinita de una pureza absoluta y la voluntad y el saber experienciales. La máxima forma de la infelicidad se halla, según Hegel, en el mundo romano, donde los hombres quedan presos de su propia interioridad. Hegel nos remite en este punto a la herencia conceptual escéptica y estoica. El mundo arrebató al escéptico y al estoico su identidad. Retrocediendo a su interioridad pura puede el hombre afirmarse a sí mismo, pero como desdichado.

En ese dolor y desgracia queda abierta la puerta a la más profunda necesidad de reconciliación del espíritu. Pero el hombre no puede por sí solo alcanzar esa reconciliación que superaría las contradicciones:

«No es su comportamiento como sujeto el que llevará a cabo, ni podrá llevarlo, la reconciliación.» <sup>411</sup>

Hegel se apoya de forma explícita en Kant y Fichte, quienes con razón enseñan que el hombre sólo puede hacer el bien en el supuesto de que «el bien sea provechoso en sí y por sí», <sup>412</sup> es decir, en el supuesto de que el bien no sea lo subjetivamente puesto. Hegel alude aquí a la teoría kantiana del reino de Dios en la filosofía de la religión. El poner subjetivo humano presupone siempre «que lo puesto está también en sí». <sup>413</sup> Sólo donde la reconciliación está puesta en sí, puede el hombre poner y vivir la reconciliación. De ahí se sigue como conclusión:

«Al sujeto debe entonces manifestársele la verdad como presupuesto, y la cuestión es ahora cómo, en qué figura, podría la verdad manifestarse en el punto en el que actualmente nos encontramos.» <sup>414</sup>

411. *Op. cit.*, p. 277.

412. *Op. cit.*, p. 279.

413. *Ibidem*.

414. *Ibidem*. El «punto» en que ahora nos encontramos es el dolor infinito en el hondón del alma.

La respuesta es:

«La única posibilidad de reconciliación se halla en la conciencia de *la unidad en sí existente de las naturalezas divina y humana...* Mas eso sólo es posible en la medida en que *la subjetividad de la naturaleza humana esté presente en el mismo Dios.*»<sup>415</sup>

Al hombre sólo puede manifestársele esto con la aparición de un hombre «del que se tenga a la vez conciencia como *idea divina*, no meramente como el ser supremo por excelencia, sino como la idea suprema, absoluta, como Hijo de Dios». <sup>416</sup> No puede tratarse de un simple maestro de lo divino, pues en tal caso la reconciliación carecería de fundamento. Es aquí precisa «la *inmediata* presencia y certeza de lo divino» en el individuo que tiene una existencia externa y sensible. <sup>417</sup>

De la manifestación histórica de este hombre forma parte el hecho de que viva exclusivamente como testigo de la verdad. Su proclamación gira en torno a la reconciliación absoluta en que irrumpe el reino de Dios. La proclamación de la reconciliación y del reino de Dios implica, por un lado, la negación de lo existente. Contiene, pues, un aspecto polémico. Hegel invoca aquellas palabras del evangelio: «Quien pone mano al arado y mira atrás, no es apto para el reino de Dios.»<sup>418</sup> El reino de Dios relativiza toda relación. El hombre tiene que entrar en el reino, y para ello ha de permitir que el amor que Dios siente por él se convierta en determinación de sus obras y de su voluntad. El amor relativiza asimismo todas las prescripciones legales. La proclamación del amor está polémicamente dirigida contra todo lo existente. Cristo no habla del reino de Dios y de su mensaje de amor «simplemente como un maestro que se limitara a expresar sus opiniones subjetivas... sino como un profeta: él es quien, siendo inmediata esa exigencia, habla inmediatamente *desde Dios, y desde este Dios.*»<sup>419</sup> Así, Jesucristo no es uno más entre los profetas, sino el profeta en persona:

415. *Op. cit.*, p. 281.

416. *Op. cit.*, p. 283.

417. *Ibidem.*

418. *Op. cit.*, p. 289.

419. *Op. cit.*, p. 293.

«En esta elevación de su espíritu y en esta certeza de su identidad con Dios, dice Cristo: Mujer, tus pecados te son perdonados. En él habla esa inaudita majestad que puede todo lo no hecho y dictar lo que ha de suceder.»<sup>420</sup>

Jesucristo es, así, la revelación que adviene de fuera. La presencia divina es idéntica a este hombre. Mas Jesucristo no es sólo revelación en su palabra. Ésta se ve «*completada por la representación de la idea divina en su vida y en su destino.*»<sup>421</sup> Sus obras son las adecuadas al reino de Dios, su vida está consagrada a este reino. Su destino, su muerte, le hacen testigo de sangre de aquella verdad. Hasta aquí llega una concepción de Cristo en cierto modo aún externa.

Su muerte y su resurrección inauguran una nueva forma de entender, a saber, la fe verdadera. Hegel define la fe como la «consideración con el espíritu», desde el espíritu de la verdad, desde el Espíritu Santo». <sup>422</sup> Tal fe es conciencia de la verdad absoluta. La fe sabe qué es Dios en sí y para sí, aquel otorgarse allende de sí, la trinidad y este hombre, esta vida, esta entrega. La muerte de Jesucristo posee una especial significación porque la muerte caracteriza a la existencia humana en su postrera y radicalísima finitud. Precisamente esta muerte es la que se ve una vez más englobada dentro de la unión humana con Dios.

Ocurre aquí polémicamente y de cara al exterior que en esta muerte «todo lo grande y lo que tiene valor en el mundo... es sepultado en la tumba del espíritu». <sup>423</sup> Queda glorificado lo que el Estado había definido como lo más ignominioso: la cruz. De esta forma surge una relación completamente nueva entre la religión y el Estado. En la muerte de Cristo ha «muerto» además aquel Dios que había sido invocado como el enfrente, como el Señor subsistente en sí. Dios es espíritu. Lo que significa que «lo humano, lo finito, quebradizo, la debilidad, lo negativo, son un elemento divino en sí mismo, son en Dios mismo». <sup>424</sup> Respecto del hombre esto significa que la muerte de Jesucristo es la muerte de la

420. *Ibidem.*

421. *Op. cit.*, p. 294.

422. *Op. cit.*, p. 295.

423. *Op. cit.*, p. 298.

424. *Op. cit.*, p. 306.

muerte. Pues el hombre pertenece en su mortalidad a Dios, entra a formar parte de su vida divina.

La Iglesia nace de este acontecimiento; es la comunidad de aquellos que están en el espíritu de Dios y se enfrentan, al mismo tiempo, con este acontecimiento. Resulta de aquí aquel proceso del espíritu en el que los creyentes recorren en comunidad las diversas figuras de la historia hasta el alumbramiento de la filosofía moderna.

### 6. Importancia y límites de la cristología hegeliana

#### TESIS 52:

El sistema filosófico hegeliano, cuya clave es un concepto del espíritu de impronta cristológica, representa la culminación de la metafísica trascendental. Sin que Hegel lo advierta, su concepto de espíritu supone la ruptura de la concepción de la ciencia que Occidente había heredado de la tradición.

La presente tesis pretende asignar su lugar debido a la cristología hegeliana. Se hace preciso, en efecto, tanto poner de relieve su trascendencia como analizar las limitaciones que se derivan de ese pensamiento sistemático de impronta cristológica.

En primer lugar, conviene dirigir la mirada al conjunto del sistema que tiene a la cristología como su centro vertebrador. En segundo lugar, deberemos definir la relación que guarda el sistema hegeliano con la metafísica trascendental de la Modernidad. Ya se ha indicado que la metafísica moderna deja impresa su huella en la cristología, a la vez que recibe su inspiración de esta última. Debe señalarse, en tercer lugar, que el sistema hegeliano conduce a una aporía. Por un lado, supone la culminación de la metafísica con su sistema de fuerte cuño cristológico. Por otro, dicha culminación constituye la ruptura del concepto de ciencia sostenido hasta entonces. Hegel no somete a reflexión este extremo. Se refiere a su propio sistema como a la ciencia verdadera, caracterizada por una necesidad lógica, aun cuando las pretendidas absolutez y necesidad asuman el carácter de la libertad y de la espontaneidad. Desde aquí resulta posible comprender la disputa en torno al concepto hegeliano de teoría y sus repercusiones históricas.

Volvamos ahora nuestra atención al punto primero de nuestra tesis:

la clave del sistema hegeliano se halla en un concepto de espíritu de fundamento cristológico.

Ya se ha señalado que las grandes obras de Hegel, que constituyen un todo coherente e interrelacionado, el *Systemfragment*, de 1800, la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la lógica* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, conducen siempre al concepto de espíritu. La secuencia de las figuras de la conciencia tratada por la *Fenomenología* concluye con el «espíritu que se sabe espíritu». <sup>425</sup> La *Lógica* llega a su final en la idea absoluta y su carácter de personalidad:

«Sólo la idea absoluta es *ser, vida imperecedera, verdad que se conoce a sí misma, y es toda ella verdad.*» <sup>426</sup>

Por último, la *Enciclopedia* finaliza con la exposición del reino del espíritu absoluto, que se produce como resultado del paso a través de la lógica, la filosofía de la naturaleza, y la filosofía del espíritu objetivo y subjetivo.

El concepto de espíritu, que la obra hegeliana demuestra ser omnicomprendivo, es y continúa siendo la quintaesencia y el concepto límite, que no capacita al hombre para una comprensión que le permita disponer de las cosas, ya que su esencia consiste en un reconocimiento comprensivo.

Así se deduce ya de la manera en que el hombre se encuentra con el espíritu. La *Fenomenología* medita sobre las figuras de la conciencia, siguiendo su camino a través de las formas de conciencia que han existido de hecho: desde la certeza sensible, pasando por el espíritu de la eticidad y la formación de la religión, hasta aquel límite que Hegel denomina saber absoluto. Este punto final se deduce de la propia dinámica de la vía seguida y se presenta como la posibilidad de pensar conjuntamente las formas precedentes. El paso hacia ese pensar conjunto viene propiciado por la religión revelada, el cristianismo, que se lleva a otra nueva forma. El contenido de la religión cristiana es el espíritu absoluto. La fe religiosa, sin embargo, presenta dicho contenido bajo la forma de la representación, forma que debe ser superada.

<sup>425</sup> *Phänomenologie des Geistes*, p. 765.

<sup>426</sup> *Logik II*, p. 371s.



Partiendo, pues, de ese punto, Hegel recorre de nuevo en la *Lógica* el camino desde los principios de la determinación lógica hasta las complejas lógicas objetivas de la realidad, la idea de lo verdadero y del bien y la idea absoluta. La lógica abarca las determinaciones del ser y del pensamiento, es decir, las determinaciones del ser que a su vez son determinaciones conceptuales. Como vía del ser y del pensamiento se distingue del recorrido a través de las formas de la conciencia. La *Fenomenología* se ocupa de las formas de conciencia reales y concretas. La *Lógica* de los elementos conceptuales internos que subyacen a tales figuras. La conclusión se halla en la idea absoluta como determinación máxima del pensar y del ser, idea que se corresponde con el espíritu absoluto que apareció por primera vez en el cristianismo, si bien con la condición de que la representación que el cristianismo se hace de dicho espíritu absoluto desemboque en la forma del saber.

Si ahora prestamos atención a la *Enciclopedia* advertiremos que ésta recorre una vez más el mismo camino, si bien de otra manera. La vía nos lleva ahora desde la lógica hasta las diferentes figuras del reino natural y la filosofía del espíritu. Una vez más se produce la circunstancia de que la filosofía se diferencia del arte y la religión, sobre todo de la religión revelada, por el hecho de que despoja de la forma de la representación el contenido dado que la religión revelada muestra en sí mismo, es decir, que lo dota de la forma del pensamiento especulativo. Al final de la *Enciclopedia*, en la discusión de las relaciones entre religión y filosofía, Hegel dice expresamente:

«Aquí es preciso observar que lo único que importa es la diferencia de las formas del pensamiento especulativo con respecto a las formas de la representación y de la inteligencia reflexiva.»<sup>427</sup>

El pensamiento hegeliano muestra en sí la huella del concepto cristológico de espíritu. De ahí que el espíritu no haya de ser definido a partir de la idea de un sujeto transcendental abierto, sea cual fuere la forma en que se conciban ese sujeto y esa apertura. El espíritu es ante todo aquel medio que sostiene y posibilita el separarse y encontrarse de una

427. *Enzyklopadie*, § 573.

multiplicidad. Es el espíritu del amor, el pneuma, quien permite que el Padre se dé por entero al Hijo, y que vincula al Hijo, en gratitud, con el Padre. A la vez el medio, el Espíritu, surge de Padre e Hijo. En tanto que resultado, es a la vez principio, aquello que, siendo en el Padre y en el Hijo, permite la paternidad y la filiación.

En ese contenido que la religión «re-presenta» al hombre, y a través del cual le incluye en la fe y el culto, ve Hegel la forma que, en el pensamiento, debe adoptar lo verdadero, lo absoluto. Sólo entonces será el pensamiento saber supremo, dado que abarca a un tiempo los elementos del libre reconocimiento, de la afirmación incondicional del otro como otro, y de la mutua pertenencia, por grandes que sean su distanciamiento y oposición.

A este recorrido a lo largo del sistema hegeliano y de su estructura cristológica debe ahora seguir la ordenación de su esquema dentro de la metafísica de la Edad Moderna, caracterizada por nosotros como metafísica transcendental.

El apartado titulado «Los fundamentos de los enunciados cristológicos de Kant y Hegel»<sup>428</sup> trazaba un pequeño esbozo de esta metafísica. Poníamos entonces de relieve dos momentos. El primero era el momento del orden racional. Mostrábamos, en efecto, cómo en todas las figuras de la metafísica moderna lo otro, el algo, el ser, son, en cada caso, lo protooriginal del pensamiento. Al ente se le define incluso y precisamente como lo pensable, como lo que se agota en el pensar, como lo que se deja realizar mediante el pensamiento. Lo que puede ser, puede pensarse, lo que se puede pensar, puede también ser.

La otra gran determinación que salía a nuestro encuentro a lo largo de nuestro recorrido por las diferentes modalidades de la metafísica transcendental concernía al orden de los acontecimientos, al orden de la libertad. Escoto y Ockham propugnaban la separación y contraposición entre ambos órdenes. La *potentia Dei absoluta* es una relación puramente arbitraria. Dios puede hacer todo aquello que no esté prohibido por el principio de contradicción. En el transcurso de los diferentes proyectos sistemáticos –y sobre la base de la razón caracterizada– los órdenes de la razón y de la libertad van entrando en una

428. Cap. E.VI.1.

relación cada vez más apretada. En el caso de Suárez, ambos órdenes –más allá del principio de contradicción y de su vigencia en el ámbito de la libertad– se ven unidos por las estructuras que se orientan a las relaciones causales. Leibniz intensifica esa unión mediante el principio de razón suficiente. Esta razón suficiente es Dios mismo, el cual está presente en cada individuo, y actúa en toda operación como su *ratio sufficiens*. Cada individuo es entonces reflejo del todo, sin que por ello sea anulado en su singularidad. En este sentido, el pensamiento de los órdenes de la razón y de la libertad deviene para el hombre pensamiento del pensamiento de Dios, aunque se trate de pensamientos humanos.

Hegel profundiza radicalmente esta interconexión al pensar la bondad de Dios, que hace su aparición en la *ratio sufficiens* de cada ente, en términos cristológicos, o lo que es lo mismo, desde la autocomunicación de Dios a lo otro distinto de él. Dado que la *ratio sufficiens* de cada ente en tanto que ente es «juicio de la bondad», su alienarse y entregarse al otro, no queda sino reconocer la estructura espiritual de la realidad en su conjunto. Resulta entonces de aquí una coincidencia entre la razón y el orden de la libertad. La determinación más profunda de la libertad, tal y como podemos contemplarla en el acontecimiento Cristo, es la razón de la realidad. La libertad suprema y la razón suprema son idénticas. Forzosa necesidad lógica y acontecer auténticamente libre son uno. Así, aquello que la fe cristiana definía como gracia espontánea de Dios, la revelación en Jesucristo, se convierte ahora en el elemento históricamente necesario en la secuencia de las religiones. Dicha clasificación se hace posible desde el momento en que una absoluta racionalidad se hace manifiesta en tal acontecer y la esencia del espíritu se presenta en una adecuada forma representativa.

Desaparecen entonces las aporías y tensiones que habían surgido a una con la aparición de las primeras acuñaciones de la metafísica moderna de la mano de los proyectos escotista y ockhamista. Esta eliminación ya había empezado a anunciarse en Kant y alcanza ahora su culminación en el saber absoluto hegeliano. Y ello no sólo porque se piensa fundamentalmente –como en Kant– la libertad desde la razón, o lo que es lo mismo, como razón práctica, sino, yendo más allá porque se concibe el reino de Dios como aquella realidad que abraza todas las figuras históricas del espíritu objetivo y subjetivo.

En términos históricos se cierra aquí un colosal círculo. Si originalmente los órdenes de la razón y de la libertad aparecían separados, debido al hecho de que con Escoto y Ockham se producía por vez primera el florecimiento de un tipo de razón orientada a la búsqueda de la certeza de sus propias evidencias y que, por tanto, no podía por menos de descubrir en la ausencia de contradicción el criterio último para el ente en cuanto ente –aun cuando con ello se alejara a un tiempo de la economía de la salvación–, al final, tras unas renovadas reflexión y reinvestigación de dichos cauces, asistimos a una coincidencia de ambos momentos: el momento del pensamiento que lucha por la certeza de sus propios presupuestos en tanto que saber en un sentido moderno, y el momento de la economía salvífica.

Llegamos así a la problemática planteada por el resultado de los esfuerzos hegelianos. Michael Theunissen la describe en los siguientes términos: «En virtud del carácter desbordante de su espíritu Dios se sitúa en el centro. El centro es el mediador que media a los hombres con Dios y, de esta manera, a Dios consigo mismo. De acuerdo con nuestra introducción sistemática, Hegel concibe a Cristo como el centro de la historia, así como, de acuerdo ahora con los capítulos fundamentales de la investigación presente, también como el centro lógico y, de acuerdo con los capítulos finales, como el centro del reino de Dios que irrumpe en su figura, y que en palabras de san Lucas se encuentra “en medio” de nosotros. La completa explanación del centro no apunta, pues, sino a la radicalización del planteamiento cristológico de partida con el que el propio Hegel inaugura y pone fin a su reflexión.»<sup>429</sup>

La otra cara de la moneda afecta a la cuestión de si ese centro, del que según Hegel debe irradiar toda luz, está en él exento de oscuridad. Centro oscuro, por cuanto Hegel «nunca (ha) sabido esclarecer satisfactoriamente la conexión existente entre el espíritu como centro y ese mismo espíritu como la autoconciencia que abarca el centro. Por lo demás, la aclaración tenía muy probablemente que faltar en un lenguaje que, al inmovilizar a Dios en la figura del espíritu, al espíritu en la figura de la autoconciencia, a la autoconciencia en la figura de un permanecer-consigo-en-otro y, por ende, a la realidad en su conjunto en una

429. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absolutem Geist*, p. 58.

especie tal de autoconciencia, era incapaz de proporcionar una explicación completa del centro.»<sup>430</sup>

Contra Hegel se dirige asimismo la siguiente reflexión de Karl Barth: «Ese Dios, el Dios de Hegel, es como mínimo su propio prisionero.»<sup>431</sup> Su prisionero, porque con necesidad lógica no puede actuar sino como *de facto* actúa. Dicha necesidad lógica es su libertad y con ello también la ley de su libertad. ¿No quiere ello decir, en estricta correspondencia con la anterior, que el hombre es también su propio prisionero? ¿Un prisionero que ciertamente ya no se enfrenta con una autoridad impenetrable promulgadora de leyes que, en virtud de su *potentia ordinata*, fijara un orden de libertad cualquiera, pero sí un prisionero de su propio orden racional? Ambas, razón y libertad, son una misma realidad en el saber absoluto. Y esto presupone la completa identidad entre el pensamiento y el ser.

En el prólogo a la *Fenomenología* Hegel nos dice que el «lenguaje normalmente vacío de conceptos» acostumbra a adolecer de la inteligencia «de la identidad del pensamiento y el ser».<sup>432</sup> En su *Lógica* nos enseña que «la ciencia pura... contiene el pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en sí misma, o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro».<sup>433</sup>

De hecho, sin embargo, la identidad del ser y el pensamiento es algo extraño para la conciencia cotidiana. Partimos como de algo evidente de la diferencia entre nosotros y las cosas que se encuentran ahí afuera, y que luego pensamos. La tradición filosófica, empero, se hace eco de esta identidad desde muy pronto. Ya Parménides decía: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι»,<sup>434</sup> «pues lo mismo es pensar que ser». Aristóteles, por su parte, afirma: «La razón es –según el acto o realización (κατ' ἐνέργειαν)– la cosa (τὰ πράγματα)».<sup>435</sup> Santo Tomás de Aquino enseña: *Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*.<sup>436</sup> Y en relación al ente

430. *Ibidem*.

431. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zolikon 1947, p. 377.

432. *Phänomenologie des Geistes*, p. 41.

433. *Logik* I, XII.

434. *Parmenides Fragment. 3*, en H. Diels – W. Kranz (edit.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, p. 231.

435. Cf. Aristóteles, *De anima* 431b,17.

436. Santo Tomás de Aquino, *De anima* II,12.

espiritual, es decir, a los entes inmateriales, nos dice que son ellos mismos y a la vez «*quodanmodo alia*»,<sup>437</sup> en cierta manera, los otros entes. Con todo, tanto los presocráticos y Aristóteles como el aquinatense parten del supuesto, a la vez que enuncian la fórmula, de que no se trata de una identidad simple, sino de una identidad determinada. Aristóteles expresa este pensamiento diciéndonos que el *νοῦς* es la cosa κατ' ἐνέργειαν, según el acto. En el mismo sentido, santo Tomás afirma que el *cognoscens in actu* es lo *cognitum in actu*, que el espíritu es en cierto modo lo otro. La metafísica clásica afirma, pues, la identidad, pero ésta presupone siempre una diferencia constante.

Santo Tomás conecta esa tensión entre la identidad y la no-identidad con el carácter creado del pensamiento humano. El ente está dado de antemano al pensamiento. A la vez, ha sido ordenado por su creador a pensar y a ser pensado. El pensamiento humano se topa con esa ordenación para después, pensando, llevarla a la práctica. Santo Tomás contempla el pensar bajo la figura de un re-pensar real, del que luego surge una identidad. El pensar alcanza al ser, piensa aquello que es. Al tiempo es el ente quien le permite pensar. El pensar humano, un pensar que no es capaz de producir ni de crear, es decir, un pensar que no es divino, queda así subordinado al ente, siendo ésta la manera en que consume su ser. De esta suerte, al pensar le corresponde una facticidad. El pensamiento es algo existente en sí, algo que está dado en sí, algo que, de esta manera, permanece siempre orientado, pensando, al ente.

En su enfrentamiento con la moderna metafísica –que a su juicio ha de incluir como uno de sus máximos exponentes el sistema hegeliano de pensamiento–, Martin Heidegger se ocupa expresamente de la curiosa relación existente entre el ser y el pensamiento, y que sintetiza en dos principios: hay ser, hay pensamiento. Ni el hombre puede alcanzar por completo al («hay» ser), ni el pensamiento puede ser totalmente alcanzado y convertido en una autoposición y autodisposición («hay» pensamiento). Mas, a la vez, ser y pensamiento están referidos y necesitados uno del otro, aunque ciertamente sin que su diferencia e identidad pudieran verse abolidas.<sup>438</sup>

437. *Ibidem*.

438. Cf. al respecto M. Heidegger, *Zeit und Sein*, en Id., *Zur Sache des Denkens*, Tübinga 1969, p. 1-25.

¿Qué es lo que de ahí se deduce para la cristología y la relación con Dios? La relación entre Dios y la creación se juega, según Hegel, en el espacio interior de la lógica y de la filosofía, es decir, en el espacio interno de la relación entre la identidad y la diferencia, entre el ser y el pensamiento. Es precisamente este punto el que reclama una primera observación crítica contra Hegel. Dado que, efectivamente, el entramado de ser y pensamiento es en sí mismo un acontecimiento, cuyo carácter de tal no es posible aclarar, sino en el que se encuentra ya de antemano en el pensamiento, tendremos que pensar la relación del misterio divino con la realidad y, por tanto, con aquello que es, en el sentido de aquella diferencia premental que se anunciaba en la proposición: hay ser, hay pensamiento. Prevalece aquí un dar pre-conceptual y un ofrecer pre-ontológico. Como consecuencia, no es posible pensar simplemente la relación de Dios con la realidad de acuerdo con las leyes de la necesidad lógica y del orden humano de la libertad, porque tanto una como otra presuponen el ser, el pensamiento y su mutua referencia.

Lo mismo cabe decir de la cristología. Si el acontecimiento Cristo es la revelación de Dios, en la que Dios se aliena en la historia, dicha relación se caracterizará por aquella diferencia fundamental que define por entero la relación del misterio divino con la creación. O lo que es lo mismo, hemos de pensar aquí aquella libertad y aquella garantía preconceptuales que prohíben concebir dicha relación como una relación lógica y libre y, por tanto, forzosa.

Estas objeciones filosóficas, fundamentadas en la temporalidad de ser y pensamiento, y que el pensamiento filosófico más reciente ha seguido haciendo objeto de discusión, deben ser complementadas con una reflexión teológica. De acuerdo con Hegel, el saber absoluto se caracteriza por el hecho de que la realidad de Jesucristo, Hijo de Dios, afirmada en la fe, es llevada a su consumación por los hombres y su praxis. Los grandes maestros de la vida espiritual, como san Juan de la Cruz o santa Teresa de Jesús, nos han descrito las etapas del seguimiento de Cristo, de nuestra progresiva identificación con él. Tiene lugar aquí una transformación total del hombre, que supera todas las formas de la aprehensión –saber es esencialmente una forma de captar o aprehender la realidad–, y que nos conduce a un terreno fronterizo en el que el hombre es arrebatado de sí mismo. San Juan de la Cruz nos habla aquí de la muerte espiritual que anticipa ya los rasgos esenciales de la

corporal.<sup>439</sup> Hablar de esta frontera en términos de saber absoluto resulta profundamente inadecuado, máxime si tenemos en cuenta que aquí se está en todo momento suponiendo que semejante saber ha de articularse en una serie de figuras históricas, es decir, en la filosofía. El lenguaje de la ciencia no puede en ningún modo reproducir las formas más elevadas del lenguaje de la fe, una fe en la que, además, Dios está siempre actuando.<sup>440</sup>

Tal crítica no quiere ni mucho menos dar a entender que el pensamiento de Hegel, y en particular su cristología, esté desprovisto de grandeza. Inspirado por la fe cristiana, Hegel elabora una continuación teórica de categorías fundamentales de esencial importancia para la cristología. Esto es especialmente cierto respecto del concepto de espíritu y del concepto, tan estrechamente unido al primero, de persona. La persona no es para Hegel la mera subjetividad indivisible y en sí subsistente, poseedora asimismo de una cierta referencia a lo otro, sino «subjetividad atómica»<sup>441</sup> que es ella misma precisamente en lo otro y a través de lo otro. Si ahora entendemos la mutua pertenencia de la subjetividad y de lo otro no tanto en el sentido del concepto lógico de espíritu, que en cuanto tal se define como autoconciencia, y posee, por tanto, en esta medida su propia certeza, sino en el sentido de un concepto pneumático de espíritu, que afirma la copertenencia e identidad del sujeto y de lo otro en el desgarramiento de la muerte y por encima de la certidumbre de la interconexión de la conciencia, tal concepto de persona nos proporcionará nuevas posibilidades de lenguaje teológico. Lo cual significa, asimismo, que se abandona el carácter estrictamente sistemático del pensamiento, el concepto de saber absoluto, y el anclaje de este último en la necesidad lógica. El pensar y la elaboración de categorías del pensamiento se manifestarán entonces como la aproximación temporal e histórica a aquello que se da a pensar.

439. Cf. San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, en *Obras completas*, edit. por J.V. Rodríguez – F.R. Salvador, Madrid 2<sup>a</sup> 1980, p. 655-900.

440. Cf. R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument*.

441. *Logik* II, p. 371.

## F. JESUCRISTO, NUESTRO AMIGO Y SEÑOR PARA EL RESTABLECIMIENTO DE LA CRISTOLOGÍA ONTOTEOLÓGICA EN UNA CRISTOLOGÍA HISTÓRICA

El título enlaza con unas palabras de los discursos joánicos de despedida: «Ya no os llamo más siervos... os llamo amigos» (Jn 15,15). La palabra «amigo» parece caracterizar de particular manera el modo en que se produce el encuentro entre Jesucristo y el creyente. Es, como amigo, el señor de la vida, el señor de la historia. Ambos vocablos se utilizarán como conceptos rectoros de las siguientes reflexiones cristológicas.

El subtítulo hace referencia a la transformación de la cristología ontoteológica. Esta palabra clave expresa una característica de la cristología que se extiende desde la Edad Media hasta Hegel, una cristología que debe ahora verse sustituida por un tipo nuevo de cristología, a la que podríamos calificar de histórica.

### I. El salto de la cristología ontoteológica a la cristología histórica

Atenderemos primero a la transformación de la cristología ontoteológica en una cristología histórica, empezando por la crisis de la primera, y recorriendo el laborioso proceso que caracteriza la elaboración de la segunda hasta desembocar en el Vaticano II.

#### 1. La crisis de la cristología de cuño ontoteológico

TESIS 53:

El acontecimiento Cristo constituye en el pensamiento medieval y moderno la columna vertebral de un sistema universal de carácter ontoteológico.

Dichos sistemas entran en crisis como consecuencia de una crítica constante de la metafísica que tiene como último representante al nihilismo nietzscheano.

Nuestra tesis caracteriza los esquemas cristológicos que se extienden desde la Edad Media hasta la Modernidad como ontoteológicos. Kant hacía ya uso del término «ontoteología» con el objeto de describir un pensamiento que, como el de san Anselmo, deducía la existencia de Dios como ente por antonomasia a partir del concepto de ser. En la *Crítica de la razón pura* Kant afirma que la ontoteología cree «reconocer la existencia (de Dios; N. del A.) por medio de meros conceptos, sin ayuda de la más mínima experiencia». <sup>1</sup> En la discusión en torno a la dialéctica, en esta misma obra, Kant muestra que la razón humana, al pensar al ente empírico como determinado, real, y a la vez contingente, está presuponiendo un ente por excelencia, el cual configuraría la totalidad de la realidad, el fundamento de todos los demás entes y la modalidad suprema de realidad. Dicho ente por antonomasia, Dios, no es pensado como ideal –siendo ésta la crítica que Kant dirige contra la tradición metafísica– sino «puesto» como realidad. <sup>2</sup>

Martin Heidegger ha recurrido tanto a esta crítica kantiana como al concepto de «ontoteología» para la caracterización de la metafísica, si bien desarrollando ambas ideas. Heidegger ve el motivo de que la metafísica acepte el orden de la realidad en un *ens entium*, en un *ens realissimum* y en una *omnitudo realitatis*, en el hecho de que el ser no sea pensado como tal ser, sino desde el principio de razón suficiente:

«La metafísica piensa el ser del ente tanto en la unidad indagadora (*ergründend*) de lo generalísimo, es decir, de lo siempre equi-valente (*Gleich-gültig*), como en la unidad fundadora (*begründend*) de la totalidad, es decir, de lo que se halla por encima de todo lo demás. Y así, se piensa al ente, ya de antemano como el fundamento fundador.» <sup>3</sup>

1. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 660. (Los textos en castellano de la *Crítica de la razón pura* se toman de la traducción de Pedro Ribas, Alaguara 1982).

2. I. Kant, *op. cit.*, B 599-611.

3. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 55.

Resulta fácil aclarar el significado de los anteriores enunciados de la mano de las especulaciones leibnizianas. El principio de razón suficiente es el principio fundamental del ente como tal. Define el ser de todo ente. A la vez, la única verdadera razón suficiente es Dios, único fundamento verdaderamente fundamentador, por consiguiente, también único y verdadero ser del ente. <sup>4</sup>

A la luz de esta situación, Heidegger habla de una estructura ontoteológica de la metafísica. Es porque el ser del ente es pensado de esta manera por lo que puede contemplarse la realidad como constituyendo un conjunto universal. Éste es el fundamento de la metafísica, tanto medieval como moderna. <sup>5</sup>

Se ha señalado ya que la cristología de la Edad Media presupone en todo momento la metafísica y está fuertemente influida por su estructura. De hecho, ni la crítica teológica de la razón propia de las postrimerías de la Edad Media, ni la inclusión de la cristología en el pensamiento filosófico de la Edad Moderna alteran aquella definición fundamental de la filosofía a que el vocablo «ontoteología» hace referencia.

No obstante, la historia de la metafísica –y con ella de la cristología, en simbiosis permanente con la primera– ha estado flanqueada, a lo largo de todas las transformaciones que ha ido experimentando desde la Alta Edad Media en adelante, por toda una corriente de severas críticas, cada una de las cuales se presenta como la proclamación del fin de la metafísica que la precede. Así, los ataques de Ockham contra los sistemas altomedievales son un cuestionamiento de la metafísica no menos agudo que la idea que se forman los humanistas de su redescubrimiento de la Antigüedad clásica, que ellos mismos interpretan como una toma de posición crítica con respecto a la filosofía de su tiempo. El proceso de formación, durante los comienzos de la Edad Moderna, de las ciencias de la naturaleza estuvo a su vez acompañada de una radical puesta en cuestión de la visión metafísica del mundo heredada de la tradición. Los reformistas proclamaron que la teología era inconciliable con la filosofía aristotélica. Los moralistas franceses, la Ilustración francesa y alemana, los grandes filósofos de los siglos XVIII y XIX, Kant, Hegel, Marx, Dilthey,

4. Al respecto cf. Cap. E.IV.1.

5. El propio Heidegger ha demostrado que este acontecimiento no es en sí mismo evidente en la obra *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.



los positivistas, todos ellos se posicionan contra la metafísica anterior y coetánea y anuncian su fin.

¿Por qué la historia de la metafísica se ha visto acompañada hasta bien entrada la Edad Moderna de ese constante movimiento de rechazo? ¿Por qué los pensadores posteriores ven de nuevo «metafísica» en las críticas a que someten a esta última los pensadores que les preceden? La razón se encuentra en que no se ha alterado en el fondo la manera fundamental de entender el ente; tan sólo se han modificado, a lo sumo, algunas características del fundamento desde el cual se define el qué, la quiddidad o la esencia del ente. Lo esencial en toda metafísica es que el ente sea concebido como ente en relación a su fundamento.

De este modo, la Edad Moderna es testigo de una suerte de secuencia atropellada de esquemas de conjunto siempre nuevos. Los sistemas de Leibniz y Spinoza sustituyen al cartesiano, a Kant le siguió Fichte, Hegel critica a ambos, lo mismo que Schelling. Pese a ello, Descartes estaba poseído por el convencimiento de haber sentado el fundamento para la certeza del pensar, con el objeto de poder edificar sobre él un sistema absolutamente cierto de sí mismo. No son, por su parte, menos radicales las pretensiones kantianas. Y lo mismo se puede decir de Schelling o Hegel. Todos y cada uno de esos sistemas llevan el sello de validez incondicional. Wilhelm Dilthey ha visto la experiencia de relatividad que se abre paso en el siglo XIX y la provisionalidad de todos esos proyectos sistemáticos, y las ha fustigado con una severa censura:

«Por contra, las posibilidades vacías de las concepciones metafísicas se vuelven manifiestas en la anarquía con que se hacen la guerra unas a otras, evidenciando lo pedante e ineficaz de sus especulaciones.»<sup>6</sup>

La era de la metafísica que se encamina hacia su fin está caracterizada por la experiencia del nihilismo. El primero que advirtió con agudeza y honda penetración que el nihilismo es el destino de la Edad Moderna y lo relacionó con la metafísica fue Friedrich Nietzsche. En el prólogo a las anotaciones póstumas, publicadas bajo el título de *Der Wille zur Macht* se dice:

6. W. Dilthey, *Ges. Schriften*, vol. 8, Stuttgart 21960, p. 196.

«Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que sucederá, lo que no puede suceder de otra manera: el *advenimiento del nihilismo*. Esta historia puede ya contarse, pues es la necesidad misma quien está aquí en marcha. Ese futuro habla ya en cien signos, ese destino se anuncia en todas partes; para esta música del futuro están aguzados todos los oídos. Nuestra entera cultura europea se mueve ya desde hace tiempo en esa tortura de la tensión, que crece con cada década, como en dirección a una catástrofe: inquieta, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar al *final*, que ya no reflexiona, que tiene miedo a reflexionar.»<sup>7</sup>

Nietzsche dice de sí mismo que es «el primer nihilista perfecto de Europa, que ha vivido ya el nihilismo hasta el final; que tiene al nihilismo detrás de sí, debajo de sí, fuera de sí».<sup>8</sup> Estas breves citas anuncian ya una gradación en el nihilismo tal como Nietzsche lo ve. Hay primero un nihilismo que adviene, que se abre paso con necesidad y luego un segundo nihilismo, consciente de sí, que él, Nietzsche, ha elegido voluntariamente, y al que designa como «voluntad de poder».

El nihilismo que adviene llega en cierto modo en oleadas. Primero hay un período de confusión y de tentativas de toda clase por conservar lo antiguo y no dar paso a lo nuevo. A él sigue un período intermedio de claridad, en el que se penetra totalmente con la mirada en la caducidad de lo viejo, sin tener aún la fuerza necesaria para refutarlo. A continuación viene el período de las grandes emociones, de la destrucción, de la compasión y, finalmente, de la catástrofe, «del advenimiento de una doctrina que criba a los hombres».<sup>9</sup>

¿Cuál es, sin embargo, la razón para la penetración del nihilismo? Bajo el epígrafe *Hinfall der Kosmologischen Werte* anota Nietzsche:

«El *nihilismo como estado psicológico* debe entrar necesariamente, en primer lugar, cuando hemos buscado en todo acontecer un “sentido” que no está en él, hasta que finalmente los que buscan acaban por perder el ánimo. El nihilismo es entonces la toma de conciencia del prolongado *despilfarr*o de fuerzas, del tormento del “en vano”, de la inseguridad, de la falta de

7. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtziger Jahre*, en Id., *Werke* en 3 vols. edit. por K. Schlechta, vol. 3, München 1956, p. 634.

8. *Ibidem*.

9. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 666.

toda oportunidad para recuperarse de algún modo, para descansar en algún lugar.»<sup>10</sup>

Entre los posibles sentidos que el hombre busca Nietzsche cita el orden moral del mundo, el estado de felicidad universal y demás objetivos:

«Lo común a todas estas especies de representación es que el proceso mismo debe servir para *alcanzar* algo; pero éste es precisamente el momento en que se comprende que con el devenir no se consigue *nada*, que con él *nada* se alcanza.»<sup>11</sup>

No hay finalidad ni objetivo en el devenir. Es preciso recordar que la filosofía, con inclusión del idealismo alemán, siempre ha dado por supuestas las categorías de finalidad y utilidad. Allí donde todo es reducido a un último fundamento, en efecto, existe también una meta que todo lo determina. Las ciencias de la naturaleza del siglo XIX presencian la desaparición de la idea de teleología.

«El nihilismo como estado psicológico aparece, *en segundo lugar*, cuando se han establecido una *totalidad*, una *sistematización*, incluso una *organización* en todo acontecer y bajo todo acontecer.»<sup>12</sup>

Donde se presupone tal totalidad, el hombre puede experimentar un profundo sentimiento de dependencia respecto de «un todo que le es infinitamente superior». «¡Pero mira: no hay universal semejante!». Como justificación Nietzsche invoca el hecho de que el concepto de unidad es una categoría de la razón, una creación del hombre, el cual «concibe ese todo *con el objeto de poder seguir creyendo en su valor*».<sup>13</sup>

«El nihilismo como estado psicológico tiene una *tercera y última* forma.

10. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 676.

11. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 677

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

Admitidas estas dos *ideas*, de que con el devenir no se consigue nada, y de que no hay bajo todo devenir ninguna unidad en la que el individuo pueda sumergirse por entero como en un elemento dotado de supremo valor, no queda otro *recurso* sino tachar de engaño el entero mundo del devenir e inventar un mundo, situado más allá del primero, que sea *verdadero*. Tan pronto, sin embargo, como el hombre se da cuenta de que ese mundo sólo se asienta en necesidades psicológicas, sin tener ningún derecho para ello, surge la última forma del nihilismo, la cual encierra en sí misma *la falta de fe en un mundo metafísico*, la prohibición de creer en un mundo *verdadero*. Llegados a este punto, se concede que la realidad del devenir es la *única* realidad, y se prohíbe toda clase de puertas falsas a mundos secretos y falsas divinidades, *pero se sigue sin poder soportar ese mundo que ya tampoco se quiere negar*.»<sup>14</sup>

Al aclarar todas estas afirmaciones Nietzsche remite a la categoría del «ser», y ya no se limita a hablar de la «verdad». Puede sustituir verdad por ser, porque en el ámbito de la metafísica el devenir es siempre interpretado a partir del ser en tanto que fundamento. Este ser es lo verdadero, aquello desde lo cual se efectúa toda medición, y a lo que, como consecuencia de lo anterior, también la razón ha de acomodarse. En la ascensión hacia el ser, el devenir es interpretable como orientado hacia un fin y enmarcado dentro de un todo. En el momento en que descubrimos que conceptos fundamentales como fin y meta, unidad y verdad, no son más que categorías inventadas por el hombre, el resultado es, según Nietzsche, el nihilismo. Los valores creados por el pensamiento metafísico pierden su valor.

El nihilismo puede madurar bajo las formas más diversas. El «Zaratustra» nos proporciona la descripción del «último hombre», quien, partiendo del nihilismo, desprecia todo lo grande:

«¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? – así pregunta el último hombre, y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es tan inextinguible como el pulgón.»<sup>15</sup>

14. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 677s.

15. F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. 2, p. 284.

Nietzsche ve otras formas del nihilismo en el proyecto de una moral sin transfondo religioso, en el enfermizo y vacío aferrarse a lo viejo. De ellas distingue el gran nihilismo, el nihilismo fuerte, que tiene su esencia en la voluntad de poder y sienta él mismo los valores, sin recurrir a ningún orden ni marco previamente dados.

Martin Heidegger ha reconocido su valor al nihilismo nietzscheano en tanto que diagnóstico filosófico, a la vez que ha descubierto en la voluntad de poder una de las últimas formas de pensamiento metafísico, por cuanto aquí —a partir del mismo hombre que la asienta— se hace de la propia voluntad sentido supremo, fundamento fundante, determinación universal.<sup>16</sup> Partiendo de sus definiciones de la diferencia ontológica y de la elaboración de la idea del ser, el mismo Heidegger ha mostrado que la estructura fundamental del pensamiento metafísico —poderosamente presente en la figura del pensamiento dispositivo técnico— no es la estructura del pensamiento.<sup>17</sup>

Dichos puntos de vista han hallado insospechada correspondencia en los análisis wittgensteinianos del lenguaje, que han llevado al descubrimiento de la inabarcable pluralidad de formas y figuras de los juegos de lenguaje y de sus semejanzas familiares.<sup>18</sup>

La pluralidad irreductible de la realidad, en la que se anuncia el fin de todo pensamiento sistemático, ha conducido dentro de la actual filosofía francesa a las tesis anarquistas de un pensador como Jean-François Lyotard. Lyotard interpreta el consenso y la comprensión como formas de una voluntad terrorista de generalización, a las que es preciso resistirse en nombre de la libertad y de la verdad. Pero es evidente que Lyotard pasa del todo por alto el hecho de que el fin del concepto unívoco de ser, tal como había sido predominante desde Duns Escoto, y la imposibilidad de una sistematización rigurosa y universal, no suponen el fin de la comprensión y el consenso. Los esfuerzos de Emmanuel Levinas por diferenciar entre el pensamiento y el pensamiento sistemático, y por evi-

16. Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen 1961.

17. Cf. Id., *Die Frage nach der Technik*, en Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 13-44.

18. Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en Id., *Schriften*, vol. 1, Francfort del Meno 1969, p. 279-544.

denciar en el rostro del otro una exigencia incondicional, son tan dignos de que los mencionemos aquí como los pacientes análisis de Paul Ricoeur y su esclarecimiento del carácter referencial de las diversas formas narrativas y lingüísticas. Encuentro, diálogo, comprensión, consenso, relación y responsabilidad con respecto a la verdad, siguen siendo posibles a pesar del desmoronamiento de los sistemas universalistas.<sup>19</sup> ¿Cuál ha sido la reacción de la teología, y en particular de la cristología, frente a estos cambios trascendentales?

## 2. El fatigoso camino hacia la cristología histórica

### TESIS 54:

Frente al pensamiento sistemático de cuño ontoteológico, los esquemas cristológicos nacidos desde finales del siglo XIX en adelante toman como punto de partida el acontecimiento de Cristo en su aspecto histórico, e intentan desplegar desde ahí toda su plenitud de significado. La valía de las cristologías modernas depende de que consigan, y hasta qué punto lo consiguieren, que el significado escatológico del acontecimiento Cristo resulte comprensible a partir de ese nuevo planteamiento.

El capítulo introductorio de la presente obra esboza<sup>20</sup> la situación de la discusión cristológica. Se hace preciso volver sobre este punto cuando se plantea la pregunta de cómo poder hablar de nuevo de Cristo al final del gran período representado por la metafísica de cuño ontoteológico.

La segunda mitad del siglo XIX registró toda una serie de planteamientos nuevos.<sup>21</sup> Aquellos esquemas intentaban, sirviéndose del instrumental creado por la investigación histórico-crítica de la década de los treinta y cuarenta de aquel siglo, alumbrar una nueva visión de conjunto

19. Las explicaciones de los capítulos introductorios sobre los acontecimientos de lo sagrado y la diferencia entre lo sagrado y el ser indican en qué forma es posible y pensable la comunicación en verdad más allá incluso de una concepción ontoteológica de la realidad.

20. Cf. al respecto cap. A.I.

21. Cf. la exposición sintética de la investigación acerca de la vida de Jesús en A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*.

del cristianismo. Todavía en su juventud, historiadores como Leopold von Ranke y Johann Gustav Droysen se mostraban de acuerdo con Hegel, para acabar por rechazarlo de pleno. Eran pura y plenamente historiadores. Su perspectiva histórica, tan distinta de la comprensión hegeliana del mundo, se expandió muy pronto por la teología. Ahora se pretendía, con ayuda de los testimonios bíblicos, investigar y exponer históricamente la vida de Jesús, su mensaje, la Iglesia primitiva y su praxis, así como la imagen implícita de Dios y el hombre. Lo genuino de estos primeros esbozos históricos radicaba en el hecho de que no tomaban como punto de partida Nicea o Calcedonia. Acudían directamente a los textos del Nuevo Testamento e intentaban interpretarlos en su dimensión histórica. Pero muy pronto se dejó ver el problema específico propio de este tipo de planteamiento. En efecto, si, partiendo de los testimonios históricos mencionados, tratamos de decir quién era Jesucristo, el resultado nunca dejará de traicionar una impronta muy determinada. Albert Schweitzer supo expresarlo de manera insuperable: los liberales encuentran un Jesús liberal, los burgueses un Jesús burgués y así sucesivamente. Todos estos intentos carecen de la posibilidad de poner de manifiesto en todo su alcance el significado escatológico y redentor de Cristo. En el fondo, cada uno de ellos testifica las concepciones fundamentales previas de sus autores respectivos. Como consecuencia, a lo largo de aquellas décadas compitieron entre sí distintas imágenes de Cristo. Fueron aquéllos los primeros intentos por contemplar a Cristo fuera de todo marco metafísico, en otras palabras, de empezar «directamente» por él. Se pretendía encontrar al Jesús «real», no al Jesús oculto tras los ropajes de la metafísica helenística. Casi todos aquellos esquemas surgieron en el ámbito de la teología protestante, con muy escasa contribución por parte de los teólogos católicos. Pese a todo, también entre éstos se registró alguna tentativa –como, por ejemplo, la de Alfred Loisy, condenado como «modernista»–, pero en el fondo la teología católica continuó aferrada a las cristologías neoescolásticas, en su estructura básica apenas distinguibles de las elaboradas por la Escolástica del Barroco.

El camino que conduciría fuera de esa arbitrariedad característica llevó primero al redescubrimiento del carácter escatológico del mensaje y del ministerio de Jesús. De todas formas, el rasgo escatológico básico de la predicación de Jesús era todavía entendido como un fenómeno histórico ajeno al presente. Sólo había cambiado la «imagen» de Cristo.

El carácter insatisfactorio de dichas «imágenes» históricas de Cristo en su conjunto condujo en el período posterior a la Primera Guerra Mundial, y todavía más tras la finalización de la Segunda, a la realización de esbozos cristológicos que, partiendo del acontecimiento Cristo en su aspecto radicalmente histórico, pretenden poner de manifiesto su significado definitivo, en cuanto que orienta la historia de los hombres hacia su meta.<sup>22</sup> Todos ellos destacan la peculiaridad escatológica del acontecimiento Cristo, que afecta tanto al presente como a cualquier otro tiempo. La acogida que se les dispensa, demuestra que, abandonados ya los modelos ontoteológicos tradicionales, la valía de estas cristologías depende de que se logre tal propósito. Por lo demás, se exige como condición a las categorías recién introducidas que sean capaces de englobar y conservar de adecuada manera las definiciones cristológicas más importantes heredadas de la tradición. Puede ilustrarse este proceso de la mano de algunos ejemplos tomados tanto del ámbito protestante como católico.

Así, Edward Schillebeeckx describe el punto de vista que orienta sus investigaciones en los términos siguientes:

«El hombre Jesús, en el sentido humano de la palabra..., (es) para mí el punto de partida de toda mi meditación... Es mi deseo rastrear lo verdaderamente singular de ese hombre Jesús, que quizá me conduzca a lo insondable; pues el hecho es que fue precisamente ese Jesús de Nazaret quien desencadenó un movimiento religioso que luego se convirtió en una religión universal, y que es esta última la que afirma que Jesús es la forma personal de la revelación de Dios.»<sup>23</sup>

Instalado en el acontecimiento Cristo, Schillebeeckx quiere desarrollar aquello con lo que se tropieza, lo verdaderamente singular de ese

22. Cf. J.-C. Petit – J.C. Breton (dirs.), *Jésus: Christ universel? Interpretations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus*. Actas del XXVI Congreso anual de la Société canadienne de théologie, celebrado en Montreal los días 27-29 de octubre de 1989: «Le point de départ des christologies n'est plus l'incarnation et la personne éternelle du Fils en Dieu, mais l'existence concrète et singulière de ce Jésus de Nazareth qui trouve son achèvement dans la croix et la résurrection.»

23. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebendem*, p. 28.

hombre Jesús, pues es en éste donde tiene origen una repercusión cuya plenitud de significado se despliega en el curso de la historia. Esta plenitud, ya testificada en los enunciados del Nuevo Testamento, debe ser aprehendida dentro del marco de nuestras posibilidades actuales de comprensión, con el objeto de que los hombres del presente puedan asentir de manera real al acontecimiento salvífico que es Jesucristo y confesarle como su redentor.

Schillebeeckx capta el misterio salvífico de Jesucristo al proponer una reflexión transcendental en torno a la humanidad, lo *humanum*, y lo religioso, aunque afirma de manera explícita que su último horizonte de comprensión no puede reducirse a categorías teóricas.<sup>24</sup> En relación con los resultados de esta reflexión transcendental, Schillebeeckx se centra en el análisis de la historia humana de la pasión, en la que se revela la diferencia salvífica<sup>25</sup> y presenta a continuación el acontecimiento Jesús como obra escatológico-salvífica de Dios en la historia, y al mismo Jesús como aquél en cuya pasión, cruz y resurrección se abre esta salvación. En este punto, Schillebeeckx intenta poner de manifiesto, si quiera a la manera de un esbozo, la correspondencia existente entre esa concepción de Cristo y la antigua cristología conciliar.<sup>26</sup> Si se tienen presentes los pasos formales dados por Schillebeeckx, a saber:

- una reflexión transcendental que tenga su punto de partida en la historia y remisa a su sometimiento a un marco metafísico preestablecido,

- una reflexión sobre la diferencia salvífica y

- una interpretación del acontecimiento Cristo como acontecimiento escatológico de lo sagrado, se descubre que, aparte algunas diferencias de acento de algunas variaciones en la realización, aparecen asimismo en los restantes esbozos cristológicos de importancia de las últimas décadas.

Así, en su *Curso fundamental sobre la fe* Rahner describe a Jesucristo como el «salvador absoluto», y se pregunta a continuación por la relación existente entre él y los hombres:

24. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 527-541.

25. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 542-554.

26. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 555-597.

«Esa relación con Jesucristo, en la que un hombre aprehende en Jesús al Salvador absoluto y hace de él la mediación de su inmediatez respecto de Dios, si se realiza y contempla adecuadamente, contiene *en sí misma* su propia legitimación ante la existencia y la conciencia humana de la verdad.»<sup>27</sup>

Rahner sale conceptualmente al encuentro de esa «legitimación de la existencia y de la conciencia de la verdad del hombre» mediante una reflexión transcendental, que permanece ligada a la discusión de la relación salvífica y de la distancia fáctica con respecto a la salvación, para a partir de ahí caracterizar a Cristo como la plenitud de la humanidad y como autocomunicación de Dios. Tal cosa no excluye, sino que incluye, según Rahner, la posibilidad de que dicho mensaje pueda ser anunciado a los no-cristianos mediante la demostración de que el hombre, en su existencia, se encuentra siempre inmerso en dicha relación, lo sepa o no de modo expreso, lo asuma o lo rechace voluntariamente, tanto si el predicador de ese misterio consigue aclarárselo como si no lo consigue. Rahner, por tanto, ve el acontecimiento Cristo como algo dado que implica una pretensión de verdad. El hombre se encuentra dentro de él, pudiendo conversar con el otro sobre ello, porque parte de la creencia de que también este otro está implicado en dicha relación. Con ello, el teólogo escapa a su aprisionamiento dentro de una retícula metafísica preestablecida. Deberá más bien partir de su encuentro con Jesucristo, para desplegar, demostrar la comprensibilidad y anunciar los respectivos fundamentos y órdenes.

Pasando a los esquemas cristológicos de autores como Pannenberg, Moltmann o Jüngel, no es tarea difícil, pese a las diferencias de matiz,<sup>28</sup> constatar la presencia de los mismos procedimientos formales. Estos nuevos planteamientos introducen un cambio esencial con respecto a las imágenes de Jesús de finales de la centuria pasada y comienzos del

27. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, p. 205. Existe traducción castellana, *Curso fundamental de la fe*. Herder, Barcelona.

28. Pannenberg establece una estricta vinculación entre la reflexión transcendental y la discusión en torno a la diferencia salvífica y la interpretación del kerygma de la resurrección (cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, p. 47-112). La crítica de Jüngel a Pannenberg combate algunos de los restos metafísicos de su argumentación: Dios debería ser concebido radicalmente «desde el horizonte de la libertad» (E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, p. 19s, nota 6).

presente siglo. Allí, se situaba la singularidad histórica de Jesús dentro de un marco particular, limitado a un período histórico. Aquí se entienden el Jesús histórico y el acontecimiento histórico Cristo en su trascendencia universal y escatológica. Al mismo tiempo se opera un giro con respecto a las cristologías medieval y moderna. Si san Anselmo hacía del concepto de Dios y de la antropología sus puntos de partida, para a partir de ahí reconstruir lo que Cristo tenía verdaderamente que significar, de acuerdo con los modernos esquemas cristológicos, la esencia de Dios y del hombre se descubre precisamente en el acontecimiento Cristo y en nuestro encuentro con él. De todas formas, con ayuda de la reflexión trascendental se alcanza el carácter insondable de las dimensiones que aquí están aflorando, y se posibilita la mediación con la tradición.

Surge así la posibilidad de una cristología histórica, en razón precisamente de las posibilidades de una reflexión histórico-transcendental. La teología aporta aquí una importante contribución teórico-científica a la unión del pensamiento histórico con el transcendental. Pero aflora aquí una nueva serie de preguntas fundamentales.

### 3. La cristología narrativa del Vaticano II

#### TESIS 55:

En correspondencia con la cristología propia de nuestra época, las declaraciones cristológicas del Vaticano II narran el acontecimiento Cristo según las tres dimensiones del tiempo. Pero falta una reflexión sobre sus implicaciones teóricas.

Con el objeto de ilustrar el carácter narrativo de las declaraciones cristológicas del Vaticano II, recurriremos a la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, art. 3. Pablo VI, entre otros padres conciliares, presionó durante la discusión del borrador para que se expusiese al principio la fundamentación cristológica de la Iglesia «en una forma dogmática, en lugar de histórica».<sup>29</sup>

29. A. Grillmeier, *Kommentar zu LG art. 3*, en LthK E. 1, p. 159.

#### He aquí el texto:

«Vino, pues, el Hijo, enviado por el Padre, que nos eligió en él antes de la creación del mundo, y nos predestinó a la adopción como hijos, porque en él se complació restaurar todas las cosas (cf. Ef 1, 4s y 10). Cristo, pues, en cumplimiento de la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio, y efectuó la redención con su obediencia. La Iglesia o el reino de Cristo presente en el misterio, crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios. Comienzo y expansión manifestada de nuevo tanto por la sangre y el agua que manan del costado abierto de Cristo crucificado (cf. Jn 19,34), cuanto por las palabras de Cristo alusivas a su muerte en la cruz: “Y yo, si fuese levantado de la tierra, atraeré a todos a mí” (Jn 12,32).

Cuantas veces se renueve sobre el altar el sacrificio de la cruz, en el que nuestra Pascua, Cristo, ha sido inmolada (1Cor 5,7), se efectúa la obra de nuestra redención. Al propio tiempo, en el sacramento del pan eucarístico representa y se reproduce la unidad de los fieles, que constituyen *un solo* cuerpo en Cristo (cf. 1Cor 10,17). Todos los hombres son llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos.»<sup>30</sup>

Inútilmente buscaremos aquí una fundamentación teórica y sistemática de la Iglesia. El acontecimiento Cristo es narrado desde la perspectiva de la pretemporalidad de Dios. La narración es la forma lingüística adecuada al acontecimiento histórico. Si se quieren describir hechos, la única forma es narrarlos.<sup>31</sup> Pero que los padres conciliares, en correspondencia con las actuales cristologías modernas, partan del acontecimiento Cristo no se manifiesta sólo en el acento narrativo de sus declaraciones cristológicas.<sup>32</sup> Se comprueba también por el modo y manera con que caracterizan dicho acontecimiento. Para ilustrarlo se

30. D(H) 4103. Los textos en castellano del Concilio Vaticano II se toman de la edición de la BAC, *Concilio Vaticano II*, Madrid, 1965.

31. Cf. F.K. Stenzel, *Theorie des Erzählens*, Gütersloh 31985.

32. Para la forma de las declaraciones conciliares cf. P. Hünermann, *Tradition – Einspruch und Neubeginn. Versuch eines Problemaufrisses*, en D. Wiederkehr (dir.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche* (QD, vol. 133), Friburgo 1991, p. 45-68, espec. 47-57.



recurrirá, dentro del presente contexto, a la otra constitución dogmática del Vaticano II, la *Dei verbum*, cuyo primer capítulo responde al encabezamiento «La revelación en sí misma». Háblase aquí en primer lugar del designio salvífico de revelarse a sí mismo (DV 2).<sup>33</sup> El artículo tercero trata de la creación llevada a cabo por el Verbo, y de cómo Dios se manifestó ya a los primeros padres dentro de la economía salvífica del Antiguo Testamento (DV 3).<sup>34</sup> El artículo que sigue está dedicado a la revelación de Dios en Jesucristo:

«Después de que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los profetas, “últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo” (Heb 1,1s). Pues envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, para que viviera entre ellos y les manifestara los secretos de Dios (cf. Jn 1,1-18). Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, “hombre enviado a los hombres”, “habla las palabras de Dios” (Jn 3,34) y lleva a cabo la obra de salvación que el Padre le confió (cf. Jn 5,36; 17,4).

Por tanto, Jesucristo –ver al cual es ver al Padre (cf. Jn 14,9)– con su total presencia y manifestación corporal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, finalmente con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación, y confirma con el testimonio divino que vive Dios con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y resucitarnos a la vida eterna» (DV 4).<sup>35</sup>

Se caracteriza, por tanto, al Jesús histórico como el acontecimiento revelador por excelencia. A la vez puede decirse de él que «con toda su presencia y manifestación corporal, con palabras y obras», etc., es y cumple la revelación. En esta definición del acontecimiento Cristo asumen en el fondo los padres la forma conceptual de la cristología histórica, tal y como nosotros la hemos descrito más arriba: el «acontecimiento Jesucristo» histórico y concreto lleva en sí la plenitud de la verdad. Él es la autoapertura de Dios, no pudiendo por esa razón ser clasificado en esquemas y reticulados conocidos o proyectados con anterioridad, sino que el encuentro con él nos adentra en un horizonte vastísimo de verdad y de sentido. Con todo, el concilio no ha lleva-

33. Cf. D(H) 4202.

34. Cf. D(H) 4203.

35. D(H) 4204.

do a cabo una reflexión en torno a la estructura de esa concepción de Cristo.

La comparación de estos textos con los propios de la Escolástica medieval, o con la especulación de las cristologías del Barroco, permite apreciar de inmediato sus diferencias. Las cristologías metafísicas partían de la diferencia y autosubsistencia o «inseidad» respectivas de las naturalezas humana y divina. Ahora, en cambio, se habla desde una nueva inmediatez, sin que se proteja a este discurso de malentendidos por medio de una reflexión de carácter teórico. De hecho, este peligro existe si se interpretan los textos en un sentido de índole estrictamente fundamentalista. El único modo de conjurarlo es suprimiendo en el primero de ellos (LG 3) todo resabio temporal por parte del lenguaje imaginativo empleado, y renunciando en el segundo (LG 4) a la presentación de la existencia y la manera de manifestarse de Cristo como algo puro y simplemente milagroso.

El hecho de que los padres del Concilio Vaticano II ni siquiera barrruntasen la posibilidad de que se produjeran malentendidos de esta naturaleza, podría ser un indicio de la espontaneidad con que, en el fondo, se movían ya dentro de los cauces mentales y conceptuales propios de la cristología moderna, sin que se haya consignado por escrito reflexión alguna sobre este particular.

Los padres conciliares narran el acontecimiento Cristo según las tres dimensiones del tiempo. Surgen, por tanto, tres grandes grupos de declaraciones cristológicas. El pasado conforma aquí el eterno designio salvífico del Padre, en el que es inherente a Cristo la función de mediador. De acuerdo con LG 2, el Padre resuelve por el libre designio de su sabiduría que los hombres participen de la vida divina. Pero la comunicación de la misma a través de la creación y de la revelación es obra del Hijo, el cual es imagen del Padre. Las declaraciones pertenecientes a los artículos segundo y tercero de *Dei verbum* discurren de forma absolutamente paralela.

También aquí puede apreciarse un fuerte contraste si se recuerda, por ejemplo, que a partir de la Escolástica del Barroco tenía lugar una estricta separación entre los tratados *De deo uno* y *De deo trino*, donde se diferenciaba bien claramente entre Dios como uno y Dios como trino. El primero de los tratados citados se articulaba en torno a enunciados de carácter filosófico-especulativo, mientras que el segundo presentaba un

carácter genuinamente teológico. Por el contrario, el texto actual, a la vez que parte del acontecimiento Cristo como un acontecimiento propiamente histórico, contempla su origen o «pre-historia» dentro de una suerte de sinopsis de las procesiones intradivinas, de la producción de la creación y de los fundamentos de la historia de la salvación.

El segundo gran grupo de declaraciones cristológicas se concentra en el ministerio de Cristo en su carne, su muerte y su resurrección:

«Pues nuestro Señor Jesús fundamentó su Iglesia predicando la buena noticia, es decir, el reino de Dios prometido muchos siglos antes en las Escrituras... Ahora bien, este reino comienza a manifestarse como una luz delante de los hombres por la palabra, por las obras y por la presencia de Cristo. Los milagros, por su parte, prueban que el reino de Jesús ya vino sobre la tierra... Pero habiendo resucitado Jesús, después de morir en la cruz por los hombres, apareció constituido para siempre como Señor, como Cristo y como sacerdote» (LG 5).<sup>36</sup>

Los relatos sobre las obras de Cristo, sobre su muerte y sobre su resurrección comprenden asimismo los datos históricamente comprobables que la realidad transmitida y abierta en la fe. Por tanto el lenguaje del Vaticano II se corresponde con el lenguaje de los Evangelios. También aquí los enunciados tienen el carácter de una inmediatez narrada.

La mayoría de las declaraciones cristológicas conciliares versan sobre la acción eficaz del Señor exaltado, presente en su espíritu en la Iglesia y en la historia humana. Estas declaraciones definen y modelan por entero la totalidad de las manifestaciones a propósito de la Iglesia y de su ministerio en el mundo. Bastará con citar, a título de ejemplo, el capítulo cuarto de *Lumen gentium* sobre los seglares, donde se nos señala que Jesucristo, Señor exaltado y presente en el Espíritu, actúa como sumo sacerdote, profeta y rey a través de y en los miembros de su cuerpo, el pueblo de Dios.<sup>37</sup> El decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera describe la entera misión de la Iglesia como una prolongación de la misión de Cristo, en la cual está activo el Señor mismo.

36. D(H) 4105; cf. asimismo DV 4 (D/H/ 4204) y el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, art. 3, en LThK E.3, p. 25-29; DR 3.

37. Cf. LG 34-36 (D/H/4160-4162).

La impresionante novedad que se esconde en todas estas declaraciones sólo se descubre cuando se la yuxtapone a las cristologías dogmáticas tradicionales. Los tratados dogmáticos neoescolásticos sobre cristología se ocupan, sin duda, de la resurrección y del retorno del Señor, pero en vano buscaremos en ellos un capítulo que examine la obra realizada por el Espíritu del Señor glorificado en y a través de su Iglesia. Pero la *Lumen gentium* la mayor parte del espacio se reserva precisamente para este tipo de declaraciones. Se las vincula, a la vez, con la consumación de la historia y con los enunciados sobre la nueva venida de Jesucristo, por ejemplo en el capítulo 7 de la constitución recién citada,<sup>38</sup> o en el artículo 45 de *Gaudium et spes*.<sup>39</sup> Resulta sorprendente, por lo demás, que las afirmaciones sobre la presencia de Cristo y su acción en y a través de la Iglesia tengan su punto de partida en la idea de una interpenetración que no elimina las diferencias, y que podría muy bien haberse expresado con la palabra «pericóresis». Si, en efecto, ya Máximo Confesor y, siguiendo su estela, Juan Damasceno habían pensado la pericóresis de la naturaleza divina y humana en Jesucristo, el Vaticano II –aun sin hacer uso explícito de este término– concibe la relación de Cristo y de los sujetos que obran de manera autónoma y responsable, de la Iglesia y de los fieles, como una interpenetración e interacción recíprocas.

Con estas declaraciones cristológicas el Vaticano II ha llevado a cabo una contribución esencial a la historia de la cristología, no tanto en el aspecto de la elaboración de la problemática conceptual,<sup>40</sup> cuanto en la manera en que acoge sus nuevos planteamientos, acuñados ahora en unas fórmulas que resultan accesibles a la Iglesia en su conjunto. A la vez, añade a las declaraciones cristológicas anteriores un capítulo nuevo y de suma trascendencia sobre el Señor resucitado y activo en la Iglesia a través de su Espíritu.

38. Cf. D(H) 4168-4171; LG 48-51.

39. Cf. D(H) 4345; GS 45.

40. Gertler llega a un resultado parecido respecto de la cristología de GS. Aprecia deficiencias esenciales en la «mediación conceptual» (T. Gertler, *Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralverfassung «Gaudium et Spes» des Zweiten Vatikanischen Konzils* (EThSt, vol. 52), Leipzig 1986, p. 395).

Se advierte que aún queda pendiente un problema cuando se impone plantearse la pregunta de cómo elaborar conceptualmente este tipo de declaraciones, con el objeto de protegerlas de todo posible malentendido y poner de manifiesto su plausibilidad.

## II. Las implicaciones lógico-objetivas de una cristología histórica

Los anteriores capítulos han expuesto el actual surgimiento de un nuevo planteamiento de la cristología. En efecto, tanto los teólogos como las declaraciones cristológicas del Vaticano II hacen del acontecimiento Cristo su punto de partida. No existe un marco metafísico preestablecido a modo de reticulado desde el que exponer, a la vez que aprehender conceptualmente, el acontecimiento Cristo. De hecho, el movimiento es ahora el inverso: el acontecimiento Cristo –concebido como el suceso de la autoapertura de Dios en la historia– constituye el punto de arranque desde el que desplegar en la fe la concepción del mundo y de nuestra identidad más íntima.

La crítica de los esquemas cristológicos precedentes –la posición sostenida por Johann Baptist Metz frente al planteamiento teológico-transcendental de Rahner podría servirnos de ejemplo– denuncia el persistente aferramiento a un pensamiento de carácter sistemático y universalista y, a una con ello, la insuficiente liberación respecto de una mentalidad metafísica de corte ontoteológico. Debería elaborarse una cristología de más aquilatado carácter histórico, dotada de mayor concreción, y más orientada hacia la praxis, que prestara a la vez una mayor atención a las diferencias entre las culturas e integrase la dimensión de la política y orientara, por ende, con más decisión según los escritos neotestamentarios.<sup>41</sup> Para que este enfoque crítico no degenera en un lenguaje de carácter imaginativo y, por ello, de algún modo arbitrario, mítico o integrista, con respecto a la figura de Cristo, la teología debe enfrentarse al desafío de llevar adelante el duro trabajo que supone formar nuevos conceptos,

41. Hay un alegato emotivo en favor de ese trabajo en la monografía de K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit?* Kuschel hace desembocar su capítulo final en una meditación sobre las imágenes de Cristo de Paul Klee y Alexei Jawlenski (cf. Kuschel, *op. cit.*, p. 627-691).

con el objeto de preservar al máximo la comunicabilidad y racionalidad del testimonio de Cristo. Se vislumbran ya posibilidades para ello. La reflexión transcendental se ha extendido a algunas concretas formas de vida y de lenguaje.<sup>42</sup> La filosofía del lenguaje, en efecto, ha puesto al descubierto el aspecto pragmático de todas las formas del lenguaje y de la vida.<sup>43</sup>

En las páginas que siguen –y siguiendo las mencionadas perspectivas– se acometerá el intento de esclarecer las categorías centrales de una cristología histórica. Resulta para ello indispensable su conexión con las consideraciones en torno a la historia de lo sagrado y en torno a la historia de la esencia esbozadas en la introducción.

### 1. El acontecimiento-Cristo y la estructura de acontecimiento de la realidad

#### TESIS 56:

El acontecimiento-Cristo conduce al hombre moderno, más allá del plano de un saber sistemático y dispositivo, hacia la experiencia del carácter de acontecimiento de la realidad.

Más arriba<sup>44</sup> se citaba como ejemplo de la absoluta naturalidad con que el Vaticano II habla del acontecimiento-Cristo, un fragmento extraído del artículo 4 de la constitución dogmática *Dei verbum* sobre la revelación:

«Por tanto, Jesucristo, con su total presencia y manifestación corporal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y su gloriosa resurrección de entre los muertos, finalmente con el envío del Espíritu de la verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino

42. En este contexto hay que referirse especialmente a los trabajos más recientes de Paul Ricoeur, *Die lebendige Metapher*, en R. Grathoff – B. Waldenfels (dirs.), *Übergänge*, vol. 12, München 1986; Id., *Zeit und Erzählung*, 3 vols. (*Übergänge*, vols. 18/1-18/3), München 1988-1991.

43. Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*.

44. Cf. al respecto cap. F.I.3.

que vive Dios con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y resucitarnos a la vida eterna.»<sup>45</sup>

Un texto como éste no está hablando en el plano de un saber dispositivo, es decir, en el plano en que se someten a verificación y control los resultados de investigaciones de carácter técnico-científico. No se trata de un discurso que ponga a disposición del conocimiento humano un instrumento o herramienta con el que hacerse dueño de los objetos. El que quiera, pues, alcanzar el plano del juego de lenguaje sobre el que dicho texto se asienta, deberá elevarse por encima tanto de ese saber y conocimiento dispositivos, técnicos, como de sus correspondientes tipos de acceso a la realidad. En última instancia, en este pasaje se está hablando de la intimidad de Dios, del sentido último de la realidad, de la vida eterna. Todo ello abarca y supera a la vez todo lo que se desarrolla en el plano científico-técnico del conocimiento, la configuración y el discurso.

Este lenguaje cristológico trasciende asimismo el marco de una metafísica de corte ontoteológico con pretensiones de absoluta sistematicidad, pues aquí se supera todo concepto y saber previos y determinantes acerca de Dios y el mundo, que el hombre siempre presupone y lleva consigo, y se les abre a un acontecer que tiene sus propias pautas y no está sujeto a criterios preestablecidos. Cuando se dice que en la existencia humana de Cristo, en su entera manifestación, en sus palabras y obras, Dios se ha revelado desde su ser más íntimo, se está evidentemente presuponiendo que la existencia humana, que la manifestación humana, no está ahí sin más presente como una realidad o una situación existencial consistente en sí y claramente delimitada por el pensamiento por ser susceptible de explicación, una realidad que tendría además una relación bien determinada con Dios como fundamento de la creación. Aquí, por el contrario, acontece algo que rompe con todas las previsiones humanas y todos los marcos previamente fijados.

Habrà, pues, que decir que si éste es el significado del acontecimiento-Cristo, se niega por principio toda sistematización del mundo y de la historia. Que los hombres permitan que discursos como éstos les conduzcan más allá del plano existencial del saber técnico-dispositivo y del

45. D(H) 4204; DV 4.

discurso metafísico, se justifica por el hecho de que, en definitiva, en esta última manera de acceder a la realidad y al sentido de las cosas no conocen el nivel que en definitiva pueda llevarlos a la autenticidad e identidad de su mismidad, y sufren precisamente por ello.

La experiencia moderna de la contingencia comprende tanto el pensamiento sistemático de carácter metafísico como el saber técnico-dispositivo. En la primera parte de su *Der Stern der Erlösung*<sup>46</sup> Franz Rosenzweig estudia esa radical experiencia de la contingencia del hombre moderno frente a la muerte, una experiencia no admitida por la filosofía metafísica con sus especulaciones sobre la eternidad que superan la muerte.<sup>47</sup> Ese tipo de experiencia personal de la contingencia que afecta al mismo ser del hombre,<sup>48</sup> y que no cabe aprehender mediante las categorías tradicionales de alma y cuerpo, conforma el reverso del acontecimiento-Cristo al que se refiriera el texto citado.

Si la estructura del enunciado-Cristo se demuestra acertada de cara a la experiencia de la contingencia propia del hombre moderno, la forma específica del lenguaje religioso, y en particular de las oraciones bíblicas

46. Cf. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, parte I, Introducción (los elementos o el pre-mundo permanente); Id., *Der Mensch und sein Werk*, en *Ges. Schriften*, vol. 2, La Haya 1976, 3-24. Cf. espec. las afirmaciones de Rosenzweig, *op. cit.*, p. 3s: «De la muerte, del temor de la muerte, arranca todo conocimiento del todo... Todo lo mortal vive en esa angustia de la muerte... Los filósofos, sin embargo, niegan esos miedos de la tierra... La filosofía deja que el cuerpo se hunda en el abismo, pero el alma viva asciende revoloteando. Que la angustia ante la muerte nada sepa de la distinción entre alma y cuerpo, que sea yo, yo, y nadie sino yo quien grite y no quiera saber nada del desplazamiento de la angustia a un simple «cuerpo», qué le importa eso a la filosofía... La filosofía se ríe de todas esas tribulaciones con su risa vacía y, con el dedo extendido, señala a esa criatura cuyos miembros estremece el miedo en este mundo en dirección a un más allá del que ella no quiere saber nada... (El hombre) tiene que haber sentido su terrible pobreza, su soledad y su desarraigo de todo mundo, y haber pasado una noche entera cara a cara con la nada... El hombre no debe arrojar lejos de sí la angustia de lo terreno; debe permanecer... en el temor de la muerte.»

47. Siguiendo a Rosenzweig, define Emmanuel Levinas el interés fundamental de sus discusiones: «definición desde la desnudez y la miseria del otro, que emplaza a responsabilizarse por el otro, más allá de la ontología» (E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Friburgo 1987, p. 10s).

48. También Nietzsche presupone este modelo moderno de experiencia del límite y la contingencia, y lo interpreta desde la idea del nihilismo contemporáneo. Rosenzweig y Levinas entienden esta experiencia fundamental en el sentido del encuentro con Dios.

se añade una confirmación adicional. De la mano de numerosos ejemplos Richard Schaeffler ha demostrado que el lenguaje propio de la oración habla siempre desde una «conversión».<sup>49</sup> La oración invoca y reconoce a Dios como aquél que hace o garantiza que es el orante quien puede hacer esto o lo otro. La oración es así un acto del lenguaje, una acción hablada, en la que el orante realiza su identidad, sus acciones y su proceder ante Dios como garantizados. En cuanto acción hablada, la oración presupone que el Dios santo e inefable está tan cerca del hombre que éste puede entenderse y comprender desde él cuanto le concierne. Esta estructura del lenguaje de la oración se corresponde así con el texto cristológico arriba citado del mismo que con la moderna experiencia de la contingencia.

El acontecimiento-Cristo, tal y como ha sido caracterizado, y la moderna experiencia de la contingencia, a la que corresponde el lenguaje de la oración, dejan entonces tras de sí una huella que conduce a la experiencia del carácter de acontecimiento de la realidad.

El hombre está siempre dentro de una apertura, de un desocultamiento, en los que percibe el mundo como algo que le afecta. Este hecho, a saber, que efectivamente hay algo ahí frente a él, ese acontecer de la apertura, permite que el hombre sea hombre, que el mundo sea mundo y que los otros hombres sean sus semejantes. Hablamos del acontecimiento de esta apertura, porque es lo primero en darse, lo absolutamente previo, aquello sin lo cual no habría siquiera posibilidad ni lugar para el discurso, el pensamiento o la acción.

Si dirigimos la mirada a ese acontecimiento de la apertura, no nos resultará difícil ver de qué modo no debe entenderse el carácter de acontecimiento de la realidad. No se quiere decir que la realidad resurja en sí como una substancia, como algo establecido y poseedor de una determinada cualidad. La realidad sólo existe en el acontecimiento de la apertura. De ahí que sea ese acontecimiento lo fundamentador, lo que permite que la realidad sea realidad.

El carácter de acontecimiento de la realidad, caracterizado mediante la palabra clave «apertura», puede designarse con otro segundo término o vocablo fundamental: la palabra «ser». Lo que se manifiesta en esa

apertura, lo que se experimenta y afecta al hombre, es el ser del mundo, el ser de las cosas, el co-existir y ser a una con los otros hombres, el propio ser del hombre. Lo que se manifiesta al hombre, el ser, es también lo que le afecta. El hombre sale siempre al encuentro de formas existenciales llenas de sentido, las busca por doquier. Con anterioridad a toda acción y realización concreta éstas han impreso ya su huella sobre él. Incluso las acciones malas y destructoras se acometen desde una perspectiva que les da algún sentido, con independencia de que dicho sentido se descubra *a posteriori* falaz, superficial o unilateral. Por otro lado, siempre que el hombre coopera con sus semejantes a la realización de formas de existencia buenas y llenas de sentido, experimenta que estas acciones tienen su razón de ser y su sentido.

Un ser que da prueba de su sentido en formas existenciales buenas discurre entre el pasado, el presente y el futuro. Está por ello teñido de fugacidad, caducidad, finitud. Puede también no ser, más aún, corre irremediabilmente hacia el no-ser.

La nada, prevalente en el ser, se muestra como lo inconmensurablemente mayor que el ser. Es lo in-finito. Lo atrae todo hacia sí al marcar a todo su límite interno. Es lo todo-poderoso por antonomasia a que ningún poder se puede resistir. Esas dimensiones de la nada se desprenden de nuestra comprensión del ser.

Esa experiencia fundamental es también el origen de la profundísima angustia del hombre, de aquella pregunta que constituye su propia problematicidad: ¿nada hay en ese salir a la búsqueda de formas de existencia buenas y llenas de sentido? Dado que todo está abocado al fin, ¿nada significa la diferencia entre el bien y el mal? ¿Es la existencia humana algo profundamente insignificante, vano, sin esperanza?

Explícita o implícitamente, de manera reflexiva o inmerso en la praxis cotidiana, el hombre no tiene otro remedio que pronunciarse, tomar una resolución, respecto de esta cuestión fundamental. Cada experiencia aportadora de sentido es de algún modo como un guiño prometedora, la paga y señal para una toma de decisión. En su respuesta, el hombre tiene que apostar a que, por encima de todo lo transitorio, su existencia frente a la nada está cargada de sentido. Eso no es algo que pueda suceder en virtud de una obstinada postura humana que siempre se quedaría demasiado corta, sino sólo a través de un arriesgarse confiando en las múltiples señales y promesas que le llegan al hombre desde

49. Cf. R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument*.



la apertura de la realidad, y le proporcionan el valor necesario para aceptar la nada superpoderosa, in-finita, que domina en todo ser, como el misterio anterior y sustraído al pensamiento. La decisión recae en la fe que libera y hace posible existir, la existencia, la fe de que en el acontecimiento de la apertura y de la garantía del ser, el hombre toca, bajo el velo de la nada, apartado y oculto, un misterio previo al pensamiento: el misterio de lo sagrado, aquel «de dónde» anterior al pensar, que salvaguarda y nos envía luz, apertura y ser, de tal manera que, manteniéndose todas ellas inalcanzables en la altura y poder ocultos de lo sagrado, están abiertas a nosotros, sin que nos sean transferidas ni entregadas. En la fe y esperanza que posibilitan la existencia el hombre roza el misterio, previo al pensamiento, de lo sagrado, y lo roza en la apertura, en el punto de arranque del ser. De este modo el mundo, la convivencia y su propio ser se le convierten al hombre en motivo de alabanza y glorificación de ese misterio.<sup>50</sup>

El discurso del acontecimiento-Cristo conduce a las profundidades de esa experiencia y esa fe posibilitadora de la existencia. Sólo allí donde es preciso hablar del carácter de acontecimiento de la realidad, puede, en efecto, entenderse todo el sentido de esta palabra. Por otro lado, el anuncio de Cristo lleva a este género de experiencia llena de fe y de confianza de la contingencia. En las líneas que siguen se esbozarán las consecuencias de todo ello de cara a las experiencias tanto del mundo «secularizado» como del nihilismo europeo. De hecho, si comprendemos el acontecimiento-Cristo como la interpretación y apertura definitivas de ese acontecer, caracterizado desde la triple perspectiva del ser, la nada y lo sagrado, se modifica al mismo tiempo la experiencia del llamado mundo secularizado. Por mundo moderno secularizado debe entenderse el mundo técnico, científico-moderno, o lo que es lo mismo, aquella concepción de la existencia que –tal como se presenta– no necesita ya de Dios, en cuyo interior Dios ya no comparece.

50. En este contexto Bernhard Welte ha consagrado numerosos estudios al acontecimiento de la realidad a la experiencia del ser y a las dimensiones de la nada, así como a la aparición de lo sagrado. Cf. Bernhard Welte, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Friburgo 1965, Id., *Zeit und Geheimnis*, en Id., *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*, Friburgo 1982.

El pensamiento moderno se ha desplegado a escala planetaria en las figuras de la ciencia y del dominio y control técnico de la existencia humana. Con todo, pese a la expansión constante de sus horizontes de conocimiento o al incremento de sus posibilidades de configuración y actuación, dichas ciencia y técnica poseen unos límites bien determinados. Ya Karl Popper describía el saber moderno como una «construcción asentada sobre pilares, los cuales se hunden desde arriba en el cielo, pero sin alcanzar cimiento “dado” alguno».<sup>51</sup> La razón fundamental para ello se encuentra, de acuerdo con el mismo Popper, en el hecho de que tanto la ciencia como la técnica sometan siempre fenómenos en sí extraordinariamente complejos a una cierta reducción y trabajan con hipótesis respecto de la influencia de los diversos factores de influencia, sin que tales hipótesis no puedan ser verificadas, sino a lo sumo refutadas. El conocimiento humano, que tiende al cálculo, a la comprobación y a la disposición se mantiene siempre a una cierta distancia de la realidad y es justamente esta distancia la que constituye tanto su fortaleza como su debilidad. Podrá siempre aumentar el conocimiento de las conexiones disponibles, pero seguirá siendo siempre esencialmente finito y limitado. Así, no cabe duda de que ciencia y técnica son sistemáticas, pero carecen de un sistema universal. Los sistemas se caracterizan por la eventualidad, son regionales e hipotéticos. Pero esto significa también que la acusación, tan a menudo escuchada, de que la ciencia y la técnica modernas han en cierto modo oscurecido y borrado la transparencia de las cosas y la ordenación del mundo a Dios, es demasiado simplista. En realidad, Dios no puede entrar en el cálculo científico o técnico. Lo contrario significaría un retroceso hacia concepciones del mundo y formas de aprehensión de la realidad propias de una metafísica ontoteológica. La curiosidad teórica, tan perspicazmente descrita por Hans Blumenberg como la fuerza impulsora del pensamiento y la investigación modernos, apunta en su misma esencia a lo transitorio, temporal, a las relaciones inmediatas de causalidad y fundamentación.<sup>52</sup>

Por consiguiente, la condición de posibilidad para la proclamación

51. K. Popper, *Logik der Forschung (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften. Studien in den Grenzbereichen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, vol.4), Tubinga 1976, p. 76.

52. Cf. por ejemplo H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 263-528.



de Cristo consiste en conducir a los hombres, más allá de esa instalación superficial en lo inmediato, disponible y verificable, hacia aquellas profundidades donde es posible encontrarse a sí mismo, insinuadas en páginas anteriores a través de la expresión del carácter de acontecimiento de la realidad.

Esta vía comprende –y éste es un segundo e importante punto de vista– aquello que Nietzsche había sintetizado bajo el lema del nihilismo europeo. Son estos fenómenos que ya Kierkegaard y Pascal habían señalado a su modo. La vía aquí esbozada conduce a las dimensiones de las experiencias fundamentales y discurre en la vecindad de la «nada», pues lo que aquí importa consiste en salir fuera del simple ir viviendo, con su apariencia de libertad en contacto con formas de vida siempre cambiantes en el mundo.<sup>53</sup> El hombre está obligado a dejar a un lado ese incesante trajín, esa constante dispersión y permanecer aferrado a la superficialidad. Debe salir al encuentro de la aparente necesidad de los compromisos, no tanto para simplemente cancelarlos cuanto más bien para recuperar aquel terreno firme donde plantear las preguntas que conciernen decisivamente a su existencia, y realizar las experiencias verdaderamente esenciales. El hombre debe ser llevado hasta las fronteras de sí mismo, hasta el límite de sus posibilidades, de su pensamiento, de su dominio del mundo, para formular allí con los ojos bien abiertos –en la vecindad de la nada– la pregunta por su verdad y por la verdad del mundo y de la historia.

El derrumbamiento de los esquemas de orden y actuación de índole metafísica que Nietzsche definió como fundamento del nihilismo europeo, el fracaso de esos proyectos sistemáticos universales como las seguridades últimas de la vida, forman parte indisoluble del proceso que lleva al hombre moderno a la autenticidad. Sólo el conocimiento de su relatividad histórica le proporciona aquel espacio de libertad que conduce a la fe.

De la combinación del acontecimiento-Cristo con la experiencia de la realidad como acontecimiento surgen también posibilidades libres y abiertas de un diálogo entre la fe cristiana y las diferentes religiones.

53. Cf. B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung* (Schriften der katholischen Akademie in Bayern, vol. 93), Düsseldorf 1980, p. 39.

## 2. El encuentro con Jesucristo y la aparición de la verdad y de la libertad en los encuentros

### TESIS 57:

La experiencia de la verdad y de la salvación por Jesucristo suscita la pregunta por el fundamental carácter de «revelación» y «redención» del encuentro más allá de la definición corriente de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, y de la libertad como *dominium sui*. Se abre aquí la perspectiva de la comprensión histórica del encuentro con Jesucristo como una experiencia escatológica de revelación y salvación.

La tesis precedente se ocupaba del acontecimiento-Cristo y del carácter de acontecimiento de la existencia humana, el mundo y la historia como un todo. Dado, sin embargo, que en Jesucristo se trata de una persona humana bien determinada con su propia historia, y dado que las consideraciones en torno al carácter de acontecimiento de la realidad poseen un carácter muy estructural y de principio, surge la cuestión de la mediación de ambos momentos. A esta cuestión pretende dar respuesta la presente tesis, en cuyo centro figura la reflexión sobre el encuentro con Jesucristo, y sobre el carácter de revelación y salvación que por principio posee dicho encuentro, o lo que es lo mismo, sobre su estructura en cuanto encuentro.

Lo que los evangelios nos transmiten acerca de Jesucristo no son en realidad otra cosa que encuentros. Jesús se encuentra con Pedro y Andrés, Juan y Santiago; se encuentra con la mujer junto al pozo de Jacob, se encuentra con enfermos y pecadores, con los enviados del gran consejo y con los fariseos. Incluso la historia de la pasión y los relatos pascuales poseen este carácter de encuentros. No se trata, pues, ni de una doctrina fijamente establecida, que Jesús como tal transmitiría, ni de una praxis abstracta ni de unos determinados modelos de comportamiento ético, sino de Dios y su reino, que salen a nuestro encuentro en las palabras y las obras de Cristo, en Cristo mismo.

Los hombres hacia los que Jesús dirige sus pasos y que se abren a su presencia quedan transformados tras encontrarse con él. Zaqueo invita a Jesús a su casa, y Jesús accede a la invitación. A partir de ese momento Zaqueo se convierte en otro hombre. A la malintencionada pregunta de los fariseos responde: «Mira, la mitad de mis bienes, Señor, se la doy a los pobres, y si a alguien le he sacado dinero, se lo restituiré cuatro ve-

ces» (Lc 19,8). Zaqueo es otro después de encontrarse con Jesús. Como él, otros muchos cambian. Germinan en ellos la fe y la esperanza. A la inversa, vale decir: quien no acepta el mensaje de Jesús, no se limita a criticar lo que éste dice o hace, sino que lo rechaza. Y ésta es también una categoría que en el fondo forma parte del encuentro, una modalidad característica de negación asociada al encuentro.

Jesús alude al fundamental carácter salvífico que posee el encuentro con él. La perícopa de Zaqueo concluye con sus palabras: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa, pues también él es hijo de Abrahán. Porque este Hombre (el Hijo del hombre) ha venido a buscar lo que estaba perdido y a salvarlo» (Lc 19,9s). Es más, Jesús vuelve a insistir: «El que os recibe a vosotros, me recibe a mí, y el que me recibe a mí recibe al que me ha enviado» (Mt 10,40). En el encuentro, en la acogida brindada, en el aventurarse a entrevistarse con Jesús, se apropia el hombre de la verdad y la salvación. Lo mismo puede aplicarse a los acontecimientos de la Pascua. También éstos, en efecto, son relatos en los que se narra el encuentro con el Señor glorificado.

Este testimonio de la Escritura plantea la pregunta del carácter fundamental del encuentro entre los hombres. Pregunta que se plantea de una manera aún más apremiante, si tenemos en cuenta que el término «encuentro» está lejos de ser frecuente dentro de la tradición filosófica.<sup>54</sup> Y cobra aún mayor urgencia si se considera que, por un lado, la filosofía ha definido desde antiguo la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, como adecuación o concordancia entre la razón y el objeto y, por otra parte, a la libertad como *dominium sui*, dominio sobre sí. Si, pues, el encuentro con Jesús supone revelación –es decir, descubrimiento de

54. El encuentro del que se habla se refiere a los superficiales, más parecidos a un mero toparse y seguir cada uno por su lado que a un encontrarse real. Reflexionamos sobre aquel plano del encuentro en el que acontece verdaderamente algo, en el que se produce un cambio, una transformación en los afectados por el encuentro. La importancia de este tipo de encuentros ha sido descubierta en nuestro siglo de la mano de pensadores como Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber y Emmanuel Levinas. Se encontrarán importantes aportaciones a esta problemática en las obras de B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Friburgo 1967; Id., *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Friburgo 1975 y de M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín 1965.

la verdad de hombre y Dios– y transmisión de la salvación –salvación que, evidentemente, se halla relacionada con la realización cumplida y feliz de la libertad–, la cuestión será qué hay en el encuentro para que sea precisamente él quien sirva de mediador en dicha transmisión. ¿No está el encuentro, en efecto, indisolublemente ligado a lo episódico, a lo anecdótico? ¿No es ésta una categoría opuesta a toda filosófica reflexión?

En el capítulo anterior se señalaba que el hombre está inmerso en el acontecimiento de la apertura, del ser, de lo sagrado. Ésta es su esencia, su naturaleza. Sin embargo, en el trato inmediato con las cosas, en la confrontación con los demás hombres, son muy a menudo pasados por alto la apertura, el acontecimiento del cual formamos parte. Cada uno de nosotros nos movemos las más de las veces despreocupadamente en lo superficial e inmediato, sin detenerse a meditar en esa apertura y en sus características fundamentales.

Ese acontecimiento se nos manifiesta primordialmente en y por medio de los encuentros. Los encuentros importantes dejan tras de sí una impresión, como suele decirse «imborrable», y ello a pesar de que a menudo los motivos de tales encuentros, y lo que en ellos sucede entre dos personas carezca de importancia. Puede tratarse de asuntos casuales, «periféricos». Pero a pesar de ello decimos, con razón, que tal encuentro nos ha marcado, que nos ha afectado y cambiado, y que de pronto empezamos a mirar la realidad con otros ojos. En virtud de todo ello, nos sentimos comprometidos de otra manera con la verdad, la justicia y la honradez. Empezamos a ver la vida, las cosas que nos rodean, y lo que nos sucede de forma distinta. Ocurre con frecuencia que sólo reflexionando sobre el encuentro que ha tenido lugar se nos manifiesta el significado de ese azar a través del cual todas las cosas empiezan a hablar otro lenguaje.

¿Cómo puede suceder algo así? ¿En qué sentido podemos pensar que en el encuentro la realidad se abre en una forma nueva, y el auténtico ser-sí-mismo del hombre se manifiesta de un modo distinto?

En el encuentro pueden ocurrir tales cosas porque el hombre que nos sale al encuentro se manifiesta esencialmente testigo de aquella medida o criterio de humanidad que prevalecen en el acontecimiento de la apertura, del ser, de lo sagrado. Se trata de aquella medida inefable del ser del hombre que es a la vez nada y luz. Cada encuentro vive de ese

oculto misterio que en modo alguno necesita ser analizado como tal y del que, sin embargo, da testimonio el hombre que sale a nuestro encuentro. Verdad y promesa de sentido se manifiestan aquí de una manera mucho más profunda de la que comúnmente se expresa mediante la fórmula de la *adaequatio intellectus et rei*. La adecuación de objeto y razón suele las más de las veces entenderse como si la cosa se limitara pura y simplemente a estar presente delante de nosotros, o como si el acceso racional a la misma fuera una cosa evidente. Con ello se pasa por alto que aquello de lo que verdaderamente se trata –la cosa misma– puede significar cosas muy distintas, de modo que el acceso a ella puede revestir también muy diversas formas. Si lo que está en juego es la verdad y el sentido de la existencia humana, del mundo y de la historia en su conjunto, del ser y la nada, entonces las cosas están muy lejos de ser simples. Todo ello nos sale al encuentro en los otros hombres. En este sentido, la verdad comparece en los testigos, y el encuentro posee siempre el carácter de una revelación. Pero suceden más cosas aún: el encuentro con quien nos sale al encuentro, con el testigo, llama al hombre a salir fuera de sus muchos miedos, imaginaciones y ataduras a esto y aquello, y a caminar hacia su propia mismidad. Llamado hacia el interior de ese encuentro, es también llamado a salir en dirección hacia aquella frontera en la que se convierte en vecino de la nada, la cual, con todo, no se le impone como vacía nada. En este encuentro el hombre aprende a ver el mundo, la convivencia, la vida, con otros ojos. Y, en este sentido, el encuentro tiene carácter liberador, salvífico.

En el encuentro alguien me encuentra como testigo del acontecimiento del que el hombre forma parte, al que pertenece. El encuentro puede acontecer de dos formas radicalmente diferentes. Alguien puede encontrarme, en primer lugar, como testigo del acontecimiento de lo sagrado. Lo que él es, la manera en que se da y me sale al encuentro, dan testimonio de su personal entrega a dicho misterio. Son expresión de una realización existencial, en la que él mismo se ha insertado dentro de ese misterio insondable. En su semblante y su lenguaje hay un espíritu y una fuerza que me tocan, despertando en mí idénticas fuerza y espíritu. El espíritu crece y se manifiesta en la manera en que aquél que me sale al encuentro se mantiene libre en sí y en el acontecimiento de la apertura, de lo sagrado, sabe soportar finitud de la vida y, pese a lo imprevisible e inseguro de su existencia, es capaz de caminar con fortaleza.

Fuerza y espíritu se alimentan de la comprensión y confianza ocultas del hombre en aquel poder que no sólo le afecta en el acontecimiento de la apertura del ser y de lo sagrado, sino que le alcanza, sostiene y guarda.

Se produce la otra forma del encuentro allí donde quien sale al paso no se ha entregado al acontecimiento de lo sagrado. En numerosos análisis fenomenológicos y con siempre nuevos planteamientos Emmanuel Levinas demuestra cómo allí –en el semblante del otro, en su indefensión y desnudez– me está llegando una llamada incondicional, que me obliga y compromete. El hombre no puede borrar su pertenencia al acontecimiento de lo sagrado y divino, ni siquiera cuando lo niega en su autorrealización. También aquí despierta el espíritu –si bien de otra manera–, porque, en el encuentro con otro el hombre es llamado a sí mismo al ser reclamado por el otro. El hombre no se posee originariamente. La libertad humana no puede entenderse, en contra de la concepción al uso, como la capacidad de disponer de sí mismo. Sin duda, el hombre está llamado a ser libre, mas la capacidad para la auténtica realización de su libertad sólo se la suministran los encuentros. Así, a la libertad como *dominium sui*, sustentando y haciendo posible ser verdaderamente libre, pertenecen también la benevolencia y el espíritu, la promesa y la exigencia, las cuales alcanzan al hombre en el encuentro.

Cuando el encuentro comunica espíritu y fortaleza, cuando el hombre hace frente al otro como testigo del acontecimiento de lo sagrado, tiene lugar –a la manera del abrirse a lo sagrado– un confiarse-al-otro, una fe que en la figura de la humanidad-con-otros se define como trascendental. Bernhard Welte ha analizado esa modalidad «cotidiana» de fe.<sup>55</sup>

Al señalar las características del mensaje y el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús,<sup>56</sup> se indicaba que Cristo sale al encuentro del hombre con potestad, ungido por el Espíritu. Los evangelistas, y especialmente Lucas, presentan a Jesús como el testigo de Dios, como aquél que, a diferencia de los profetas y de otros hombres de Dios, es guiado en todo momento por el Espíritu y es colmado por él. Los acontecimientos pascales están descritos –sobre todo en Lucas y Juan– como aquellos encuentros con el crucificado, ahora resucitado, en los que el Señor se reve-

55. Cf. B. Welte, *Was ist Glauben?*

56. Cf. al respecto cap. C.I. y C.II.

la como aquél a quien ha sido conferido todo poder en la tierra y en el cielo y otorga la plenitud del Espíritu. Los acontecimientos de la Pascua –entre los que se incluye Pentecostés– se convierten así en encuentros en plenitud escatológica. Esta plenitud irrumpe en los encuentros del Jesús terrenal con los hombres y alcanza su culminación en el *Mysterium Pasuale*.

### III. La amistad con Jesucristo, figura de una vida redimida

El presente apartado se ocupa de la aprehensión conceptual de los resultados del encuentro salvífico entre el hombre y Jesucristo. Nos preguntamos por la figura de la coexistencia que se sigue del encuentro con Jesucristo como Hijo de Dios. Damos a esa figura el nombre de «amistad», recurriendo a la palabra bíblica. En efecto, en los discursos joánicos de despedida podemos escuchar: «Ya no os llamo más siervos, porque un siervo no está al corriente de lo que hace su amo; os llamo amigos porque os he comunicado todo lo que le he oído a mi Padre» (Jn 15,15). Esta declaración de Juan sobre la amistad con Jesucristo no se sirve de un término puramente simbólico, que podría sustituirse por cualquier otro. El término utilizado –aún huérfano de ulterior desarrollo– constituye el primer paso para poder entender conceptualmente la figura de esa vida redimida que se sigue del encuentro con Cristo. Para ello es sin duda alguna necesario reflexionar sobre la rica tradición filosófica que, desde siempre, ha visto en la amistad una de las formas esenciales de la convivencia humana. Por esta razón dividiremos nuestra exposición en dos pasos. En el primero haremos un esbozo de los resultados del examen filosófico de la amistad en tanto que figura fundamental de la existencia humana, poniéndola a la vez en conexión con las formas públicas de convivencia. En un segundo paso, se destacarán los datos bíblicos y se emprenderá su análisis conceptual.

Para facilitar la comprensión de las consideraciones filosóficas y teológicas que vienen a continuación, parece indicado anteponer una breve observación de índole etimológica. La palabra alemana «amistad» (*Freundschaft*) se relaciona con el verbo «*freien*» (pedir en matrimonio), («*lieben*», (a amar). Las palabras «*frei*» (libre) y «*Freiheit*» (liber-

dad) proceden de la misma raíz. En los idiomas griego y latino puede observarse la misma conexión.<sup>57</sup>

#### 1. Amistad y vida pública, una reflexión filosófica<sup>58</sup>

TESIS 58:

La tradición filosófica entiende la amistad como una de las figuras en las que la existencia humana alcanza su plenitud. La benevolencia, núcleo de la amistad, es la única que permite que el orden jurídico de la polis llegue a su perfección o culminación.

Dentro de la tradición clásica, ya los presocráticos reflexionaron sobre la amistad. Hay un tratamiento más amplio de la cuestión en los diálogos platónicos *Banquete*, *Fedro*, y *Lisis*. Por su parte, Aristóteles consagra al examen de la esencia de la amistad dos libros de la *Ética a Nicómaco*,<sup>59</sup> tema del que vuelve a ocuparse en la *Ética a Eudemo* y en *Magna Moralia*. Cicerón escribe un tratado sobre la amistad, *Laelius sive de amicitia*. Las reflexiones sobre la amistad son uno de los legados doctrinales más firmes del estoicismo y el epicureísmo. San Agustín y san Ambrosio<sup>60</sup> introducen más tarde la reflexión clásica sobre la amistad dentro de la teología medieval. Esta tradición pervive entre los monjes de Irlanda y de Escocia y entre los misioneros anglosajones europeos. Adquirió formas concretas en las primeras cofradías de oración de la Edad Media. Santo Tomás de Aquino expone la totalidad de la doctrina de la gracia bajo la palabra clave de la amistad de Dios para con los hombres. La amistad con Dios y con Jesucristo, así como la amistad con los hombres, es de nuevo uno de los conceptos básicos de la mística medieval.

No tiene nada de sorprendente que la antigua doctrina sobre la amistad cobre vida de nuevo en el humanismo. Entre los grandes mora-

57. Cf. H. Hofmann, art. *Freund/Feind*, en HWPh, vol. 2, p. 1104.

58. Véase M. Fasching, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant* (*Epistemata Philosophiae*, vol. 70), Würzburg 1990.

59. Cf. Aristóteles, *Nik. Eth.* VIII-IX, 1155a-1172a (cit. según la edic. de G. Bien, Hamburgo 1985). Las citas en castellano de la *Ética a Nicómaco* se toman de la traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

60. Cf. Ambrosio, *De officiis* III, 22 (BKV 32, p. 263-269).

listas franceses de comienzos de la Edad Moderna, Montaigne redacta el famoso tratado *De l'amitié*.<sup>61</sup> En la Ilustración el concepto de amistad juega un papel decisivo en autores como Thomasius y Christian Wolff. El Romanticismo vuelve a incidir en el tema. De la amistad se ocupan tanto Friedrich Schlegel y Schleiermacher como Jean Paul, Kant, Hegel, Kierkegaard y Nietzsche, quienes consagran a este tema una gran parte de sus esfuerzos intelectuales. Cohen y Simmel le dedican amplias reflexiones. En 1964, el sociólogo emérito de Tubinga Tenbruck publicó un excelente *Beitrey zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen*.<sup>62</sup>

Estas breves indicaciones son suficientes para permitir barruntar la importancia del tema. En las siguientes reflexiones se prestará especial atención a Aristóteles, por ser un autor que, a nuestro juicio, expone de una manera transparente los rasgos fundamentales de la amistad, relacionándola además con las formas generales de convivencia.

La tradición filosófica entiende la amistad como la figura de una vida humana plena. Al comienzo de su examen de la amistad, Aristóteles inserta tres enunciados que la exponen en toda su complejidad. Afirma de ella que es «lo más necesario» para la vida, que es «hermosa», y que es «moralmente buena».<sup>63</sup>

Como ilustración de la primera de sus afirmaciones Aristóteles empieza por decir que sin amigos nadie podría vivir, aunque poseyera todos los demás bienes. El hombre está esencialmente destinado a comunicarse, a abrirse. Por otro lado, necesita de la comunicación y apertura de los otros. No hay nada que pueda sustituirlo. Esta afirmación aristotélica resulta aún más comprensible a través de los modernos análisis sobre la formación de la propia identidad (mismidad) mediante el encuentro con los otros. La necesidad que todo hombre tiene de la amistad se revela a Aristóteles en un contexto específico de convivencia:

«Así, sea lo que fuere lo que cada uno piensa que constituye propiamente el ser o el fin último de la vida, cada uno quiere practicarlo en común con

61. Cf. M. de Montaigne, *Les Essais*, vol. I, París 1960, p. 197-212.

62. F.H. Tenbruck, *Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen*, en KZS 16 (1964) p. 431-465.

63. Aristoteles, Nik. Eth. VIII, 1, 1155a.

sus amigos... En una palabra, quiere pasar los días haciendo con sus amigos lo que más ama en la vida.»<sup>64</sup>

Así pues, precisamente en relación con los asuntos más importantes de la vida no podemos estar solos, algo nos impulsa a compartirlos. La amistad es esa forma necesaria en que ha de entenderse la vida humana.

Calificándola de bella o hermosa, Aristóteles caracteriza la amistad como una figura, es decir, como una forma de vida concreta y plástica de índole sensible-espiritual. La amistad precisa tiempo y espacio, formas de expresión corporales, y es comunicada por el hombre entero, tal y como está ahí, tal como es y existe. La amistad es en tanto que figura o forma de vida hermosa, porque en ella reluce el resplandor del orden al que el ser humano pertenece.

Por último, Aristóteles afirma que la amistad es moralmente buena y que está en conexión con las virtudes. Aclara y matiza esta afirmación al referirla exclusivamente a la forma de la amistad. De hecho, hay también amistad entre los malos y los malhechores. El juicio «moralmente buena» no se refiere aquí a su meta, por ejemplo, una utilidad y beneficio ilícitos, sino que define la amistad en su forma.

Pero, ¿en qué consiste entonces la amistad según Aristóteles? Para que haya amistad «es preciso, por tanto, que haya benevolencia recíproca, y que cada uno desee el bien del otro sin que esa mutua disposición les sea desconocida, y por una de las razones mencionadas».<sup>65</sup>

La definición comprende tres elementos. En primer lugar, que la benevolencia y el bien que se desea sean recíprocos. En segundo lugar, que esa mutua disposición no sea desconocida, sino explícita. En tercer lugar, que todo ello se siga de uno de los tres motivos posibles, o lo que es lo mismo, que el otro sea en sí bueno, placentero o provechoso.

Lo placentero y provechoso se dan en el otro y se puede modificar con relativa rapidez. Por el contrario, lo bueno, que hace al hombre digno de amor por sí mismo, es, según Aristóteles, la virtud. De este modo, Aristóteles ofrece la gama completa de amistades posibles. En efecto, uno de los motivos de amistad puede ser el simple provecho. Tales

64. Aristóteles, *op. cit.*, IX, 12, 1172a.

65. Aristóteles, *op. cit.*, VIII, 2, 1156a.

amistades son en sí extraordinariamente frágiles, pues según las circunstancias buscaremos bien pronto otra utilidad. Lo mismo cabe decir del placer. La forma suprema de amistad se da según Aristóteles allí donde se afirma al otro por sí mismo; aquí se recogen, de forma eminente, todos los demás motivos.

La matización de este tercer elemento de la definición nos permite entender el primero de una manera más precisa: la amistad consiste en esencia en la benevolencia que los amigos se dispensan mutuamente. Cuando decimos, entonces, que la forma suprema de la benevolencia tiene lugar allí donde los amigos se desean el bien por sí mismo o por su bondad, es porque aquí puede apreciarse una concordancia plena: en el otro, inalienable, encuentra el hombre lo que es bueno para su propio e inalienable ser. Y eso es precisamente lo más necesario para la vida humana, aunque se produce muy rara vez y casi siempre de una forma parcial e incompleta. Si ahora yuxtaponemos a esas sentencias aristotélicas aquella fundamental en que el filósofo afirma que el hombre sólo llega a ser él mismo en la praxis moral, advertiremos que hay aquí un puente entre su posición y la propia de la filosofía moderna, en la que la identidad del hombre, el acontecer de ese llegar a ser uno mismo, se asienta en la comunicación con el otro.

En la segunda parte de su definición Aristóteles hace hincapié en la necesidad de que esa recíproca benevolencia se exprese. Por ende, sin manifestación real, sin la evidencia a la luz del día de su presencia, no hay amistad ni, por consiguiente, tampoco exigencia alguna en relación con uno mismo, como la que se da en las formas supremas de la amistad.

Como dado que, para convertirse en realidad, necesita de tiempo y espacio, formas humanas de expresión, y así sucesivamente, Aristóteles examina con detalle las condiciones para la amistad. Ésta, en efecto, no puede existir sin una cierta medida de convivencia, sin un encuentro siempre renovado, sin un pasar en común el tiempo en compañía del amigo.

Si ello es válido respecto de cualquier amistad, con más razón lo es de las amistades más elevadas, aquellas que no se apoyan exclusivamente en el placer o en el beneficio, sino en el bien, las que manifiestan en su forma concreta la huella de una superación. Aristóteles se cuida de recalcar que en esas amistades tiene siempre lugar un extraordinario incremento y fomento del bien para cada uno. A esa dinámica abierta responden la ventaja del amor—el amigo prefiere amar a ser amado—y de la superación.

Pasamos aquí por alto la honda sabiduría existencial de que están cargadas las observaciones de Aristóteles sobre las diferentes clases de amistad y procedemos a concentrarnos en la segunda parte de la tesis: «Sólo la benevolencia recíproca, núcleo de la amistad, permite que el orden jurídico de la polis llegue a su perfección.»

Basándose en las mencionadas características de la amistad, Aristóteles cuenta entre ellos la camaradería entre los soldados o entre los viajeros, la amistad espiritual propia de la vida en comunidades, o los lazos que mantienen unidos a grupos políticos. En todas estas agrupaciones se descubren los rasgos fundamentales propios de la amistad, los cuales, finalmente, se manifiestan también en la polis, en el estado. El estado es la más vasta comunidad de hombres libres. Sus relaciones están reguladas por el derecho.

Aristóteles define el derecho como los límites cuya transgresión pondría en peligro la libre convivencia entre las personas. La justicia, de la que las leyes deben constituir expresión, cuida de que cada uno reciba lo que es suyo. Pero el sentido de la justicia se cumple sobre todo en la benevolencia, que es en cierto modo el relleno positivo de los espacios que las leyes dejan vacíos.

El fundamento de esa coordinación de derecho y benevolencia, derecho y amistad, se encuentra en que el primero presupone siempre un reconocimiento. Pero el reconocimiento del otro como sujeto de derecho es, sin embargo, un reconocimiento meramente distanciado. No hay todavía en él una percepción del otro en sí mismo, que advierta lo que constituye su verdadera plenitud y satisfacción. Esto sólo se descubre a la mirada benevolente, a la amistad participativa. De ahí que para Aristóteles el derecho y la justicia sólo estén salvaguardados en la amistad, a la vez que superados en ella, es decir, elevados a un nivel superior. Tal y como él mismo afirma:

«Cuando los hombres son amigos, no hay necesidad de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad, y parece que son los amigos los más capaces de justicia.»<sup>66</sup>

66. Aristóteles, *op. cit.*, VIII, 1, 1155a.



De este planteamiento se sigue que, en la medida en que se constituye como institución y estado de derecho, no hemos de ver en la polis una figura de la moralidad, sino, en cierto modo, el concepto límite de la misma. El estado de derecho no se eleva, por tanto, a la moralidad sino a través de la concordia política, la cual es resultado de la comunicación que se establece entre gran número de agrupaciones de carácter amistoso. Por utilizar una formulación moderna: el cumplimiento y la meta de la vida en la polis descansan, según Aristóteles, justamente en posibilitar una vida «social» ricamente articulada, que en sus distintas realizaciones se define siempre por los rasgos fundamentales de la amistad. Ninguna otra cosa preserva al Estado de la esterilidad del puro ordenamiento jurídico, aun cuando este último, como es obvio, siga siendo necesario e irrenunciable.

## 2. La amistad con Jesucristo, figura de una existencia histórica escatológica y redimida

### TESIS 59:

Al entregarse a los hombres Jesucristo exige un amor sin reservas y llama al seguimiento. En la muerte y resurrección del Señor esa exigencia y esa llamada se ven compensados por la entrega incondicional de Jesús y su identificación con los pecadores. Resulta de este modo una forma de amistad que marca el comienzo de una existencia escatológica, redimida, en la historia.

Nuestra tesis evoca el recuerdo del legado neotestamentario e intenta aprehenderlo conceptualmente mediante la categoría de la amistad. De la donación o entrega de Jesucristo a los hombres nos hemos ocupado ya en el apartado C.I sobre «el mensaje y la praxis de Jesús». Tal y como allí dijimos, el comportamiento de Jesús hacia los hombres aúna una crítica radical con una entrega sin reservas. Su solicitud por los hombres, más concretamente, por los pobres y los enfermos, por los pecadores y los justos, por los niños y por los adultos, lleva consigo la huella de la exigencia de un amor incondicional. «El que quiere a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que quiere a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10,37). Lc 14,26 nos da testimonio de la misma idea, en cierto modo contrapuesta: «Si uno quiere ser

de los míos y no me prefiere<sup>67</sup> a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta a sí mismo, no puede ser discípulo mío.»

La redacción de Lucas parece ser anterior a la de Mateo, y debe ser atribuida al estrato tradicional más antiguo del Nuevo Testamento.<sup>68</sup> No hay en el judaísmo nada paralelo a una exigencia tan radical.<sup>69</sup> «Si hemos de considerar en su valor genuino el radicalismo de estas palabras, entonces se trata de una de las expresiones más firmes del concepto que Jesús tiene de sí mismo. En efecto, dado que él, Jesús, habla, actúa, y es como Dios, quiere ser amado como Él.»<sup>70</sup> Se interpretarían mal los *logia* citados si se les entendiera como enunciados que se limitaran a expresar el egocentrismo de Cristo. Se trata aquí de un amor que supera el plano del amor paternal o filial, al igual que la medida acostumbrada del amor propio. Semejante superación, que modifica, como consecuencia, también estas relaciones, es algo que resuena en las bienaventuranzas del sermón de la Montaña y en la parénesis post-pascual.<sup>71</sup>

Esta exigencia de sobremedida del amor tiene una inmediata correspondencia en la llamada al seguimiento (cf. Mc 1,16-20; 2,14; Lc 9,59s). Dicha llamada rompe los lazos de la sangre. Santiago y Juan abandonan a su padre, Zebedeo (Mc 1,20), dejando atrás su oficio y posesiones (cf. al respecto Lc 14, 26.33). Tienen que dejar de lado su propia identidad (cf. Mc 8,34). Y esto ocurre precisamente en virtud de su participación en la vida de Jesús, porque, en el sentido literal de la expresión, siguen tras de él.

67. El verbo *μισεῖν* se traduce en la versión ecuménica por «tener en poco». Su significado propio es «pasar por alto», «desconocer» o «superar» el amor propio y al prójimo por causa de Jesús (cf. G. Stählin, art. «φιλέω» en ThWNT, vol. 9, p. 127 [nota 157]; K.H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* [NTD, vol. 3] Gotinga<sup>2</sup>1962, p. 180s).

68. Cf. A. Polag, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT, vol. 45) Neukirchen-Vluyn 1977, p. 85.

69. Cf. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, vol. 2 [Die Synoptiker] (BHTh, vol. 24), Tübinga, <sup>2</sup>1969, 107.

70. G. Stählin, art. «φιλέω», en ThWNT, vol. 9, p. 127.

71. Cf. Rom 13,14 deben, por lo que hace a su comportamiento, revestirse de Cristo como de un vestido.

La sobremedida del amor y el seguimiento de Cristo que se les exige distancian a los discípulos de todos los demás hombres, incluso de aquellos que les son más próximos y con los que les unen los lazos de la amistad y de la sangre. Pero, a la vez, les abre una nueva proximidad hacia los demás seres humanos. La amistad de Jesús hace crecer en ellos una relación esencialmente más profunda, que ha de ser a cada momento más profundamente vivida, con sus semejantes.

En la relación de los discípulos con Jesús se abre paso una asimetría: pese a su comunicación sin reservas en la amistad, permanecen en todo momento referidos al segundo: él es el maestro, ellos los discípulos. «Un discípulo no es más que su maestro, ni un esclavo más que su amo» (Mt 10,24). La formulación de Mt 23,10 es aún más radical: «Tampoco dejaréis que os llamen “directores” porque vuestro director es uno solo, el Mesías.» Con toda razón, pues, la amistad es concebida como discipulado, y a pesar de que Jesucristo se entrega a ellos incondicionalmente y sin reservas, la relación establecida no responde a un intercambio paritario, sino a una reciprocidad, en la que Jesús es la fuente del Espíritu y de la fortaleza, y en la que el discípulo es agraciado con la fuerza y el Espíritu de Dios. El don del Espíritu, que los discípulos verdaderamente se apropian, es así simultáneamente presencia del dador. Evidentemente, por ambas partes podrá hablarse de una benevolencia en el sentido aristotélico de la expresión, pero ésta es, en cuanto benevolencia escatológica, en cuanto salvación, el bien que lleva al hombre a una consumación superior a él mismo.

En favor del agudo sentido teológico del autor del evangelio de san Juan habla el hecho de que introduce la palabra «amigos» en el marco de los discursos de despedida de Jesús. La hora de la muerte, para Juan hora de la glorificación del Señor, hace de los discípulos más que discípulos, hace de ellos amigos: «No hay amor más grande que dar la vida por los amigos. Seréis amigos míos si hacéis lo que os mando. Ya no os llamo más siervos, porque un siervo no está al corriente de lo que hace su amo; os llamo amigos porque os he comunicado todo lo que le he oído a mi Padre» (Jn 15,13-15).<sup>72</sup> La tesis formula el motivo teológico para la relación entre los discípulos y Jesús: en la hora de la muerte y de

72. Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (HThKNT, vol. 4/3) Friburgo 1976, p. 124-126.

la glorificación del Señor aquella exigencia de un amor sin reservas y aquella llamada a seguirle a él y a su mensaje son sustituidos, por la entrega total de Jesús y su identificación con los pecadores.

La exaltación es la aceptación de esa autoentrega de Jesucristo por el Padre, el sello de ese acontecimiento y la confirmación de que en ella, y por medio de ella, Cristo lleva a cumplimiento el infinito amor del Padre. En la cruz y resurrección cobra figura el amor sin medida de Jesús al Padre.

La primera *Carta de san Juan* compendia así el camino de Cristo: «Él que vino con agua y sangre fue él, Jesús el Mesías (no vino sólo con el agua, sino con el agua y la sangre)» (1Jn 5,6). Se hace aquí evidente referencia al bautismo y a la muerte sangrienta de Jesús en la cruz. Había sido precisamente en el bautismo donde el bautista dio a Cristo el nombre de «Cordero de Dios» (cf. Jn 1,29). En la muerte «se realiza y consuma el verdadero significado de la encarnación» (ἐφανερώθη 1,2).<sup>73</sup> Mediante la completa introducción en la amistad con Jesús se les encomienda a los discípulos la misión del Maestro (cf. Jn 17,18; 20,21). Llevarán a cabo las mismas obras que él, e incluso mayores (cf. Jn 14,12). Reciben el mismo gozo que Cristo (cf. Jn 15,11), y obtienen, desde él, acceso incondicional al Padre (cf. Jn 16,26). Su ser y el de Cristo están definidos por una recíproca inesión (cf. Jn 17,26).

La fundamental respuesta de los discípulos a su implantación e inclusión en la amistad de Cristo es la fe pascual, formulada en la confesión de santo Tomás: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20,28). El señorío de Cristo se revela en una amistad verdaderamente incondicional y escatológica, que excluye toda relación de servidumbre. La amistad de Cristo supera aquella dialéctica entre el señor y el siervo que se mediaba en la muerte y en el trabajo finito.<sup>74</sup> Ahora es el Señor quien, por amor al siervo, se encamina a la muerte y asume la *labor passionis*.

El examen de la teología paulina sobre la pasión y la resurrección de Cristo<sup>75</sup> arroja luz sobre el hecho de que Pablo define la relación del

73. Id., *Die Johannesbriefe* (HThKNT 13/3), Friburgo 1975, p. 257. Véase R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, p.392: «El tema de todo el Evangelio de Juan está constituido por la frase: *ho logos sarx egeneto*.»

74. Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 109-116.

75. Cf. al respecto cap. C.III.

crucificado y exaltado con los suyos como una amistad escatológica, aun cuando aquí no se haga uso formal de la palabra «amigo». Es clásico al respecto el fragmento de Gál 2,20b: «Y mi vivir humano de ahora es un vivir de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí.» Los creyentes están destinados a reproducir «los rasgos de su Hijo, de modo que éste fuera el mayor de una multitud de hermanos» (Rom 8,29). Como crucificado y exaltado, Jesucristo se convierte en Espíritu dador de vida (cf. 1Cor 15,45), lo que no significa otra cosa sino que de él procede el Espíritu como del Padre.<sup>76</sup> A la inversa, quien se une al Señor, «lo dice la Escritura: *serán los dos un solo ser*» (1Cor 6,17). Por Jesucristo, y a través de su muerte y su resurrección, se da a beber a los creyentes el Espíritu de Dios, que también procede de Cristo, y son bautizados en un solo espíritu para formar un solo cuerpo (cf. 1Cor 12,13).

Los tres elementos destacados por Aristóteles en su definición de la amistad –la benevolencia recíproca, que se manifiesta y cumple de una manera real, en virtud de la bondad del amigo– se dan también en espíritu en el creyente, quien se abandona a la prueba de amor de Jesucristo representada por su muerte y resurrección. Que esta amistad tenga la forma de la salvación escatológica se deriva de que en la muerte y resurrección de Jesús nuestro mismo ser ha sido introducido en el futuro de Dios. En la amistad de Jesucristo se nos da la prenda para la manifestación de la salvación en nuestra autorrealización y en nuestra existencia corporal más allá de la muerte. A la vez, esa amistad nos da la esperanza en la salvación de todos aquéllos a los que estamos unidos en la convivencia, así como la esperanza para el mundo en que vivimos. Éstos son los aspectos que se expondrán a continuación.

### 3. La amistad de Jesucristo y la Iglesia como comunidad de los creyentes

#### TESIS 60:

La amistad de Jesucristo conforma la estructura fundamental de la Iglesia como figura escatológica salvífica en la historia. La Iglesia precisamente

76. Cf. I. Herrmann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe* (StANT, vol. 2), München 1961, p. 62.

constituye la apertura de la amistad de Jesucristo con cada uno de los creyentes.

Nuestra tesis atiende a dos frentes. En primer lugar, preserva del malentendido de pensar que el creyente individual disfruta en virtud de la amistad de Jesucristo de una posición a la que la Iglesia debiera subordinarse. En segundo lugar, evita que entendamos las características externas e internas de ésta desde otro punto de vista que el representado por la amistad de Jesucristo.

Respecto de la primera contraposición: si se define la redención del hombre por medio de la muerte y la resurrección de Jesucristo como amistad, parece que se está sugiriendo la idea de que, en esencia, Dios recibe a cada uno de los fieles en esa amistad en y a través de Jesucristo, de su muerte y resurrección. La Iglesia no sería entonces más que un producto derivado, la comunidad nacida en las obras de Cristo Jesús. Medard Kehl ha expuesto y criticado la eclesiología de Hans Küng como una concepción de la Iglesia inspirada en dicho planteamiento.<sup>77</sup>

De hecho, es posible enfrentarse a esta pregunta fundamental: ¿Acaso el fuerte énfasis puesto en la amistad de Cristo no termina por desplazar peligrosamente la fe cristiana al terreno de lo personal y privado? ¿No se subestiman así la objetividad de la fe y de la Iglesia, el carácter institucional de ésta y su esencia sacramental?

Cuanto a la segunda contraposición: La eclesiología de la Escolástica del Barroco y de la Neoescolástica de los siglos XIX y XX ve primordialmente en la Iglesia una institución para la salvación, una *societas perfecta*, que tiene a Jesucristo como fundador, y cuyos poderes –palabra, sacramento, autoridad oficial– entregan al hombre la salvación. Difícilmente podrá conciliarse semejante concepción de la Iglesia con la idea de la amistad con Jesucristo. Se trata, en efecto, de una concepción bosquejada desde la idea de la causalidad; para ella, Jesucristo es más bien *causa efficiens* de la Iglesia, la cual se subordinaría a él como *instrumentum* o *causa instrumentalis* para la producción de efectos salvíficos en el ser humano. Nuestras reflexiones en torno a la formación de nues-

77. Véase M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie* (FTS, vol. 22), Francfort del Meno 1976, p. 123-170.

tra identidad o mismidad en el despertar del Espíritu nos han capacitado para ver lo inadecuado que resulta al contexto en que ahora nos encontramos un concepto como el de la causa eficiente en tanto que producción de un efecto. Aquí lo importante es siempre la mediación de la realización de nuestra identidad y libertad, que nunca cabe descifrar meramente en términos de causalidad.

Nuestra tesis se posiciona tanto contra esta concepción como contra la distinción, introducida por Roberto Belarmino en la eclesiología, entre el cuerpo y el alma de la Iglesia. Esta diferenciación la sirve a Belarmino para distinguir entre la esencia interna y la forma institucional externa y susceptible de constatación.<sup>78</sup> Por lo común, en dicha distinción se entiende el elemento externo de la Iglesia como el medio instrumental del interno. Contra esta diferenciación, que rebaja en cierto modo lo exterior a la categoría de un momento inesencial, precisamente por exterior, pero que acaba por convertirlo en el factor jurídicamente determinante del interior –procedimiento que Hegel estigmatiza ya en su *Fenomenología del espíritu* como «sofistería» de la sana razón humana<sup>79</sup>–, nos reafirmamos en nuestra tesis de que la amistad de Cristo conforma la estructura fundamental de la Iglesia en cuanto figura escatológica de la salvación en la historia.

De acuerdo con los testimonios neotestamentarios, la muerte y la resurrección de Jesucristo, la constitución de la Iglesia, y el testimonio de su fe por los apóstoles en tanto que testigos de dicha resurrección, forman un todo interrelacionado.<sup>80</sup> El significado de la muerte y de la resurrección de Cristo se basa en la apertura de un espacio de comunidad, de un estar-ligados-a-Cristo, de un coexistir de carácter redentor, a partir del cual dan los apóstoles testimonio en su predicación pascual. Dicha coexistencia, la amistad fundada por Jesucristo, es el lazo que mantiene unida a la comunidad pascual, cuya verdad es testimoniada por los testigos pascales, revestidos de plena autoridad. Los mismos apóstoles forman así parte, con su testimonio de la muerte y la exaltación del Señor, de la comunidad universal aquí inaugurada. Lo que testi-

78. Cf. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* (HDG, vol.3), Friburgo 1971, p. 54s.

79. Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 90.

80. Cf. al respecto cap. C.II.3 y 4.

fican y lo que acuña su convivencia, es la amistad con Jesucristo en su plenitud escatológica. Con su testimonio inician la consumación de esta alianza nueva y eterna. Comprometen en ello su vida. Así, la Iglesia, como amistad de Cristo, se define como lo primario, el espacio abierto, en el que cada uno de los hombres se convierte en amigo de Jesucristo. Son englobados por esa convivencia, que desde el Señor adopta la figura de un acontecimiento, en la Iglesia. Echemos ahora una breve ojeada a las consecuencias más importantes de este hecho:

(1) Si, en efecto, la Iglesia es en su estructura fundamental la amistad de Cristo, entonces no se limita a ser, ni en razón de sus momentos externos o institucionales, ni de sus formas jurídicas simplemente una institución o un ordenamiento jurídico. De acuerdo con su esencia, y pese a todas sus faltas y pecados, encarnará siempre una convivencia plena por «amistosa», dotada, además, de un carácter escatológico. De ahí que su ordenación y su derecho tengan también rasgos peculiares. Como tales, están ordenados y subordinados al servicio de la fuerza reconciliadora presente en esa amistad.<sup>81</sup>

(2) La amistad, también la amistad de Cristo, sólo se hace real en su expresión y realización concretas e históricas. Por ello, la Iglesia precisa del despliegue en el espacio y en el tiempo de esa amistad a través de los hombres y los grupos en múltiples formas sociales. La Iglesia acontece en la libre edificación de formas de convivencia «amistosas». Éstas, lugar en el que el ser-en-Cristo gana forma, son, debido a ello, la anticipación de un futuro redimido. La Iglesia es, en este sentido, carismática.

(3) La Iglesia –con su multiplicidad de formas y agrupaciones– sólo puede ser comunidad y discipulado del Señor en la medida en que refiera su ser a Cristo mediante el recuerdo vivo de su muerte y resurrección. La Iglesia restablece esta referencia a la amistad de Jesucristo, fundamentada de una por siempre en la muerte y resurrección del Señor, al someterse a su palabra y al testimonio de los testigos pascales, los apóstoles, autorizados por él, y al celebrar los sacramentos, en especial los del bautismo y la eucaristía. En la medida, precisamente, en que la Iglesia escucha esa pa-

81. En su escrito sobre la religión señala Kant la diferencia existente entre el Estado como ordenamiento jurídico y la Iglesia como representación del Reino de Dios en la tierra. Su definición de la Iglesia como comunidad moral debería ahondarse en el sentido de la amistad escatológica con Jesucristo y, por tanto, con Dios.

labra y celebra los sacramentos, tienen ese recuerdo y esa interiorización el carácter de la irrupción, de paso hacia una realización concreta, aunque siempre trunca y finita. La amistad que la Iglesia experimenta como procedente de Cristo, y que constituye su existencia, es fuerza a la vez que autorización para el camino. La Iglesia es así esencialmente comunidad de tradición en la fortaleza de la amistad de Cristo.

(4) El carácter de la Iglesia en tanto que inicio escatológico de la amistad de Jesucristo hace de ella una comunidad misionera. La muerte y la glorificación de Cristo apuntan a todos los hombres. La convivencia que constituye la esencia de la Iglesia se articula por ello esencialmente como un entregarse a los hombres, cualesquiera sean su cultura y su situación existencial. Siguiendo la lógica del amor, ese movimiento de entrega se dirigirá primero a quienes más necesitados estén de ella. En la «opción por los pobres» la Iglesia acredita su propio fundamento vital, la amistad de Cristo. Vive así en la fuerza de Cristo su enajenación en favor de los hombres de su tiempo.

(5) Todos los factores mencionados, la edificación de la Iglesia sobre la multiplicidad de los grupos y la unidad de la comunidad, la tradición como recuerdo y punto de partida, la misión de la Iglesia, de sus comunidades y de cada uno de sus miembros a los hombres, tienen como objetivo que esta Iglesia sea cristiforme. La Iglesia *es* cristiforme desde la amistad de Jesucristo y *tiene que llegar* a ser cristiforme, precisamente madurando en la historia. «La conformidad con Jesucristo» ha sido una de las características que el Nuevo Testamento ha predicado siempre de la vida creyente. En su *Carta a los gálatas* narra Pablo los dolores de parto que se ve obligado a padecer «hasta que Cristo tome forma en vosotros» (Gál 4,19). Los cristianos, la Iglesia, tienen que reflejar con el rostro descubierto, como en un espejo, la gloria del Señor, para así ser transformados «en su imagen con resplandor creciente; tal es el influjo del Espíritu del Señor» (2Cor 3,18). Esa cristiformidad hace referencia, como es obvio, a todos los aspectos de la vida eclesial. En todas las formas de la vida de su Iglesia debe llegarse a la cristiformidad. Del entramado básico de la Iglesia se deriva de este modo un potencial crítico. Si la Iglesia debe, en efecto, sufrir una constante renovación —*ecclesia semper reformanda*— debe entenderse con la mirada puesta en esta cristiformidad.

Llegamos así a la última parte de nuestra tesis: «La amistad de Jesu-

cristo se abre a cada uno de los creyentes precisamente en la Iglesia.» Lo que aquí se afirma no es que la Iglesia se sitúe entre Dios y el hombre como una instancia que hubiera sido creada para oficiar de mediadora entre ambos, y que como tal, dotada de autonomía propia, contribuyera también a separarlos. Ésa es la imagen que, con frecuencia, se presenta de la eclesiología católica por parte protestante, concepción que, por otro lado, parecen también reforzar algunos testimonios propios del campo católico. Debe afirmarse, por el contrario, que la obra esencial de la Iglesia es un acontecimiento en el Espíritu. En su ministerio y a través de él está activo el Señor glorificado en su Espíritu. La fundación de comunidades, la tradición, la actividad misionera, conducen siempre a la inmediatez de la relación-Cristo y, por ende, a aquella inmediatez que se produce en la comunión del Padre y el Hijo.

Así como la expresión y comunicación concretas forman parte esencial de la amistad, también es esencial para ésta que todas esas concreciones conduzcan a la inmediatez de la presencia personal, punto en el que esa inmediatez mediada de la presencia y del estar-ahí-unos-para-otros es capaz de un incremento y profundización infinitos. De este modo, la vía personal de cada creyente conecta con los abismos beatificantes de la amistad con Jesucristo y su implantación en la Iglesia. Dado, sin embargo, que ese camino es un camino hacia el extremo del amor de Cristo, tiene necesariamente en nuestra época el signo de la cruz. Nuestro comentario a las declaraciones del Vaticano II<sup>82</sup> hacía ya referencia al hecho de que fueran precisamente los padres presentes en dicho concilio quienes desarrollaban, en un capítulo enteramente nuevo, la verdad de esa acción del Señor crucificado y exaltado en la Iglesia y a través de ella.

#### IV. La mediación de la cristología histórica con la tradicional

##### TESIS 61:

Una cristología histórica exige la redefinición conceptual de la «naturaleza» y «persona» en Jesucristo. Con relación a la naturaleza del hombre debe pensarse el carácter de acontecimiento de la realidad. Con relación a la definición de la persona el devenir y la mediación de la existencia y la *identidad humanas*.

82. Cf. al respecto cap. F.I.3.



Los rasgos fundamentales de la cristología histórica y de sus categorías decisivas de acontecimiento, encuentro y amistad han surgido a lo largo del camino de la reflexión cristológica en la historia y en su enfrentamiento con las distintas filosofías de cada época. Con el objeto de salvaguardar su identidad viva e histórica, es preciso demostrar que la cristología histórica conserva como parte de su patrimonio los conceptos más importantes de la cristología tradicional. El hecho de que esta última se asiente en lo fundamental en la terminología y el entramado conceptual acuñados en los concilios de Calcedonia y Nicea nos lleva a situar aquí el comienzo de nuestra reflexión.

### 1. Panorámica de las definiciones de «naturaleza» y «persona» en la historia de la cristología (teología)

Nuestra argumentación da comienzo, pues, con el recuerdo, a la manera de un transfondo, de las definiciones de naturaleza y persona elaboradas por los concilios de Nicea y Calcedonia.

Según la ya clásica definición de san Agustín «por naturaleza no se entiende otra cosa que lo que algo es en su género».<sup>83</sup> El vocablo *genus*, género, designa un género universal de entes. La «naturaleza» es entonces la determinación del qué o la quiddidad de aquello que constituye el género en su especificidad. El concepto se entiende en un sentido amplio. San Agustín no duda en atribuir una naturaleza también a Dios, por más que este último no pueda ser entendido de acuerdo con los conceptos de género o especie. De todos modos, la naturaleza de Dios no es una naturaleza creada, sino creadora: *Deus est natura, scilicet non creata, sed creatrix*.<sup>84</sup> San Agustín distingue tres tipos de naturalezas, clasificadas ontológicamente según el grado de su mudabilidad. La naturaleza corpórea es mudable según el espacio y el tiempo. La naturaleza espiritual no es mudable en el espacio, sino únicamente en el tiempo, como, por ejemplo, el alma. La naturaleza divina, finalmente, no es mudable ni en el espacio ni en el tiempo.<sup>85</sup>

83. San Agustín, *De mor. cath. eccl.* II,2 (PL 32, 1346): «Ipsa natura nihil es aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse.»

84. Id., *De trin.* XV, 1,1 (PL 42, 1057).

85. Cf. Id., *Epist.* XVIII, 2 (PL 33, 85).

Una definición tan general lleva a equiparar la «naturaleza» con la esencia genérica, es decir, con la *essentia* y con la substancia. El significado de naturaleza es entonces, en general, lo que subsiste en sí. Ahora bien, como las naturalezas creadas proceden de Dios, san Agustín las identifica con la voluntad divina. La voluntad del creador es la naturaleza de cada cosa.<sup>86</sup>

El siglo XII centra su interés en una definición de las naturalezas creadas que se diferencia de la patrística. Esto conduce, en el siglo XIII, y a una con la aceptación de las doctrinas aristotélicas, a las definiciones de naturaleza y de entes naturales propuestas por Aristóteles en Física B1 (192b), y Metafísica Δ 4 (1014b). Santo Tomás traduce la definición aristotélica al latín en los términos siguientes: *Natura est «principium motus et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens»*,<sup>87</sup> naturaleza es el principio del movimiento y del reposo en aquello que es por sí y no por accidente. La naturaleza es entonces el principio ontológico que da forma, desde el que se determinan el devenir y desarrollarse de cada cosa.

La tradición retransmite el concepto de «naturaleza» en esa forma general. Guillermo de Ockham rechaza la universalidad de la naturaleza y habla de la identidad de la naturaleza de cada individuo con el individuo mismo. Con el objeto de eliminar las dificultades que de ahí se derivan para la cristología y la teología trinitaria, Ockham distingue entre el *suppositum* y la *natura*, para a partir de ahí enseñar que en la naturaleza divina hay tres *supposita* y una naturaleza, y en Cristo un *suppositum* y dos naturalezas. La naturaleza concreta de Cristo no es idéntica al *suppositum*, pero en todos los demás individuos *suppositum* y *natura individualis* coinciden.

Las matizaciones introducidas en el concepto de naturaleza en el Renacimiento y a comienzos de la Edad Moderna no encontraron ningún eco en la teología, que en lo esencial se mantuvo fiel a las definiciones medieval y nominalista de la *natura* y el *suppositum*. La situación se mantuvo sin cambios en la Neoescolástica y en la Escolástica del Barroco.<sup>88</sup>

86. Cf. Id., *De civ.* XXI,8,2 (PL 41, 721).

87. Cf. por ejemplo santo Tomás de Aquino, *STh* I, q.29, a.1.

88. Cf. M.J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (Id., *Ges. Schriften*, edit. por J. Höfer, vol.2), Friburgo<sup>3</sup>1958, p. 58.



Atendamos ahora al concepto de persona.<sup>89</sup> Después de que Calcedonia hubiera distinguido terminológicamente entre *ὑπόστασις* y *πρόσωπον* (*subsistentia* y *persona*) de un lado, y *οὐσία* y *φύσις* (*substantia* y *natura*) de otro, fue Boecio el primero en proponer una definición de persona: *persona est naturae rationalis individua substantia*.<sup>90</sup>

Persona significaba, originalmente la máscara o el papel interpretado en una obra de teatro. Más tarde el término utilizado también para designar la función social. En el ámbito gramatical se refería al hablante que siempre se supone en un texto. A través de Boecio alcanzó este término de «persona» su primera definición ontológica. Para ello distinguía entre la realidad designada como naturaleza y la «naturaleza». Para él, «naturaleza» significa la realidad inteligente, tanto las sustancias como los accidentes. En un sentido más restringido la «naturaleza» hace referencia a las sustancias materiales e inmateriales, y en un sentido aún más preciso designa la forma específica que proporciona a cada objeto su especificidad diferenciadora, como cuando decimos que el oro no tiene la misma naturaleza que la plata. En este último sentido entiende Boecio que debe hablarse de la naturaleza divina y humana de Cristo. Por el contrario, «persona» no puede predicarse ni de las sustancias corpóreas inanimadas, ni de las animadas pero irracionales. Se habla de «personas» sólo respecto de Dios, los ángeles y los hombres. Como, por último, tampoco de las sustancias universales, como la especie hombre, se habla como «personas», se sigue que:

«Si la persona únicamente se encuentra en las sustancias, y además sólo en las dotadas de razón, si toda sustancia es una naturaleza, y si, finalmente, no hay persona en los conceptos universales, sino sólo en los individuos, he aquí la definición de persona: persona es la sustancia individual de una naturaleza racional.»<sup>91</sup>

La definición de Boecio encontró rápida aceptación. Con todo, enfrentada a la problemática propiamente cristológica no dejó de demostrarse excesiva: ¿no obligaba, acaso, a hablar de dos naturalezas indivi-

89. Cf. M. Fuhrmann y otros, art. *Person* en HWPh, vol. 7, p. 269-322.

90. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis* III (PL 64, 1343).

91. *Ibidem*.

duales en Cristo, o lo que es lo mismo, de dos personas? Leoncio de Bizancio (m. en 543) avanza un paso más en la definición boeciana: una naturaleza individual podría también formar parte de un todo mayor, es decir, ser encajada en una *ὑπόστασις*. Siguiendo esta hipótesis, Leoncio nos dice de Jesucristo que su naturaleza humana individual está «enhipostasiada», o que subsiste en la hipóstasis o persona divina.<sup>92</sup>

La teología medieval insiste, por su parte, en que la segunda persona divina es tanto el *suppositum Verbi* como el *suppositum* de la naturaleza humana. Abelardo hace así hincapié en que cada persona es *per se una*, de por sí una sola. Ricardo de san Víctor propone dos definiciones, a su juicio más fácilmente compatibles con la teología de la trinidad: *divina persona... (est) naturae divinae incommunicabilis existentia*,<sup>93</sup> y *persona (est) existens per se solum iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum*.<sup>94</sup> Para fundamentarlo llama la atención sobre el hecho de que la persona no es algo general, un qué, una sustancia, sino un *quis*, un quién, por esa misma razón único e incommunicable, es decir, algo específico, que no puede atribuirse sino a un individuo. Por lo demás, tratándose de la Trinidad es preciso preguntarse por el origen. El concepto de *existentia* hace posible reflexionar sobre los dos aspectos del origen, la cuestión del *modus essendi*, y la cuestión de la obtención de la personalidad propia, del *modus obtinendi*. Su forma de proceder nos muestra que san Víctor intenta trazar –deslindándolos– los perfiles lógicos de la unión hipostática y de la Trinidad. No se trata de describir conceptos, como los que pudiéramos deducir de los fenómenos de la personalidad humana.

Santo Tomás combina las definiciones de Boecio y de Ricardo de san Víctor manteniéndose, por un lado, en la definición boeciana, pero afirmando después que en el caso de las personas divinas se trata de relaciones de subsistencia.<sup>95</sup>

Ya se ha mencionado más arriba la distinción que realiza Ockham entre el *suppositum* y la sustancia individual. El término *suppositum*

92 Cf. Leoncio de Bizancio, *Contra Nest. et Eutych.* I (PG 86,1, 1273-1316)

93. Ricardo de san Víctor, *De Trin.* 4,22 (cit. según la edic. de J. Ribailier, París 1958, p. 188).

94. Ricardo de san Víctor, *op. cit.*, 4,25 (Ribailier, p. 189).

95. Cf. santo Tomás de Aquino, *De pot.* 9,4c (Marietti, p. 272s).

destaca el carácter de sujeto de la persona, por el que resulta posible atribuirle tanto sus actos y atributos como su naturaleza individual. Por otro lado, es preciso diferenciar entre singularidad y personalidad. Como el *suppositum* del Verbo divino ha asumido una humanidad singular perfectamente individualizada, a la que nada falta, la personalidad del hombre consistirá en la negación de la dependencia, mientras que la naturaleza singular de Cristo del *suppositum Verbi*.

La teología no ha llevado a cabo una comprobación crítica del desarrollo que del concepto de persona acomete la filosofía moderna. Señalamos únicamente que con la definición del yo como *res cogitans* Descartes procede a identificar la substancia y el sujeto. En el caso de John Locke es la autoconciencia la que constituye la identidad de la persona. La autoconciencia lleva a cabo la autoidentificación en y mediante el recuerdo.

Kant distingue al sujeto transcendental –el «yo pienso» que debe poder acompañar todas nuestras representaciones– del yo empírico.<sup>96</sup> Puesto que la psicología metafísica anterior no diferenciaba ambos aspectos, viniéndose así abajo el concepto de persona en el ámbito de la razón teórica, Kant procede a rechazar el concepto de persona heredado de la tradición. Éste sólo es restablecido por la razón práctica. Kant lo define así:

«Persona es aquel sujeto cuyas acciones son capaces de una atribución.

Así pues, la personalidad *moral* no es otra cosa que la libertad de un ser racional bajo unas leyes morales (mientras que la personalidad psicológica es simplemente la capacidad de tomar conciencia de la propia identidad en los diferentes estados de su existencia); de lo cual se sigue que una persona no está sometida más que a aquellas leyes que se da a sí misma (o por sí sola o en compañía de otras).»<sup>97</sup>

Las reflexiones posteriores de autores como Hegel, Kierkegaard, Husserl, Heidegger y Sartre, así como las de la llamada filosofía dialogal de Ebner, Rosenzweig, Buber y Levinas, que atienden a las determinaciones fundamentales de la existencia humana y, por ende, a los conte-

96. Cf. I. Kant, KrV B 132.

97. Id., *Metaphysik der Sitten* (Akad.-Ausg., vol. 6), p. 223.

nidos a que hacen referencia conceptos como «naturaleza» o «persona», apenas han encontrado la atención que merecían dentro del marco de la cristología. Tan sólo después de la Segunda Guerra Mundial se registran algunos intentos por desarrollar nuevas definiciones. Bernhard Welte y Heribert Mühlen han realizado al respecto una meritoria función de puente.

De nuestro examen se desprende que los conceptos cristológicos de naturaleza y persona no han asumido las matizaciones y análisis fenomenológicos de la Edad Moderna. En la cristología el término «persona» designa por lo general un sujeto abstracto, por lo demás concebido de un modo relacional, mientras que «naturaleza» se refiere a un contenido objetivo (un qué) de carácter genérico y universal. A la vista de la insatisfactoria situación de la formación de conceptos teológicos, nada tiene de extraño que, con el objeto de escapar a las dificultades de la cristología histórica actual, Piet Schoonberg haya propuesto un modelo que refleja y responde al de la «enhipóstasis» de Leoncio de Bizancio: la divina naturaleza del Verbo subsiste en la persona humana de Jesucristo.<sup>98</sup> En su último trabajo ha introducido algunas correcciones en su planteamiento.<sup>99</sup>

En lo que sigue empezaremos por definir de nuevo la «naturaleza» del hombre, para después ocuparnos del concepto de «persona».

## 2 La naturaleza del hombre como ser-ahí o ex-sistir (*Da-sein*)

La reflexión filosófica moderna que, desde Kant, y pasando por el idealismo alemán, termina por desembocar en Wittgenstein, Heidegger y Levinas, nos impide seguir considerando la naturaleza humana como algo subsistente y limitado, como viene a sugerir la definición metafísica tradicional *homo est animal rationale*. El hombre no es simplemente un animal, al que conviniera la racionalidad como diferencia específica frente a la universalidad genérica de la animalidad, un punto de vista

98. Cf. P. Schoonberg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich 1969.

99. Cf. Id., *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Ratisbona 1992.

que contribuye más bien a ocultar lo específico de la naturaleza humana. Se dan ya en la tradición metafísica características que hacen saltar en pedazos la comprensión –casi siempre presupuestas por la cristología– de la naturaleza humana como algo subsistente y separado. Así, Aristóteles afirma que el alma humana en cierto modo lo es todo.<sup>100</sup> Si ese «todo» pertenece a la definición del hombre, no habrá entonces posibilidad alguna de acometer una delimitación de la naturaleza humana con la ayuda de un *genus* y de una *differentia specifica*. En esa definición metafísica, en efecto, se anuncia ya una experiencia originaria. Ésa es la razón de que Martin Heidegger haya acudido para la caracterización ontológica del hombre a la palabra «*Dasein*» (ex-sistente, ser-ahí): el hombre es el ahí del ser.

Recurriendo a la terminología heideggeriana se señaló en su momento<sup>101</sup> que el hombre está esencialmente inmerso en el acontecimiento de una apertura, de un aclaramiento, en el que se manifiesta lo que es. He aquí lo que distingue al hombre de todo lo restante del mundo. En lo esencial, este enunciado guarda una perfecta concordancia con el concepto kantiano de subjetividad trascendental, con las especulaciones hegelianas en torno a la naturaleza espiritual del hombre, o con las reflexiones husserlianas sobre la constitución del mundo y del yo.<sup>102</sup> Constitutivos del hombre, entendido ahora como *Dasein*, como ser-ahí o ex-sistente, son el ser-en-el-mundo, el ser-con los otros, y el «hecho» de que experimente lo que es como acontecimiento del ser y, más profundamente, como acontecimiento de lo sagrado. La ex-sistencia (*Dasein*) designa en este sentido al hombre como un todo. Pero en cuanto ex-sistente, el hombre es también un ente, un individuo, singular, en el mundo, lo que arroja como consecuencia una situación paradójica: en tanto que ex-sistente o ser-ahí del mundo, el hombre no pertenece, no forma parte, del mundo; sin embargo, está en él. En virtud de ello es parte constitutiva de la «naturaleza» del hombre que éste mismo se dé una posición en el mundo, una relación con todo lo demás, definiendo de este modo su identidad.

100. Cf. Aristóteles, *De anima* III,8,431b.

101. Cf. al respecto cap. F.II.1.

102. Cf. también L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* nn.5.632 y 5.641, en *Id., Schriften*, vol. 1, p. 65s: «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo... El yo entra en filosofía por el hecho de que el mundo es “mi mundo”.»

Esta determinación de la «naturaleza del ser humano», es decir, de aquello que constituye al hombre en su humanidad, tiene importancia para la cristología. Significa el abandono de la naturaleza concebida como la representación abstracta de una subsistencia esencial, que pudiera unirse, como tal, en un sujeto, con otra subsistencia igual. Una vez definido, en efecto, el hombre como ex-sistencia como el estar-ahí de lo sagrado, resulta imposible seguir tomando como punto de partida la yuxtaposición de dos naturalezas abstractas en Cristo, la divina y la humana. Este modo de hablar es muy grosero y aproximativo. Se requieren afirmaciones más concretas y que se refieran a ese ex (*Da*) de lo divino y a su realización por el hombre, pues ex-sistir no es en realidad otra cosa que realizar.

### 3. Existencia y mismidad del hombre

Formando, pues, parte de lo específico del ser humano ser ese «ex» o «ahí» del mundo, del ser, de lo sagrado, su «naturaleza» es la apertura; y esta apertura tiene su contrapunto en la mismidad, en la consistencia en sí del ser humano. Para el hombre el mundo está ahí, a él se le manifiesta el ser. Su mismidad está en devenir. Se constituye como «contraposición-a» o «relación-con». El mundo que le afecta, el ser que se le manifiesta, lo sagrado, llevan al hombre a concentrarse en cierto modo en sí mismo, para a partir de ahí realizar su identidad. Esa realización acontece siempre de nuevo. La mismidad se hace, en un sentido radical. Se «alza» y se gana a sí misma en diversas figuras: desde la conciencia onírica, difusa, presa en el sueño, hasta el yo centrado en una meta, el sujeto reflexivo que a sí mismo se supera, e incluso hasta el existir desposeído de mismidad.

En sus muy diversas figuras la mismidad se caracteriza por una familiaridad consigo misma irreductible e indeducible a partir de otra cosa. Esa familiaridad se distingue a su vez por la inmediatez y la infalibilidad.<sup>103</sup> De igual forma, el hombre está familiarizado con el mundo,

103. Cf. D. Henrich, *Das Selbstbewusstsein und seine Selbstdeutungen*, p. 106: «Del individuo que somos sabemos... de una manera que en sentido estricto no puede fallar. En efecto, si soy de la opinión de que estoy contento, sé sin duda que hay alguien con respecto a quien yo abrigó dicha opinión, así como que ese alguien soy yo mismo.»

se entiende en el ser, se sabe desde lo que está allende él mismo.<sup>104</sup> En tanto que el ahí del mundo, del ser, de lo sagrado, el hombre es esa auto-comprensión. Así se encuentra y así es para sí mismo un misterio.

Los sólidos análisis fenomenológicos modernos y la reflexión filosófica han caracterizado siempre la mismidad en sus diversas formas desde la relación con lo otro, aquello que afecta o concierne al hombre y en lo que éste comparece. El hombre es capaz de dejar ser a lo otro, de afirmarlo, de sufrir por ello, precisamente en razón de su mismidad. «Mismidad», «ser-yo-mismo», no quieren expresar una relación abstracta, puntual, consigo mismo, no significan la individualidad de una substancia<sup>105</sup> El hombre está obligado a darse una forma. Con razón habla Michael Theunissen de una historia ontológica del hombre en relación precisamente con esas diversas formas o figuras.<sup>106</sup> Éstas, en efecto, representan las etapas fundamentales en la vía que lleva al hombre en dirección hacia su ser.

La mismidad del hombre –siempre en sus diversas figuras– se encuentra en todo momento en una relación abierta con otra mismidad, y permanece en ella en todo instante sí misma en cada una de las diferentes acuñaciones de su individualidad, sin que ese permanecer pueda en ningún momento ser sometido a burla o engaño. Aquí, la conformación y la determinación del sentido y la identidad de esa individualidad se definen por la realización libre,<sup>107</sup> que está, a su vez, necesariamente mediada por la historia y el lenguaje. La discusión filosófica más reciente distingue la mismidad descrita en los anteriores términos –es decir, siempre irreductible a su mera captación teórica– de la definición abstracta del sujeto, de la individualidad racional del «*ego cogito*» cartesiano o del yo husserliano concebido como subjetividad transcendental.<sup>108</sup>

104. La definición de persona propuesta por Henrich es, en este sentido, excesivamente estrecha: «Alguien que está en relación directa e infalible consigo mismo es *persona* en el genuino sentido de la palabra». (Íbidem 107).

105. Cf. los análisis de E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, edit. por S. Strasser, en E. Husserl, *Gesammelte Werke. Husserliana*, vol.1, La Haya 1950, p. 41-183.

106. Cf. M. Theunissen, *Der Andere*, p. 6.

107. Cf. M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Francfort del Meno, 1986.

108. Cf. C. Riedel, *Subjekt und Individuum. Zur Geschichte des philosophischen Ichbegriffs*, Darmstadt 1989.

Esta autodefinición fundamental del ser humano se sitúa en un nivel aún más hondo que aquél sobre el que reposan las realizaciones morales. Se articula en la dimensión profunda de aquella fe y esperanza que, como ya hemos señalado, constituyen el fundamento de la existencia. Como consecuencia, el hombre experimenta todo descubrimiento e interpretación de su identidad que hayan sido mediatizados por lo singular intramundano –bien sean en virtud de sus posesiones, de su autoridad o de una determinada función social– como algo reductor y alienante que no guarda correspondencia con su verdadera esencia como ex-sistir o ser-ahí del mundo. Surge así un tormento similar al de Sísifo, porque hay aquí una auto-contradicción.<sup>109</sup>

El descubrimiento e interpretación propiamente religiosos de la identidad se distinguen de las demás figuras de la constitución de la identidad por tener lugar a través de una conversión. Llamado y fortalecido por lo sagrado, el hombre se experimenta como aquél que ha sido llamado a sí mismo desde el misterio de lo sagrado, y autorizado a ser él mismo en y allende el mundo.

En un penetrante análisis, Richard Schaeffler<sup>110</sup> ha mostrado cómo en la *acclamatio nominis* de la fe bíblica el hombre cobra desde el mismo Dios una identidad, que le permite seguir siendo él mismo aunque el cielo y la tierra pasen. Nos tropezamos aquí con un acontecimiento en el tiempo mas allá de todo tiempo, un «llegar a ser persona» gracias a la identificación, siempre solicitada y renovada, con el nombre. En un plano conceptual habría que distinguir:

(1) la mismidad siempre figurativa y relacional, que va modelando en la secuencia de las diferentes figuras esa única persona siempre en devenir y en movimiento (el hombre es y tiene que llegar a ser persona),

(2) el yo individual implicado en cada una de las figuras de la mismi-

109. Ejemplos de análisis de esta contradicción pueden encontrarse asimismo en Kierkegaard, Heidegger o Levinas.

110. Cf. R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument*. Schaeffler liga la teoría de Cohen sobre los actos hablados constitutivos del sujeto con la reflexión transcendental. En el análisis de la pragmática lingüística de la aclamación del nombre de Dios señala cómo en ella se constituye una situación comunicativa, en la que, sobre el fondo del recuerdo del pasado, se fundamenta desde Dios la identidad del que reza tanto para el presente como para el futuro.

dad (un momento de ésta que necesita de sus figuras para su identidad histórica) y

(3) el momento de la mismidad siempre destacable, en un plano reflexivo, en cada una de sus figuras.<sup>111</sup>

#### 4. La mismidad y el ser personal de Jesucristo

##### TESIS 62:

El Nuevo Testamento nos da testimonio de que Jesucristo comparte nuestra humanidad y es al mismo tiempo diferente de nosotros.

Expresándolo conceptualmente: Jesucristo llega siempre desde Dios y desde el otro tal y como éste procede de la mano creadora de Dios; se realiza en la entrega a Dios y a los otros por la fuerza del Espíritu divino. De esta manera, en cada encuentro, especialmente en su entrega a la muerte, se da a sí mismo como Hijo de Dios y lleva a cabo simultáneamente la liberación y redención del ser humano.

La primera parte de nuestra tesis introduce una breve reflexión sobre el testimonio que el Nuevo Testamento nos da de Jesucristo: Jesucristo comparte nuestra humanidad. Los evangelios dan prueba en todo momento de que Cristo es en todo igual a nosotros (cf. Flp 2,7; 2Cor 5,21). Con todo, existe una diferencia. Como nosotros, Jesucristo se encuentra frente a Dios, dirige a él sus oraciones y le invoca (cf. Mc 14,36). Se relaciona con hombres como nosotros y vive entre las criaturas de la creación. Sin embargo, es otro. Jesucristo no se limita a dar testimonio del reino de Dios como de una magnitud futura, sino que llama nuestra atención sobre su apremiante proximidad, la cual se abre a los hombres por él y en él (cf. Mc 1,15). El «reino de Dios» es entonces aquel «entre», aquella coexistencia en la que los hombres y Dios están reconciliados y son uno y en la que los seres humanos pueden convivir en paz los unos con los otros de acuerdo con su autenticidad y verdadera identidad (cf. Lc 17,20s). Por mediación de Jesús y en la mismidad de Jesús sale este «entre» a nuestro encuentro e irrumpe entre nosotros. Por la

111. Cf. W. Pannenberg, *Person und Subjekt*, en Id., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, vol. 2, Gotinga 1980, p. 80-95.

fuerza del reino Cristo vuelve su rostro a los otros, los salva y los libera de los poderes y potestades. Colmado, ungido, por el Espíritu es capaz de convertirse en el único amigo verdaderamente fiable. Llama entonces a los hombres a dejarlo todo y seguirle (Mc 1,17), todo lo cual alcanza su culminación en su entrega por los otros, en la muerte y en la exaltación por Dios, en el envío del Espíritu.

En la introducción a la *Carta a los romanos* Pablo describe la vía seguida por Jesús con las siguientes palabras: «su Hijo, que, por línea carnal, nació de la estirpe de David y, por línea de Espíritu santificador, fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza por su resurrección de la muerte: Jesús, Mesías, Señor nuestro» (Rom 1,3s). El himno de Filipenses (Flp 2,6-11)<sup>112</sup> alude a la *acclamatio nominis*: Jesucristo, que había tomado la forma de siervo –y así había invocado el nombre del Padre– es agraciado en virtud de su obediencia con el nombre que está por encima de todo otro nombre, convirtiéndose en nombre de Dios, en su comunicación y autorrevelación. El evangelio de Juan, en particular en los discursos de despedida, ofrece una interpretación del camino de Jesús emparentada en su estructura con la anterior. Jesús, que en sus obras había ya manifestado la gloria y el resplandor del poder de Dios (cf. Jn 2,11), entrará en virtud de su pasión en la gloria divina, que es anterior al origen del mundo, y le pertenece y corresponde (cf. Jn 17,1-5). Él es la revelación del Padre. Él –en y por sí mismo, cumplidas la muerte y la exaltación– anuncia el nombre del Padre (cf. Jn 17,6-8.26). Él promete a sus discípulos el Espíritu del Padre, que es también su Espíritu, pues le ha recibido en plenitud del Padre y puede, por tanto, transmitirlo sin limitaciones (cf. Jn 16, 13-15).

Las discusiones cristológicas patrísticas demostraron que no se pueden entender todas estas afirmaciones desde una perspectiva adoptcionista. Tanto Calcedonia como la reflexión cristológica subsiguiente

112. Cf. al respecto J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (HThKNT, vol. 10/3), Friburgo 1968, p.129: «En conexión con la cita veterotestamentaria, el título de Kyrios debe equipararse al nombre de Dios del Antiguo Testamento... Si, de acuerdo con la concepción del Antiguo Testamento, el señorío de Dios significa su apertura al mundo y a la creación, transfiriendo a Jesús el título de Kyrios se nos está diciendo que él representa desde ahora esa apertura divina al mundo y que, a la inversa, él es ahora para el mundo la manifestación de Dios.»

acentúan, por el contrario, que Jesucristo es verdaderamente Hijo de Dios. Jesucristo es hombre, pero también, y según su identidad, la segunda persona divina. El hecho de que en ningún momento se pudiera ir más allá de una identidad entendida como subjetividad abstracta ocasionó un sinnúmero de dificultades a la teología, empezando por los primitivos ensayos de la patrística por explicar gran número de rasgos de la humanidad de Cristo al servicio de un propósito pedagógico-salvífico, y terminando con los problemas derivados de afirmar la coexistencia y yuxtaposición de dos tipos de autoconciencia en Jesucristos.<sup>113</sup>

Nuestra exposición de las reflexiones de la filosofía moderna en torno a la existencia y mismidad del hombre nos permite aprehender la historia humana como una vía de descubrimiento y apropiación de la identidad. Esta última está esencialmente mediada por y en la autorrealización, de modo que, en la fe, debe entenderse esta conquista de la identidad como capacitación y comunicación desde Dios.

Jesucristo es el hombre que, viviendo de la unidad con el Padre, es consumado por el Padre en todas las situaciones de su vida y encuentra en su muerte su glorificación en aquella identidad perfecta, consumada, que es comunicación sin reserva de Dios con él y realización de la comunicación del Padre en el ex-sistir (ser-ahí) y ser-él-mismo del Hijo.

La segunda parte de la tesis indica cómo está testificado y debe ser entendido todo lo anterior: «Jesucristo llega siempre desde Dios y desde el otro tal y como éste procede de la mano creadora de Dios; se realiza en la entrega a Dios y a los otros por la fuerza del Espíritu divino.» A diferencia de los demás hombres, Jesucristo permanece en todo mo-

113. En 1939 apareció la obra de Paul Galtier, *L'unité du Christ. Être, personne, conscience* (París). B.M. Xiberta resume la discusión hasta entonces sostenida en *El yo de Jesucristo. Conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954). En 1960 Felix Mallenberg consagró un capítulo completo (89-114) de su *Quaestio Disputata* n.º 9 *Über den Gottmenschen* a esta problemática. En 1962 publicó Karl Rahner su *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi* (en Id., *Schriftens zur Theologie*, vol. 5, p. 222-245). Remitiéndose al artículo «Homooousios hemin» de Bernhard Welte, ya citado, Rahner defiende la tesis de que la inmediatez de Cristo a Dios, dada en la unión hipostática, no incluye una visión beatífica o contemplación de Dios desde un punto de vista objetivo, sino más bien a la manera de una situación existencial de Jesús «profundamente íntima y originaria en la que se sustenta todo otro saber y obrar» (Rahner, *op. cit.*, p. 238).

mento fiel a su origen divino. Su origen es su plena determinación por Dios (cf. Flp 2,6), su venir de los otros hombres y de las demás criaturas mundanales tal como están originadas en Dios. Es éste un elemento constitutivo para cualquier figura de su mismidad. Así se debe al Padre. Tal εὐχαριστεῖν pone de manifiesto que la esencia de Dios y la creación temporal que tiene su origen en él son la substancia y el contenido del curso vital de Jesucristo. Como este camino en el tiempo es un camino hacia el ser-persona, el núcleo de esta última se halla fuera de él. Este hombre se gana a sí mismo en cuanto que procede, con aceptación agradecida, de este «exterior» que le determina plenamente. En dicho sentido, nada debe hablarse aquí de una manifestación de Dios y de su mundo en la historia de ese hombre concreto.

¿Cabe hablar aquí de una autorrevelación de Dios? ¿No se reduce acaso Dios a estar aquí presente como el origen, como el creador que «pone» a las cosas en la existencia? ¿Hay aquí algo más que simples huellas de Dios? Puede hablarse, efectivamente, de una autorrevelación divina, tal como ésta acontece bajo la forma del tiempo. Es Dios quien, en su condición de origen puro, concentra en sí esa incipiente autonomía y esa mismidad en devenir de Jesucristo. Jesús llega a ser él mismo desde un «enfrente» a Dios. Pero sin cumplimiento no hay comienzo. De ahí que el cumplimiento sea también movimiento de autoconstitución en virtud del comienzo. La revelación de Dios se inicia en la mismidad de Jesucristo, porque este hombre no se mueve simplemente con la distancia propia de una criatura, tal y como convendría a la *condition humaine*, caracterizada por la lejanía y el olvido del origen, por el apartamiento de Dios y el intento de autoafirmarse. En el sentido que aquí hemos apuntado, el carácter de origen está siempre más allá de lo que es posible al hombre. La Escritura lo expresa con la fórmula «estar lleno de Espíritu» aplicada a Jesucristo. Los hombres no pueden procurarse sin más esa fidelidad al origen y esa inmediata presencia de Dios en todo objeto, en todo encuentro con los hombres. Es algo situado por encima de las capacidades humanas, pero es lo que permite al hombre ser plenamente tal.

Apoyándose en la tradición patrística, santo Tomás lo ha formulado en la afirmación de que el hombre sólo alcanza la felicidad en la inmediata cercanía a Dios. Esta inmediatez es el *finis naturalis* del hombre, pero su naturaleza carece de la capacidad de alcanzar esta plenitud. En este sentido, su consecución es *super-naturalis*.



Pero dado que esa autorrevelación de Dios tiene lugar en el tiempo, Jesucristo no realiza en su figura histórica de siervo el ser de Dios en la autoposición, sino en la alienación. Se recibe a sí mismo y su libertad obedeciendo a Dios. Su autonomía se fundamenta en la acción de gracias. De donde se sigue que las situaciones temporales en que se agota su vida son también transparencia de su origen.

Así como Jesucristo procede de Dios y de los hombres y las cosas tal como han sido originadas por la mano creadora de Dios, así también se realiza a sí mismo entregándose a Dios y a los demás por la fuerza del Espíritu divino.

La divinidad de Dios se manifiesta en la creación en el hecho de que ha llamado de la nada a la existencia al mundo y las cosas. Para crear no necesita elementos preexistentes. Su relación con lo creado se caracteriza por una radical inmediatez, por su carácter de origen absoluto. Dios no se sitúa frente a sus criaturas a través de mediador alguno, sino directamente, desnudamente.

Así, los hombres se ven tocados por Dios en lo más profundo de su alma, pero sólo pueden aproximarse a él siguiendo el camino que pasa por el mundo, por los hombres y por gran número de encuentros. En ese camino les amenaza el pecado, es decir, la posibilidad de rechazar a Dios, a los hombres y al mundo.

Empero, si Jesucristo es el hombre a quien Dios se revela originalmente como fundamento y dador de toda realidad, en su caminar por el mundo, entonces, en sus encuentros con los hombres, se hallará frente a Dios en originalidad e inmediatez, como desnudo, como Hijo frente al Padre.

¿Cuál es el «entre», que al mismo tiempo permite que Jesucristo se encuentre en todas las situaciones en la inmediata vecindad del Padre, y sin embargo impide que se disuelva y hunda en él? ¿Qué es lo que salvaguarda la diversidad y, por ende, la mismidad de Jesucristo dentro precisamente de esa inmediatez de su ser con respecto al Padre? La tradición teológica designa ese «entre» con la expresión «Espíritu de Dios».

El espíritu es aquello que permite que los hombres estén ahí siempre unos para otros como ellos mismos están para sí. Así, por ejemplo, hablamos de que el espíritu del amor nos mantiene unidos. El espíritu abre ese espacio donde uno y otro se despliegan, salen fuera de sí, son uno con el otro y a la vez llegar a ser ellos mismos. Como «entre» entre

los hombres, el espíritu se revela siempre finito. Es ese «algo» que une a los hombres. Es también ambivalente, posee rasgos seductores, demoníacos. La existencia humana compartida tiene su mediación en el Espíritu, y es a la vez finita y provisional, está amenazada y rota.

De estas consideraciones se desprende la plausibilidad del discurso teológico sobre el Espíritu en relación con Cristo. Entre Jesucristo y el Padre existe un «entre» divino, pues garantiza la inmediatez, la proximidad directa que sólo puede predicarse de Dios, su no estar mediado por un «algo» o un «otro» cuya presencia implicaría siempre un cercenamiento, un término, una ruptura. Se trata de un «entre» que posee el carácter de aquel divino «de la nada», de la pura omnipotencia divina.

¿Pero por qué seguir hablando de un «entre» cuando se trata de un «entre» de la inmediatez? Porque la mediación de Dios, su ser-ahí, su existir, Jesucristo en su mismidad, se sitúa en una diferencia o diversidad, en una «distancia» que posibilita el ser para el otro en la inmediatez.

A la inversa, Jesucristo realiza su mismidad en la pura entrega al Padre. Si este realizar no es una palabra vacía, si ha de darse un «movimiento», ese proceso tiene que suponer una diferencia y «distanciamiento» con respecto al Padre, pero un distanciamiento por medio del cual se alcanza precisamente la inmediatez con él. Una vez más, es presupuesto un «entre» que separa y posibilita la inmediatez de la reciprocidad.

Ese Espíritu divino debe ser caracterizado con más precisión como un Espíritu en el que el Padre pueda comprometerse absolutamente y sin reservas por Jesucristo. Así es como dicho Espíritu es Espíritu del Padre, es decir, del amor incondicional y sin reservas, el Espíritu en el que Dios se constituye como Padre en una entrega al Hijo en la que se manifiesta plenamente como Padre. A la inversa, es Espíritu del Hijo, el Espíritu en el que Jesucristo lleva a cumplimiento su mismidad como Hijo del Padre.

Volvamos a la última proposición de nuestra tesis: «De esta manera, en cada encuentro, especialmente en su entrega a la muerte, se da a sí mismo como Hijo de Dios y lleva a cabo simultáneamente la liberación y redención del ser humano.»

Esta proposición expresa el modelo del movimiento a que antes hacíamos referencia. Dos son las figuras nombradas: el encuentro de Je-

sucristo con los demás hombres, y su pasión, su muerte. Lo que decimos es que Jesucristo se da a sí mismo en los encuentros, y especialmente en su muerte. La última parte se centra en lo que se produce a través de ese movimiento que toma forma en las figuras de la pasión y del encuentro, a saber, la liberación y redención de los hombres.

Ya se ha explicado en páginas anteriores que lo específico y distintivo de Jesucristo radica en el hecho de que, en todos esos encuentros, es siempre que procede de Dios y se eleva siempre hacia él precisamente en su fidelidad al origen acontece su donación consigo mismo.

¿Hasta qué punto constituyen entonces su pasión y su muerte la figura destacada y final de ese ir caminando hacia su mismidad? En el fin que se aproxima se desvanece el futuro en principio reservado. La muerte barre todo lo que aún podría darse en próximos encuentros y desafíos venideros. De ahí que en la muerte pueda Jesucristo ser desde Dios íntegramente, es decir, *sin reservas*. Puede por fin recibir a los hombres, a las cosas y al mundo, dando gracias no ya provisionalmente, sino de una manera total. En la muerte surge para él la posibilidad absoluta de darse a los otros, al mundo y, especialmente, al Padre, íntegramente. Sin embargo, ambos momentos, entrega y gratitud, permanecen inextricablemente unidos con la exigencia más radical, con las pruebas y padecimientos más terribles. ¿No se encuentran ahí su fin y el término de su vida? Subsistencia no es autoposesión. Jesucristo se recibe, se debe a sí mismo, se entrega. No puede realizar esa entrega suprema sino con el aliento último de la esperanza, de la fe. Sólo la fuerza impulsora de su vida entera le ayuda a ponerlo todo en su Padre. Su resurrección y exaltación por la fuerza del Espíritu del Padre son la respuesta divina a su entrega. Ya nunca vuelve a recibirse a sí mismo en la figura de la provisionalidad, sino de una manera definitiva. Su existencia humana ha pasado a ser plenamente la mismidad divina.

Nuestra tesis enuncia que es precisamente gracias a Jesucristo, a su encuentro con los hombres y, muy especialmente, a su entrega en la muerte, como acontecen la liberación y redención del hombre. Los apartados consagrados al encuentro con Jesucristo y a su amistad escatológica expusieron ya esta realidad. El encuentro con Jesucristo da a los hombres la posibilidad de empezar de nuevo, de fijar un comienzo incondicional para sus vidas. La «posibilidad» no significa aquí una simple posibilidad abstracta. Se da efectivamente para quien se abre sin ninguna

reserva. Surge así para el hombre la posibilidad de «dejarse arrastrar» por el Espíritu que le sale al paso en su encuentro con Jesús, y así, renacido, obsequiar a los otros el regalo de su ser.

Todos los encuentros de Jesucristo a lo largo de su vida terrena poseen a la vez un carácter de esperanza histórico-escatológica. Todo encuentro con los hombres, toda situación, están abiertos al tiempo en que tienen lugar. Sabemos que en todo encuentro el pasado, aunque desconocido, aunque sepultado para nosotros en las tinieblas, sigue penetrando en nuestro presente, como lo hace también el futuro, preñado de dimensiones que se esconden a nuestra mirada y se nos escapan. En el encuentro con Jesucristo resplandece ante los hombres un sentido absoluto. Como acontecimiento, sin embargo, presenta asimismo un carácter in-concluso. Discípulos y adversarios se preguntan: ¿Qué ocurrirá con él?

La muerte y la exaltación del Señor son el punto de inflexión. La muerte es la acción de gracias y la entrega sin reservas, ajena a toda provisionalidad, de Jesucristo. Esta entrega postrera y sin reservas recibe como respuesta del Padre la glorificación, la definitiva apropiación por Jesucristo de su verdadero ser más allá de toda circunstancia, de toda eventualidad. Como exaltado es el Hijo de Dios, ante el que toda rodilla se dobla en actitud de adoración. Pero en su muerte y en su resurrección se les abre a los hombres un espacio definitivo, sustraído a toda transitoriedad, el espacio del Espíritu. El sí creyente a la identificación de Jesucristo con los hombres inaugura entonces una definitiva reconciliación. Nace así la capacidad real –no sólo la posibilidad lejana– de realizar el tiempo y la muerte en comunión con él como acción de gracias y entrega al amor antecedente de Dios.<sup>114</sup>

114. Puede aquí surgir la cuestión de si con ello no habremos subestimado la dignidad y la divinidad de la persona de Cristo. ¿No confiesan tanto la liturgia occidental como la oriental la sempiterna unión de María con Dios debido a que está libre de todo pecado? ¿No hemos allanado entonces la diferencia existente entre María y Cristo? ¿No hemos rebajado la unión hipostática al nivel de la característica unión con Dios por medio de la gracia? No hemos hecho tal cosa, pues también de María puede decirse que posee la gracia de la libertad de los hijos de Dios, el don del Espíritu, y la unión con Dios, en virtud y a través de su Hijo Jesucristo. La dogmática católica ve en María al primero de los redimidos, aquél en el que la redención llegó a sus últimas consecuencias. Y es precisamente ahí donde se manifiesta la radical diferencia de la personalidad y mismidad de Jesu-

La muerte y la resurrección de Cristo son para los creyentes el punto de encuentro por antonomasia, aquel que abraza todos nuestros otros encuentros y acontecimientos, el lugar de una amistad que nos permite vivir como hombres nuevos, agraciados con una nueva identidad y mismidad. Designamos esas identidad y mismidad nuevas con la expresión «ser hijos de Dios». Nada se ha cerrado todavía. Ya lo dice el prólogo al evangelio de san Juan: «Pero a los que la recibieron los hizo capaces de ser hijos de Dios» (Jn 1,12).

Surge ahora la cuestión de hasta qué punto pueden llegar a convertirse la muerte y resurrección de Jesucristo en salvación *para todos los hombres*. La respuesta está dada en Mt 25,40: «Cada vez que lo hicisteis con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis conmigo.»

En todo encuentro humano late un momento de promesa, de espíritu. A la vez estos encuentros se caracterizan siempre por su finitud y fragilidad. Quien en virtud de ese momento de promesa se abre al otro altruistamente, lo acepta, al menos de forma implícita, tal y como es desde Dios y lleva a cabo una entrega –por frágil que sea– a Dios y a estos otros. Siempre que eso sucede, y acontece aquel llegar-a-ser-uno mismo, no sucede en virtud del encuentro considerado aisladamente o como algo separado. Acontece más bien en virtud de una consumación que resplandece anticipadamente en el tiempo de este encuentro y le permite convertirse en promesa, es decir, en algo donde tiene lugar algo más de lo percibido a simple vista. En Jesucristo, en su muerte y resurrección, se ha hecho manifiesto el misterio de nuestra cotidianeidad, de nuestros encuentros cotidianos con los otros. En cuanto tales, las otras religiones no son caminos de salvación anteriores a Cristo. Sólo lo son en la medida en que incluyen momentos dentro de ese proceso en que los hombres llegan a ser ellos mismos por gracia, un llegar a ser quienes verdaderamente son que es a la vez entrega y comunión por la fuerza del Espíritu de Dios que actúa ocultamente.

Como conclusión, aparece la siguiente pregunta crítica: cuando se califica a Jesús de persona divina en la manera aquí esbozada, ¿se le concibe verdaderamente como tal? ¿Posee igual dignidad que el Padre?

cristo: los hombres alcanzan la inmediata cercanía a Dios por obra del Espíritu, es decir, del Espíritu que emana de Cristo en virtud de su unidad originaria con el Padre, y por consiguiente en él, con él y por él.

¿No hay otras características que deben predicarse de una persona divina?

La tradición teológica ha entendido la persona divina como un sujeto absoluto: la persona divina se posee a sí misma por entero, puede y dispone todas las cosas, y es feliz en su autoposición. Al mismo tiempo la ha aprehendido como una relación subsistente: las personas de la Trinidad ex-sisten dentro de una perfecta donación recíproca, que no elimina la plenitud de su in-seidad. Los conceptos tradicionales de sujeto y relación son tensados aquí hasta su *maximum*, y, despojados en cierto modo de sus límites, asentados en el *modus* de la absoluta perfección. Se trata de un proceso de formación de conceptos perfectamente legítimo desde un punto de vista teológico.

Pero si se parte, en cambio, de los rasgos fundamentales de la existencia y mismidad humanas mencionados más arriba, se obtienen unas características diferentes. Si se entiende al hombre como el ser-aquí, la ex-sistencia, a la que se manifiestan el mundo, el ser y lo sagrado, se hace preciso concebir a Dios como el misterio premental que permite creativamente el surgimiento de ese ahí o ex del mundo, del ser, y de lo sagrado, es decir, como absoluta espontaneidad. Aprehendiendo al hombre como un sí mismo en devenir radical, que se encuentra siempre familiarizado consigo mismo pero que al mismo tiempo debe encontrar libremente su identidad y apropiársela por medio de una multiplicidad de figuras, se hace asimismo preciso concebir a Dios como un sí-mismo que se da a sí su propia comprensión desde el caudal inagotable de su libertad y es así radicalmente idéntico con su libertad y consigo mismo. Desde este planteamiento teórico se hace necesario aprehender la paternidad del Padre como acontecimiento absoluto de libertad, como un determinarse-a-sí-mismo-a-ser-padre.

Partiendo de tales supuestos, cabe pensar teológicamente, y viene incluso exigido por la misma «lógica de los hechos», que la muerte y la exaltación de Jesucristo se inserten dentro de aquel acontecer premental que deja surgir el entero ex-sistir del mundo, en el que el Padre se determina a sí mismo a ser Padre y engendra a su Hijo amadísimo, y donde el ex-sistir de Dios mismo se constituye –en Espíritu– en y para el mundo. La relación de este modo inaugurada entre el Padre y la creación se ve entonces mediada por la inmediatez del Espíritu.

Si así ha de hablarse en el lenguaje de la predicación de la persona

eterna del Padre, y si es válido el principio de que sólo puede hablarse así «con posterioridad» a la muerte de y resurrección de Jesucristo, y que otro tanto cabe decir respecto de la persona divina y eterna de este último, no podremos distribuir esas bipolaridades sobre los planos del ser y de la revelación. Más bien, es la actual definición de naturaleza y personalidad humana la que permite construir unos conceptos teológicos que nos autorizan a entender la historia de la revelación como un acontecer esencial, sin por ello tener que allanar las fundamentales diferencias existentes entre Dios y la criatura.

Ello implica –como ya dijimos anteriormente– que en cada encuentro humano alienta por principio un momento de promesa y de referencia a Jesucristo como consumación o plenitud. Algo que, sin embargo, no nos alcanza sino en nuestro caminar por el mundo, a través de nuestros encuentros con los demás seres humanos y, sobre todo, a través de nuestro encuentro con él.

Demos fin a nuestra reflexión proponiendo algunas definiciones. Jesucristo es persona divina que se revela como tal en todas sus autorrealizaciones históricas. La ley humana fundamental de ser persona y tener que llegar a serlo adquiere de este modo una significación única.

Como hombre, Jesucristo posee evidentemente una individualidad. En virtud de su divina personalidad, humanamente realizada e históricamente acreditada, debe atribuírsele un yo individual, el cual, en tanto que momento de su ser-él-mismo, obtiene su identidad histórica a partir de su ser-persona. Asimismo, del misterio del ser personal de Cristo forman parte todos aquellos momentos dados en la subjetividad humana. Puede y debe verse en él un sujeto humano.

**EXCURSO: A propósito de las dos declaraciones de la confesión de fe niceno-constantinopolitana: «nacido del Padre antes de todo tiempo» y «por él fueron creadas todas las cosas»**

¿Cómo debe interpretarse, a la luz de nuestras consideraciones, la primera de estas dos proposiciones: «nacido del Padre antes de todo tiempo»? ¿Puede nuestra confesión atribuirle un sentido? Sin duda. Pero no debemos representarnos la «eternidad» como un tiempo antes del tiempo, como un tiempo infinitamente duradero y por completo

comprimido, un tiempo «actualizado» antes del nuestro. Hemos dicho que, en su mismidad, Jesucristo tiene su origen en Dios mismo, y más concretamente en inmediatez a él. Tiene así su origen en aquél desde el cual se da el tiempo. En su mismidad, por tanto, y en virtud de su inmediatez con Dios, es más originario que cualquier tiempo. Así, es en el tiempo, pero no del tiempo, es en el mundo, pero no del mundo. San Juan da en su evangelio su expresión clásica a esta realidad: «Desde antes que naciera Abrahán, soy yo el que soy» (Jn 8,58). Esa procedencia originaria de Jesucristo se encuentra asimismo expresada en la narración que hacen Mateo y Lucas de la anunciación y la infancia de Jesús.

Dado pues, que Jesucristo tiene su origen en aquél desde el cual existe el tiempo, dado que, en este sentido, es en el tiempo, pero no del tiempo, en él se manifiesta también el sentido de todo tiempo.

¿Qué diremos de la segunda de las declaraciones de fe que nos ocupan: «por él fueron creadas todas las cosas»? En virtud de su origen en Dios es Jesucristo principio de toda apertura y comunicación divinas, Palabra de Dios, Hijo de Dios. En esta originalísima y primerísima apertura de sí tiene su raíz toda otra manifestación y comunicación, también la que se da en la creación. En su *Comentario a las sentencias* escribe Tomás de Aquino:

«Como las procesiones de las personas eternas son causa y fundamento de toda la producción de las criaturas, conviene –de la misma manera que la generación del Hijo es la razón de la producción de las criaturas, razón por la que decimos que el Padre ha hecho todo en el Hijo– que el amor del Padre, que se dirige al Hijo como a su en frente, sea también la razón de que Dios otorgue a las criaturas todos los efectos de su amor; ocurre por ello que el Espíritu Santo, que es el amor con el que el Padre ama al Hijo, es también el amor por el que, comunicándole su plenitud, ama Dios a la criatura.»<sup>115</sup>

Si, con santo Tomás, entendemos la procesión del Hijo como el comienzo de toda manifestación y comunicación de Dios, que fundamen-

115. Tomás de Aquino, I Sent. d.14, q.1, a.1c.

ta a su vez la procesión de las criaturas, podemos entender la declaración «por él fueron creadas todas las cosas», sin por ello tener que imaginarnos a Dios en su eternidad —concebida a la manera de un tiempo intemporal antes del tiempo— como un delineante sentado a su mesa de trabajo trazando el plano de la creación.

## EPÍLOGO

La presente cristología hunde sus raíces en la tradición europea. Su objetivo es salvaguardar la racionalidad de la fe —elaborada en la historia del pasado— en el enfrentamiento con la filosofía actual. Su exposición se orienta de acuerdo con la situación de las sociedades altamente industrializadas, cuya existencial constitución se ve determinada por la disolución del pensamiento metafísico y ontoteológico, por el gélido fuego del nihilismo y por la ciencia y la técnica. Poniendo el énfasis en el carácter de acontecimiento de la realidad, y por medio de las categorías decisivas de encuentro y amistad, presenta a la persona viva de Jesucristo, su vida y su muerte, su exaltación y presencia en el Espíritu, como un acontecer liberador y redentor que hace saltar en pedazos las coacciones internas de la existencia moderna y abre a los hombres la posibilidad de encontrar su identidad auténtica, otorgada por Dios. La mirada retrospectiva a la secuencia de figuras históricas de la cristología ha arrojado a la vez, como resultado, la comprensión de que éstas, en tanto que reflexiones sobre la fe siempre ancladas en un momento histórico determinado, no se limitan a asumir y poner al servicio de la fe las formas del pensamiento y de la praxis propias del contexto respectivo. Este proceso revela más bien la presencia de una dinámica que, surgida a partir del misterio Cristo, conduce a precisiones y matizaciones en el campo de las ideas y a la apertura de nuevas perspectivas, que nos permiten definir con mayor profundidad la existencia humana desde aquel misterio. Cada una de las cristologías descritas presenta de esta suerte el carácter de una *theologia negativa* cada vez más aguda y precisa, cuyas postreras versiones sitúan a la Iglesia en el umbral de una nueva época. La cristología no se nos manifiesta ya simplemente como el resultado de la

reflexión humana en torno a un contenido de fe, sino, mucho más profundamente, como el acontecimiento y la expresión de una historia que discurre entre Jesucristo crucificado y exaltado y la comunidad de los creyentes, sin dejar por ello de ser reflejo del encuentro y amistad entre ambos.<sup>1</sup>

De este modo, la teología retorna a la figura de una autocomprensión creyente: la fe porta consigo su origen y la multiplicidad de estructuras mediadoras de su historia de una manera que podríamos denominar ilustrada, de modo que el creyente puede aludir a estas conexiones y comportarse libremente respecto a ellas. Los creyentes pueden comprender y poner en práctica sus libres y responsables realizaciones como efectos de la gracia del Señor enaltecido. La cristología del Vaticano II, que se centra en la pericóresis de las obras de Cristo y de la comunidad de los fieles, constituye el prelude de esa nueva modalidad de existencia creyente y libre dentro de la Iglesia. Entra en este capítulo, la elaboración, a cargo de diferentes círculos culturales, de cristologías específicas que, a su manera, ofrecen respuestas al encuentro con el Señor en este tiempo. Es una señal consoladora de la presencia del Señor en el tiempo contemplar cómo en Asia, África y Latinoamérica, sus particulares concepciones de la vida, sus experiencias humanas y sociales básicas y sus sufrimientos y alienaciones más opresivos se convierten en un nuevo punto de partida para el redescubrimiento vital del misterio Cristo. Ese trabajo conceptual, esencial para la predicación, crea al mismo tiempo categorías fundamentales para las nuevas sociedades en formación.

La pluralidad de las cristologías que de ahí surgen no representa peligro alguno para la unidad de la fe; son, por el contrario, signo de la riqueza de esta fe única. No es una afirmación vacía. El enfrentamiento de la teología con los planteamientos y reflexiones más recientes dentro de la filosofía del lenguaje o de la concepción transcendental de la historia proporciona un rico instrumental conceptual a la hora de salir al paso, con la suficiente inteligencia, de esa indeclinable pluralidad histórica.

La vía cristológica que hemos expuesto, el recorrido a través de la

1. Cf. P. Hünermann, *Geschichte der Christologie – Geschichte Jesu Christi mit den Menschen?*

historia de la cristología y de su incorporación a la visión del todo, ha sido un camino fatigoso. Si el autor ha conseguido hacer ver, siquiera de manera aproximada y fragmentaria, esa totalidad única del misterio Cristo, o iluminarlo de cara al presente y al futuro, se considerará ampliamente recompensado.



## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abelardo 467  
 Acacio de Cesarea 189  
 Agatón Papa 232  
 Agustín 205-206, 211, 267, 273, 341, 449, 464  
 Alejandro de Alejandría 181, 188  
 Alquié F. 343, 346, 348, 355, 361  
 Ambrosio 449  
 Anatolio de Constantinopla 213, 218  
 André D.M. 309  
 Anselmo de Canterbury 242, 245-253, 266-275, 353  
 Apolinar 199, 217  
 Arens H. 209  
 Aristóteles 33, 87, 173, 184, 221, 222, 268, 270, 449, 450-454, 458, 465, 470  
 Arrio 176-179  
 Asendorf M. 275  
 Atanasio 182, 185, 188, 187, 190, 197-198
- Bachmann I. 58  
 Bacht H. 26, 176, 197, 198, 212, 219, 275  
 Backes I. 254  
 Balthasar H.U. von 223, 249, 380  
 Barth H. M. 164, 300, 283  
 Barth K. 25, 410  
 Basilio 218  
 Basilio de Ancira 189  
 Basilio de Seleucia 214, 215  
 Basilio Magno 190  
 Baumgartner H.M. 380
- Baur F.C. 190  
 Bausenhardt G. 233, 234  
 Bayle P. 327, 334  
 Beck J. 223  
 Beinert W. 30  
 Bernath K. 254  
 Bertram G. 142  
 Betz O. 109  
 Beyerlin W. 77  
 Biel G. 294  
 Billerbeck P. 95  
 Bittner W. 127  
 Bizancio L. de 467  
 Blanck J. 119  
 Blank J. 29  
 Blinzer J. 121, 122  
 Blondel M. 343  
 Blumenberg H. 243, 314, 329, 379, 441  
 Boecio 222, 466-467  
 Böhlau H. 277  
 Boniespen W. 387, 391  
 Bornkamm G. 148  
 Boularand E. 176  
 Braudel F. 15  
 Braun H. 107, 139, 455  
 Breton J.C. 425  
 Britto E. 380  
 Broer I. 131  
 Brox N. 167  
 Buber 468  
 Buenaventura 310

Cristología

Bueno Ruiz D. 181  
 Bultmann R. 25, 164, 117, 148, 191, 196, 457  
 Burckhardt J. 58  
 Burkhardt B. 382  
  
 Camelot P.-T. 197, 201, 212  
 Caraugouis C.C. 93  
 Casper B. 33, 39, 54, 444  
 Chenu M.-D. 254  
 Cherbury H. de 338, 339  
 Childs B.S. 79  
 Chrissaugis J. 197  
 Cicerón 449  
 Cirilo de Alejandría 197-209, 214, 215, 216, 218, 219, 225, 209  
 Ciro de Fasis 224  
 Cohel 450  
 Collins A. 341  
 Congar Y. 301, 460  
 Constantino II 188  
 Conzelmann 36  
 Corbin M. 245, 255  
 Crouzel H. 170  
 Cusa N. de 344, 345  
  
 D'Ailly P. 294  
 Dámaso I 198, 199  
 Dautzenberg G. 121, 93  
 De Víctor de R. 467  
 Deneffe A. 233  
 Denzinger H. 24  
 Derycke H. 243  
 Descartes R. 16, 17, 18, 314, 326-337, 343-360, 369-370, 418  
 Dettloff W. 270  
 Deufel K. 18  
 Dibelius M. 25  
 Dilthey W. 328, 418  
 Dionisio de Alejandría 184  
 Dióscuro de Alejandría 210, 212, 213, 214  
 Dohmen C. 79  
 Drobner H.R. 211  
 Droysen J.G. 424  
 Dumeige G. 176, 197, 212

Dunn J.G.D. 98, 191  
 Duns Escoto J. 270, 271, 274, 366, 367  
  
 Ebner 468  
 Eckholt M. 343  
 Eichholz G. 147  
 Elert W. 224  
 Ernst W. 314  
 Escoto 353, 408  
 Esquirol L. 347  
 Eunomio 189  
 Eusebio de Cesarea 180  
 Eusebio de Nicomedia 188  
 Eutiques 210-212, 217  
  
 Fabry H. 89  
 Fasching M. 449  
 Feneberg R. 104, 114, 93  
 Feneberg W. 93, 127  
 Feuerbach L. 17  
 Fichte 17, 401, 418  
 Filón de Alejandría 170  
 Fitzmyer J.A. 153  
 Flaviano de Constantinopla 210, 212, 213  
 Flusser D. 42, 52  
 Fohrer G. 76, 77  
 Frank M. 472  
 Fuhrmann M. 466  
  
 Gäde G. 246  
 Galileo 337  
 Galtier P. 476  
 Galvin J. P. 131, 146  
 Gerson J. 294  
 Gertler T. 433  
 Gerwin M. 254  
 Gese H. 120, 76, 80, 81  
 Gnilka J. 26, 93, 119, 116, 475  
 Gössmann E. 254  
 Gottfriedsen C. 81  
 Grabmann M. 246  
 Graf F.W. 380  
 Gregorio de Nisa 190  
 Gregorio Nacianceno 190, 234, 238  
 Greshake G. 246, 249, 253

Indice onomástico

Grillmeier A. 22, 26, 164, 167, 170, 179, 183, 197, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 209, 219, 275, 428, 184  
 Gross H. 85  
 Grundmann W. 93, 192  
 Gutbrod W. 115, 116  
  
 Haag H. 73  
 Habermann J. 191  
 Habermas J. 156  
 Hahn F. 133  
 Halleux A. de 214, 217  
 Hammer F. 247, 253  
 Hampel H. 120, 127  
 Hampel V. 116, 118  
 Hanson R. 170  
 Harnack. A. 164, 191, 247, 276  
 Hart T.A. 187, 252  
 Hartnack H. 303  
 Haubst R. 246, 251  
 Havrilak G. 222, 223  
 Heede R. 387  
 Hegel G.W. F. 17, 38, 74, 380-413, 417, 418, 424, 450, 457, 460, 468  
 Heidegger M. 18, 21, 33, 38, 53-54, 329, 411, 416, 417, 422, 468, 469-470  
 Heinrich D. 44  
 Heinrichs J. 385, 386, 388  
 Heintel P. 380  
 Heiz H. 117  
 Helfmeyer F.J. 89  
 Hemmerle K. 39, 53  
 Hengel M. 119, 132, 133, 133  
 Henning W. 15  
 Henoeh. 128  
 Henrich D. 54, 471, 472  
 Heraclio 225  
 Herbert de Cherbury 338, 339, 340  
 Herrmann I. 458  
 Hick J. 223  
 Hilario, papa 212  
 Hipólito 172, 175  
 Hobart M.E. 348  
 Hobbes T. 338  
 Hofmann H. 449

Hogermann F. 389, 390  
 Hölderlin 382  
 Hölscher L. 20  
 Honefelder I. 311  
 Hoping H. 38, 44, 53, 223, 373, 374  
 Hornung E. 61, 62  
 Houssiau A. 170  
 Howard D. 82  
 Hünermann P. 30, 31, 40, 44, 46, 47, 48, 54, 57, 241, 488  
 Husserl E. 38, 468, 472  
  
 Iammarrone G. 270, 271  
 Ibas 220, 221  
 Ignacio de Antioquía 216  
 Iltting K.-H. 388  
 Iserloh E. 274  
 Ivanka E. 226  
 Iwand H.-J. 276  
  
 Jaeschke W. 389, 390  
 Jamros D. P. 258  
 Jawlenski A. 434  
 Jedamski F. 380  
 Jerkes J. 380  
 Joest W. 275, 280, 281, 282, 287, 303  
 Jorge Mayor 296  
 Juan Damasceno 234, 235, 237-238, 433  
 Juan de Antioquía 207, 209, 215, 216  
 Juan de la Cruz, 413  
 Juan Faber 296  
 Juan Gramático de Cesarea 222  
 Juan Maxencio 222  
 Jünger E. 114, 381, 427  
 Justino 170, 186  
  
 Kaiser P. 316  
 Kant I. 16, 17, 37, 38, 366-413, 417, 418, 461, 416, 450, 468, 469  
 Kantzenbach W. 342  
 Kasper W. 30, 95  
 Kässermann E. 25, 96  
 Keel O. 62, 73  
 Kehl M. 459  
 Kelly J.N.D. 176, 179, 181, 184

- Kepler 337  
 Kern W. 380  
 Kertelge K. 26, 94, 117  
 Kessler H. 117, 247, 253  
 Kienzler K. 246, 248  
 Kierkegaard 442, 450, 468  
 Killian R. 63, 64  
 Kimmerle H. 380  
 Kittel G. 120  
 Klee P. 434  
 Klein G. 98  
 Kleutgen J. 18  
 Klopfenstein M. 79, 80, 112  
 Knitter P.F. 22  
 Köcher R. 15  
 Kock D.A. 93  
 Kohblenger K.H. 246  
 Kondylis P. 17  
 Kraus H.J. 76  
 Krings H. 44  
 Kruschelo K.J. 28  
 Kuhn J.E. 24  
 Küng H. 23, 26-28, 144, 380  
 Kuschel K.-J. 194, 434
- Labrousse E. 15  
 Lagrange J.M. 24  
 Lamminski A. 187  
 Lang A. 272  
 Lang B. 73  
 Langkammer H. 144  
 Lapide P. 42  
 Larsen B.D. 242  
 Lehmann K. 135  
 Leibniz G.W. 17, 18, 314-337, 343-360, 369-370, 371, 417, 418  
 León Magno 210-212, 214, 219, 225  
 Leoncio de Bizancio 467  
 Leoncio de Constantinopla 222  
 Leporio 204-205  
 Lessing G.E. 23  
 Levinas E. 437, 447, 468, 469  
 Lienhard M. 291, 275, 285, 293  
 Limbeck M. 43  
 Locke J. 16
- Loewenich W. 300, 301  
 Lohfink G. 121  
 Lohfink N. 93  
 Loisy A. 24, 424  
 Lombardo P. 294  
 Loofs F. 189, 200, 202, 203  
 Lucas H.C. 391  
 Luck U. 93, 158  
 Lüdermann G. 150  
 Lundsteen A.C. 338, 340, 341, 342  
 Lutero 164, 269, 274-309  
 Luyn R. 176  
 Lyotard J.F. 19
- Mahoma 224  
 Majer M. 42  
 Malbranche N. 343-366, 369-370, 371  
 Mans P. 275  
 Marcelo de Ancira 189  
 Marciano 213  
 Martin G. 332, 333, 334  
 Martín I. 225, 227-228  
 Marx 418  
 Marxen W. 93  
 Máximo Confesor 224-226, 227, 231-235, 239, 433  
 McCarthy V.A. 370  
 McGuckin J. A. 211, 201, 205  
 McSorley H.J. 303  
 Melanchton 164  
 Merklein H. 105, 117, 120, 129, 133, 152  
 Metz J.B. 19, 434  
 Min A.K. 380  
 Mollat M. 15  
 Moltmann J. 381, 427  
 Mondolfo R. 389  
 Montaigne M. de 450  
 Mopsuesta T. 199  
 Mühlen 469
- Nautin P. 172  
 Nestorio 197-209, 215, 218, 220  
 Niehr H. 76, 81  
 Nietzsche F. 18, 416, 419, 420, 421, 437, 442, 450

- Nietzsche F. 418-422  
 Noëlle-Neumann E. 15  
 Nohl H. 383
- Oberman A. 294  
 Ockham G. de 270, 274, 294, 366, 367, 408, 417, 465, 467  
 Oeming M. 79  
 Offermann U. 345  
 Ohlig K.H. 28  
 Orígenes 172, 181, 341  
 Ortiz I. 179  
 Otto R. 33, 38  
 Otto S. 222, 224  
 Otto W.F. 60, 61
- Pablo de Samosata 184  
 Pablo VI 428  
 Pannenberg W. 380, 381, 427, 474  
 Parménides 38  
 Pascal 442  
 Patsch H. 105  
 Pedro Lombardo 296  
 Pesch R. 105, 109, 117, 119, 123, 140, 141  
 Peters A. 304  
 Petit J.-C. 425  
 Peyrère I. de la 337  
 Pirro I 225  
 Platón 22, 221, 226, 268, 270, 449  
 Pöggeler O. 380  
 Pohlenz M. 173  
 Polag A. 455  
 Popper K. 441  
 Pottmeyer H.J. 18  
 Proclo 209-210  
 Próspero de Aquitania 211  
 Puchet R. 250  
 Puntel L.B. 44
- Rad G. 76  
 Rahner K. 26, 311, 364, 366, 426-427, 434, 476  
 Ranke L. von 424  
 Redendtorff R. 73  
 Redwood J. 338
- Reimarus H.S., 23  
 Reiser M. 98  
 Rengstorf K.H. 455  
 Reventlow H. 73  
 Ribas P. 371  
 Ricardo de san Víctor 467  
 Ricken F. 185  
 Riedel C. 472  
 Roberto Belarmino 460  
 Roccoeur P. 79, 435  
 Rohrmoser G. 382  
 Rolland E. 345, 346, 347, 350, 352  
 Rom 455  
 Rosenzweig F. 437, 468  
 Rousseau 164  
 Rozemond K. 233  
 Ruckstuhl E. 135  
 Ruppert G. 254
- Sahalin H. 127  
 Sanders. 150  
 Santos Noya M. 273  
 Sartre J.P. 468  
 Saussure 79  
 Scchhcyk L. 26  
 Schade H.-H. 149, 150  
 Schaeffer R. 44-45, 62, 413, 438, 473  
 Scheeben M.J. 465  
 Scheleiermacher 164  
 Scheler M. 38  
 Schelling F.W.J. 17, 38, 382, 418  
 Schillebeeckx E. 99, 107, 131, 425, 426  
 Schiller F. von 17, 136  
 Schlegel F. 450  
 Schleiermacher 450  
 Schlier H. 134, 145, 149, 163  
 Schlisske W. 82  
 Schmidt W.H. 82  
 Schnackenburg R. 34, 456  
 Scholder K. 337  
 Schoenberg P. 469  
 Schürmann H. 25-26, 105, 117, 118, 119  
 Schwager R. 246, 249  
 Schwarz R. 293, 294, 295  
 Schweitzer A. 24, 423, 424

## Cristología

- Schweitzer E. 114, 122, 142, 144  
 Seebass H. 77  
 Seils M. 303, 304  
 Sergio de Constantinopla 224, 225  
 Shmidt W. H. 73  
 Shürmann H. 93  
 Siddals R.M. 204  
 Simmel 450  
 Simon J. 392, 393, 395  
 Slenczka R. 342  
 Smith A. 16  
 Sócrates 87  
 Sofronio de Jerusalén 224, 225  
 Spinoza B. de 17, 351, 418  
 Stälhin G. 455  
 Steichele H.J. 126  
 Stein L. von 16  
 Stieler G. 348  
 Strack H.L. 95, 116  
 Strauss D.F. 23  
 Strobel A. 122, 123  
 Struppe W. 94  
 Studer B. 233  
 Stuhlmacher P. 79, 105, 112, 117, 120, 132  
 Suárez F. 270, 274, 309-329, 344, 366, 368  
 Teilhard de Chardin P. 56  
 Tembruck F.H. 450  
 Teodoreto de Ciro 209, 220, 221  
 Teodoro de Farán 224, 225  
 Teodoro de Mopsuestia 199-200, 220, 221  
 Terrien S. 77  
 Tertuliano 211  
 Theissen G. 151  
 Theunissen M. 381, 409, 444, 472  
 Thomasius 450  
 Thüssing W. 23, 26  
 Timoteo Ailuro 220  
 Tindal M. 341  
 Toland J. 340, 342  
 Tomás de Aquino 245, 254-265, 266-275, 310, 315, 316, 317, 411, 449, 465, 467, 477, 485-486  
 Trilling W. 94, 100  
 Tschipke T. 254  
 Verdenius W.J. 61  
 Verwey H. 146  
 Vigilio Papa 21  
 Vogler W. 94, 158, 227  
 Vorlander D. 275, 282  
 Vorster H. 298, 303  
 Vorster W.S. 138  
 Wagner F. 380  
 Walton C. 347  
 Weder H. 97, 148  
 Weischedel W. 17  
 Weiser A. 115  
 Welte B. 33, 40, 52, 163, 185, 440, 442, 447, 469, 476  
 Welther M. 353  
 Werbeck J. 93, 94, 95, 123, 129, 155  
 Westermann C. 73, 77  
 Wilckens U. 135, 151  
 Wilckens W. 132  
 Williams R. 170  
 Witherington B. 104  
 Wittgenstein L. 18, 79, 422, 435, 469, 470  
 Wolff C. 270, 450  
 Woolson T. 341, 342  
 Wrede W. 25  
 Xiberta B.M. 476  
 Yarnold J. 211  
 Young F.M. 209  
 Zecca A.H. 17  
 Zenger E. 94, 95  
 Zenón 220  
 Ziegenaus A. 380  
 Zimmermann A. 254

## ÍNDICE ANALÍTICO

- Abba 104, v. también Padre  
 Abrahán 83  
 Absoluto como espíritu 381  
 Acceso científico a Jesucristo 33  
 Acontecimiento  
 – Cristo 30, 33, 43, 69, 71, 74, 158, 160, 162, 169, 415-416, 426, 434-442  
 – aspecto histórico 423-428  
 – ejemplaridad normativa 37  
 – en Pablo 35  
 – Iglesia 404  
 – pensamiento 37-40  
 – relación crítica con las otras figuras de lo sagrado 41-43  
 – revelación de Dios 412  
 – de la nueva alianza 91-166  
 – de la proximidad infinita de Dios 67  
 – de lo sagrado 447  
 – del hombre del mundo y de la historia 57  
 – divino 67  
 – en y con Jesús 27  
 – escatológico de lo sagrado 33, 40, 43-52, 426  
 – – – criterios 45  
 – liberador 265  
 – revelador 430  
 Acreditación del lenguaje cristológico 45  
 Adán último 163  
*Adequatio intellectus et rei* 38-39, v. también Verdad  
 Adopcionismo 165, 168-169, 175  
 Alejandro Magno 87-88  
 Alianza 265  
 Amistad 448-454  
 – con Jesucristo 454-463  
 Amor, v. Amistad  
 Analogía 270  
 – *entis* 268  
 Anfictionía tribal de Israel 80  
 Ángeles 358  
 Aniquilación espiritual 350  
 Antropocentrismo 327-328  
 Antropología 245  
 Anulación de la ley 157  
 Aparición de lo sagrado 54-58  
 Apócrifos judeocristianos 167  
 Apolarismo 216  
 Apologética 315  
 Apostasía 65  
 – escatológica de Israel 119  
 Aproximación a la realidad 55  
 Armonía 333  
 Arrianismo 176-179  
 Asiria 83-87  
 Atón 61-62  
 Autodeterminación 226, 231, 233  
 Autor de nuestra vida 163  
 Autoridad de Jesús 113  
 Autorrealización 67, 238, 306, 458  
 – de Dios 235

Baal 63  
 Babilonia 83-87  
 Banquete de bodas celestial 96  
*Basileia Christi* 189  
 Belleza 269  
 Bien 268-269, 401  
 Bondad 318  
 – de Dios 257, 351  
 Búsqueda de consumación 57

Carácter absoluto del cristianismo 13  
 – vinculante de la fe 31  
 Caracterización y delimitación de la dogmática 29  
 Cargos legales contra Jesús 122  
 Carne, v. Hombre mortal  
 Cartesiano 343-366  
 Causa prima 256  
 Causalidad eficiente 318  
 Censura 20  
 Certeza 326-344  
 – de sí del pensamiento 366  
 Ciencia y técnica 441  
 Comunicación 244, 319  
 – de Dios con el hombre 263  
 – humana 158 161  
 Comunión 237, 261  
 Concepción mítica de la existencia 59  
 Concepto de Dios 165  
 – de doctrina dogmática 190-191  
 – de fe 31  
 Conciencia natural 386  
 Conciliación de las declaraciones dogmáticas con los datos exegéticos 26  
 Concilio de Calcedonia 26, 165, 181, 193, 207, 209-223, 235, 424, 464, 466  
 – de Éfeso 165, 206-208, 215  
 – de Nicea 160, 165, 166, 167-197, 199, 206-207, 215, 217, 297, 424, 464, 484-486  
 – Vaticano II 434, 428-434  
 Concilios de Constantinopla 165, 190, 193, 199, 215, 220, 223-233, 464-486,  
 Conducta moral independiente del culto 64

Confesión de Jesucristo 161  
*Congregatio fidelium* 162  
 Conocimiento cierto 330  
 – límites 379  
 Consistencia en sí 304  
 Constantino 179-180  
 – cesaropapismo 188  
 Constitución de la Iglesia 144  
 Consustancialidad 70  
 Consumación escatológica 91  
 Contingencia, experiencia moderna 437-438  
 Continuidad y diferencias entre cristologías 46  
 Conversión 34, 55, 60, 95  
 – del pensamiento 33  
 – y amor 64  
*Cooperatio* 303  
 Creación 69, 254  
 Credibilidad de la Iglesia 361, 362  
 Credo eclesial 163-239  
 Crisis religiosa 14  
 Cristianismo, religión absoluta 397  
*Cristianitas* 244  
 Cristo de la Iglesia 22  
 Cristología antioquena del lógos-ántropos 216  
 – conciliar iniciada en Nicea 160  
 – crítica objetiva 326-327  
 – de Lutero 275-309  
 – de proyección 29  
 – del Logos 165  
 – del logos-sarx 198-199, 203-204  
 – elaboración crítico-histórica 329  
 – histórica 415-486  
 – icónica 239  
 – judeo-helenística 133  
 – judía 165  
 – medieval 241-275  
 – objeto 33  
 – patrística 241  
 – prenicena del logos 170-176  
 – relación crítica con la Iglesia 32  
 – tradicional crítica 337-343  
 Cristologías neotestamentarias 25

Crítica 41  
 – bíblica 337-343  
 – de la Tora 100  
 Crítica de la tradición oral veterotestamentaria 101  
 – histórica 28  
 – racional de la teología 326-328  
 – y disolución de la idea de Dios 18  
 Cruz 147-151, 227, 252, 275-289, 366  
 Cuerpo de Cristo 145  
 Culto 395  
 Curaciones de Jesús 108-109

Declaración confesional 49  
 – – interés por el otro 49  
*Dei Verbum*, Constitución conciliar 430-431, 435-436  
 Deísmo 342-343  
*Depositum fidei* 272  
 Derecho 253-254  
 Derechos humanos 16  
 Determinación 305  
 Diafanidad que inunda el mundo 56  
 Diálogo 22  
 – con las demás religiones 48-49  
 Dios autocomunicación 365  
 – de la agricultura 63, 81  
 – de los padres 81  
 – de los pecadores 67  
 – de los vivos 140  
 – divino 64, 68  
 – – contra dioses humanos 62  
 – – emergencia 66  
 – esencia 68  
 – idea absoluta 399  
 – intimidad 436  
 – manifestación 394  
 – posición 367  
 – pretemporalidad 429  
 – que se comunica saliendo de sí mismo 65  
 – revelación escatológica en Jesucristo 162  
 – sabiduría 357  
 – salido libremente de sí 63

Dios único 81  
 – y su revelador se identifican con el pecador 67  
 Discursos de despedida 143, 456  
 Discusión crítica de la cristología 23  
 Disputa de los monoteletas 211-212, 219  
 Distinción entre ser y ente 18  
 Divinidad de Dios 60, 239 v. también Dios divino  
 Docetismo 170  
 Docta ignorancia 344  
 Dogma 324, 361-363  
 – de fe, v. Declaración confesional  
 Dogmática y exégesis diferencias 32  
*Dominium sui* 232  
 Dos naturalezas – una persona 213-223

Ebionismo 170  
 Eliminación de todas las estructuras sagradas de mediación 115  
 Emancipación de la Edad Media 313, 208, 325, 327, 364  
 Encarnación, conveniencia 247, 258, 315-316, 317-321  
 Encuentro 479  
 – con Jesucristo 443, 448  
 Enfrentamiento amoroso con el mundo 162  
 Enhipóstasis 222  
 Enseñanzas morales de Jesús 23  
 Ente 268-269, 324  
 Eón 88-89, 95, 98  
 Escepticismo 401  
 Escolástica 309-315  
 Esencia 68-69  
 – de Dios 70  
 – de las cosas en Dios 348  
 – de lo sagrado 62, 64  
 – del hombre 70  
 – del Padre 182  
 – y pre-sencia 69  
 Esencialidad 69  
 Esperanza de la salvación 40  
 – en la resurrección 157  
 Espíritu 385, 393, 405-407

- Espíritu del Señor glorificado 433  
 – Santo 165, 168, 169, 187, 189, 234, 261, 394, 398, 433, 448, 460, 463, 479  
*Esse subsistens* 262  
 Estar ahí 66  
 Estoicismo 235, 401  
 Estructura de la realidad 258  
 Eternidad 484-485  
 Ética del hombre 63-64  
 – kantiana 372, 373-374, 378-379, 383  
 Eutiquianismo 220  
 Evangelio 156  
 – punto de conflicto 123  
 Exaltación 63, 128, 134-135, 141-142, 152-154, 158, 160, 432 v. también Resurrección  
 Exigencia radical de Jesucristo 35  
 Existencia e historia humana 13  
 Éxodo 62, 80-81  
 Experiencia de Dios 60  
 – de los sentidos 356-357  
 – moderna del mundo 46  
 – veterotestamentaria de lo sagrado 68  
 Expiación 119-120, 129-131  
 Ex-sistencia 69, 470-474  
 Ex-sistir 66, 394-395  
  
 Fe 13, 364, 440  
 – cristiana 67  
 – consistencia 164  
 – de Jesús 114  
 – en Jesucristo 360-366  
 – pascual 146, 457  
 – rasgos fundamentales 396  
 Felicidad 248  
 Fenomenología 38, 405  
 – del espíritu 385-386  
 Fertilidad de la tierra 63  
 Fidelidad de Dios 131  
*Fides quaerens intellectum* 242  
 Figura de lo sagrado 59, 87  
 – del Dios divino 65  
 – – – final 67  
 Figuras múltiples de lo sagrado 52  
 Figuratividad de Yahvéh 64  
  
 Filosofía del espíritu 406  
 – fundamento de la teología 331, 334  
 – helenística 163-164  
 – – transformación 186  
 – medieval 243  
 – sierva de la teología 328  
 – trascendental 311  
 Física 354-355, 363  
 Formación de la tradición 79  
*Formula unionis* 207  
 Fórmulas cristológicas de confesión 134-135  
 Fortuna del emperador 61  
 Frontera de la realidad 57  
 Fundamentación cristológica de la Iglesia 428  
  
*Gaudium et spes* 433  
 Generación del Hijo por el Padre 181  
 Glorificación del crucificado 143  
 – del Padre 122  
 Gracia 256, 326  
 – no arbitraria 100  
 Gratitud 304  
  
 Helenismo 87 89  
 Helenización del cristianismo 164  
 Henotikón 220  
 Hijo 152-153, 160, 168, 234, 261, 394, 398, 463, 479  
 – alienación absoluta 398  
 – de David 163  
 – de Dios 27, 163, 167  
 – del hombre 126-128, 163  
 – generación por el Padre 318  
 – pródigo 98  
 Hipóstasis 226  
 Historia de Israel 73-90  
 – de la humanidad 59, 71, 357  
 – de la libertad del hombre 265-266  
 – de la tradición 165  
 – de lo sagrado 59-72  
 – esencia 68  
 – pagana 74  
 – universal 36

- Hombre 163  
 – angustia 439  
 – apertura 438, 445  
 – en el origen de la historia 57  
 – esencia 68, 70  
 – extremo desorden 350  
 – historia 71  
 – identidad 463  
 – mismidad 471-474  
 – mortal 168  
 – naturaleza 469-471  
 – reflexión trascendental 426  
 – relatividad histórica 442  
 – subjetividad 69  
 Homoousía 183-184 185-190, 189, 217, 238  
 Honor de Dios 245, 249-251, 359  
 Humanidad del ser humano 239  
  
 Idea absoluta 389-391  
 – clara y distinta 345  
 – divina 402  
 Ideal de la razón 371-372  
 Idealismo alemán 420  
 Ideas necesidad 349  
 Identidad 301  
 – de Israel 62  
 – de realidad y pensamiento 367  
 – de ser y envío 113-114  
 – de ser y pensamiento 410  
 – humana 463  
 – substancial 222  
 Iglesia 13, 163-239, 339, 342, 404, 458-463  
 – acontecimiento en el Espíritu 463  
 – cuerpo de Cristo 145  
 Igualdad de religiones 21  
 Ilustración 15, 327-328, 417, 450  
 Imitación del lenguaje 58  
 Imperio romano 87 88 89  
 Imperios coloniales 15  
 – míticos 83  
*Imperium* 61  
 Individualidad humana 383-384  
 Inmediatismo exegético 51  
 Inmortalidad 139  
  
 Instrumentación de Jesucristo 47  
 Inteligencia vinculante de la fe 32  
*Intellectus fidei* 30, 312-313  
 Interconexiones entre las figuras de lo sagrado 52  
 Interés por el otro 49  
 Intimidación de Dios 436  
 Investigaciones sobre el Antiguo Testamento 75  
 Isaías 85  
 – Apocalipsis 94  
 Israel 59  
 – asesino de profetas 125  
 – comunidad de esperanza 83-87 89  
 Jesucristo Adán último 163  
 – alianza 167  
 – amistad 448-463  
 – ángel 167  
 – apariciones del resucitado 144  
 – autogobierno humano 229-233  
 – autor de nuestra vida 163  
 – autoridad 113  
 – comportamiento desafiante 107-108 113  
 – consumidor de la humanidad 264  
 – cruz 147-151  
 – de la misma naturaleza que el Padre 179 183-184  
 – debilidad 225  
 – Dios verdadero de Dios verdadero 179 182  
 – disposición para la muerte 118  
 – dos naturalezas 213, 230  
 – encuentro salvífico 444  
 – engendrado no creado 179 182-183  
 – entrega 67  
 – exaltación 128, 432  
 – fin de la religión heredada 43  
 – fundador 339, 342  
 – hijo 163, 168, 201, 216, 361, 370-377  
 – hijo de David 163  
 – – del hombre 163  
 – – unigénito 217-218  
 – histórico 360-366, 430-432  
 – hombre 163  
 – – grado a Dios 370-377



- Jesucristo, humanidad 165
  - identidad 124, 237
  - con Dios 403
  - humana 222
  - imágenes pretendidamente históricas 425
  - influencia universal 358-359
  - integración de vida y muerte 114, v. también Fe de Jesús
  - interioridad humana 232
  - juez 123
  - justo 163
  - ley 167
  - libre fundamento de la esencia de lo sagrado 69
  - lugar de la revelación de Dios 235
  - maestro 163
  - maximum de la comunicación de Dios con la creación 320
  - mediador 267, 360-366, 431
  - mensaje 93-116
  - mensajero 168
  - mesianidad 341
  - ministerio se sanación 108
  - mismidad 474-484
  - misterios de la vida y pasión 323
  - modo de obrar divino y humano 227
  - modos operativos 231
  - muerte, trascendencia escatológica 124
  - y exaltación 479-483
  - y resurrección 116-146, 403-404, 454, 460-462
  - teología paulina 147-166
  - mundo moderno 46-48
  - naturaleza 201-202, 208, 211, 216, 222, 225, 226, 228, 463-486
  - nombre 168
  - obediencia al Padre 105
  - oración 104
  - padeció voluntariamente 225
  - palabra 163
  - perdona los pecados 106
  - persona 443, 463-486
  - praxis 93-116
  - predicación 94
- Jesucristo, predisposición para la reconciliación y el perdón 108 113
  - presencia divina 403
  - pretensión absoluta de poder 103 106 107 113
  - de poder absoluto 121
  - príncipe de nuestra redención 163
  - principio 167
  - profeta 163
  - escatológico 124-125
  - radicalidad absoluta 111
  - relación con los pobres humildes y sencillos 109
  - resurrección 342
  - marco cronológico 132
  - y exaltación 128 131-146
  - revelación de Dios 164
  - de la bondad divina 254
  - rey 163
  - de reyes 163
  - salvador 163
  - santo de Dios 163
  - segundo hombre venido del cielo 163
  - Señor 134, 163, 216
  - del tiempo y reconciliación nuestra 154
  - siervo de Yahvéh 163
  - singularidad de su mensaje 99
  - histórica 428
  - sumo sacerdote 163
  - ungido 163
  - unidad 167-170, 203, 209-223
  - con el Padre 103 105, 158-159, 194
  - entre la naturaleza humana y la divina 165
  - hipostática 228
  - unigénito 201
  - utopía 110
  - vía humana 226
  - voluntad 226
  - divina y humana 227
  - humana divinizada 230
  - v. también Acontecimiento Cristo
- Juicio sobre Israel 65
- Justicia de Dios 156

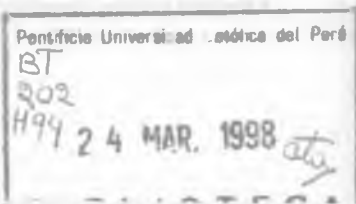
- Justo 86, 163
  - doliente 126-128
- Kérygma 25, 128, 191
  - pascual 142
  - Lenguaje 18, 58, 112, 115, 340, 422
  - Ley eterna 349
  - Liberación de la esclavitud 80
  - Libertad 20, 154-157, 162, 165, 232-233, 244-251, 266, 273, 304, 308, 353, 360-366, 374-375, 378, 396, 400, 407, 410, 442, 443-448
  - divina 353
  - Límites hermenéuticamente vinculantes de la fe 32
  - Llamada de Isarel 66
  - Lógica 389-391, 406
  - Logos 186-187, 208, 229, 230
  - humanización 189
  - sujeción a cambio 181-182
  - Lucha de mitos 61
  - *Lumen gentium*, Constitución conciliar 428-434
  - Luz 343
- Maestro 163
- Magisterio 24
  - oficial 32
- Mal 260, 305, 375-376
- Manera de ser del se 21
- Manifestación de lo sagrado 59, 64
- María 217
  - alumbradora de Dios 221
- Mártir de Dios 129-131
- Martirio vicario 129
- Mediación 115
  - de Moisés y Abrahán 83
- Medios de comunicación 19
- Mensaje de Jesucristo 35, 112-116
  - tensión y paradoja 110
- Mesías 160
- Metafísica 270-272, 367, 416
  - consumación 377-379
  - estructura ontoteológica 417
  - rechazo 417-418
- Metafísica, transcendental 274, 404, 407
- Milagros 339, 358
  - y mesianidad de Jesucristo 341-342
- Misericordia de Dios 257-258
  - escatológicamente incondicionada 102
- Mismidad 67, 164
  - de Dios 306
  - de Jesucristo 474-484
  - del hombre 222, 471
- Misterio de Dios y de los hombres 72
- Mito, crisis 64
  - de Baal 63
  - fundacional del helenismo 87
- Mitología gnóstica 191
- Modalismo 175
- Modernismo 24
- Moisés 82
- Mónada 333
- Monarquía 82
  - crítica profética 82
  - de Israel 80
  - mítica 81, 83
- Monarquianismo 175
- Monofisismo 213, 219-223, 220, 222, 223-224
- Monoteísmo 61
- Monotelismo 229-233, 233, 223-227, 225
- Moral 253, 420
  - sin trasfondo religioso 422
- Muerte 116
  - de Jesús, destino profético 124
  - de los profetas 140
  - significado 121
- Mundo del espíritu finito 400
  - esencia 68
  - lugar de encuentro con Dios 71
  - moderno 13-22
- Nada 439, 442
- Naturaleza 222, 424
  - de Dios bondad 258
  - del Padre 179
  - divina 193-194
  - humana 193-194
- Naturalezas divina y humana 402

- Negación de los mitos paganos 62, 64  
 Neocalcedonismo 219-223  
 Neoplatonismo 221, 236  
 Nestorianismo 220  
 Nihilismo 418-422, 442  
 Nombre 167  
*Norma normans* 31  
 Numen divino 81
- Obediencia a la autoridad de la Iglesia 360-361  
 – a la palabra escatológica de Dios 50  
 Ocasionalismo 346-347  
 Omisiones y supresiones positivas de la tradición 101  
*Omnitudo realitatis* 372  
 Ontoteología 415-486, 436  
 Oposición entre Jesús histórico y Cristo de la tradición 28-29  
 Oración de petición 106  
 Orden moral del mundo 420  
 Ordenamiento legal 16  
 Ordo-teología metafísica 241-275  
 Otredad v. Ser otro
- Pablo 135-137, 145-146  
 – himno de Colosenses 191  
 – de Filipenses 144, 191, 475  
 – parénesis bautismal 161  
 – teología de la eucaristía 161  
 – teología paulina 147-166, 457-458  
 Padre 234, 261, 394, 398, 463, 479, 484, 99  
 – glorificación 122  
 Paganismo 172  
 Palabra 163, 230  
 – escatológica de Dios 50  
 –, v. también Cristología del logos  
 Parábolas 97, 112  
 Parénesis de Jesús 102  
*Participatio* 244  
 – *divinae naturae* 261  
 Pascua 448  
*Passio insti* 128  
 Patrística 161, 169, 328  
 Pecado 259, 353, 360, 366
- Pecado, carácter abismal 66  
 – de Israel 65-66  
 – estado pecaminoso del hombre 351  
 Pecador 305  
 Pecaminosidad de Israel 65  
 – del hombre 60, 113  
 Pensamiento conceptual 45  
 – de la dimensión del origen por el hombre 39  
 – transcendental 311  
 –acontecer 38  
 Pentecostés 189, 448  
 Perdición de Israel 128  
 Perdón divino 98 100  
 Pericóresis 233-239  
 Permanencia en sí 54-55  
 Persona 193-194, 222, 226, 242, 301, 466  
 Pluralidad de religiones 20  
 Pnema de Dios 187  
 – vivificador 144  
 Poesía 58  
*Potentia ordinata* 367  
*Potestas Dei* 314  
 Praxis de Jesús carácter paradójico 113  
 Predicación de Jesús 94  
 – eclesial 163  
 Predicción 30  
 Preexistencia de Cristo 192-193  
 Presencia 69  
 – de lo sagrado 39, 53  
 – divina para el hombre 258  
 Pretensión de verdad de la confesión crística originaria 43 44  
 Príncipe de nuestra redención 163  
 Principio de contradicción 329, 367  
 – de la razón suficiente 332-334, 417  
 Problema del Jesús histórico 25  
 Pro-existencia 153  
 Profecía de la muerte 117-119  
 Profeta 163  
 Profetas de la salvación 65, 95  
 Próximo 102-103  
 Providencia 69, 354  
 Prueba de profecía 339, 341  
 Pueblo de Dios 59, 138

- «Puedes ser», garantía de lo sagrado 55  
 Puerta estrecha 95-96
- Razón 335-337, 343  
 – crítica 326-343  
 – de la facultad racional 371  
 – de la realidad 359 v. Razón universal  
 – histórica 32  
 – humana 17, 360-366  
 – primacía 37-38  
 – principio regulador 371  
 – suficiente 369-370, 408  
 – universal 343-360, 349, 350, 356  
 Razón y revelación 338, 340  
 Realidad creada 181  
 Realización de la fe 79  
 Reconciliación 66, 154-157, 157, 401  
 – con Dios 97  
 Redención 185-186, 320, 443  
 Reflexión filosófica sobre Dios 256  
 – metodológica 33  
 – racional en torno a la fe 362-363  
*Regula fidei* 79  
 Reinado de Dios 41, 93-105, 112,  
 – idea suprema 373  
 Relación 222  
 – de fundamentación 236  
 – entre Dios y el hombre 248  
 – entre filosofía y teología 243  
 – entre identidad y diferencia 412  
*Relatio* 261  
 – *realis* 262  
 Relato premarciano de la pasión 126  
 Relatos pascuales 137-142  
 – del evangelio 143  
 – patriarcales 80-81  
 Religión como manifestación de Dios 394  
 – concepto 396  
 – de la individualidad espiritual 396  
 – definición 384  
 – experiencia 387  
 – lugar y necesidad 373  
 – natural 337-343  
 – y revelada 341  
 Religiones paganas, competencia 61
- Represión de la verdad de Dios 66  
 Resurrección 116, 128 131-146  
 – credibilidad histórica de los testigos 339  
 – universal escatológica 138  
 Revelación 233, 443, v. también Pericóresis  
 – de Dios 164  
 – en Jesucristo 186  
 – de la zarza 62  
 – escatológica de Dios 158  
 – historia 89  
 – neotestamentaria 167-170  
 Rey 163  
 – de reyes 163
- Saber absoluto 387-388  
 Sacralidad 43-52 52-72  
 Sacramentos 361  
 Sacrificio de Isaac 130  
 Sagrado 426, 445, 447  
 – esencia 69  
 – oculta 61  
 – experiencia veterotestamentaria 68  
 – manifestación 70-71  
 Salvación 188  
 – del hombre 97  
 Salvador 163  
 Sana razón humana 110 114  
 Santidad de Dios 104  
 Santificación del nombre de Dios 104  
 Santo de Dios 163  
*Satisfactio* 251  
 Segundo hombre venido del cielo 163  
 Señor 152-153 154-157, 163  
 – de la naturaleza 63  
 – exaltado 432  
 Ser 54, 438-439  
 – de Dios del hombre del mundo y de la historia 60  
 – determinado por la divinidad 303  
 – en el mundo 58  
 – en el tiempo 58  
 – en sí 400  
 – en sí mismo 54  
 – otro 392

## Cristología

- Ser para otro 153, 234
  - para sí 400
  - absoluto 222
  - puro 256
  - sí mismo 164
  - y pensamiento relación 411
  - y verdad 41
- Ser-ahí 21
- Shemá Israel 104
- Sí mismo 301, 302
- Siervo de Yahvéh 85-86, 119-120, 126, 129-131, 174
- Símbolo bautismal, v. Símbolo universal de la fe
  - de Calcedonia 214
  - universal de la fe 180
- Singularidad de Jesús 26
  - del mensaje de Jesús 99
- Sínodo de Letrán 227-228, 229, 232
  - «de los ladrones» 210, 212
  - de paz de Alejandría 189-190
- Sistema de la realidad 265
  - educativo 15
- Sociedad de la comunicación 20
- Soteriología 29
- Stoa 170-171
- Subjetividad 370
  - del hombre 69
- Subjetivismo, superación 381
- Subordinación 230
- Substancia 184, 244, 280
- Sucesión 237
- Sujeto libre de derecho 16
- Sumo sacerdote 163
- Superhombre 18
  
- Teocentrismo 327-328, 409
- Teología de la cruz 252
  - deductiva 272
  - del Logos 171-175
  - del logos-sarx 169
  - del penuma 169
  - judeocristiana 169
  - liberal 23
- Teología martirial 129
  - protestante 25
- Testigo 339, 446
  - de la verdad 402
  - de lo sagrado 56
- Testimonio de la salvación 49
  - neotestamentario de Jesucristo 158-166
- Theótokos* 197-209
- Tiempo 154-157
- Tora 84, 100, 123
- Tradición de la última cena 118, 130
- Transcendencia de Jesucristo 14
- Trinidad 305, 319, 335, 351, 431-432, 467, 479
  
- Última cena 118 119-120
- Unción 237
- Ungido 163
- Única energía 224
- Unidad concepto 420
  - de Dios 104
  - y el hombre 328-329
  - de esencia 70
  - hipostática 220, 222, 235-237, 238, 264, 321
  - interna de la fe 30
- Utopía 58, 110
  
- Validez absoluta del cristianismo 22
- Verbo 468
  - encarnado 343-360
- Verdad 351, 389, 443-448
  - búsqueda 386
  - como presupuesto 401
  - v. también Pretensión de verdad
- Vida, 383
- Vinculación de lo divino 80-81
- Visión ética y estética del universo 17
- Vocación de Israel 66
- Voluntad de poder 18
  - divina 271
  - v. también Libertad
  
- Yugo del reino de los cielos 96



Otros títulos de la c

Otros títulos publicados en esta colecc on:

**Manual de**

Se presenta de forma clara  
lica y sus fundamentos en las f  
752 págs., ISBN 84-254-05

**Histo**

Relato histórico en el que s  
decir, la Iglesia en su misión pa  
584 págs., ISBN 84-254-020

**Psicolog**

En esta obra se exponen los  
en este campo y se presentan, de  
permiten comprender las dimen  
480 págs., ISBN 84-254-182

**Teologí**

Son muchas las cosas que s  
evitar caer en el vacío, esta obra  
temas esenciales para la ética cr  
464 págs., ISBN 84-254-182

**Historia de la Iglesia**  
Ludwig Hertling

**Psicología de la religión**  
Bernhard Grom

**Teología moral general**  
Helmut Weber

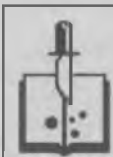
**Manual de teología dogmática**  
Bajo la dirección de  
Theodor Schneider

**El magisterio de la Iglesia**  
Enrique Denzinger

**Manual de teología dogmática**  
Ludwig Ott

Jesucristo es el centro de nuestra fe, la piedra fundamental de la Iglesia y la esperanza de los cristianos para la salvación del mundo. En él sustentamos y comprendemos nuestra propia existencia y nuestra historia junto con sus apuros, su dolor y sus nuevos ímpetus. A este centro de la fe está obligada la cristología dogmática. La cristología dogmática es la reflexión y formulación conceptual del acontecimiento Cristo con el propósito de dar cuenta y razón de la fe.

Esta obra constituye un estudio sistemático del misterio de Cristo, en un intento de reformulación en clave personalista de los datos de la tradición patristica y teológica. Su objetivo es dar hoy razón del misterio de la encarnación. Pero no ya desde unas claves metafísicas de carácter deductivo (partiendo del concepto previo de Dios o del hombre), sino desde una realidad concreta e histórica de Jesús. Lo cual implica el no disociar el ser del actuar de Jesús, evitando en consecuencia toda disociación entre la cristología y la soteriología.

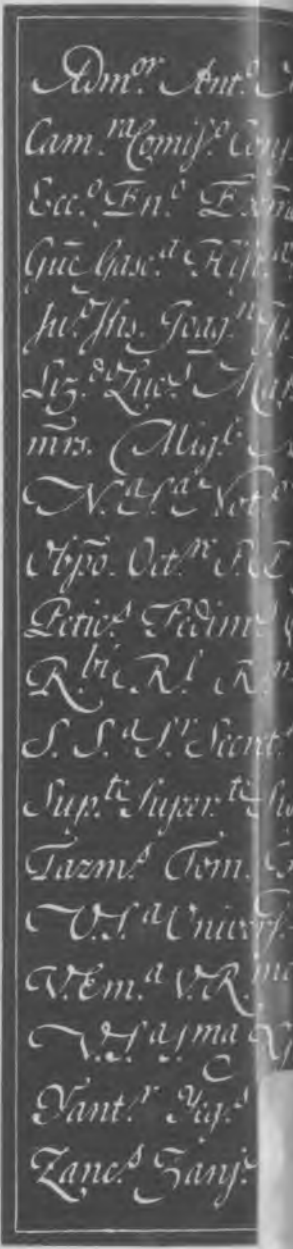


LA FOTOCOPIA  
MATA EL LIBRO

ISBN 84-254-1955-7



9 788425 419553



www.iberde-sa.com  
e-mail: edicionesiberde@iberde-sa.com